

LE SENTIMENT D'EXISTER

FRANÇOIS FLAHAULT

Éditions Descartes & Cie
2013

Préface de la deuxième édition

Dix ans après la première parution du *Sentiment d'exister*, je distingue mieux l'enjeu qui est à l'origine du livre et qui en constitue le fil conducteur. Cet enjeu, en réalité, me tient en haleine depuis le début de ma vie de chercheur. Je profite donc de cette seconde édition pour le présenter d'une manière qui, je l'espère, facilitera la lecture des pages qui suivent.

Les sciences de l'évolution ont à tel point révolutionné le récit des origines de l'homme que nous croyons en être définitivement éclairés. Ma conviction est que nous avons encore du chemin à faire, un nouveau pas à franchir, et qu'il y a là un enjeu dont dépendent l'avancement des connaissances sur l'homme et le renouvellement des idées.

Je m'explique, en commençant par un bref rappel. Depuis Platon, la pensée occidentale, aussi bien philosophique que religieuse, se fonde sur l'idée qu'il existe deux sortes de réalités : l'âme et le corps, l'esprit et la matière. Dans toutes les cultures, certes, il est question de forces et d'êtres invisibles, mais ceux-ci ne sont pas faits d'une autre substance que celle du monde visible. C'est pourquoi, dans la plupart des cultures humaines, ce qui subsiste d'un être humain après sa mort n'est qu'une ombre, la personne ne survit pas à la mort de son corps sinon dans le souvenir des vivants. Toutes les religions ne sont donc pas dualistes, loin de là. En identifiant l'âme à la personne pensante, en lui attribuant une origine divine radicalement distincte de l'origine de son corps, Platon a promu une conception singulière de l'individu et de son « moi véritable ». De ce dualisme a découlé une propension à ne voir que les aspects néfastes de notre dépendance à l'égard des choses et des autres (d'où le *topos* de l'opposition entre raison et passions, ou entre individu et société). La prétendue dualité entre le sujet et le monde est également à la source du « problème de la connaissance » qui occupe une si grande place dans la philosophie. Le corps fait partie du monde : il doit se

maintenir en vie ; l'esprit, lui, doit penser et connaître. Relayée par le christianisme, la vision platonicienne de l'être humain s'est largement diffusée dans le monde occidental. Ses avatars laïcisés (notamment par la pensée des Lumières) veulent faire oublier le cadre dualiste qui leur est pourtant sous-jacent. Ils demeurent aujourd'hui au fondement de la représentation que nous avons de nous-mêmes. En interrogeant celle-ci, en la contestant, en tirant profit des connaissances nouvelles qui nous obligent à penser autrement ce que nous sommes, mes recherches contribuent à un renouvellement philosophique ; celui-ci porte sur la relation que nous avons avec notre propre expérience et avec les autres (donc sur la sagesse et la morale), sur la philosophie politique et l'économie (dans la mesure où ces deux disciplines présupposent - à tort - que les individus sont antérieurs à la société).

L'une des fonctions essentielles des cultures humaines est de nous faire voir le monde de telle manière que nous nous y sentions chez nous. Le dualisme fait partie des représentations collectives héritées et transmises au sein de la culture occidentale. En meublant notre demeure commune, celui-ci a longtemps contribué, et contribue encore dans une certaine mesure, à rehausser l'idée que nous nous faisons de la condition humaine. Les connaissances scientifiques, elles aussi, nous aident à habiter le monde, mais d'une tout autre manière : il ne s'agit pas pour elles de nous doter d'une vision du monde réconfortante, mais d'explorer les réalités telles qu'elles sont, condition nécessaire pour aménager concrètement notre milieu de vie et le gérer au mieux. Le mobilier que les connaissances scientifiques introduisent dans notre espace mental n'est donc pas fait pour s'harmoniser avec les biens collectifs culturels qui s'y trouvent déjà implantés. Deux ordres de représentations hétérogènes se mêlent ou se heurtent, car tous deux se posent comme vérité. Nombre d'esprits scientifiques combattent le dualisme (ou, plus spécifiquement, la croyance en Dieu). Cela revient à déprécier le mobilier mental de ceux qui sont attachés à ces convictions, à exiger qu'ils

abandonnent le *home* qui soutient leur existence : un acte brutal, à certains égards injuste (et qui, de surcroît, témoigne d'une méconnaissance du rôle des croyances dans l'existence humaine). Il est aussi des chercheurs qui respectent les convictions dualistes, ou qui les partagent ; mais ceux-ci n'en sont pas moins tenus, dans leur activité professionnelle, de mettre ces convictions entre parenthèses. Ainsi, à mesure qu'elles progressent et se répandent, les connaissances scientifiques réduisent inévitablement le champ occupé par la vision dualiste de la place de l'homme dans le monde, que celle-ci soit religieuse ou philosophique. L'histoire des sciences et l'histoire des idées témoignent des conflits et des efforts de conciliation qui jalonnent les avancées de la physique, puis des sciences du vivant. Aujourd'hui, on pourrait croire les tensions apaisées : le darwinisme ne fait plus peur (du moins dans notre vieille Europe) ; l'enseignement des sciences de la vie à l'école, les émissions et les articles de vulgarisation nous l'ont rendu familier. Nous pouvons renoncer à l'interprétation littérale de la Bible, adopter le récit évolutionniste et reconnaître que le fonctionnement de l'esprit dépend du cerveau.

Avons-nous ainsi définitivement atteint une vision éclairée de ce qu'est l'être humain ? Non, nous n'y sommes pas. Le dualisme, en effet, n'est pas limité à la religion et à l'*intelligent design* : il a pénétré tous les aspects de la pensée occidentale. Les sciences de l'évolution permettent de rompre avec certaines des conséquences du dualisme, mais non pas avec toutes celles qui imprègnent nos représentations de l'homme et de la société, notre philosophie morale et politique, nos idéaux en matière de réalisation de soi. Les philosophes et les chercheurs en sciences humaines reconduisent malgré eux certains partis pris anthropologiques qui demandent à être questionnés. Les neurobiologistes ou les psychologues de l'évolution aiment à croire que, maniant le langage des « sciences dures », ils échappent aux présupposés impensés dont restent imprégnés des esprits moins rigoureusement scientifiques – conviction qui pourrait se révéler présomptueuse.

Regarder les sciences de l'évolution comme la clé unique permettant la sortie du dualisme est en réalité une manière de limiter la propagation de l'onde de choc que ces sciences ont déclenchée. Il y a encore du chemin à faire pour élaborer une conception de l'être humain dégagée du dualisme. C'est l'enjeu de ce livre ou, pour dire les choses de façon moins prétentieuse, l'entreprise à laquelle je m'efforce de contribuer. Celle-ci exige, pour commencer, de questionner les soubassements de la pensée occidentale - des partis pris, des présupposés insus à tel point partagés qu'ils passent pour des évidences. Il s'agit, en somme, de porter sur notre propre culture un regard distancié, à l'exemple de celui que les anthropologues portent sur d'autres cultures. Tâche passionnante, mais ardue. Il y a de quoi reculer. De fait, la tendance générale est à l'évitement.

L'idée qu'il est indispensable d'interroger les bases mêmes de nos représentations de l'homme et de la société a commencé à me préoccuper lorsque j'étais encore étudiant et chercheur débutant. Les cours de Lévi-Strauss, de Marcel Detienne, de Jean-Pierre Vernant, d'autres encore sur l'histoire des religions, mon intérêt pour les sciences humaines et, tout simplement, ma curiosité me firent douter que l'étude des grands philosophes qui se sont succédé des Grecs à nos jours constitue la voie royale menant à la vérité et que cette seule tradition offre les moyens de pensée nécessaires et suffisants pour la rechercher.

Je n'ai lu Darwin que beaucoup plus tard ; mes raisons de contester la philosophie-satisfaite-d'elle-même n'étaient donc pas directement liées à l'impact des sciences de la vie sur notre conception de l'être humain (j'aborderai la question dans un prochain livre). Il m'apparaissait alors - c'était dans les années 1970 - que la philosophie occidentale était une forme spécifique d'interrogation de la condition humaine, qu'il y en avait d'autres, et qu'il fallait tirer profit de ce qu'elles pourraient nous apporter. À élargir ainsi le champ de l'enquête, on bénéficierait d'autres éclairages sur la condition humaine, il en résulterait sans doute des changements

considérables (lesquels ? J'étais évidemment loin de le savoir). Enseignant la philosophie en classes terminales, je voyais certains de mes collègues, politiquement engagés, distribuer des tracts à la sortie du lycée. Cependant, ils restaient fidèles à la formation philosophique qu'ils avaient reçue. « Changer la vie », oui ; changer la philosophie, non. Contestation politique, pensée critique, mais révérence pour la tradition philosophique. Il me semblait, quant à moi, que ma responsabilité de citoyen ne me dispensait pas de celle que je devais assumer en tant que chercheur. Les questions auxquelles nous confronte la condition humaine sont si importantes et si difficiles qu'il ne me paraissait pas raisonnable de les étudier à partir de la seule tradition philosophique occidentale. Il me fallait naviguer entre le dedans et le dehors de la philosophie. Ainsi ai-je passé une bonne partie de ma vie professionnelle à approfondir mes connaissances et à faire des recherches dans différentes disciplines (linguistique, psychologie sociale et psychologie clinique, anthropologie sociale, histoire des idées). Un long détour avant de revenir sur le tard à la philosophie, ce que j'ai fait avec ce livre (la première édition date de 2002) et les suivants.

Puisque la nécessité de faire appel à d'autres champs de connaissance m'apparaissait si évidente et qu'elle l'était aussi pour quelques autres, j'ai longtemps pensé qu'elle s'imposerait, que se formerait un groupe, un mouvement : une autre anthropologie, donc une autre philosophie sont possibles ! Mais il n'en a pas été ainsi. Les relations entre la philosophie et les sciences humaines ne sont pas devenues plus étroites, loin de là. On ne compte plus les chercheurs qui, après des études de philosophie, ont fait carrière dans les sciences humaines ; mais, à ma connaissance, aucun n'y est revenu ; et la pression académique en faveur de la spécialisation s'est accrue, d'où un balkanisation des connaissances.

L'une des conséquences de cet état de choses est que la question « Qu'est-ce que l'être humain ? » se trouve plus ou moins délaissée, voire évitée. Posez-la à un chercheur en sciences humaines. Il vous répondra sans

doute que cette question très générale dépasse sa spécialité, qu'elle est plutôt du ressort de la philosophie. Interrogez un philosophe. Il vous dira ce qu'en a pensé tel ou tel grand philosophe du passé. Ou bien, estimant que cette question implique des connaissances empiriques, il vous renverra aux sciences humaines et aux sciences du vivant.

Vous donnez alors à votre question un tour plus précis : « L'être humain est-il constitué de deux substances ou d'une seule ? » Il s'agit là, vous dira-t-on, d'un débat qui oppose la science à la religion, la raison à la foi. Depuis deux ou trois siècles, en effet, le théâtre des idées nous fait assister à la lutte qui oppose ces deux protagonistes. Comment se présente aujourd'hui le rapport de forces ? Les Églises n'ont plus le pouvoir de disqualifier la science. Il leur a donc fallu faire quelques concessions (non sans maintenir, comme elles l'ont toujours fait, que la raison et la foi sont compatibles). De leur côté, les sciences, fortes des immenses progrès qu'elles ont accomplis au cours des deux derniers siècles, voudraient se montrer intransigeantes. D'autant que le champ autrefois occupé par le christianisme en Europe s'est réduit à la suite des guerres de religion, de l'effondrement des régimes théocratiques, puis de l'élévation du niveau d'instruction et du règne de la consommation. Il n'empêche : penser que les sciences en viendront à supplanter la religion relève davantage d'une croyance prométhéenne que d'une conjecture raisonnable.

À la question « Qu'est-ce que l'homme ? », le christianisme continue d'apporter la réponse que, dans mon enfance, j'ai apprise au catéchisme : « L'homme est une créature raisonnable composée d'une âme et d'un corps. » À la même question, la science répond par le récit darwinien, enrichi des apports de la paléanthropologie, de la génétique et des neurosciences. Beaucoup considèrent que ces deux conceptions sont incompatibles. Mais nombreux aussi sont ceux pour qui l'être-humain-vu-par-la-science et l'être-humain-vu-par-la-religion occupent dans leur esprit des places si éloignées l'une de l'autre que les deux représentations ne se rencontrent pas et

n'entrent donc pas en concurrence. De sorte qu'il est possible de croire aux deux. On peut être chrétien et darwiniste - le Vatican n'a-t-il pas reconnu en 2009 que le darwinisme était compatible avec la foi chrétienne ? (Voilà qui aurait soulagé Darwin, si longtemps en proie au conflit entre sa foi et ses découvertes). De manière plus générale, nombre d'esprits éclairés reconnaissent les apports du darwinisme, de la génétique et des neurosciences, ce qui ne les empêche pas de continuer à puiser dans un patrimoine de pensée implicitement dualiste lorsqu'il s'agit de nourrir l'idée qu'ils se font d'eux-mêmes et des choses de l'esprit.

Un tel compromis, inévitable dans la vie pratique (et peut-être même souhaitable), n'a pas sa place en philosophie, du moins dans la mesure où celle-ci se veut une démarche de connaissance. Cependant, en France, peu d'ouvrages de philosophie affrontent ouvertement l'alternative entre dualisme et naturalisme (ou matérialisme). Cette tendance à l'évitement résulte pour une bonne part de la manière dont l'enseignement de la philosophie se situe par rapport à la science et à la religion.

Dans l'antiquité, la philosophie se distinguait mal de la théologie (d'autant que le christianisme se présentait lui-même comme une philosophie). Au Moyen Âge, puis à l'Âge classique, la plupart des philosophes européens s'inscrivaient dans le cadre du christianisme, tout en maintenant la distinction entre la raison et la foi, le pouvoir de la pensée et la Révélation. Aujourd'hui, la philosophie tient plus que jamais à se démarquer de la religion. Se range-t-elle pour autant du côté des sciences ? Elle a toujours été fascinée par l'idéal déductif auquel satisfont les mathématiques. Mais elle n'aime guère dépendre des sciences empiriques (du moins dans l'université française, plus marquée par la philosophie allemande que par la philosophie anglaise) ; tributaires des observations et des expériences, les sciences empiriques ne peuvent répondre qu'à des questions limitées. Le philosophe n'aime pas se voir rogner les ailes : sa pensée se plaît dans la totalité et le transcendantal.

Étant donné son positionnement par rapport à la religion et aux sciences, on peut comprendre que la philosophie évite de se confronter à la question du dualisme. Elle se garde bien de revendiquer ouvertement le dualisme (qui est pourtant la tradition dominante de la discipline), car, si elle le faisait, elle apparaîtrait trop proche de la religion. Mais elle évite également de souligner et de désavouer le dualisme des grands auteurs du passé : cela conduirait à dévaluer le riche patrimoine dont elle tire profit, voire à mettre en doute la portée prétendument universelle de la philosophie. Le philosophe d'aujourd'hui est un professeur, il transmet à la jeune génération les trésors de l'histoire de la philosophie, il prépare des étudiants au concours de l'agrégation, il fait carrière. Commentant les grands ancêtres, il leur rend un culte tout en invitant étudiants et lecteurs à s'y joindre (quoi qu'il prétende, le discours philosophique partage avec la religion une propension à célébrer constamment sa propre importance).

Donc : ne pas montrer du doigt le dualisme de Platon ou de Descartes, ne pas non plus l'exalter ; faire comme si la religion de Platon ou celle de Descartes ne jouaient dans leur pensée qu'un rôle secondaire (bien que l'on sache que c'est faux). Dire et même proclamer que la morale de Kant est une morale laïque (alors que celle-ci présuppose absolument qu'il existe deux mondes, ce dont Kant, en bon chrétien, était intimement convaincu). Dans le cas de Pascal (qui, en France, est intégré à l'enseignement laïc au double titre des lettres et de la philosophie), reconnaître que le tableau qu'il trace de la condition humaine est marqué par le jansénisme, mais en souligner la pertinence, comme si ce tableau ne s'inscrivait pas dans le cadre dualiste que Pascal ne cesse pourtant de revendiquer et de prêcher. Étant donné le climat de restauration dans lequel Victor Cousin devait rendre acceptable aux yeux du clergé l'enseignement de la philosophie, il fallait mettre en bonne place les auteurs qui ont le plus d'affinités avec le christianisme ; mais, pour l'honneur de la Raison, il fallait également que ceux-ci paraissent témoigner de vérités universelles et non de croyances particulières. Menée avec ténacité, cette

politique des idées s'est montrée efficace. Même Pierre Bourdieu, pourtant si critique à l'égard de Heidegger, souscrit dans ses *Méditations pascaliennes* à l'anthropologie de l'auteur des *Pensées*. Séduit par l'acuité des observations de Pascal, il s'arrête assez peu au fait qu'elles sont toujours judicieusement orientées de manière à servir son dessein religieux.

On me dira que certains philosophes soutiennent ouvertement leur refus du dualisme. Ils se réclament d'Épicure, Lucrèce, Spinoza, Marx, Nietzsche. Ils s'appuient sur les sciences du vivant. Le fait est, cependant, que dans la pensée occidentale, le matérialisme a toujours été défendu *en réaction* au dualisme : il y a là une forme de dépendance dont il n'est pas facile de se dégager. L'esprit de controverse, la posture réactive sont de puissants moteurs de l'activité intellectuelle, mais il ont aussi pour effet d'orienter celle-ci unilatéralement, et par conséquent de limiter le champ de l'enquête. En rejetant certaines conceptions qu'ils jugeaient « idéalistes » ou « spiritualistes », les philosophes « matérialistes » ont souvent, du même coup, disqualifié les questions auxquelles ces conceptions prétendaient répondre. Or ces questions ne sont pas toutes illusoires ; certaines sont directement liées à l'expérience que nous faisons de la condition humaine.

Se déclarer non dualiste ne prémunit pas non plus, du moins en philosophie, contre cette forme larvée de dualisme qui consiste, en quelque sorte, à fétichiser la pensée, comme si celle-ci ne révélait pleinement sa puissance et sa valeur qu'à se mouvoir d'elle-même au lieu d'être mue par la curiosité et les faits. Cédant à son insu à une complaisance narcissique, on se targue de « penser par soi-même », alors qu'en réalité, poussé par le désir d'exister, on s'identifie aux insignes de prestige qui ont cours dans le monde universitaire. On cède à la pente spontanée du discours, qui est de créer ce dont il croit parler plutôt que de cerner laborieusement et patiemment des réalités qui se laissent difficilement prendre dans les filets du langage. Les mots, les textes et les commentaires sur les textes prennent alors la place des

réalités et, pour ainsi dire, s'élèvent au dessus d'elles, procurant ainsi le type de satisfaction que d'autres attendent d'un monde suprasensible.

D'une manière générale, le noyau de l'anthropologie que nous ont légué les Lumières est tenu pour acquis. D'anciennes branches de l'arbre de la connaissance sont élaguées, de nouvelles s'y substituent (l' « âme », par exemple, a disparu au profit du « *self* » ou de l' « identité »). Mais les racines de l'arbre sont préservées. Les soubassements insus de nos représentations n'étant pas exhumés et interrogés, l'impensé demeure. C'est le dépôt de fondation dont notre monde mental se soutient et auquel, par conséquent, nous tenons. On persévère ainsi dans un occidentalocentrisme innocemment arrogant, sans s'apercevoir qu'il ressemble de plus en plus à un provincialisme.

Ce n'est pas ainsi que les sciences de la nature se sont développées et qu'elles continuent leur impressionnante progression : elles ont appris à détruire en profondeur des représentations sur lesquelles elles se sont pourtant longtemps appuyées. Les sciences humaines et la philosophie prétendent suivre cet exemple, mais elles y parviennent mal. Pour elles, en effet, la difficulté de questionner ce qui est reçu comme allant de soi est beaucoup plus grande ; c'est que, tout en se présentant comme des connaissances, les représentations auxquelles elles ont à faire soutiennent le sentiment d'exister de ceux qui y adhèrent. Ici réside sans doute l'obstacle épistémologique majeur qui s'oppose à leur avancement.

Puisque c'est à partir de lui-même que notre moi conscient perçoit le monde et les autres, nous nous voyons volontiers à la source de nous-mêmes, existant indépendamment de ce qui nous entoure. Le dualisme prolonge et amplifie cette conception spontanée, répondant ainsi au désir d'exister qui nous porte à croire que nous existons par nous-mêmes. La philosophie tend à s'identifier à l'autonomie affirmée du sujet pensant et connaissant. Cependant, la littérature et, au siècle dernier, les sciences humaines et la

phénoménologie ont entrepris d'explorer le sens vécu et non réfléchi de notre rapport au monde, de retrouver le sujet existant sous le sujet connaissant. Ce livre doit évidemment beaucoup aux multiples affluents qui composent ce vaste courant. Il en a bénéficié, il les prolonge.

Mais il marque aussi une rupture : ayant fait retour sur mon propre désir de maîtrise, ayant fini par renoncer au fantasme de ressaisir l'origine de soi par le pouvoir de la pensée, il m'est apparu que le sujet connaissant (traditionnellement lié à la certitude que la conscience de soi est supposée nous garantir), se trouve enchâssé dans le sujet existant, même – et peut-être surtout – lorsqu'il croit le surplomber. L'activité de penser et de connaître n'est que l'une des voies dans lesquelles nous pousse le désir d'exister, l'une des manières de se sentir exister. Dès lors que l'on reconnaît ce désir originaire, la vulnérabilité du sentiment d'exister, généralement regardée comme une banale évidence, devient intéressante à penser. Il y a mieux à faire que de réagir par le déni à notre humiliante dépendance à l'égard de ce qui ne dépend pas de nous (la vie du corps, ce que l'on a reçu de la génération précédente, les relations avec les autres, l'environnement social, les ressources matérielles, les biens collectifs culturels et naturels, la vie professionnelle, les choses que l'on aime faire, les personnes que l'on aime, etc.). La diffusion virale d'expressions telles que « quête identitaire », « identité », « être soi-même », « désir de reconnaissance », témoigne d'une inquiétude quant à notre vulnérabilité. Mais cette inquiétude, elle la tempère aussi car, en évitant de remonter jusqu'au désir d'exister, elle évite de regarder en face ce qu'implique ce désir : la possibilité d'inexister, le fait que notre existence psychique n'est rien d'autre que le fruit de symbioses complexes et délicates. Comme tout ce qui vit sur cette terre.

*