

L'infini et le paradigme inertiel

Jan Marejko

Moebius et le jardin d'Eden

L'homme a besoin d'infini. Ce qui l'anime, son désir, ne peut jamais être rassasié. Devant un lion malheureux parce qu'il est en cage, je peux imaginer une solution: je l'amène dans la jungle où il sera heureux, rassasié, assouvi. Mais où vais-je amener l'homme pour le rendre heureux? Où vais-je m'amener moi-même pour être vraiment satisfait? À cette question, il n'y a malheureusement pas de réponse. Nul lieu, dans le temps ou dans l'espace, ne peut combler le manque qui nous habite quelle que soit la quantité de sexe ou de nourriture qu'il contienne. Il n'y a pas de *topos* dans l'univers qui réponde à notre désir. Ce qui nous meut est, si l'on peut dire, atopique, non lié à un point dans l'espace-temps. J'ai beau aller à l'infini, je ne trouverai rien. Quel que soit mon mouvement dans l'espace, ce sera comme si je ne bougeais pas relativement à mon désir, relativement à ce qui me fait me mouvoir comme un homme et non comme un animal. Comme si j'avais sur une bande de Moebius sur laquelle aller de l'avant revient à rester sur place, sur laquelle le mouvement ne se distingue pas du repos, comme dans le principe d'inertie.

L'humanité n'a pas toujours bien su ces choses, tandis que nous, modernes, le savons, même si nous faisons tout pour oublier ce savoir, pour l'occulter par une agitation ininterrompue, par des mouvements sur la terre, dans les airs, voire dans le cosmos. Avant, l'espace était encore enchanté. Les princesses demandaient la lune, Alexandre le Grand

voulait atteindre les confins du monde, on parlait d'un Eldorado quelque part en Amérique du Sud. Il y avait donc des lieux, des *topoi* tellement différents de l'environnement quotidien qu'on pouvait s'imaginer qu'ils allaient combler le désir. L'homme comprenait sa situation un peu comme celle d'un animal en cage: un jour, on le libérerait et il trouverait un jardin enchanté où, enfin, son désir serait rassasié. Seuls les juifs, peut-être, ne se sont pas laissés prendre à ce piège, car ils savaient, comme ils le savent encore, en principe, qu'un ange à l'épée de feu garde l'entrée du seul lieu où notre désir serait enfin satisfait, le jardin d'Eden, et qu'il n'y a donc absolument rien à faire pour y retourner. Les chrétiens n'ont pas su, me semble-t-il, garder cette sagesse: l'idée de Sauveur leur a fait croire que cette épée de feu avait disparu. Ils se sont remis à croire possible le retour à l'Eden. Ils se sont déjudaisés, processus qui, pour eux, a été encore pire que la forme manifeste de cette déjudaisation, à savoir l'antisémitisme.

Quoi qu'il en soit, il est venu un moment, pour la civilisation chrétienne, où il a bien fallu qu'elle admette l'inexistence de l'Eden dans le temps et dans l'espace. Cela ne s'est pas fait en un jour, mais on peut donner une date assez précise pour le commencement de ce processus de désenchantement du monde dont on parle tant aujourd'hui: la nuit du 11 novembre 1572. Cette nuit-là Tycho Brahé vit une nova. Jusque-là, on avait cru les espaces célestes d'une essence différente de celle des espaces terrestres: rien n'y naissait et rien n'y mourait, comme l'avait dit Aristote deux mille ans auparavant. Et tout d'un coup, voilà que cela s'avérait faux. Les cieux n'étaient pas différents de la terre. On ne pouvait plus s'imaginer se mouvant vers eux pour trouver un lieu propre à satisfaire notre désir. Un siècle plus tard, Newton élargira la découverte de Tycho Brahé en montrant que les lois qui gouvernent les splendides mouvements des corps célestes sont les mêmes que celles qui gouvernent les misérables mouvements terrestres. Il était devenu absolument impossible de croire qu'une partie de l'étendue cosmique (l'espace supralunaire) fût qualitativement différente d'une autre (l'espace sub-lunaire).

Où qu'on allât, dans l'univers, c'était encore et toujours la même chose. Plus d'Eden imaginable, donc, par un mouvement du corps dans l'espace-temps. Le désir qui renâcle devant toutes les choses finies, le désir qui cherche l'infini, qu'allait-on en faire? À quoi servait-il aux hommes d'être mus par une force qui ne cherchait pas un assouvissement dans les misérables mouvements terrestres, mais une joie sans fin comme les mouvements des corps célestes en avaient, jusqu'à cette nuit du 11 novembre 1572, donné une si belle image?

Toutefois, la situation, au début du XVII^e siècle, n'est pas aussi simple qu'il le paraît ici. Car pour certains, à l'infini, on touchait enfin. Pour Giordano Bruno, par exemple, qui exulte à l'idée que le monde clos d'Aristote et de saint Thomas s'effondre et s'ouvre sur des étendues dont les limites reculent sans cesse. Malheureusement, ce que ne voient pas tous ceux qui, avec Giordano Bruno, exultent à l'idée d'un univers infini, c'est que cette infinité-là ne va pas satisfaire le désir d'infini, qu'elle va même, cette infinité, faire empirer les choses, que l'infini de la nouvelle physique est un mauvais infini. Pourquoi?

Le mauvais infini entre dans le monde des hommes *via* le principe d'inertie, principe qui fonde la nouvelle physique, principe que tout le monde pressent au début du XVII^e siècle, mais dont la première définition rigoureuse est donnée par Gassendi. Aujourd'hui encore, on n'a pas encore très bien mesuré à quel point ce principe est formidable et effroyable. En montrant que rien ne distingue plus le mouvement du repos, ce principe suggère que plus rien ne distingue la vie (le mouvement) de la mort (le repos). Or, comment la vie pourrait-elle être égale à la mort? Descartes, ce fier chevalier solitaire, a fait face à cette question sans frémir. Et, d'un coup, il a vu tout ce qu'impliquait le principe d'inertie (même s'il ne lui donne pas une formulation parfaite). Il a vu que tous les mouvements visibles sont des mouvements mécaniques. Et cela, il l'a vu parce qu'un mouvement inertiel est précisément un mouvement de chose morte. Lorsqu'un mobile inertiel se meut, rien ne l'anime. Il pourrait tout aussi bien être immobile: d'une bielle dans un moteur, par

exemple, on ne dira pas que son mouvement est lié à sa nature de bielle faite d'un certain alliage ou possédant telle ou telle forme. La bielle est en mouvement parce qu'elle est poussée par l'ensemble des autres pièces du moteur. Elle-même est passive, inerte précisément. Son mouvement ne signale pas un désir en elle. Alors que le maître de Galilée, Buonamico, supposait encore qu'un mobile n'était en mouvement que dans la mesure où il cherchait une satisfaction, une telle supposition devient absurde dès la moitié du XVII^e siècle, parce qu'on comprend tout sur le modèle de la bielle en mouvement, ou, pour employer le langage de Descartes, parce qu'on comprend tout comme un système de crochets et de poulies en mouvement.

Où est donc la vie? Descartes, là encore, répond sans détours. La vie, explique-t-il, n'est plus nulle part dans le monde visible, dans un mouvement matériel. Elle est, dorénavant, dans un mouvement invisible, dans le mouvement de la pensée. Seul le mouvement de la pensée est, à ses yeux, un mouvement de vie et non un mouvement de mort. Mieux, le mouvement de la pensée est intrinsèquement lié à un mouvement qui est aux antipodes d'un mouvement inertiel. En effet, le mouvement de la pensée est lié, pour Descartes, au mouvement de la vraie vie, au mouvement de la vie divine, c'est-à-dire, au bout du compte, à un mouvement sans fin ni commencement. C'est dans ce mouvement-là que Descartes voit un vrai infini qui peut éventuellement satisfaire le désir, non dans le faux infini de l'espace. La question, il est vrai, est complexe, car Descartes dit volonté, non désir, et il ne parle guère, contrairement à son hérétique disciple, Spinoza, de joie ou de satisfaction éternelles. Quoiqu'il en soit, Descartes est encore juif, si l'on peut dire, c'est-à-dire, reste convaincu que l'Eden est inaccessible et que seul un lieu immatériel, le «dieu» de la pensée, peut satisfaire notre désir d'infini.

Mais, dira-t-on, le mouvement inertiel est lui aussi sans fin ni commencement. Dans l'espace infini de la nouvelle physique, un mouvement inertiel qui ne s'arrête jamais est parfaitement concevable. Pour peu qu'un mobile ne tombe pas dans un champ gravitationnel, ni ne

heurte une météorite, il gardera la même vitesse unidirectionnelle pour les siècles des siècles! N'est-ce pas, dès lors, toute la nature qui devient un Eden comme l'avait cru Giordano Bruno? Est-ce que le moindre de nos mouvements ne s'inscrit pas tout de suite dans l'infini? Est-ce que nous ne participons pas tout de suite, par nos activités les plus simples, par la production et la consommation par exemple, à la vie divine? Travaillons humblement, diront certains, car nous sommes déjà dans l'éternité ou l'infini, et il est inutile, voire dangereux, de se laisser meurtrir par ce désir d'infini.

Nombreux sont ceux qui, dès la Réforme, dans la foulée de la Révolution scientifique, reprendront cette injonction qui ne manque pas de profondeur. Le problème est que, dans la mesure où cette injonction est fondée sur la nouvelle physique, elle est un leurre. Voici pourquoi.

L'absence de fin (ou de commencement) dans le mouvement inertiel n'est pas signe d'une vie éternelle mais d'une mort éternelle. Dès lors, il est faux de croire (comme l'a cru Giordano Bruno) que la nouvelle physique installe concrètement l'humanité dans l'infini. Cette physique nous installe bien dans un infini, mais dans un infini de mort, au royaume de l'inertie, c'est-à-dire dans un tombeau, comme le signaleront Edgar Poe puis les histoires de vampire au XIX^e siècle. Descartes et ses disciples n'ont jamais rien cru de tel. Pour eux, la découverte de l'infinité matérielle de l'univers n'ouvrait en rien les portes du Jardin d'Eden. Au contraire! Ils savaient que, dans la nouvelle physique, le monde devenait un monde désenchanté. Le seul lieu propre à satisfaire le désir d'infini, en l'homme, c'était le monde de l'esprit, de la pure réflexion. Dans le mouvement de la pensée, ou à travers le mouvement de la pensée, avait dit Descartes, un infini de mouvement est perceptible s'il ne signale pas de la mort, mais de la vie.

Quel rôle la célèbre lettre de saint Paul, où il est dit que le vrai chrétien a été enterré avec le Christ et que sa vie est comme une mort, a-t-elle joué dans la pensée de Descartes en particulier, dans la formation du «paradigme inertiel» en général? Malgré Gilson et quelques autres,

Descartes est malheureusement présenté, avec Galilée, comme un de ces modernes qui aurait pensé par lui-même et pour lui-même. L'un des pires aspects de la culture du vingtième siècle est ce mythe d'une pensée qui ne devrait rien à personne. Descartes, même s'il s'en détacha avec beaucoup de fermeté et d'élégance, devait beaucoup à ses ancêtres et, mieux que Galilée, eut la courtoisie de le reconnaître. Mais il ne parle pas, à ma connaissance, de cette lettre de saint Paul. Qu'il y ait pensé, ce n'est certainement pas impossible si l'on songe à la pente stoïcienne de son esprit. Quoi qu'il en soit, ma conviction est que cette lettre de saint Paul dut l'influencer, qu'il en ait eu conscience ou non. Il est en tout cas évident que, pour lui, nous sommes déjà morts dans la mesure où nous sommes des mobiles immergés dans le temps et dans l'espace et que ce qui fait bouger tous ces mobiles, dans l'espace-temps de la nouvelle physique, n'est pas de la vie mais de l'inertie et donc de la mort. Et plus nous voyons que nous sommes morts ou enterrés par notre corps, plus nous voyons que c'est seulement par la pensée que nous vivons d'une vie qui n'a aucun rapport avec les mouvements inertes de l'espace-temps, vie qui, elle, est une vraie vie.

Il y a donc, pour Descartes, et pour toute la modernité qui commence avec lui, deux sortes d'infini. L'un qui se rattache au principe d'inertie et qui signale non pas même la mort mais de la non-vie, l'autre qui se rattache à la vie divine *via* la pensée et qui signale une vie éternelle, une inépuisable source de mouvement. La formule «je pense donc je suis» traduit mal, au fond, la pensée de Descartes, car nous sommes malheureusement renvoyés, par ce «je suis», à une sorte de roc inébranlable, à un monolithe ontologique, à la certitude d'être comme serait une chose lourde, incassable, immuable. Or, le «je suis» renvoie à la vraie vie, à un mouvement animé et non à un mouvement inertiel. Spinoza, qui le verra bien, liera cette certitude d'être à une sorte de jaillissement ininterrompu, source d'une joie mystique inaltérable.

Descartes n'a pas assez insisté, à mon sens, sur ces deux infinis (comme le fera Pascal). Il est vrai que ces deux infinis sont impliqués

dans sa célèbre distinction entre *res extensa* (la totalité de l'étendue) et *res cogitans* (tout le champ de la pensée). Mais peu importe. L'essentiel est qu'il a hésité à attribuer l'infini à l'espace; il a bien senti qu'il y a, dans la notion d'infini, quelque chose de noble ou de divin. Il ne pouvait se résoudre à voir une telle noblesse dans la morne stupidité (si l'on peut dire) d'une étendue traversée par des mouvements inertiels. Aussi déclarait-il l'espace indéfini et non infini. L'infini du cosmos, pour lui, constituait donc bien, en dernière analyse, une fausse infinité. Seul l'infini qu'il percevait dans les mouvements de l'esprit lui paraissait authentique.

La pensée, seule source de vie

À ce point, on demandera comment nous avons passé de l'infini qui nous habite à la philosophie de Descartes. Quel rapport entre cette perpétuelle insatisfaction qui nous déchire et ces deux infinis dont nous venons de parler? À cette question, il convient de donner trois réponses accompagnées de deux paradoxes.

La première réponse est que, s'il n'y a rien dans l'espace-temps qui corresponde en quelque manière à notre besoin d'infini, nous nous retrouvons nécessairement du côté de la cosmologie cartésienne. À quoi bon bouger, vivre avec son corps, tenter d'aller ici ou là? Autant rester dans son poêle ou, mieux encore, ne pas bouger du tout de chez soi, comme le fera Spinoza! Tous les lieux sont des lieux de mort, tous les mouvements sont inertiels et le monde est désenchanté. Le seul lieu de vie est l'espace immatériel de la pensée et le seul mouvement animé est le mouvement d'un esprit qui pense. Réponse terrible, certes, mais réponse inéluctable aussitôt qu'on prend au sérieux la cosmologie issue de la Révolution scientifique du XVII^e siècle. Réponse de Spinoza, comme on vient de voir, qui est encore plus casanier que Kant, ce qui n'est pas peu dire.

À cette première réponse correspond un premier paradoxe. Descartes est certainement l'un des pères fondateurs de la modernité. Comment se fait-il que cette modernité ait tant encouragé la conquête du globe et, maintenant, la conquête de l'espace? Si l'on avait suivi Descartes et

pris au sérieux le principe d'inertie, on n'aurait jamais dû, logiquement, consacrer tant d'énergie aux machines permettant de se déplacer dans l'espace et de le conquérir, puisqu'au-delà de l'espace, on retrouve le même espace, encore et toujours! La culture occidentale aurait dû vouer toute son énergie à la vie de l'esprit, aux mouvements immatériels de la pensée. Or, comme on sait, c'est le contraire qui s'est produit et c'est plutôt dans le divertissement qu'elle s'est jetée. Je dois avouer que je suis incapable de résoudre ce paradoxe.

La deuxième réponse est que la philosophie de Descartes est pratiquement insoutenable. Certes, il est vrai qu'il n'y a aucun lieu, dans l'espace-temps, qui puisse vraiment apaiser notre soif d'infini. La vraie vie est ailleurs... Descartes paraît avoir raison: inutile de chercher à apaiser notre soif en nous tournant vers le monde visible. Nous sommes enterrés vivants, avec le Christ tout d'abord, puis sans lui (Edgar Poe et les vampires...), au fur et à mesure que se développe la déchristianisation de l'Occident. Mais comment vivre, dans de telles conditions? Qui peut passer tout son temps à penser enfermé au royaume de l'inertie? Descartes, lui-même, sentant bien la difficulté, déconseillait de pratiquer trop sérieusement la philosophie... Bref, à moins de s'abrutir, la seule solution semble bien être, si Descartes a raison, le suicide.

D'où un deuxième paradoxe: c'est au moment où l'Occident aurait le plus besoin de croire en la résurrection, c'est-à-dire, pour employer une formule moins imprégnée de théologie, de croire en la possibilité de se relever après un séjour au royaume de l'inertie (la vie ici-bas), que la croyance en une vie à venir, la croyance en une vraie vie, fait le plus défaut. Pâques, pour les chrétiens, n'est plus une célébration religieuse, mais des embouteillages et des morts sur les autoroutes du désespoir où l'on se meut justement pour ne plus voir l'inertialité du mouvement, pour ne plus se voir inerte au royaume de l'inertie...

Troisième réponse à Descartes: il n'est pas possible qu'un tel désir d'infini nous ait été donné et que rien, dans le monde visible, n'y réponde. Certes, que rien ne puisse vraiment satisfaire ce désir, on peut

l'accorder. Mais entre cette impossibilité de trouver, dans l'espace-temps, de quoi apaiser cette insatisfaction et l'affreux sentiment que, même au-delà de l'espace-temps, rien non plus ne pourra accorder cet apaisement, il y a une différence. Descartes lui-même, n'a d'ailleurs jamais éprouvé cet affreux sentiment: il était convaincu que l'espace-temps n'était pas la totalité de l'être puisqu'il postulait une activité (la pensée) qui ne pouvait être localisée dans l'espace-temps. À toute activité correspond «quelque chose» qui soutient cette activité: un substrat, une substance, comme il disait. Mais les successeurs de Descartes perdront, peu à peu, cette conviction qu'il y a des substances non localisables dans l'espace-temps. Dès lors, ils se retrouveront dans une situation terrible parce qu'habités par un désir d'infini et confrontés non pas exactement à un univers clos, mais à quelque chose de pire qu'une clôture, c'est-à-dire à un univers dont l'infinité sera synonyme de mort et d'inertie. On ne répétera jamais assez que, d'un univers matériellement infini, comme l'exige le principe d'inertie, on ne peut pas sortir puisqu'aussi loin qu'on aille, on trouve et l'on retrouve toujours la même chose, de sorte qu'il y devient inutile de se mouvoir. Dès lors, ce n'est plus seulement l'espace qui constitue un infini dont on ne peut plus sortir, mais également le temps, parce que si le mouvement ne m'amène nulle part, je n'ai plus rien à attendre sur cette terre et je ne sais que faire de mon désir qui, précisément, attend perpétuellement autre chose que l'assouvissement de mes besoins. La totalité du temps que je passe sur cette terre est absurde. Une milli-seconde y équivaut à cent ans. Alors, à quoi bon vivre? Encore une fois, autant se suicider!

Pourquoi la modernité rend fou

Nous sommes maintenant en mesure de définir la modernité et le problème de l'infini. Être un moderne, c'est être aux prises avec le dilemme suivant: se sentir habité par un désir d'infini et, en même temps, se sentir plongé dans un monde dans lequel, d'une part, on ne peut espérer rencontrer quoi que ce soit qui apaiserait ce désir et qui, d'autre part, ne permet pas non plus de croire en un monde invisible où

ce désir serait satisfait. Naissance de la laïcité, de l'économie politique, des droits de l'homme, autant d'événements qui marquent les tentatives faites pour essayer de vivre dans les conditions de ce monde nouveau. Étrange monde d'ailleurs, comme hypocrite, parce que chacun prétend n'y être occupé que de sa finitude alors que nous savons tous qu'il y a autre chose que cette finitude. Schizophrénie des modernes qui, tout en affirmant leur souci de l'homme et de son monde fini, laissent toutefois entendre de silencieuses clameurs qui suggèrent le contraire, c'est-à-dire expriment une profonde nostalgie de l'infini. La mère d'un schizophrène affirme désespérément qu'elle aime son fils pour se cacher à elle-même qu'elle ne l'aime pas; par-là, elle rend affreusement manifeste le contraire de ce qu'elle dit, à savoir son manque d'amour. Eh bien, les modernes, affirmant ne vouloir s'occuper de l'ici-bas, rendent manifestent leur nostalgie de l'infini. Pour les enfants qui naissent dans la modernité, il y a de quoi devenir fou!

Dans le monde de la modernité, les hommes doivent se mouvoir comme s'ils n'étaient pas vraiment animés d'un désir d'infini, comme s'ils n'étaient pas vraiment des hommes mais des animaux, c'est-à-dire comme si rien, en eux, n'aspirait à l'au-delà du réel. L'injonction qui s'abat sur tous les enfants est qu'ils doivent tuer en eux le désir d'infini. À partir du XVII^e siècle, ce désir, il faut le tuer au nom du paradigme inertiel. À partir du XVIII^e siècle, il faut le tuer au nom du mouvement perpétuel de la production et de la consommation. Bref, il faut se consacrer à des mouvements qui ne s'adressent plus qu'à la finitude des besoins. Gestion planétaire de l'enfermement dans le faux infini de la nouvelle physique. Usines à survivre. Voilà où nous en sommes.

L'articulation du fini sur l'infini est donc devenue impossible. Rien ne le montre mieux que l'histoire de la peinture. Un doigt levé, le mouvement d'une lèvre ou d'une paupière, un daim sur un pré, autant de scènes qui s'articulaient sur l'infini. Aujourd'hui, plus rien de tel dans la peinture contemporaine. Elle nous dépeint des choses ou des individus clôturés dans une finitude sans rémission. Statut atomique des êtres et des choses,

réifiés, comme disait Sartre, non pas exactement, comme il le croyait, par le regard de l'autre, mais par le nouveau paradigme issu de la Révolution scientifique, paradigme de l'inertie dans lequel les objets, qu'ils soient vivants ou inertes, sont indéfiniment juxtaposés les uns aux autres dans un infini d'espace-temps qui constitue la plus formidable forclusion de l'infini qu'on puisse imaginer. Car, répétons-le, ce n'est pas que la modernité n'est pas croyante, qu'elle élimine le sacré, et autres balivernes. C'est bien plutôt qu'elle enferme par ouverture d'un espace infini dont il n'est plus possible de sortir.

Ce paradigme ne s'est pas imposé d'un coup. L'histoire des réactions à ce nouveau paradigme est fascinante. La plus formidable de ces réactions est celle de Hegel, réaction que ses descendants, à droite et à gauche, répercuteront jusqu'au vingtième siècle dans le nazisme et le communisme en un mortel chassé-croisé.

Mais pour comprendre la réaction hégélienne, il faut d'abord faire un petit détour par Hobbes et l'économie politique.

Hobbes et l'éradication du désir

Hobbes d'abord, les économistes du XVIII^e un siècle plus tard, déclarent que l'homme est un être de besoins finis et que la meilleure chose qu'on puisse faire, ici-bas, est de lui permettre de travailler à combler ses besoins, ou, pour employer le jargon des économistes, de lui permettre de maximiser sa jouissance. Hobbes a mis au point, avant même la constitution de l'économie politique, un système d'organisation des rapports humains qui assure la possibilité théorique d'une telle maximisation. Effrayé par l'infini de haine que l'homme peut porter à l'homme, il n'a vu qu'une seule solution pour mettre fin à ce bain de sang qu'est l'histoire humaine. Pour lui, seule une permanente menace de mort peut terrifier les hommes au point de les faire enfin se tenir tranquilles et les forcer ainsi à se satisfaire de leurs travaux quotidiens, de leur industrie, comme il dit déjà.

Si je rappelle l'essentiel de la pensée politique de Hobbes, ce n'est pas par souci d'érudition ni même pour montrer le lien entre lui

et l'économie politique (l'État bourgeois), mais pour rappeler qu'il n'est pas facile d'enfermer l'homme dans la finitude de ses besoins, de lui faire oublier l'infini qu'il porte en lui. Autrement dit, il n'est pas facile de conduire l'homme jusqu'à ce point où il se satisfait de son labeur quotidien, des cycles de la production et de la consommation, du journal du soir indéfiniment répété, quoi qu'il arrive. Les nouvelles quotidiennes sur l'augmentation du chômage nous font aujourd'hui perdre de vue que, même dans des conditions idéales d'emploi et de progrès matériel, nous ne trouverions pas spontanément à nous satisfaire et que l'infini reviendrait nous hanter par les guerres et les révolutions, comme disait Nietzsche, c'est-à-dire par le sang et la violence.

Pour comprendre ces choses, imaginons un instant l'idéal, c'est-à-dire une existence libre de toute crainte quant à la possibilité d'une perte d'emploi ou d'une diminution du niveau de vie. L'absence d'histoire corollaire d'une telle situation, la monotone répétition du même liée à une vie tout entière vouée à la production et à la consommation, auraient nécessairement pour effet d'entraîner une violence aveugle, un chaos de spasmes hystériques, des explosions de rage et d'ennui. C'est précisément pour éviter une telle violence que Hobbes imagine un système capable de tant terroriser les hommes qu'ils ne songeraient pratiquement plus à faire autre chose qu'à produire et à consommer. L'extraordinaire, dans cette histoire, est que, trois siècles après Hobbes, la situation s'est complètement retournée et qu'on se représente volontiers l'homme comme un être qui n'aspire, au fond, qu'à une tranquille et bovine jouissance de son travail et des biens produits par ce travail. S'il n'y arrive pas, croyons-nous, c'est qu'il y a encore de malheureux obstacles et qu'avec un peu de progrès, n'est-ce pas, nous allons bientôt éliminer ces obstacles. Or, si Hobbes a raison, cette représentation est grotesque. Jamais, selon lui, l'homme ne pourra se satisfaire spontanément des finitudes de la consommation et de la production: il faudra l'y forcer en le terrifiant, il faudra, pour l'amener à se satisfaire ainsi, l'épouvanter par une permanente menace de mort. À l'infini du désir qui porte les hommes à

s'entre-tuer, il faut, selon Hobbes, opposer l'infini de la mort seul capable d'opposer une digue au premier de ces infinis. C'est seulement à ce prix qu'on peut édifier une société de consommateurs et de producteurs enfin attachés à leur vie terrestre.

J'observe, en passant, que le doux Sigmund Freud, lui aussi, n'était pas loin de penser, comme Hobbes, que la nature humaine était telle qu'elle devait être violemment réprimée pour qu'une société à peu près vivable puisse éclore sur la terre. Sans la répression du fils par le père, répression qui, comme par un coup de talon, fait s'enfoncer le désir du fils dans la psyché, le petit homme ne devient pas humain. Il doit se tuer lui-même, en quelque sorte (lorsqu'il accepte la répression du père), avant de devenir un être civilisé. Là aussi, la mort est nécessaire ou, en tout cas, la mort du désir, ce qui, pour l'homme, n'est pas très différent de la mort tout court. Dans les termes de Freud, cette mort, c'est la castration (l'enfermement du désir) qui permet une vie en commun vouée à l'amélioration de l'existence et seulement à cela. Et bien sûr, ça marche. Le seul problème est que l'amélioration de la qualité de vie, comme on dit aujourd'hui, ne se fait plus vraiment avec des vivants, mais avec des êtres en tout cas à moitié morts, puisqu'en eux le désir d'infini a été exterminé ou éliminé. La civilisation occidentale n'est peut-être plus qu'un immense camp de concentration! En tout cas, la question doit être posée de savoir ce qu'est un homme qui n'a plus le désir de l'infini. Et si nous disons que ce n'est plus un homme, alors tout ce que nous mettons en place jour après jour équivaut bien, dans la mesure où c'est destiné à tuer le désir d'infini, à la construction d'un immense camp de concentration. Rimbaud a frémi devant cette question, mais hélas il s'est résigné, lui aussi, à la mort de son désir. Mais passons et concluons... Freud et Hobbes, peut-être les deux plus grand pessimistes de la culture occidentale moderne, suggèrent chacun à leur manière qu'il n'y a pas de nature humaine qu'on puisse se proposer d'arroser tranquillement, jour après jour, pour faire apparaître de beaux hommes et de belles femmes sur la terre. Pour eux, le désir, en l'homme, doit être soit brutalement

réprimé, soit exterminé (Hobbes). Quant à nous, leurs héritiers spirituels, comment en sommes-nous venus à croire à un tranquille arrosage des facultés humaines? Cette question va être mieux entendue dans les décennies à venir, car cet arrosage a maintenant un coût économique si formidable que personne n'arrive plus à croire qu'on puisse l'entretenir encore longtemps...

Hobbes est contemporain de la Révolution scientifique, et il présente qu'il faudra habituer les hommes à fonctionner mécaniquement dans le nouveau paradigme qui se met en place sous ses yeux. Bien que sa pensée politique nous aide à nous dégager des naïvetés anthropologiques du jour concernant la nature et la destination de l'homme, elle ne constitue pourtant pas la plus profonde réponse qu'on puisse faire à l'infinie inquiétude qui habite l'homme. Celle-ci, comme je l'annonçais, a été donnée par Hegel, et c'est vers lui que nous devons maintenant nous tourner pour conclure ce bref tour d'horizon sur la question de l'infini.

L'esprit comme violence

Hegel a vu que ce qui meut l'homme n'est pas une somme de besoins, aussi complexes qu'ils puissent être. Ce qui meut l'homme c'est, selon lui, le désir d'être reconnu. Pour des raisons que je ne peux donner dans le cadre qui m'est imparti, je qualifierai ce désir de «thymotique». Selon Hegel, la première manifestation du *thymos* est une lutte à mort: deux hommes qui, jusqu'alors, ne s'étaient jamais souciés d'autre chose que de survivre en mangeant et en se reproduisant, se découvrent soudainement prêts à mourir non pas pour protéger un territoire, pour protéger leurs petits, voire pour protéger leur propre peau, mais pour montrer qu'ils sont prêts à mourir pour rien, pour l'honneur, pour le seul désir d'être reconnus comme esprits et non comme natures absorbées par le besoin de survivre. Hegel place d'emblée aux origines de l'histoire la fin qui, aujourd'hui, semble nous menacer, c'est-à-dire l'engloutissement de l'humanité dans la finitude de la production et de la consommation. Il imagine des hommes flottant d'abord mollement dans leurs jouissances animales, puis sortant de cette mollesse le jour où deux d'entre eux sont

prêts à se battre pour rien. On a l'impression, à lire Hegel, qu'il exorcise par avance ce qui angoisse tous les modernes, en expliquant comment les hommes sont déjà sortis de cette temporalité a-historique faite de purs besoins et de pur rassasiement, cette temporalité que nous ne cessons de craindre à l'horizon du progrès.

Ce qui est évidemment gênant, dans ce schéma hégélien, est qu'il présente la sortie hors d'une temporalité plate comme un formidable acte de violence. On ne saurait trop s'étonner de voir les modernes employer, au vingtième siècle, la violence, pour exorciser leur crainte de s'enfoncer dans ce même type de temporalité...

Au lieu de considérer, comme Hobbes, que le désir d'infini doit être éliminé parce qu'il conduit à des luttes perpétuelles, à une «guerre de tous contre tous», Hegel montre l'extraordinaire productivité de ce désir. C'est lui, c'est le *thymos*, qui engendre l'humanité, les États, les lois, les institutions. C'est grâce à lui qu'il y a de l'esprit sur la terre et non pas seulement des cycles naturels. C'est grâce à lui, enfin, qu'il y a de l'histoire et non l'homogénéité désespérante d'un temps sans passé ni futur.

Résumons: Hobbes accepte le paradigme inertiel. Il considère qu'il faut éliminer le dangereux désir d'infini, en l'homme, pour le sortir d'une éternelle guerre de tous contre tous et l'amener à se concentrer sur son «industrie», c'est-à-dire la gestion d'une existence coupée de tout infini. Hegel, au contraire, réagit contre cette inscription de l'humain dans ce même paradigme et restaure la dignité du *thymos*, source de l'esprit et générateur d'histoire.

Malheureusement, et comme je l'ai déjà suggéré, la philosophie hégélienne, malgré son indéniable grandeur, reste une apologie indirecte de la violence qui s'exprimera, au vingtième siècle, dans des guerres et des révolutions. Aujourd'hui, cette philosophie est morte avec l'écroulement du Mur de Berlin. Ce n'est plus Hegel qui triomphe, mais Hobbes, avec son encouragement à nous concentrer sur la gestion de nos finitudes.

Conclusion

Pourquoi le désir d'infini est-il perçu, à partir de Hobbes, comme

affreusement dangereux? La réponse la plus évidente est que les guerres de religion qui ont ensanglanté l'Europe du XVI^e au XVII^e siècle ont conduit les théoriciens des affaires humaines (philosophes et juristes) à voir dans le rapport de l'homme à l'infini (à Dieu) la cause des plus grandes catastrophes historiques. Aujourd'hui, la presse et les médias fonctionnent encore sur ce schéma: il suffit qu'un leader politique se déclare croyant pour qu'aussitôt on l'estime capable des pires méfaits.

Toutefois, cette réponse, bien que juste en partie, reste insatisfaisante. Il y a autre chose que des circonstances historiques. Il y a ce que j'ai appelé le paradigme inertiel: si plus rien, dans le cosmos, ne peut répondre au désir d'infini, en l'homme, ce désir devient hystérique, délirant, fou à lier, bref, dangereux. Or, comme j'ai essayé de le montrer, l'émergence du paradigme inertiel a précisément pour conséquence de faire croire aux hommes que rien, dans la création, ne peut répondre à leur désir d'infini. Dès lors, il ne reste plus que deux possibilités: soit éradiquer le désir d'infini en l'homme (solution de Hobbes reprise aujourd'hui par ce qu'on appelle le néo-libéralisme), soit montrer comment ce désir trouve sa satisfaction dans l'histoire (solution de Hegel avec ses deux variantes communiste et nazie).

À mon sens, ces deux possibilités sont des impasses. Inutile d'insister sur le fait que la solution de Hegel est illusoire puisque personne ne peut plus sérieusement croire, aujourd'hui, ni au communisme ni au nazisme. Quant à celle de Hobbes et des néo-libéraux, bien qu'elle ait la cote actuellement, elle est tout aussi illusoire à moins qu'on ne se résigne à voir les hommes se métamorphoser en des robots producteurs et consommateurs.

Mais au-delà de ces deux objections, il y a encore autre chose. Il y a que les deux solutions de Hobbes et de Hegel sont issues du paradigme inertiel, c'est-à-dire d'une vision du cosmos fondée sur le principe d'inertie et la nouvelle physique du XVII^e siècle. Or, ce principe, rien ne le prouve et rien ne le prouvera jamais. Quant à cette nouvelle physique elle est loin, comme on sait, de faire l'unanimité. Non seulement parce

que la physique quantique et la théorie de la relativité la remettent en question, mais parce que son projet même d'élaborer un discours mathématique pour dire la réalité semble de plus en plus dénué de sens, comme l'a montré Karl Popper avec sa théorie de la falsification. C'est donc la totalité de l'aventure scientifique occidentale qui est maintenant ébranlée dans sa crédibilité. Avec cet ébranlement, les réponses de Hobbes et de Hegel à la question du désir d'infini en l'homme perdent également leur crédibilité. C'est encourageant.