

Zeitschrift: Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne
Herausgeber: Université de Lausanne, Faculté des lettres
Band: - (1993)
Heft: 1

Artikel: Entre appartenance et exil : de la condition naturelle de l'homme
Autor: Célis, Raphaël
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-870494>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 08.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ENTRE APPARTENANCE ET EXIL DE LA CONDITION NATURELLE DE L'HOMME*

L'opposition moderne entre nature et liberté présente la condition humaine comme «échouée» dans un monde indifférent, étranger et muet. Comprise sous un certain angle, la philosophie contemporaine confirme ce diagnostic en interprétant l'homme comme un être de pure culture, séparé de toute réalité naturelle préalable. Néanmoins, l'évolution de la physique et le renouveau cosmologique nous obligent à remettre en question ce préjugé métaphysique. Il se pourrait que l'enjeu éthique d'une philosophie de la nature aujourd'hui soit de restituer à la matière son appartenance à l'esprit — appartenance qui s'avère radicalement brisée depuis Descartes.

Au cours de cette leçon inaugurale, je vais vous présenter les enjeux de l'un des trois enseignements de philosophie systématique que je dispenserai dans notre Faculté durant les semestres qui viennent. Cet enseignement, centré autour du concept de nature, a pour but d'explicitier les relations d'inclusion et d'exclusion qui, dans la pensée contemporaine, se nouent entre l'appréhension du réel physique et la compréhension que l'homme, cet être vivant doué de parole, s'efforce de produire à l'endroit de sa propre essence. Le titre que j'ai donné à cette leçon, «Entre appartenance et exil», signale les pôles extrêmes entre lesquels l'intelligibilité de ces relations est traditionnellement conçue : c'est tantôt l'*appartenance* au réel physique qui semble fournir la clef d'une anthropologie lucide et prévenue contre les affabulations du mythe. C'est ce qu'enseignent, par exemple, l'atomisme des anciens, le naturalisme ou l'évolutionisme modernes. Tantôt c'est au contraire l'éloignement absolu ou l'*exil* de l'homme hors du monde de la nature qui constitue le préalable ontologique nécessaire à l'élucidation des possibilités et des

* Cette leçon inaugurale a été prononcée le 23 octobre 1991.

finalités humaines les plus irréductibles. C'est dans cette direction plus ou moins ferme que s'engagent le néo-platonisme, la pensée augustinienne, le dualisme de Descartes et, dans une certaine mesure, le criticisme kantien.

Jusqu'à la fin de la modernité, dont Kant incarne le point culminant, cette oscillation interne à l'histoire de la pensée occidentale qui tour à tour articule ou dissocie le naturel de l'humain, fut toujours décidée sur la base d'une conception de la philosophie qui laissait intactes les présupposés de son institution première. Cette institution, héritée des Grecs, élève la philosophie au rang d'activité théorétique suprême, dont la tâche est de remonter des phénomènes visibles et manifestes aux principes non-manifestes qui les gouvernent et les conditionnent. Grâce à ces principes, l'entreprise philosophique peut alors bâtir un système intégrateur de la réalité, capable à la fois de rassembler et de discriminer les différents modes d'être dont cette réalité se compose. Dans cette optique, la philosophie s'efforce, entre autres, de présenter une «vision» juste et adéquate du statut de l'homme dans le tout cosmique, que l'accent soit mis sur l'immanence ou sur la transcendance de l'être humain dans sa relation à ce tout. C'est pourquoi, chez Platon et chez Aristote, chez Descartes et chez Kant, toute considération éthique, politique ou plus généralement anthropologique, a nécessairement pour envers une pensée de la *physique*, qui dise la spécificité de l'esprit dans son rapport à la matière, la parenté ou l'écart entre l'étant naturel et le produit technique, l'intimité ou l'étrangeté qui marquent la rencontre de la parole humaine avec les lois qui régissent l'univers infralangagier.

Néanmoins cette visée systématique de l'entreprise philosophique traditionnelle repose sur une conviction que la pensée contemporaine s'est employée à battre en brèche. Cette conviction est celle-là même que Parménide dans le célèbre énoncé du Fragment 8 situait au fondement de toute ontologie : *ce qui se peut penser est aussi ce grâce à quoi il y a pensée*. Situé dans son contexte, cet énoncé veut dire que toute pensée qui fait montre de connaissance, et qui se démarque en cela de la simple opinion, puise son autorité dans l'existence d'un ordre qui la précède, dans la pré-donation ontologique d'un horizon qui en esquisse déjà et la cohérence et la signification. C'est pourquoi, dans la lignée de cette tradition, la pensée du vivant doué de parole qu'est l'homme n'énonce de vérité qu'à la faveur d'une confrontation avec un autre logos que le sien : le logos de la

physis elle-même, logos qui déborde, excède, et en même temps provoque ou convoque la pensée.

Or, qu'advient-il de ce logos de la *physis* ou plus précisément de la relation de celui-ci à l'humanité de l'homme — dans un contexte où la philosophie décline son propre pouvoir de théorisation? Telle est la question qui nourrit l'argument de la première partie de mon exposé. Dans cette partie, je rendrai compte en quelques mots du phénomène que Gilbert Hottois nomme «la forclusion du réel cosmique» — forclusion corrélatrice à l'inflation du langage dans la philosophie contemporaine et à l'acosmisme fondamental de cette philosophie lorsqu'il s'agit de l'homme¹. Dans une seconde partie, en revanche, je chercherai à montrer comment la question du sens anthropologique de notre situation dans le tout cosmique refait surface à l'intérieur même de la physique, motivant par là même la philosophie à réassumer ses responsabilités à l'égard des sciences et à réinvestir nouvellement sa fonction théorétique.

1. La forclusion du réel cosmique

Aujourd'hui, en effet, la conception de la philosophie comme activité théorétique est de plus en plus contestée par d'autres positions, où la problématique du langage prend une place dominante, et pour laquelle le travail du concept se propose essentiellement comme une activité critique de *déconstruction* des énigmes, des mirages, des phantasmes et des questions prétendument profondes que la spéculation philosophique avait cru devoir poursuivre, *après* l'avènement de la science moderne. A cet antithéorétisme virulent — j'entends, à ces mouvements philosophiques qui visent à la destitution de la philosophie comme *connaissance* — appartiennent des figures de pensée curieusement aussi divergentes que celles de Ludwig Wittgenstein, de Jacques Derrida, ou de John Ayer. Ces trois auteurs, qui sont à l'origine de débats philosophiques passionnés, partagent le soupçon selon lequel la prétention cognitive de notre tradition de pensée, qui charrie avec elle l'idée d'un savoir de type supérieur, s'alimenterait d'une méconnaissance plus ou moins délibérée

1. Gilbert HOTTOIS, *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*, Bruxelles: Ed. de l'Université libre de Bruxelles, 1979.

quant à la nature et au fonctionnement du langage humain. Les multiples formes de cette méconnaissance varient selon les systèmes incriminés, de même qu'elles s'éclairent différemment selon la stratégie utilisée pour les dénoncer. Pour Wittgenstein, les discours philosophiques bâtissent leurs constructions de sens prétendument extra-ordinaires sur la base d'un mésusage pathologique des médiations langagières qui conditionnent grammaticalement la communication; elles sont le résultat des distorsions et des dérèglements que l'homme inflige aux outils linguistiques, précisément en raison des difficultés que cet homme éprouve à s'accomoder de sa condition d'être de parole. Pour Ayer, mais aussi, au départ d'autres présupposés, pour Derrida, l'illusion du théorétisme philosophique s'enracine dans la croyance en la possibilité d'une méthode (dialectique, intuitive, transcendantale ou autre) qui reconduirait la pensée à la présence de données ontologiques irréductibles et apodictiques, lesquelles rempliraient l'intuition d'une pensée pure et serviraient d'appui aux multiples réélaborations conceptuelles de la réalité. Dans tous les cas, ce que ces auteurs mettent en question, c'est donc bien la validité d'une parole qui se soutiendrait de sa référence extra-linguistique, ou de l'autorité phénoménologique de la chose même, — parole dont le fondement serait ancré dans un réel «présent en chair et en os» alors même que l'usage des signes déporte et déréalise d'emblée ce réel pour le reléguer au rang d'«effet de langage».

Cet anti-théorétisme contemporain, dont Husserl, dans les Conférences de Vienne², avait diagnostiqué les signes avant-coureurs, ne peut bien sûr être compris sans qu'on en perçoive le lien avec l'autonomisation progressive de la science moderne et avec l'occupation spectaculaire par celle-ci du domaine que la philosophie avait par excellence réservé à l'exercice du savoir théorique, c'est-à-dire la *nature*. La conversion du réel physique en objet de mathématisation et d'expérimentation a entraîné quasi fatalement son extradition, tout au moins apparente, hors du monde de la vie, hors de la sphère du sens, hors du royaume de l'Esprit. Eu égard au proprement humain, c'est-à-dire à ce qui absolument importe dans l'existence de chacun, la nature, ainsi que Hegel l'avait constaté au moment culminant de l'*Aufklärung*,

2. Edmund HUSSERL, *La crise de l'humanité européenne*, trad. Paul Ricœur, Paris: Aubier, 1987.

n'offre plus au concept philosophique que l'antithèse du logos, l'opposé du Verbe : une extériorité lointaine, dit Hegel, l'immédiateté vide d'une étendue, qui se conçoit comme une combinatoire de quantités indifférentes à l'esprit, et qui n'acquiert éventuellement de contenu qu'à la suite de son intériorisation symbolique par l'art et la religion. Ainsi, Hegel anticipe en quelque sorte sur la désertion philosophique de la nature comme «autre» du langage et de la culture, et sur le repli de la démarche réflexive sur le terrain que Gilbert Hottois caractérise comme étant celui de la *secondarité* logologique³.

En effet, dans la mesure où la philosophie ne se soucie plus que de la manière dont nous parlons des choses, des événements, du monde et de nous-mêmes, elle n'occupe plus qu'une position *seconde* par rapport aux discours qu'elle analyse et décrit. Il en va surtout ainsi pour les sciences de la nature, pour la physique, la biologie, la chimie, envers lesquelles nombre de philosophes se contentent d'une supervision méthodologique, formelle ou métalinguistique. Voici par exemple comment s'exprime J. Ayer : «Nous sommes convaincus que la philosophie n'est pas en état de rivaliser directement avec les sciences ; que c'est une activité secondaire, si je puis dire, c'est-à-dire qu'elle ne porte pas directement sur les faits, mais sur la façon dont nous exprimons les faits⁴.» Pareille déclaration d'humilité oblige la philosophie à désinvestir radicalement les lieux mêmes où elle s'est développée, depuis l'Antiquité, en cosmologie ou en méditation sur la création et à s'accomoder de la *forclusion* hors de ses limites du réel cosmique. Bien qu'elle soit constamment aux prises avec la question du monde et de ses horizons, avec les notions d'universalité, de totalité et d'humanité planétaire, la philosophie étrécit son champ d'investigation aux seules productions humaines, voire aux seuls énoncés philosophiques. La philosophie tend à se convertir en philosophie de la philosophie, et à se détourner alors de la réalité qui directement ou indirectement sous-tend notre vie quotidienne pour en déterminer l'évolution et l'aspect. De quelle réalité s'agit-il ? De la nature précisément, en tant qu'elle configure le champ des représentations et des opérations de notre civilisation scientifique-technique. C'est pourquoi je parlais tout

3. Gibert Hottois, *L'inflation du langage*, p. 57-115.

4. John AYER, *Colloque de Royaumont sur la philosophie analytique*, Paris : Minuit, 1962, p. 340.

à l'heure d'extradition *apparente* de la nature hors de la sphère du sens. Aujourd'hui, selon des modalités nouvelles et peut-être plus intenses qu'autrefois, la question de l'être de la physis se pose au plus intime de la conscience de soi dont l'homme est en quête. Tout se passe comme si le vivant doué de parole, le *zoon logon echon*, après s'être grisé des ressources quasi magiques de son pouvoir discursif, redécouvrirait aujourd'hui l'étrangeté inquiétante de sa condition d'être vivant. Confronté à l'urgence de décisions pratiques incontournables, il s'interroge : l'humanité de l'homme est-elle indifférente aux autres formes de vie (celle de la plante, de l'animal) qui ont précédé sa propre éclosion ? L'existence de la pensée humaine, pourvue de sa capacité extraordinaire de distanciation et de production, est-elle séparable de la complexion matérielle du réel où elle se meut ? L'homme n'est-il chez lui sur le globe terrestre qu'en vertu d'un principe archaïque d'appartenance ? Est-il fondé de penser qu'il pourra un jour s'arracher à la terre, pour se projeter en un point quelconque de l'univers, après avoir rompu avec sa forme animale et s'être mué en une entité, non seulement infiniment supérieure, mais aussi complètement étrangère à sa corporéité charnelle ? Ou existe-t-il au contraire une solidarité historique, destinale, entre l'homo sapiens et cette portion infime de matière condensée par notre planète ? Nous l'entendons : toutes ces questions suscitées, ou bien par la découverte de la fragilité de la nature sur laquelle nous nous appuyons avec évidence, ou bien par la surpuissance incontrôlée de la technique qui la travaille, convergent en une seule : celle du rapport ontologique d'inclusion ou d'exclusion de l'être-homme à la configuration actuelle de la matière. Ou encore : celle de l'articulation ou de la déhiscence principielles entre historicité humaine et réel physique.

Or, la philosophie contemporaine se tient en marge de ce type d'interrogation, formulée de manière explicite chez les grands penseurs de l'antiquité. On ne peut certes affirmer massivement qu'elle en ignore l'importance. Mais, s'étant destituée avec acharnement de son propre pouvoir théorétique, elle se trouve aujourd'hui embarrassée pour aborder des problèmes qui excèdent le régime de fonctionnement sui-référentiel du langage, en vertu duquel elle se retranche le plus souvent dans le commentaire de ses énoncés propres.

Sur la base de ces remarques, j'aimerais résumer la première thèse de mon exposé par cet argument : si nous voulons comprendre l'idéologie inhérente au phénomène de la forclusion du

réel cosmique, il nous faut en rechercher l'origine dans les préjugés du schéma physique newtonien qui continue à dominer nos représentations quotidiennes⁵: le schéma d'une matière inerte, automate et passive, gouvernée par un petit nombre de lois simples et mathématiques, et pour laquelle les concepts de liberté, d'initiative et d'inventivité sont interdits. Les mêmes préjugés sont présents chez Descartes : pour celui-ci le monde est constitué d'une matière entièrement décomposable, dont tous les éléments premiers sont inventoriés en quelques idées simples et dont toutes les transformations se limitent à une complexification déductible et mécaniquement prévisible. On les retrouve plus tard dans le modèle de Laplace : celui d'un univers immuable, dont tous les processus sont conçus en terme de trajectoires idéalement réversibles et impitoyablement déterministes. Pareille nature est bien entendu privée de sens : elle ne comporte en elle-même aucune forme d'émergence qui puisse être entendue comme un événement historique, comme une donnée significative pour le monde de la vie, ni même comme un mythologème susceptible de mobiliser l'imagination. Muette et dépourvue de consistance ontologique, obéissant à une nécessité aveugle ou aux décrets du hasard, tantôt elle fige d'effroi ses occupants, ainsi qu'en témoigne l'émotion pascalienne, tantôt elle éveille en eux des phantasmes de toute puissance, dont la culture futuriste surabonde. Un des livres contemporains qui a provoqué le plus de réactions conformes à cette alternative fut l'essai du biologiste contemporain J. Monod, intitulé *Le Hasard et la nécessité*, ouvrage qui peut être considéré comme le bilan ultime de la biologie héritée de la modernité. J'en cite l'extrait suivant : «Il faut bien que l'homme enfin se réveille de son rêve millénaire pour découvrir sa totale solitude, son étrangeté radicale. Il sait maintenant que, comme un Tzigane, il est en marge de l'univers où il doit vivre. Univers sourd à sa musique, indifférent à ses

5. Nous renvoyons à ce propos à l'étude de Hans-Peter DÜRR, «Wissenschaft und Wirklichkeit. Über die Beziehung zwischen dem Weltbild und der eigentlichen Wirklichkeit», in *Geist und Natur, über den Widerspruch zwischen naturwissenschaftlichen Erkenntnis und philosophischer Erfahrung*, éd. H.-P. Dürr et W. Ch. Zimmerli, Bern : Scherz Verlag, 1989, p. 28-46. L'auteur y fait apparaître que l'idéologie contemporaine, lorsqu'elle s'exprime sur la nature, en la concevant comme une réalité entièrement décomposable, reste tributaire d'une image newtonnienne de la physique, alors que cette image est périmée depuis bien longtemps.

espoirs, comme à ses souffrances et à ses crimes⁶». Or, c'est ici que gît le paradoxe quasi théologique d'une telle déclaration : qui, sinon un esprit surnaturel ou acorporel peut ainsi *savoir* sa radicale étrangeté d'avec la matière ? Comment le pourrait la raison humaine incarnée, cet aggrégat de molécules que cette biologie présente comme l'issue de mutations hasardeuses, que ne régit plus aucun logos ?

Exil et acosmisme fondamental de l'homme : cette expérience est attestée autant par les orientations de la science classique qui circonscrivent le champ de la nature par un acte de sécession d'avec le monde du sens et d'avec la concrétude signifiante de l'existence, que par une philosophie qui conçoit son travail, soit comme un assainissement thérapeutique de l'écheveau où s'entremêlent les différents jeux de langage, soit, au contraire, comme une intensification ludique de leur parasitage mutuel. Mais il faut aussitôt ajouter qu'il n'y a qu'une patiente réflexion sur les textes de la tradition, pareille à celle que Husserl a menée dans la *Crise des sciences européennes*⁷, qui soit en mesure de faire apparaître, de façon impérieuse, le lien de dépendance entre l'antithéorétisme philosophique contemporain et le théorétisme réducteur des modernes.

2. La subversion de l'objectivité classique

Certes, on ne peut nier que la science physique n'ait pas elle-même été contaminée par cet antithéorétisme. Bien que la physique ait pu se présenter pendant longtemps comme la continuation moderne du projet de la *theoria*, et bien que la notion de théorie reste aujourd'hui d'usage pour désigner les systèmes conceptuels qui ont la nature pour objet, il est clair qu'en raison des différents séismes qui ont ébranlé ses assises, la physique éprouve des difficultés croissantes, à maintenir l'idée que sa lecture du monde est fondée dans des principes immanents aux états de chose qu'elle étudie, et qu'elle s'avère capable, par conséquent, de reproduire fidèlement leur constitution. Par ail-

6. Jacques MONOD, *Le Hasard et la nécessité, Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris : Seuil, 1970.

7. Edmund HUSSERL, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel, Paris : Gallimard, 1976.

leurs, nous la voyons parfois succomber elle aussi à la tentation logologique, soit lorsqu'elle confond sa vérité référentielle avec la normativité formelle de sa méthode, soit lorsqu'elle se monnaye comme un bricolage incessant de «modèles» et de «paradigmes» précaires, dont seule l'efficacité opératoire est en cause. Que des physiciens puissent supposer, fut-ce un instant, que leurs théories de pointe relèvent de l'aménagement langagier, et qu'il faille envisager une conversion du physicien en linguiste, est un fait qu'il ne faut pas considérer à la légère et dont il est difficile de prendre sérieusement la mesure philosophique⁸. Toutefois, comme je vais tenter de le montrer, cette tendance n'est pas univoque et la physique est restée fidèle à sa vocation théorétique, qui consiste en l'occurrence à serrer la réalité naturelle au plus près.

En effet, au sortir des séismes dont nous avons parlé, et qui ont abouti entre autres aux théories de la mécanique quantique, une limitation inhérente à l'acte théorétique lui-même s'est progressivement imposée au chercheur : il est à présent évident que les appareils conceptuels interfèrent avec la réalité dont ils ouvrent l'accès et que le savoir constitué grâce à eux comporte une dimension partiellement projective. La croyance en une objectivité de la science, qui soit garantie par un point de vue de surplomb, neutre, extérieur et totalisant, n'est plus tenable aujourd'hui. Nul n'ignore les premiers démentis infligés à ce propos par la théorie de la relativité : le fait d'être obligé de tenir compte de la vitesse de la propagation de la lumière contraint également l'observateur en physique à renoncer, même en droit, à la saisie d'une simultanéité absolue entre des événements infiniment distants dans l'espace. Le temps de l'observateur physique est lié au lieu où ils se trouve par rapport aux différentes sources de propagation des signaux qu'il interprète — et ceci quelle que soit la nature de ces signaux.

Ceci dit, il nous faut faire état d'une révolution épistémologique bien plus profonde encore et qui touche plus directement notre propos : il s'agit de la subversion radicale de la relation classique sujet-objet opérée par la physique quantique. D'une part, cette subversion détruit la modélisation transcendantale même de l'objet, dont Kant avait tissé la trame dans sa théorie du schématisme de l'entendement pur. Pour prendre l'exemple le

8. Gilbert Hottois, *L'inflation du langage*, p. 273.

plus banal, ni le schème intuitif de la permanence, ni celui de la succession, ni celui de la simultanéité, ne peuvent sous-tendre une représentation adéquate du comportement de l'électron. Pour telle observation, il se présente comme une particule située sur une trajectoire orbitale de l'atome. Mais il est alors délesté de la charge magnétique qui le définit. Pour telle autre, il est au contraire une onde émise à une fréquence discontinue, mais dont il n'est plus possible de décrire la position. Toute la difficulté de la mécanique quantique, depuis Max Planck, Niels Bohr, et jusqu'à nos jours, a été de joindre la perception dynamique normale de l'électron, pourvue d'une quantité de mouvement cinétique, à sa manifestation ondulatoire en terme de fréquence caractérisée. La signification philosophique des solutions proposées, desquelles je n'ai pas le temps d'exposer ici le contenu, réside en ceci qu'elles nous obligent à nous départir d'un *horizon unique d'aperception*. La localisation de l'électron est impraticable au moment de son rayonnement photonique, car ce n'est qu'en sautant d'une orbite à l'autre de l'atome qu'il émet ou absorbe ce rayonnement. L'interaction entre l'intensité du mouvement mécanique de la particule et sa fréquence lumineuse fait certes l'objet d'un calcul régulateur — c'est la fameuse constante de Planck — mais cette régulation est le fruit d'une fonction probabiliste qui vise à corrélér des propriétés abstraites et mathématisables et non à décrire la réciprocité d'action entre deux objectités homogènes. En d'autres termes, l'énergie électromagnétique n'est plus intégrée, selon les lois de la mécanique classique, à l'intérieur d'une fonction continue qui rende compte de la position de son quantum dans un espace et un temps commensurables. Seuls les degrés d'énergie relatifs à chaque orbite peuvent être déterminés; mais la translation opérée sur ces orbites, la position et la vitesse qu'y occupe l'électron à chaque instant, toutes ces images spatio-temporelles sont vouées, de par la discontinuité du phénomène, à demeurer sans concept. C'est pourquoi, d'autre part, la cohérence et l'intelligibilité du réel que propose la mécanique quantique, ne concernent plus la trajectoire d'une entité isolée, mais bien la collectivité des mouvements qui animent telle ou telle structure atomique. La signature spectroscopique de l'atome qui décompose celui-ci en ses fréquences constituantes, relatives à ses orbites caractéristiques, fait d'emblée référence à *l'ensemble* de ses états stationnaires quantiques.

Or, pareille subversion de l'objectivité classique ne concerne pas seulement l'horizon spatio-temporel de l'expérience, mais touche au noyau le plus dur de la notion classique d'objet, à savoir à sa texture *matérielle*. Peu importe en un sens que la physique nucléaire contemporaine ait découvert des entités plus restreintes que l'atome, c'est-à-dire tout l'univers subatomique des particules élémentaires, des baryons, des quarks, des préons, etc. Ce qui importe davantage à notre propos, c'est que, dans l'état présent de nos théories, aucune particule n'y soit envisagée comme indestructible, inaltérable et créée une fois pour toutes. La matière ne peut plus être analysée comme un ensemble continu de corpuscules simples, comme le croyait Descartes, et la complexion du monde n'est plus réductible à la combinatoire ordonnée de ces mêmes corpuscules. Ce qui implique, entre autres, qu'il faille renoncer à penser le temps physique sur le fond d'une objectivité permanente et fixe.

Pourquoi, en effet ? Parce qu'en place d'être rabattue sur un horizon a priori toujours déjà constitué par le sujet, la compréhension de la chose même de la chose physique a gagné en profondeur⁹. Elle se réapproprie ce qu'Aristote, en parlant précisément de ce qui gît sous la chose, de son *hypokeimenon*, de son support, de ce qui la sous-tend au plus intime d'elle-même, nommait sa puissance, sa *dynamis*, sa charge de possible. Attentif au caractère labile du devenir-chose des choses, Aristote, dans sa physique, avait déjà pensé que la matière était mue par une privation (*stérésis*) dynamisante, qu'elle était habitée par le mouvement d'une *Gestaltung*, d'une auto-formation, qui n'acquiert de fermeté que dans la tension toujours critique vers la forme. Pour le Stagirite, le lien qui articule l'étant naturel à sa structure objective stable est un lien qui se fait et se défait par l'approximation d'une morphogenèse sans cesse reprise et jamais défi-

9. C'est ce que démontre par exemple Hans JONAS dans son étude «Geist, Natur und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung» (in *Geist und Natur*, op. cit. note 5, p. 61-77). La matière est-elle indifférente à notre condition ontologique d'êtres humains doués de vouloir et de savoir ?, se demande-t-il. Il est raisonnable de penser que la matière n'est pas fondamentalement étrangère à quelque chose comme le vouloir, qu'elle est habitée en latence par la nostalgie (*Sehnsucht*) du vivant et de l'être-conscient. Cette hypothèse permet d'abandonner à un hasard créateur, mais non dépourvu de potentialité téléologique, le fait cosmique, dont la probabilité est infiniment mince, que soit apparu une planète favorable à la vie et à la conscience humaine.

nitive. Or, c'est ce mouvement *tensionnel* que la microphysique thématise aujourd'hui avec rigueur lorsqu'elle investigue le champ des possibilités ondulatoires d'émergence d'une particule semblable à l'électron. Heisenberg, par exemple, pour définir la qualité des particules qui, comme il le dit, ne sont pas aussi «réelles» que les structures macroscopiques, porteuses dans leur moyenne statistique de caractères objectifs stables, puise dans le lexique aristotélicien et utilise explicitement le concept de «*potentia*», signifiant qu'en son fond la matière n'est pas une réalité qui coïncide avec ses résultantes déterministes, mais que son être s'origine dans une mobilité anté-factuelle et inventive.

Cette mobilité interne à la naissance des structures d'ordre moléculaire présuppose donc au départ un champ de fluctuation microscopique proche du chaos, dont l'instabilité est mesurée en mécanique quantique par un vecteur d'attente, appelé espace de Hilbert, lequel objective le processus de concrétion sub-atomique en une esquisse probabiliste de ses configurations. De ce fait, les équations prescrites par ce vecteur ne correspondent à aucune objectivité représentable. Elles ordonnent et orientent, selon des procédures nécessairement restrictives, un état de la matière dont le devenir est encore en phase d'indécision. Elles travaillent donc à baliser, autant que faire se peut, la gestation d'une matière qui n'obéit, à ce niveau d'analyse, à aucune programmation préétablie, mais qui se temporalise et se spatialise en un processus immanent de différenciation et de complexification¹⁰.

En fin de compte, ce que nous enseigne la physique des quanta, c'est qu'en aucune situation la matière n'est inerte ou en repos absolu. Même le cristal unimoléculaire, rigide et symétrique, contient des particules en mouvement constant; et sa concrétion s'intègre dans une temporalité évolutive, productrice d'organisations moléculaires plus souples, asymétriques et, pour cette raison même, infiniment plus individuées. Toutes

10. Dans l'état initial de l'Univers, décrit par la cosmologie quantique, les notions d'espace et de temps n'ont pas encore la signification constituante d'«objet» qu'elles revêtent dans la physique classique. Seul subsiste un «brouillard quantique» inaccessible à la géométrie et dont la régulation obéit, dans la dimension d'un temps imaginaire, à des fonctions d'onde. L'espace-temps ne se comporte conformément à la cosmologie classique que lorsque l'univers est plusieurs milliers de fois plus grand que la taille qu'il est censé avoir lors de son état initial (environ 10-33 centimètres). Voir à ce sujet Jonathan HALLIWELL, «La cosmologie quantique et la création de l'univers», *Pour la science*, n° 172 (février 1992), p. 50-61.

les réalisations macroscopiques de la matière supposent d'ailleurs, selon la théorie quantique des champs, la rupture de son état hypothétique initial d'indifférenciation, de symétrie et de passivité¹¹.

3. *L'irréversibilité créatrice : l'enracinement diachronique de l'homme dans l'univers*

Cette dimension virtuelle de la matière n'en demeure pas moins difficile à penser et c'est à bon droit que l'on persiste à se demander si les révolutions internes à la physique contemporaine suffisent à motiver une révision radicale de notre concept moderne de matière. Car cette indétermination créatrice que nous venons d'évoquer ne transparaît pas dans le comportement des objets de notre monde quotidien. En dépit du principe d'incertitude de Heisenberg¹², nous nous laissons transporter par des automobiles et des avions, avec la ferme conviction que ces engins se meuvent dans un univers suffisamment stable que pour être contrôlés et menés à bon port par des pilotes instruits des déterminismes classiques.

Cet état de chose tendrait plutôt à nous confirmer dans l'idée que les processus d'auto-organisation ne concernent que les états

11. Nous renvoyons à l'article de David SPERGEL et Neil TUROK, «Les textures et la structure de l'univers», *Pour la science*, n° 175 (mai 1992), p. 48-56. Ces auteurs montrent comment la notion de «brisure de symétrie» permet d'expliquer l'agrégation des galaxies (et l'agrégation de la matière en général) responsable de l'hétérogénéité des textures de l'univers : «L'univers primordial, très chaud, se serait trouvé dans un état parfait de symétrie non brisée, le faisant passer par une succession de brusques changements d'états, nommés transitions de phase, au cours desquels la symétrie entre forces et particules se brisa. L'univers se serait ainsi dégradé, d'un état initial avec des forces unifiées et des particules identiques, à un état actuel, où les forces et les particules sont différenciées» (p. 51).

12. Le principe d'incertitude décrit une forme de mobilité qualitativement différente de celle que décrit la mécanique classique. En mécanique quantique, l'énergie totale d'un système d'atomes n'obéit jamais au principe d'inertie. Cette énergie est calculée par la sommation des énergies cinétique et potentielle. Mais si l'énergie cinétique dépend de la quantité de mouvement reçue, l'énergie potentielle est fonction de la position des éléments du système entre eux. Or, puisque le principe d'incertitude interdit la connaissance simultanée des valeurs de la quantité du mouvement cinétique de ces éléments et de leur position, les énergies cinétique et potentielle ne peuvent s'annuler simultanément.

embryonnaires ou inchoatifs de la matière et qu'ils sont entièrement neutralisés, dès lors que celle-ci acquiert une certaine consistance atomique¹³.

C'est pourquoi il a fallu attendre l'étude de dynamismes encore inexplorés à l'échelle macroscopique, pour que les notions de crises, d'innovation, de transformation spontanée et d'auto-organisation soient étendues à la globalité des phénomènes physiques, et notamment au niveau cosmogénétique. Dans le foisonnement de ces recherches, j'ai choisi d'évoquer les travaux du physicien Ilya Prigogine sur la thermodynamique des structures dissipatives — travaux dont les conclusions philosophiques ont été consignées dans un essai retentissant, intitulé *La nouvelle alliance*. Voici un extrait de l'introduction à cet essai: «Depuis cinquante ans déjà — depuis l'apparition de la mécanique quantique —, l'idée de la simplicité du microscopique était devenue intenable. Nous savions que nous n'avons accès aux atomes et aux molécules que par l'intermédiaire de nos instruments qui, tous, sont macroscopiques, et que nos théories à leur sujet sont intrinsèquement déterminées par cette médiation. Pourtant, dans le contexte de la mécanique quantique, ce savoir n'avait de portée que négative. Il n'en va plus de même aujourd'hui. Nous avons découvert que l'irréversibilité joue dans la nature un rôle constructif puisqu'elle permet des processus d'organisation spontanée. La science des processus irréversibles a réhabilité au sein de la physique la conception d'une nature créatrice de structures actives et proliférantes. D'autre part, nous savons désormais que, même en dynamique classique, même en ce qui concerne les mouvements planétaires, le mythique démon omiscient est mort, qu'on disait capable de calculer l'avenir et le passé à partir d'une description instantanée. Nous nous retrouvons dans un monde irréductiblement aléatoire, dans un monde où la réversibilité et le déterminisme font figure de cas particuliers, où l'irréversibilité et l'indétermination microscopiques sont la règle¹⁴».

Ce texte introduit une notion nouvelle: celle d'*irréversibilité*. Cette notion avait déjà été utilisée, il y a un siècle, par le physi-

13. Pourtant la mécanique quantique s'applique à l'univers entier comme le démontrent par exemple les travaux de Stefan Hawking et de John Hartle.

14. Ilya PRIGOGINE et Isabelle STENGERS, *La Nouvelle Alliance: Métamorphose de la science*, Paris: Gallimard, 1979, p. 40.

cien autrichien Ludwig Boltzmann pour décrire les phénomènes évolutifs régis par le second principe de la thermodynamique, qui s'énonce comme suit : dans tout système dynamique ouvert, l'énergie se dégrade, et cette dégradation s'accompagne de la croissance *irréversible* de son désordre moléculaire. Selon le modèle théorique mis au point par Prigogine pour rendre compte de la logique interne des structures dissipatives, la thermodynamique n'introduit, à la faveur de cette notion d'irréversibilité, aucune fatalité linéaire aveugle dans les processus naturels, laquelle ajouterait encore au déterminisme du principe classique de réversibilité. Mais à l'inverse, l'intensification irréversible du désordre est enrichie de deux facteurs essentiels pour la compréhension de la temporalité quasi-historique de la nature. Le premier consiste en l'oubli, par tout système loin de l'équilibre, de ses conditions initiales de préparation. Le second réside dans le rôle paradoxalement «constructif» de l'entropie.

En contradiction avec la conception d'une matière passive qui, tantôt subit les décrets du hasard, tantôt se plie au joug d'une nécessité aveugle, les systèmes chimiques nouvellement expérimentés par la thermodynamique associent l'instabilité à ce que Bergson nomme l'*évolution créatrice*. Prigogine démontre, en effet, que la question de l'instabilité potentielle doit être envisagée pour tout état dynamique stationnaire. Car la stabilité n'est absolue que lorsque toutes les perturbations imaginables sont condamnées à la neutralisation. Or, loin de l'équilibre, cette insensibilité aux turbulences ne s'observe plus que pour une classe limitée de systèmes et n'apparaît plus dès lors que comme un cas particulier. Dans l'ensemble, un système de la matière est considéré comme instable si l'analyse fait découvrir que certaines des fluctuations, induites par les processus thermodynamiques, au lieu de régresser, tendent à s'amplifier jusqu'à envahir tout le système et à le précipiter vers un nouveau régime de fonctionnement (qualitativement différent des états stationnaires définis par le minimum d'entropie). C'est ainsi que les travaux de Prigogine font apparaître les processus de désorganisation chimique comme une réélaboration productrice de nouvelles régularités, un peu à la manière dont la pensée de Lucrèce définissait le mouvement tourbillonnaire comme un phénomène d'auto-organisation spontanée.

L'expression «structure dissipative» condense d'ailleurs bien cette dialectique entre ordre et désordre, entre production et gaspillage. Elle fait écho à l'idée, répandue chez les auteurs anciens,

d'un chaos créateur et fécond, au sein duquel les différentes complexions matérielles sont engendrées, non par obéissance à des lois éternelles et immuables, mais à la faveur d'une multitude de processus différenciés dont l'explication rationnelle est à chaque fois génétique et historique. Cette analogie avec la cosmologie ancienne est d'autant plus motivée que dans toute structure dissipative, la population des molécules se comporte comme si chacune d'entre elles était informée de l'état de l'ensemble du système : la cohérence des réactions y est donc à la fois plus intense et plus inventive que dans l'espace isotrope et homogène des modernes.

Prigogine étend d'ailleurs sa réflexion à la science du vivant et suggère de réinterpréter les recherches tant controversées sur la programmation génétique et ses mutations à l'intérieur d'une théorie des systèmes biologiques qui fasse droit à leur dynamisme d'auto-organisation. Pour justifier ce point de vue, il souligne le fait que la morphogénèse du milieu cellulaire se constitue elle aussi loin de l'équilibre, loin des principes régulateurs de Boltzmann, c'est-à-dire dans un contexte où les processus producteurs d'entropie, qui dissipent l'énergie, jouent un rôle constructif et explorent de nouvelles stabilités. C'est pourquoi l'opposition entre le hasard et la généralité prévisible de l'évolution y fait place à une légalité subtile qui médiatise l'écart entre les fluctuations incontrôlables et les comportements moyens déterminés. Prigogine exprime l'enjeu de ses remarques en ces termes : «L'alternative dressée par J. Monod entre un monde animiste qui depuis toujours attendait l'apparition de l'homme, fin et clef de son évolution, et le monde silencieux où l'homme est étranger, n'est plus nécessaire. L'homme dans sa singularité n'était certainement ni appelé, ni attendu par le monde ; en revanche, si nous assimilons la vie à un phénomène d'auto-organisation de la matière évoluant vers des états de plus en plus complexes, alors, dans des circonstances bien déterminées et qui ne semblent pas d'une rareté exceptionnelle, la vie, elle, est prévisible dans l'univers, et y constitue un phénomène aussi "naturel" que la chute des corps graves¹⁵».

Si l'on s'en tient à leur portée générale, ces propos anticipent sur la thèse de certains théoriciens anglo-saxons, tels Barrow et Tipler, thèse dont le contenu consiste en la démonstration de ce

15. *Idem*, p. 264.

que l'on appelle aujourd'hui «principe anthropique¹⁶». La formulation minimale de ce principe s'énonce comme suit : «L'univers doit avoir les propriétés qui permettent à la vie de se développer en son sein à un moment donné de son histoire». Cette proposition n'a en soi rien d'extraordinaire. Si l'on s'en tient au point de vue de l'épistémologue, on peut en limiter l'interprétation en disant que les propriétés de l'univers qui sont effectivement observées par l'homme doivent être compatibles avec les conditions de leur observation par un être vivant et percevant. Mais encore que cette assertion ne soit pas en son fond si banale, le principe anthropique renvoie directement à des propriétés du cosmos qui excèdent les a priori formels de leur énonciation langagière. Ces propriétés sont présentées tout d'abord comme des conditions sine qua non pour l'émergence de la vie biologique. Dans cette optique, et en évitant toute affirmation trop conjecturale ou spéculative, l'on peut considérer comme acquis le fait cosmologique suivant : c'est que l'existence humaine n'eut pas été possible si l'univers ne s'était pas étendu jusqu'aux dimensions spatio-temporelles de l'ordre d'au moins dix milliards d'années-lumière. Car ces dimensions constituent le temps nécessaire à la formation dans le monde sidéral, à partir des noyaux d'hydrogène et d'hélium, des noyaux de carbone et des autres noyaux lourds qui font partie intégrante des molécules organiques¹⁷. La vie apparaît ainsi comme le fruit d'une évolution particulière de la matière que les principes établis de la

16. J. BARROW et F. TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford : Clarendon Press, 1986. Voir aussi l'étude de Jean LADRIÈRE, «Le principe anthropique, l'homme comme être cosmique», in *Cahiers de l'Ecole des sciences philosophiques et religieuses*, 2 (1987), p. 7-31.

17. Voir Lucienne GAUGENHEIM, «Acquis et prédictions de la cosmologie», *Pour la science*, n° 180 (octobre 1992), p. 32-39. L'auteur y explique comment la genèse des éléments chimiques peut confirmer les prédictions du modèle du Big Bang : «A partir des années 1960, on commence à comprendre comment l'univers primordial et les étoiles se sont réparti les rôles dans la formation des différents éléments ; les éléments du carbone jusqu'au groupe du fer (de la masse atomique 12 jusqu'à 56) se sont formés dans les noyaux stellaires ; au-delà du fer, les éléments se sont formés par nucléosynthèse explosive dans les supernovae ; le lithium 6, le baryllium et le bore par réactions de spallation, fission de noyaux lourds sous l'impact du rayonnement cosmique ; l'hydrogène, le deutérium, l'hélium et le lithium 7 se sont formés par fusion de noyaux d'hydrogène dans la soupe primordiale du Big Bang» (p. 36).

physique classique, y compris ceux de la théorie relativiste de la gravitation, ne permettent aucunement d'expliquer.

Certes, compte-tenu de l'allure téléologique de ce raisonnement, il faut se garder de le convertir hâtivement en une nouvelle légitimation anthropocentrique de l'univers. En revanche, on ne peut nier que la découverte de l'histoire de cet univers confère à l'homme, en tant qu'être vivant, une profondeur spatiale et temporelle immense. Par sa matérialité charnelle, chaque être humain est synchroniquement et diachroniquement relié, non seulement à son monde ambiant, mais à l'intégralité du réel cosmique et à son évolution. Car tout être vivant, y compris le vivant doué de langage que nous sommes, récapitule en lui la genèse qui l'a produit. Les atomes dont son corps est composé portent la trace des processus stellaires qui leur ont donné naissance et, par delà ces processus eux-mêmes, la trace des événements qui ont occupé les premières minutes de l'univers et ont rendu possible la formation des étoiles. La complexité de la nature individuée suppose donc la constitution historique d'une hiérarchie organisationnelle : chaque système moléculaire fonctionne sur la base des sous-systèmes dont il se compose et la hiérarchisation de ces systèmes est le fruit d'une temporalité créatrice.

4. Conclusion

«Le temps aujourd'hui retrouvé en physique, c'est aussi, je cite encore Prigogine, le temps qui ne parle plus de solitude, mais de l'alliance de l'homme avec la nature qu'il décrit¹⁸». L'alliance dont parle ce physicien n'est pas inspirée par la pulsion archaïsante et régressive d'un retour vers la Terre-mère, mais elle se fonde sur cette constatation rigoureuse qu'«aucune nécessité logique n'imposait que, dans la nature, des structures dissipatives existent effectivement; il a fallu le fait cosmologique d'un univers capable de maintenir certains systèmes loin de l'équilibre pour que le monde macroscopique soit un monde peuplé d'observateurs, c'est-à-dire une nature¹⁹».

Or, malgré sa contingence, ou plutôt en raison de celle-ci, le «fait cosmologique», décrit par la science, et dont la portée est

18. I. Prigogine et I. Stengers, *La Nouvelle Alliance*, p. 52.

19. *Idem*, p. 372.

mesurée par le principe anthropique, exige que nous comprenions la nature de telle sorte qu'il ne soit pas absurde de consentir que nous y appartenons pour une part essentielle de nous-mêmes. Le cadre de cette appartenance nous est d'abord suggéré par les révolutions internes aux sciences de la réalité physique. La physique classique, en effet, qui s'était élaborée à l'encontre du modèle ancien d'une organisation spontanée et autonome des étants naturels, est aujourd'hui contrainte de revoir ses présupposés. Elle doit se forger les catégories nécessaires pour dire l'intelligibilité d'une matière capable d'innover, de se transformer et de se soustraire, par là même, aux paradigmes d'une pensée unilatéralement déterministe et techniciste²⁰. Car, entre les schémas conceptuels qui sous-tendent les systèmes mécaniques et cybernétiques fermés, lesquels ne peuvent interférer les uns avec les autres qu'à la faveur d'un nombre restreint de croisements ponctuels, et les systèmes hautement complexes de la matière, l'écart théorique ne cesse de croître. Cet écart témoigne, d'une part, de ce que la pensée scientifique atteint son degré de lucidité le plus élevé, là où ses résultats ne sont pas nécessairement les plus spectaculaires sur le plan de l'intervention opératoire. Mais, d'autre part, cet écart ontologique, lequel nous rend attentif à l'autonomie du réel physique, nous met aussi en garde contre les projets de domination d'une technologie qui, à l'instar de la magie d'antan, caresse le rêve de contraindre la matière à obéir à des impératifs négligeant son opacité. Voilà pourquoi, dans notre civilisation, le respect de notre appartenance à la nature exige tout l'opposé d'une attitude fusionnelle, mais une lucidité de tous les instants. Les Grecs l'avaient compris, en octroyant le primat de la *theoria* sur la *technè*, de la *clairvoyance retenue* sur le savoir-faire efficace. Pour eux, une

20. Comme le déclare Daniel B. BOTKIN, «il n'est plus possible d'envisager la nature comme un majestueux mécanisme d'horlogerie, lent, mesuré, statique; il s'agit plutôt d'un patchwork de systèmes complexes dont chacun évolue suivant une échelle spatio-temporelle différente et au sein desquels se produisent simultanément de nombreux phénomènes. Les êtres humains, loin d'être des intrus qui perturbent les rythmes éternels de la nature, font intrinsèquement partie de l'ordre naturel. Nous sommes loin de l'âge des machines où chaque chose se faisait en son temps, où rien n'était laissé au hasard et où tout était calculable. La complexité, le hasard, la simultanéité des événements, l'évolution et le changement des qualités sont les qualités de la nature»; voir «Repenser l'environnement», *Dialogue*, 77 (1992), p. 62-63.

civilisation «scientifique» est une civilisation qui affirme la préséance d'une approche du réel qui laisse à celui-ci sa liberté. Car, et c'est ce que souligne également le physicien Bernard d'Espagnat, il est de l'essence même de toute théorie digne de ce nom de ne point se laisser enfermer dans sa dimension projective et de restituer au réel l'initiative de nos questions²¹. C'est en raison de ce réalisme ultime que le théorétisme de la physique constitue aujourd'hui le meilleur antidote contre l'idéologie de la pure culture qui est aussi celle de la pure technique. D'ailleurs une pensée de la nature a toujours été le pendant indispensable d'une philosophie de la liberté. Même Hegel l'avait compris, lui qui a fait commencer sa phénoménologie de l'Esprit par l'aliénation de cet esprit libre dans ce qui lui est extérieur (la nature). A notre époque, cependant, où l'existence de la pensée apparaît plus solidaire que jamais du destin de la matière, nous ne pouvons plus comprendre cette aliénation comme un moment provisoire de notre condition.

Selon le mot de Schelling : «La nature est l'esprit qui ne se connaît pas comme esprit». La nature est esprit parce que l'étendue du cosmos n'est ni muette ni stupide. Et si l'Esprit s'est fait chair, comme le disent les théologiens, la chair du monde elle aussi, en un sens, s'est fait esprit²². Il se peut donc que l'enjeu moral d'une philosophie de la nature soit de restituer à l'étendue cosmique sa participation à l'Esprit, que la substance pensante de la modernité avait cru devoir lui refuser.

C'est de cet enjeu moral dont il retourne, par exemple, dans le mythologème biblique bien connu de l'arche de Noé. Edmund

21. Bernard d'ESPAGNAT, *A la recherche du réel. Le regard d'un physicien*, Paris : Gauthiers-Villars, 1981.

22. Notons à ce propos cette remarque de Hans Jonas : «L'ontogenèse nous fait voir pour ainsi dire quotidiennement que l'esprit émerge du non-spirituel : l'embryon est la nature du cerveau. Il est ce "porteur physique" qui anticipe sur l'esprit, sous la direction physico-chimique du génome, d'une pure élaboration cellulaire de la matière, qui contient de façon totalement inconsciente l'information pour le processus du devenir et actualise ainsi son travail inconsciemment. Ce processus se fait sans esprit : il est la construction aveugle et progressive du modèle phylogénétique. Plus on remonte en amont de sa genèse, plus on s'éloigne de l'esprit. C'est pourquoi l'esprit qui a remonté la chaîne des causes, obéissant à sa volonté de vérité, a eu besoin de cette clairvoyance jetée sur ce qui lui est étranger pour reconnaître, grâce à cette clairvoyance même, qu'il est redevable à cette matière du monde qui s'est rassemblée dans son cerveau, du pouvoir de penser» («Geist, Natur und Schöpfung», p. 69).

Husserl y fait référence, dans un texte de 1935²³, pour méditer sur la situation de notre planète qui, telle une arche errante, figure l'unique demeure de l'humanité dans l'océan des galaxies. Mais Husserl ne dit rien de Noé lui-même que la tradition surnomme aussi le «Très-intelligent». L'on identifie souvent à bon droit l'intelligence de Noé à son ingéniosité et à sa prévoyance. Pourtant l'œuvre de Noé fut bien davantage qu'une anticipation de nos excursions dans l'espace : s'il réussit à sauver le monde du déluge, ce fut d'abord grâce à cette disposition intérieure qui lui permit de saisir la solidarité subtile qui lie entre elles toutes les choses de l'univers et qui le motiva à rassembler fraternellement tous les animaux dans son arche. La sagesse de Noé fut de comprendre qu'il n'était, en dépit de son habilité et de son aptitude à prédire, ni un démiurge, ni un demi-dieu, mais le responsable de la sauvegarde de cet Esprit dont procède la création.

Raphaël CÉLIS

23. Edmund HUSSERL, *La terre ne se meut pas*, trad. Didier Franck, Paris : Minuit, 1985.

