

AISE ET MALAISE DANS LA PHILOSOPHIE

Au cours de l'histoire, les hommes, dit-on, cessèrent d'habiter avec les dieux, oubliant les rites et les passes qui assuraient leur fréquentation.

A leur tour les sages, moins nombreux que les dieux, cessèrent de se faire connaître et même – selon certains – d'exister.

Sans guide ni passeur pour accéder aux lieux réservés de ce qu'on appelle aujourd'hui leur surhumanité, les hommes ont pu et su trouver des ersatz de dieux et de sages qui sont venus à leur rescousse.

Oublieux de la magie merveilleuse des dieux, mais connaissant encore la distance qui les séparait des sages, ils se nommèrent "philosophes", ce qui signifiait alors, paraît-il, ceux "qui se plaisent avec la sagesse". On croit savoir que là où ils apparurent ils furent plus nombreux que les dieux et beaucoup plus nombreux que les sages.

Ils conçurent toutes sortes d'artifices pour se plaire avec cette sagesse qui comportait elle-même à l'époque de multiples aspects. Tantôt elle était contemplation, tantôt maîtrise de la vérité, tantôt dialectique, tantôt recherche du bien-être...

Parmi ces "philosophes", les uns croyaient que les dieux existaient, d'autres non, d'autres ne s'en occupaient pas du tout; les uns enseignaient en public, d'autres en secret, d'autres pas du tout; les uns participaient à l'organisation de la communauté, d'autres la raillaient, d'autres s'en désintéressaient; les uns s'occupaient de la santé des hommes, d'autres de la nature, d'autres des voyages de l'âme.

Parmi eux, cependant, il y en eut quelques-uns pour prétendre que de toutes les sagesse une seule était vraie et bonne, un seul artifice existant pour la révéler.

Ils crurent avoir trouvé ce qui était bon pour les hommes et ils les sommèrent de les suivre. Ce que les hommes font depuis lors, se laissant conduire de bon coeur par ces philosophes. Mais, parce que les anciens chemins, nombreux et larges, avaient été rétrécis au point de n'être plus qu'un sentier petit et étroit, certains se donnèrent beaucoup de peine pour l'emprunter et quelques-uns n'y parvinrent même pas.

Les causes de ce désastre semblent très obscures et mystérieuses.

Certains assurent encore de nos jours que ce fut un tour joué aux hommes par les dieux. Ils en auraient choisi un, particulièrement megalophronos, nommé Parménide, pour recevoir, d'une belle déesse qui le tenait par la main, l'enseignement qui éloigna les hommes définitivement des dieux.

DIATRIBE

1. contre les *megalophronoi*

1.1. En choisissant la raison comme instrument unique de recherche de la Vérité, la philosophie, à l'origine présentée comme se vouant au seul plaisir de déguster le spectacle du monde sans y prendre part ni parti (Diogène Laërce, VIII, 8), semble trahir sa vocation principielle de spectatrice pour s'imposer protagoniste. Ainsi, en établissant les limites conceptuelles qui fixent l'Unicité de l'Être et les conditions pour le penser et le connaître, la philosophie fixa nettement les frontières d'une ontologie exemplaire selon laquelle l'étant de l'Être ne serait jamais un devenir, compte tenu de l'absence de rapport entre l'Être et le monde — ou du moins notre monde. Elle creusa un abîme entre le monde pensé et le monde habité, lequel est devenu, par l'histoire qui l'a approfondi encore et encore, l'abîme entre l'être et l'acte, au tréfonds duquel s'est engloutie l'*euthymia*.

La philosophie inaugura alors, par ce choix lointain, un lent, long, mais patient travail d'**exclusion**.

Le passage de l'ambiguïté à la contradiction,¹ par le désintérêt des choses intermédiaires — celles qui participent à la fois de l'Être et du non-Être — est le passage d'une zone plastique, où une pluralité de sens co-existe, à une zone cloisonnée où ne s'affrontent que deux sens, l'un étant exclu d'avance. La logique édifiée sur l'exigence de non-contradiction a pour but évident d'aplanir les contradictions de l'expérience par les ruses de l'intelligence divine. La voie tracée par la déesse de Parménide est bien une voie d'exclusion. Elle s'est montrée capable d'opérer la réduction qui, restreignant l'univers des sens possibles, trouve une façon de mieux les contrôler et les dominer.

Pourquoi cette voie s'avéra-t-elle être celle qui convenait à notre développement culturel? Pourquoi ce passage d'un régime de complémentarité à un régime d'exclusion a-t-il connu un tel succès?

A cette question sur la pensée dualisée et dualisante, les biologistes du comportement peuvent répondre, et ils l'ont fait, en arguant de l'asymétrie fonctionnelle du cerveau et des hémisphères.² Ainsi, l'hémisphère gauche devenu prépondérant se nourrirait et se renforcerait grâce à toutes les interactions unilatérales systématiquement réitérées, jusqu'à devenir l'hémisphère dominant, si dominant qu'il réussirait à bloquer l'accès à l'activité de l'hémisphère droit.³ Or, l'inhibition de la pensée, par l'interdiction de frayer certaines voies ou d'explorer certaines issues — tout autant que l'inhibition de l'action — peut être, et l'est effectivement, à l'origine de pathologies très variées. Il n'est pas question ici de ces pathologies qui résultent de déviations ou de violations de la "norme" légiférante d'un comportement généralement reconnu, accepté ou stimulé, c'est plutôt de la pathologie comme maladie qu'il s'agit, ce par quoi l'homme est mal au monde: le mal-être. Ainsi l'inhibition de penser, de méditer, d'imaginer ou d'aimer, peut être profondément pathogénique; elle peut cloisonner l'homme à l'intérieur d'un monde dont il ne réussit à se libérer que par une très grande violence. Ou pas du tout. De nombreuses philosophies en sont l'expression.

Par ce choix lointain, dont la scène inaugurale serait celle du poème de Parménide, furent exclus de l'univers habituel de notre expérience mentale l'absurde, le paradoxe, le discontinu, l'hétérogène, le contradictoire, le hasard. Et lorsqu'ils font leur irruption dans l'expérience quotidienne et immédiate nous ne sommes plus en condition de les reconnaître ni de les accueillir; ignorés ou refoulés, ils sont médiatisés selon les tempéraments ou les aspirations individuelles. Naturellement les formulations diverses qui constituent l'histoire de la philosophie européenne sont autant de réponses au besoin de réaliser une aspiration particulière, chacune se fondant sur les idiosyncrasies d'un tempérament individuel, sur un choix au carrefour duquel se joue la nature d'une telle aspiration.

Cette aspiration, appauvrie par la philosophie lorsqu'elle n'intègre que le plan conceptuel, est d'autant plus comblée qu'elle englobe nombre de plans constitutifs de l'être sans les refouler ni les discréditer, comme c'est le cas de l'émotion, de l'imagination, du jeu, du désir. Il y aurait ainsi, à l'intérieur de la philosophie elle-même, et à l'intérieur de chaque activité humaine – fût-elle la peinture, la musique ou la politique –, une aspiration au bien-être, au mal-être, aussi bien qu'à l'Être, au pouvoir, au renoncement, à l'action, à l'autarcie, à la contemplation ... De telles aspirations détermineraient les voies qui conduisent à leur accomplissement: la spéculation, la prière, la méditation, l'intuition, l'activité esthétique ou corporelle, sociale ou individuelle.

Aucune investiture derrière la production philosophique!

Aucune distance entre le philosophe et l'**autre**...

Les mêmes aspirations...

Les mêmes accomplissements...

Les mêmes échecs...

Les mêmes pathologies...

L'histoire de la philosophie résulte donc du travail d'êtres individuels, on l'oublie souvent. Au risque du divan et des nosographies psychopathologiques, ceux-ci révéleraient dans leurs formulations et systématisations des symptômes assez connus. Mais voilà qu'ils ont parachevé les cadres selon lesquels notre rapport au monde et à nous-mêmes s'établit. L'histoire de la philosophie, avec laquelle ou à partir de laquelle nous travaillons, où nous allons dénicher des fondements ou des théories, et à laquelle est demandée la légitimation de nos besoins d'affiliation, est un amas produit par l'enchevêtrement d'opinions et d'interprétations personnelles. Ainsi l'histoire des sciences, l'histoire de la philosophie, l'histoire de l'histoire elle-même, fabriquées ou inventées, révéleraient la nature de tels choix individuels.

L'histoire de la philosophie, plus particulièrement, se donne à voir comme le théâtre où se joue toute sorte d'exercices de représentation oeuvrés par la raison. Fondée sur une aspiration primale – celle de la vérité de ce qui est –, qui ne peut s'achever que par l'exclusion, elle est rendue visible par le long jeu entre ce qui est montré et ce qui est caché, entre l'oubli et la mémoire. Plus que jeu, exercice, en fait. Ce que l'histoire de la philosophie a choisi de raconter de soi s'est constitué par une mise à l'oubli, disparition des textes à l'appui.⁴

1.2. Dépassée par l'essor de la science, la philosophie perpétue en celle-ci son mode de fonctionnement.⁵ Peut-être parce que l'exploration par la science du monde que nous habitons en est à ses tous premiers débuts, comme les scientifiques ne cessent de le rappeler, ses démarches sont naturellement solidaires et tributaires de celles de la philosophie, c.a.d. tutélaires.⁶

Poussée par le désir de trouver à tout prix n'importe quelle forme de cohérence intellectuelle, de réussir la conversion de toutes les incohérences en un tissu rationnellement lié — même si l'on postule des organisations tourbillonnaires, des désordres moléculaires, des dissipations, des catastrophes... —, la science a organisé les connaissances disponibles en un ensemble plus ou moins cohérent. La science a produit ces derniers siècles un volume énorme d'information organisé en hypothèses, théories, principes; elle a produit des lexiques et des grammaires avec lesquels elle opère des "manipulations représentatives" sur le monde que nous habitons. Mais en fait les savoirs scientifiques sont des trouvailles provisoires et locales sur l'univers. L'attitude cognitive sur laquelle la science se développe suppose la difficulté d'accepter la dispersivité de l'existence; elle est vécue car ce qui advient à l'existence le fait d'une façon dispersive, mais elle ne peut pas être conçue ni intégrée. De cette façon la connaissance des sciences se présente comme une connaissance dispersive à l'ambition unificatrice, totalisante et totalitaire par l'impérialisme de son attitude à l'égard des autres moyens de connaissance. Encore que l'expérience humaine provienne de plusieurs ressorts simultanés — sensoriel, imaginatif, mnésique ou affectif, par exemple —, la philosophie d'abord, et la science ensuite, ont développé et consolidé la tendance à isoler dans cette expérience un champ de représentation privilégié au rôle unificateur qui a été progressivement investi d'un pouvoir hégémonique, celui de la raison. Bien que la science soit persuadée que sa représentation des phénomènes correspond à la réalité elle-même, il s'agit d'une simple version de la réalité et nul ne peut décider l'ampleur de l'écart entre la réalité et cette représentation.

Les pratiques que les sciences autorisent et légifèrent sont plutôt sectorisées et circonscrites à un plan, à un domaine, souvent isolé des autres, que l'on peut voir en apothéose de nos jours dans le marché mondial du savoir (la pédologie, la phytologie, la rhéologie, la tribologie, ...) dont on est contraint de subir les pressions normatives. Chaque nouvelle formation scientifique réclame le droit, la légitimité, le pouvoir de s'introduire comme une différence dans l'ensemble du savoir. Non seulement en tant que différence, mais une différence qui fasse différence, reconnue et acceptée comme étant douée d'un nouveau sens. Devenues omnipotentes, parce que totalisatrices du savoir et légiférantes des "principes de vision", elles commencent à être elles-mêmes "microscopées", objectifiées, lorsque l'on fait aujourd'hui la science des pratiques, lorsque l'on étudie en détail les pratiques qui **produisent** du savoir, des abstractions, des universaux, des preuves.

La distributivité et l'incohérence de l'expérience furent de la sorte réduites, voire éliminées. L'exigence de cohérence⁷ et de continuité est devenue une caractéristique intrinsèque à la production philosophique et scientifique. Or cette cohérence suppose l'acceptation (qui est en fait une sorte de donation de sens) que le tissu empirique discontinu et évanescent, s'inscrive sur une toile transphénoménale qui est, elle, douée d'une cohérence, invisible mais décelable, qu'il faut trouver ou postuler aux points d'articulation avec la réalité empirique. Démarche qui est celle des sciences de la nature

et qui n'est peut-être plus qu'un pari. La cohérence, première continuité fabriquée, s'établit par l'enchaînement et le raccordement de principes ou de catégories qui visent "l'organisation du réel" — ou du moins d'une certaine catégorie du réel. Ainsi l'encadrement de l'existence et de l'expérience se fait selon des modèles et des critères qui établissent un ordre dans une séquence facilement repérable. C'est la cohérence qui assure l'intégration de ces séries dans un tissu informationnel apparemment continu, lisse et homogène dont l'étendue est à ce jour outre mesure.

Pourquoi faut-il que revienne à la science — donc à la raison — de sanctionner la justesse et la validité des connaissances? Pourquoi toujours exclure, de l'intérieur du discours dominant et de son développement principal, les connaissances acquises par l'intuition, la méditation ou l'imagination? Pourquoi nos autres capacités à nous mettre en interaction avec le monde, ses puissances, et nos puissances, sont-elles systématiquement méprisées?

Ces questions impliquent sans doute une réflexion sur les principes fondateurs de l'attitude épistémologique de notre culture mais, par-dessus tout, sur les conditions d'accès au savoir. C'est-à-dire sur les principes et les catégories des attitudes culturelles dont les préjugés interdisent encore toute voie extérieure à ce cadre conceptuel. Même si c'est de la science qu'est venue — par l'enchevêtrement onde/particule — l'impulsion pour commencer à intégrer et outrepasser la pensée disjonctive et dualisante, fondée sur le principe de non-contradiction et d'identité, une telle impulsion n'a pas entraîné suffisamment de transformations. Voilà pourquoi encore, pour ne pas risquer l'emprisonnement dans le monde cloisonné de la science, il faut rompre son hégémonie, autant que celle de la philosophie.

Ainsi, hétérogènes, hétéroclites et hétérodoxes, de nombreux pôles de résistance se lèvent contre ce totalitarisme et savants, artistes, philosophes ou thérapeutes, notoires ou anonymes, se plaisent à mettre en évidence tout ce que de l'humain la science - à la suite de la philosophie - proscrit, exile ou extrade. Ils donnent de l'espace et du sens à l'imagination, à l'hypnose, à la démence, à la mystique. Ils conspirent avec humour et bienveillance pour délier les idées trop fortement coordonnées de façon que, *de détail en détail, nous nous mettions et remettons sans cesse en situation de départ.* (Bachelard:1975:210)

2. mais surtout contre les *megalokratoï*

Suivre le mouvement qui a amené Diogène à consigner la séparation entre le philosophique et le non-philosophique montrerait que leur frontière s'enchevêtre avec celle de raison/non-raison et, en écho, avec celle de raison/déraison, puis avec celle de philosophie/histoire de la philosophie et souvent avec celle du bon/mauvais philosophe.

Ce partage initial se redouble et multiplie d'innombrables autres partages. Ils renvoient tous à la même ligne instauratrice de l'écart entre le même et l'autre. Aussitôt tracée, elle secrète d'elle-même une sorte de cocon composé de dispositifs qui barrent le passage entre eux. On les trouve chaque fois que l'on s'aventure aux alentours de la ligne (par exemple la pensée sauvage et la pensée savante, le visible et l'invisible, le masculin et le féminin, le normal et le pathologique). On rencontre alors des barrages qui écluent en aval le flux de l'expérience, contraint de courir entre les strictes limites

ainsi imposées. Ces barrages deviennent barricades lorsqu'on les accepte volontairement pour se protéger de la dérive creusée par leur absence.

Lorsque Diogène Laërce écrit sur la vie des philosophes illustres la démarcation était déjà faite, l'histoire instituée, qui rendit possible son récit. Mais on peut y goûter encore la saveur de l'aventure de quelques trajectoires. On peut y voir parfois les interceptions qui ont bloqué le devenir de quelques-unes ou qui ont rendu histoire ferme le pointillé de quelques autres. Il y a matière à se demander comment les limites ont été tracées et dans quelles circonstances s'est résolu leur affrontement. Car, c'est sous les auspices de tous ces partages — si souvent devenus tris — que la philosophie travaille encore. D'où l'intérêt d'identifier la scène inaugurale de la philosophie et de déterminer les étapes où la différenciation s'est faite, essayant de reconnaître l'enjeu qui s'y est joué. La dégager de ce qui l'avait constituée et instituée — à savoir le *logos* sur l'*ontos* ayant le *nôus* pour seul instrument fiable —, démontant la petite scène où elle joue encore, permettrait de remonter à son stade archaïque, en deçà d'elle, là où la philosophie n'aurait plus d'emprise sur la pensée.

Car l'espace principiel de la philosophie était non seulement ouvert, mouvant, dispersif, mais surtout anarchique. La philosophie s'épanchait sur un vaste espace dispersé dans lequel circulaient des voix multiples à multiples différences, oppositions, distances et coïncidences qui tantôt s'enchevêtraient, tantôt s'écartaient, sans qu'on ait pu y distinguer un principe unificateur. Il fallait domestiquer cette philosophie sauvage pour empêcher sa dérive dont les signes avant-coureurs circulaient librement dans toute la Grèce. Plus que dérive c'était la menace d'écroulement qui se faisait jour dans l'éclatement du champ des "objets" philosophiques, véhiculé par un nouveau fonctionnement du langage et, en conséquence, par un nouveau rôle du sujet parlant qui, par lui, gagnait un nouveau statut.

La mise en scène de la vie philosophique, si bien racontée par Diogène, est signalée dans un premier temps par le foisonnement extraordinaire de pratiques et de discours où se côtoyaient la discontinuité, l'ambiguïté, les paradoxes, l'être et le bien-être, traçant des trajectoires et montrant des itinérances Leurs rôles et leurs agissements seraient objet d'une unification progressive sous l'égide du vrai. Elle donne lieu à l'émergence d'un nouvel acteur et d'une nouvelle pratique: le philosophe et l'institut philosophique. Cette fondation est une normalisation — au pied de la lettre — qui fixe l'être, le non-être et le tiers-exclu, qui étire la continuité, qui fait apparaître la contradiction, qui exerce la dialectique. Elle se fait rapidement histoire. Une anthropologie du comportement philosophique réfléchirait nécessairement sur son émergence — la pré-philosophie —, sa formation — la non-philosophie —, sa transformation — l'histoire de la philosophie — et les régimes de corrélation — la philosophie comparée.

Avant cette fondation la parole était une parole efficace. Elle disait la réalité. Et en la disant elle pouvait agir sur elle car la dissociation entre pensée, parole et action ne s'était pas encore opéré. Il n'y avait pas de "medium", de distance, entre le devin, le poète, le sage et la parole proférée, entre leur parole et ce sur quoi elle portait. Dans ce contexte, la vérité n'était pas le résultat de l'accord d'un jugement avec d'autres. C'est la progressive distanciation entre la parole et la réalité, entre l'élocuteur et la parole — avec l'introduction d'une réflexion spéciale sur les instances impliquées dans la locution

– qui consolide l'apparition de la philosophie. La parole et la pensée se séparent du corps. La parole devient progressivement le seul instrument d'expression de la pensée. L'apparition de la philosophie a opéré une redistribution des savoirs, non seulement par son instauration mais surtout par la nature de son activité fondée sur le langage. Envisagée par certains comme une grammaire – dans la mesure où elle rend normative la logique du discours en définissant ses catégories –, elle s'attribue l'énorme pouvoir de circonscrire l'objet qui peut être dit. La république qu'elle institue est une république du langage, lequel, définissant le mode de dire et d'énoncer, fixe en conséquence le mode de penser. C'est pourquoi, lors de sa fondation, la philosophie bannit la poésie et l'art, trop entachés de sensible, fonctionnant sur le registre des émotions et émergeant d'une zone qui échappe à son pouvoir – celle où la création est possible. La philosophie se démarque des autres savoirs, des autres pratiques, des autres *logoi*, simultanément par opposition et par exclusion. Elle se veut **le savoir, la pratique, le logos**. Elle confisque le pouvoir du poète, du devin, du mage, des dieux mais aussi du citoyen, du stratège, du législateur. Elle devient polycratique avec Platon. Naturellement. L'"humain" qu'il offre est le forçat de la caverne. C'est de force que le philosophe le fait sortir de sa prison, de force encore qu'il le contraint aux lois de sa République. C'est par la violence que Platon conquiert droit de cité pour la philosophie, c'est par la répression qu'elle s'imposera.

Le philosophe qui était juste *megalophronos* devient *megalokratos*.

La philosophie va définir et fixer les règles de la pensée, la vision du monde et, par elles, un nouveau type de sujet auquel l'humain se conformera. Même lorsque celui-ci change, et que de nouveaux modèles surgissent, sa domination persiste.

Avec cette grammaire la philosophie fonde un métalangage qui perdure, un *logos* opposé aux *logoi*. Sa recherche de la vérité passe par la parole devenue discours, qui n'est plus **entendu**, éprouvé ou agi, mais parole conçue, articulée, déclinée, conjuguée. Le caractère polémique qui caractérise la philosophie et son histoire a ses racines dans la tension qui la poussa à devenir une métalangue, peu à peu superposée et imposée à la langue naturelle (maternelle) où proliférait une multitude de langages.

Le déplacement de pouvoir qui s'opère avec l'émergence de la philosophie se fait grâce au langage, devenu instrument de son exercice. Par lui elle a essayé d'éliminer les contradictions et les paradoxes – ou du moins d'aplanir et de minimiser leurs effets – développant une résistance importante aux confrontations lorsque la tension entre les termes ne pouvait être résolue par des conciliations dialectiques, donc dialogiques, donc verbales. L'histoire de la philosophie pourrait être vue alors comme l'histoire du raffinement progressif d'une métalangue qui rêve d'être langue, et qui le devient. Souvent la philosophie ne fut qu'une philologie. Parfois une rhétorique.

L'obsession de la philosophie concernant la généalogie des concepts rend manifeste ce travail de taille, de précision et de fixation qui est de nature essentiellement linguistique et qui devient une démarche politico-linguistique lorsqu'elle s'impose comme langue dominante, dont les mots, à l'équivocité gommée, déterminent la pensée.

Pénétrer le sens et la nécessité de l'acte décisif qui creuse la césure de toute démarche exclusive et qui assure l'écart par lequel la différenciation se réalise, nous

permettrait peut-être de le refaire, en remplaçant son pouvoir répulsif/exclusif par la puissance du mouvement qui entraîne, qui allie, qui rassemble. Peut-être serait-il encore possible de restituer la philosophie à son état sauvage, qui n'est plus aujourd'hui du pré-philosophique originel, mais du non-philosophique, avec ce qu'il comporte déjà du long affrontement entre eux? Remonter, plutôt que restituer ... Remonter en amont de cet événement pour ne plus être sous son signe et récupérer la philosophie d'avant la philosophie, la philosophie de tous les "pré-" – rationaliste, analytique, positiviste, empiriste, réaliste, phénoménologique? Remonter au partage raison/non-raison, suivre la ligne qui les sépare, ondulante, sinueuse, ressemblant à la ligne des côtes, avec des anses, des péninsules, se cassant parfois en des îles, flânant par des archipels, traînant dans des falaises. On verrait des îlots de non-raison en plein océan de raison, des corniches de déraison surplombant la mer de non-raison ... En effet, l'analogie entre la formation de la ligne des côtes et la constitution des lignes de chaque partage est saisissante. De la confluence et de l'interaction fluides/solide – mer, atmosphère, terre – résulte une charnière multiple qui les écarte et dont la morphogenèse est aussi contrastée et chaotique que la ligne produite. Les mécanismes qui la façonnent sont très variables et leur imprécision est augmentée par l'action des facteurs atmosphériques qui élargissent la bande de contact. L'affrontement liquide/solide met en branle des mécaniques de nature assez différente: le tracé de la côte dépend autant de l'ensemble des énergies appliquées à attaquer la terre que de l'ensemble des résistances que celle-ci offre à l'avance. A tout cela faut-il encore ajouter l'action subtile de l'atmosphère, topologiquement enveloppante et fonctionnellement connivente. Toutes ces lignes partagent du même à l'autre mais ne coïncident point. Elles courent proches, c'est vrai, mais elles ont des glissements, des détournements, des bonds et des replis divergents. Elles s'enchevêtrent et c'est ainsi qu'évoluent leurs trajectoires. Les lignes convergentes qui unissent les bords – le long desquels tout point est seuil et passage, et où tout déplacement se transmet et progresse entraînant des changements de part et d'autre –, se distinguent des lignes d'écart des bords par la force répulsive qui assure l'exclusion, le refus et le déni de ce qui est côtoyé. **Elles sont les mêmes: tantôt les bords s'attirent, tantôt ils se repoussent.**

Pourrait-on encore traverser l'écart ouvert par chaque partage, les rejoindre de part et d'autre en amont de cette césure et repartir hors de leur histoire achevée, traçant de nouvelles trajectoires, faisant éclater tous les noeuds où les partages se potentialisent? Une philosophie où un *pathos* nouveau déchirerait la trame lisse et propre de l'oeuvre philosophique est-elle encore possible? Ou souhaitable?

Nous ne connaissons pas, naturellement, la bonne réponse à ces questions – s'il en est une. Peut-être parce qu'elles sont mal formulées. Assurément parce que nous ne souhaitons nous placer ni en amont ni en aval. Ailleurs. Là où nous pourrions apprécier les conséquences pathogènes de cet événement inaugural et comprendre les dispositifs utilisés pour son achèvement. Des dispositifs qui sont devenus, *mutatis mutandis*, ceux de la science, parmi lesquels celui qui eut les conséquences les plus fâcheuses fut la dénégation du corps. De fait, l'institution de la raison comme instrument, de la dialectique comme méthode, et du *logos* comme expression de la connaissance, fut concomitante du déni du corps comme témoin et agent fiable.

II

HEUR ET MALHEUR DU PHILOSOPHE

1. Métamorphoses

Et voici que l'histoire de l'homme, proche ou lointaine, découvre au regard attentif de nombreux itinéraires qui ménagent l'opérativité d'un principe philosophique si simple qu'il serait superflu de le défendre, à savoir que la pensée est corporelle autant que mentale, accordant au philosophe le droit de méditer de tout son être, avec ses muscles et son désir, comme le réclamait Bachelard (1993:235). Ceux-ci, supposés insensés lorsque l'on accepte que l'on puisse penser sans corps, ou que l'humanité de l'homme se borne à un certain usage de la rationalité, se voient investis à présent de nouveaux sens.

Une vague nouvelle et puissante déferle ainsi sur le paysage du philosophe, lequel, cessant d'être plat, systématiquement plat, s'agite et tourbillonne. On découvre à petits pas et à grands bonds la puissance d'un autre pouvoir: l'énergie. Une myriade de réflexions et d'expériences éclate et rompt (timidement quelquefois, brutalement d'autres fois) la trame de l'espace serré de la matière solide: dense, concrète, grossière, touchante et touchable. Des réflexions, des conceptualisations, des narrations, des poèmes, des peintures s'efforcent de donner à voir cette nouvelle texture du monde. Non plus arrangée géométriquement mais intensément vibrée. Tout le monde, partout, emploie à satiété un nouveau vocabulaire dont le champ sémantique n'est pas absolument clair et délimité, mais dont la fluidité des concepts rend bien la nature du réel qui nous est contemporain: non solide, mouvant, glissant, "devenant", métamorphique. Même la philosophie s'est rendue quelque peu à ce lexique énergétique depuis quelques décades. Et on parle d'intensités, d'énergétismes, de désirs, d'affects, de chaos, de mouvements, d'accélération ... On remplace l'espace trop horizontal et trop inerte de la géométrie par un temps vertical vibrant d'intensités qui foisonne encore en une multiplicité de temps et d'espaces à n dimensions. On cherche les trous noirs, les points de fuite, les "pré-" (verbal, réflexif, logique, ...), les métamorphoses, les vides. On vide l'espace, tous les espaces dont la texture encombre l'éclatement des intensités; on assiste à des déconstructions, des pulvérisations, des explosions, des anéantisements ... Visiblement insatisfaite, la philosophie amorce, ici et là, des métamorphoses. Les études sur le fonctionnement du cerveau ou du corps, sur l'univers et la matière, sur l'énergie et la vibration, sur d'autres modes et usages de l'humain, sur leurs intersections et arrangements, ont changé et elles ont tout changé. La vibration n'est plus une forme subtile de matière; elle-même, elle est matière. Et pourtant la matière n'existe plus. Parfois seulement un **bit**, une chaîne de **bits**. Insaisissables dans leur "réalité ultime" qui se dérobe devant nos capacités habituelles.

Ceci est une invitation à prendre comme point de départ la reconnaissance de toutes nos limitations d'ordre mental et méthodologique, puisqu'elles déterminent la structure qui conditionne l'activité intelligible, et par voie de conséquence, la capacité à comprendre le monde, à lui donner un sens, à le représenter et à l'expérimenter.

Peut-être rien n'existe et on pense mal chaque fois que l'on veut accrocher au visible une étiquette rassurante d'existence.⁸ Très souvent on pense encore comme si la

réalité était celle qu'on mathématisait au seizième siècle, qu'on mesurait et qu'on voulait toucher au dix-neuvième siècle. Elle est aujourd'hui une fuite. Un éclatement permanent. Une métamorphose. L'instable. Et nous en sommes partie prenante. Le réel aujourd'hui est devenu virtuel. Le probable et l'improbable sont devenus pareils. L'univers ne semble plus être ce qu'il était. A chaque jour il se façonne un "multivers". Et nous nous y polycentrons.

Là où le changement se fait le plus ressentir, c'est aux endroits majeurs de notre ancrage au monde, dont **le corps et l'expérience**. On repense les instruments tranquilles de nos capacités représentatives et sensitives, les représentations elles-mêmes, les concepts, les émotions, les images, les souvenirs. Cependant ces trouvailles et ces changements conservent encore une rigidité proche de la compacité, de la densité et de la pesanteur de la matière solide; certes on se glisse dans les failles, les intervalles ou les chiasmes, que l'on soupçonne et que l'on anticipe, découvrant ainsi un "multivers" de germes. Mais la philosophie elle-même est contrainte de demeurer à l'extérieur. Même lorsqu'elle essaie de rendre extérieur l'intérieur, elle est frappée de la même limitation que la chirurgie qui ouvre le corps, mais dont l'intérieur ainsi ouvert n'est plus intérieur, c'est encore l'extérieur qui se déploie, un travail de la main qui ne traverse pas la chair ni se laisse traverser par elle, qui ne la pénètre ni se laisse pénétrer, qui se limite à oeuvrer à la surface.

Et nous voici à l'extérieur, limités par une panoplie mentale qui empêche d'utiliser dans la pratique toute la liberté psychique **théoriquement concevable**, incapables d'abandonner ou de délier les montages conceptuels, les catégories logiques, les cadres de référence qui nous remettent toujours sur la même voie. Voilà pourquoi l'écueil le plus difficile à surmonter, et le plus persistant, consiste dans l'inadéquation des outils dont nous disposons, qu'ils soient conceptuels, linguistiques ou expérientiels.

Il faut accepter cette faculté de naïveté conceptuelle dont parle Bachelard comme principe méthodologique pour que l'on puisse parler d'une autre humanité qui est encore la nôtre. Il faut peut-être rompre avec la tradition philosophique et ouvrir un questionnement radical nécessaire à la compréhension de tous les plans qui s'enchevêtrent dans l'humain, avec la réunion de quelques-uns des fils partout dispersés mais non dissonants. En effet, la démarche qui veut accepter un sens plutôt qu'en donner un est effectivement difficile à réaliser à cause du mouvement préalable d'abandon des armatures cognitives qui ne peuvent plus être érigées en cadres de référence pour l'appréhension des nouvelles connaissances. Cette naïveté conceptuelle est une mise à blanc de l'esprit, selon l'expression de Lyotard, qui curieusement la met en rapport avec l'ascèse corporelle.⁹ Elle répond au besoin, plus indispensable maintenant que toujours, dont parle Bachelard: celui de se mettre et se remettre sans cesse en situation de départ.¹⁰

2. Au ras du corps

Naturellement on ne trouve pas dans l'histoire de la philosophie européenne une réflexion systématique sur le corps ou une théorie de l'expérience du corps. Tout se passe comme si le rapport de la philosophie au corps ne pouvait se faire que par l'approche des discours qui, chacun *per se*, ébauchent un modèle de l'homme incarné. Elle fait couler son regard sur les différents points de vue correspondant aux différents

découpages qu'en font la métaphysique ou la biologie, l'ethnologie ou la médecine, l'anthropologie ou la physique, la psychanalyse ou l'histoire, ne pouvant en présenter qu'une image composite, puisqu'elle est étrangère à leur élaboration. Ainsi elle joue le rôle de miroir magnétique à la surface duquel viennent confluer les images saisies par d'autres regards, élaborées par d'autres savoirs. De cette façon la philosophie a gardé, et garde encore, une superbe et hautaine distanciation qui lui assure l'illusion de supériorité par rapport aux choses du corps et du monde.

De cette manière l'**incarnation** est vécue presque en dépit du corps, dans une disjonction qui s'achève progressivement par son apparente élision, renforcée par une théologie de l'incarnation, vieille d'innombrables générations. Celle-ci, attribuant à l'esprit sa localisation dans la chair, dans le corps des organes, et oblitérant la gamme infinie de modes d'être qui se façonne de l'un à l'autre, nous a condamnés – et la philosophie en révèle l'expression plus raffinée – à vivre la dichotomie esprit/corps. Postulant un entrelacs local du Verbe avec la chair elle a circonscrit le souffle divin dans cette place particulière qui est la chair de l'homme. Depuis, l'homme s'est vu contraint à la rétraction et à l'enfermement progressif de soi dans l'espace du corps, un espace créé, organisé et structuré en vue de l'accueil du Verbe qui y fixe sa demeure. Nulle part ailleurs. Ainsi détaché du monde par sa philosophie et par sa religion, l'homme n'a pas besoin d'oeuvrer pour son harmonie ou son intégration. Il n'est même pas question d'intégration, seulement de réduction: tout réduire à cet entrelacs où il s'est emprisonné et qui porte un nom: corps propre. Celui-ci est le produit d'un rapport d'appartenance du corps – comme organisme – au moi, à son histoire individuelle, à ses désirs et à ses représentations systématiques, dont la plus puissante est celle de la subjectivation de l'organisme corporel. Elle suppose le confinement de toutes les structures vitales à l'intérieur de la peau, peuplée de paysages intérieurs imaginaires clôturés par les limites corporelles et par celles du fonctionnement organique.

Le corps propre est alors une métaphore du cosmos, non un épitomé, c'est pourquoi il joue le rôle de médiateur symbolique, et non de médiateur énergétique. L'homme est en quelque sorte piégé par l'incarnation tout en s'imaginant qu'il est cela qui est son corps, n'arrivant pas à briser les liens qui étreignent cette identification. Or cette sorte d'hallucination – collectivement partagée – qui l'emprisonne individuellement au sein de sa propre représentation est le noyau autour duquel s'élabore et se déploie toute une longue série d'autres représentations, également fondées sur l'attribution première d'un corps à une âme et, aujourd'hui que l'âme a déserté le langage des sciences sociales, d'un **soi** à un corps.

L'auto-perception ainsi établie est génératrice d'une puissante réduction, car elle limite la position du sujet à un endroit précis de la réalité phénoménale, celui de son organisme, sur lequel il plaque son individualité. Le corps devient alors non seulement le référent absolu, mais le lieu de tous les rabattements et de toutes les surimpositions.

Cet état de choses – avec quelques dérogations en ce qui concerne les philosophes individuels – est dû peut-être au fait que les dispositifs culturellement fixés pour l'expérience intégrée du corps sont généralement inexistantes ou remplacés par d'autres qui en défendent ou brouillent l'accès. Ainsi on s'est mis tout bonnement à l'écoute du corps mais ce qu'on y a intercepté ce furent presque toujours ses bruits, ses dysfonctionnements. La plupart des études n'ont pu entamer leurs recherches ou fixer leurs fondations qu'à partir des pathologies. Leur essor est déterminé, croyons-nous,

par l'impossibilité d'éprouver et de concevoir l'expérience du corps. Même le "corps propre", ce corps qui est tantôt un "je" tantôt un "moi", n'est que représentation, jamais expérience, exception faite justement pour ces pathologies corporelles qui sont psychogénétiques. Cela pour deux raisons principales. La première a ses origines dans la dissociation corps/âme avec déni du corps, engendrant la longue diathèse qui culmine dans le DSM, état des lieux de l'homme postmoderne qui se voit ainsi récuser toute possibilité de s'exprimer autrement que par l'idiopathie; la deuxième, qui en découle naturellement, a son origine dans la méconnaissance des choses du corps, et de ses capacités fonctionnelles inconcevables.

On aime à penser que Bachelard, à la suite de Nietzsche qui avait mis la philosophie au défi, a lui aussi donné l'alarme, creusant le détour philosophique par le corps. D'autres s'y laissèrent couler, chez qui la sérénité bachelardienne est devenue cri et rage, déchirure et schisme irréparable. Il y aurait chez tous l'émergence de cet autre côté de la philosophie et de la pensée, repoussé jadis vers l'ombre, refoulé, oublié, perdu: celui des pluralismes discontinuistes où les esthésies avaient encore une place assignable.

Le foisonnement des discours sur le corps ces derniers temps est notoire, surtout dans l'élaboration et la formulation des savoirs psychologiques, qui rendent assurément le corps moins absent. Cependant, là même où se sont amorcées plusieurs recherches sur le corps elles sont menées **comme si** on pouvait penser sans lui, voire contre lui. Juste "**comme si**" car on verra combien il est uniquement le support — même silencieux — de toutes les opérations d'exploration où il n'est pas partie prenante, à l'exception des pathologies fonctionnelles.

On bute ici sur une contradiction intéressante. Tout se passe comme si l'éliision du corps était possible, ce qui ne l'est pas, vu sa présence permanente; pourtant on peut constater cette éliision. Comment cela se peut-il? Comment le corps peut-il jouer simultanément le rôle de présent, par nécessité ou inhérence, et d'absent par contingence? Comment et pourquoi sa présence est rendue absence? En quoi consiste cette éliision, comment est-elle achevée et pourquoi s'est-elle imposée?

Cela est dû peut-être au fait que la représentation et l'expérience du corps qu'elle autorise (qui est une expérience du corps propre, unitaire, parce qu'unifiée en permanence) restent à la surface et à l'extérieur. Il a fallu attendre les études psychiatriques et psychanalytiques sur les représentations et les expériences qu'en font les dénommés psychopathes,¹¹ pour avoir accès à l'intérieur du corps, aux sensations internes et aux représentations multidimensionnelles, se distanciant un peu de la représentation commune à deux dimensions, aplatie sur un plan où tout se passe. Il a fallu justement prendre la pathologie somatique comme point de départ pour ouvrir les réflexions, les débats, les représentations, voire les expériences sur l'intérieur du corps. On assiste à un brusque changement du lexique et du langage. Les corps éclatent, s'ouvrent, se fragmentent et s'articulent dans un jeu d'interactions et d'intensités. On parle d'énergétisme, de circulation de fluides, et l'image du corps est en mutation depuis. Les sciences psychologiques commencent à comprendre que, plus important encore que les sensations reçues et la conscience que l'on en a, est la représentation qu'**on en fait**, car c'est elle qui détermine l'expérience. Les fantasmes corporels dénichés par la psychanalyse montrent les variations d'une sensibilité constituée à partir de sensations partielles ou totales, de leur expérience, de leur conscience et de leur

représentation qui peut déterminer les altérations cénesthésiques comme les agnosies ou les apraxies, mais aussi les phénomènes étranges de dépersonnalisation ou de personnalités multiples.

Le corps a cessé d'être un corps propre ou un endroit tranquille. Il devient l'endroit d'une présence inquiétante, d'une énergie que nous connaissons mal, que nous vivons mal, que nous maîtrisons mal et que, par conséquent, nous craignons encore, même sous la patine hautaine des représentations les plus téméraires.

La portée de l'élosion du corps est montrée, *a contrario*, par les efforts contemporains, immenses et innombrables, pour suturer la disjonction et récupérer le corps comme partenaire comptable, voire comme témoin fiable. En effet il ne s'agit plus aujourd'hui de lever la dénégation du corps mais plutôt de lever les obstacles qui se dressent à son expérience. Et on peut se demander pourquoi, à l'échéance des humanismes, on commença à parler de surhumain ou d'inhumain, d'où vient le malaise et de quoi souffre l'homme post-moderne, pourquoi il réclame maintenant ce qui lui manque. La multiplication des dénommées psychopathologies, inventoriées dans le DSM,¹² nous place à un carrefour multiple de malaises qui dévoilent le mal-être de l'homme dans le monde, non abstrait ou métaphysique mais concret. La cause en remonte à la disjonction entre le corps et le *nôus* et à la rupture des points de passage de l'un à l'autre.

Pour déterminer leur genèse et parer à leur propagation plusieurs savoirs sont convoqués (psychiatrie, psychanalyse, ethnopsychiatrie, ethnosociologie, anthropologie, psychologie ...) qui proposent des méthodologies dont la plupart passent effectivement à côté de la raison, par un compromis toujours menacé, comme l'Ethnopsychiatrie, l'Anti-psychiatrie ou l'Ecole de Palo Alto, avec leurs paradoxes, leurs voyages psychotiques, leurs fétichismes ... Ce détournement se comprend facilement si l'on se rappelle que c'est à l'intérieur des conditions qui génèrent les pathologies que ces savoirs se constituent, d'où le tiraillement et la reconduction vers les mécanismes qui sont censés être surmontés. Leur démarche est une démarche à rebours, contrainte qu'elle est de partir des troubles fonctionnels pour proposer des manoeuvres de réparation, dites thérapies, dont la plupart sont axées autour du corps, de la mémoire, de l'affectivité, de l'individuation.

3. La réunion des bords

Ainsi un assortiment de questions s'enclenche à la question fondamentale: pourquoi le bien-être et le bonheur semblent-ils si inaccessibles aux hommes? A savoir: quel est l'objectif de toutes les thérapies dites psychiques, depuis l'analyse jusqu'à l'ethnopsychiatrie? Visent-elles à dépasser la maladie, le malheur ou le mal? Ou quelque chose de différent qui serait d'un ressort plus indéterminé, de la souffrance ou de la peine en général? A quel genre de symptôme s'attaquent-elles et à quel niveau se situe la solution proposée?¹³

On est amené à reconnaître alors que l'inhibition de certains régimes d'activité psychique ou d'expérience corporelle, imposée selon les contextes par la religion, par la philosophie, par la science ou par la technologie, est naturellement cause de la plupart des pathologies. Pour échapper à cette inhibition et aux pathologies qu'elle suscite, il faudrait se placer hors de leur emprise, à un lieu d'où on pourrait observer sa genèse et

étudier les facteurs qui la déterminent, à savoir la disjonction du psychique d'avec le corps et celle du corps d'avec le milieu total où il baigne: l'environnement naturel et social.

Alors, même si cela porte atteinte à la confiance en la raison, héritée et imposée, force serait de reconnaître les limitations d'un grand nombre de perspectives centrées exclusivement sur **notre** expérience du monde, sur les conceptions qui l'accompagnent et les opérations qui les autorisent. Sans quoi il sera impossible de trouver d'autres moyens pour explorer et connaître le monde, pour se mettre en confiance avec lui sans sacrifier ou anéantir quelques facultés qui pouvaient être activées.

On pourrait mieux saisir la portée des procédés anciens, refoulés et ouvertement oubliés, dont le mécanisme est encore à l'oeuvre de nos jours lorsqu'on refoule le pré-conscient, le désir, le plaisir, l'imagination, bref beaucoup de ce qui nous permettrait de franchir nos seuils... La science repousse l'imagination ou l'intuition non fondée, bien que ce soit par leur utilisation qu'elle fasse les plus grands bonds. La psychanalyse récuse l'hypnose, mais c'est dans le transfert qu'elle peut trouver son efficience, et ainsi de suite. Somme toute, les sciences ne sont qu'humaines, elles ne reflètent probablement ni la nature, ni l'objet, mais l'homme lui-même, ses limitations, ses phantasmes, ses hallucinations, plus ou moins partagés, autant que le long jeu d'exploration de ses propres capacités.

D'où vient à l'homme l'incapacité ou l'impossibilité de suspendre ses repères, d'abandonner ses limites, de régresser, d'aller en amont de son présent? Et pourquoi presque toutes les thérapies supposent ce qu'on appelle une régression, le retour à un stade archaïque, symbiotique, primal, pré- ..., sans que l'on connaisse très bien les forces mises en jeu par de telles procédures comme il est le cas dans l'hypnose ou le transfert, par exemple?¹⁴

Sur quel plan et dans quel domaine la philosophie pourrait-elle apporter sa contribution et quel rôle pourrait-elle jouer? Pourra-t-elle encore (ou déjà?) déjouer la dichotomisation schizoïde qu'elle a jadis imposé à l'expérience humaine et ouvrir l'exploration des passages multiples entre les divers plans qui constituent l'homme et qui peuvent concourir à son développement comme l'imagination, l'intuition, l'émotion, le désir? Pourra-t-on réunir les bords écartelés?

La mise en perspective des éléments ici réfléchis ne donne d'autre assurance que celle d'une vision qui se voit vision parmi d'autres, qui traduit un choix précis, qui répond à une aspiration donnée, qui découle d'un emplacement déterminé, qui est réalisée en conséquence d'une interaction avec le monde très précise. On peut nous demander si ce choix, cette aspiration ou cette interaction sont philosophiques. Nous aimerions préciser d'ores-et-déjà que, si ceci implique une filiation à la tutelle de la tradition philosophique dominante, la réponse ne peut être que négative. Et cela dans la mesure où on aimerait être capable d'accueillir les savoirs, pratiques et expériences qui ne cessent de nous questionner. Plus que décrire, comprendre ou expliquer, il faudrait expérimenter les processus des expériences.

REFERENCES

Bachelard G., *La poétique de l'espace* (1957). Paris, PUF, 1975.

Le droit de rêver (1970). Paris, PUF, 1993.

Bourdieu P., *Choses Dites*. Paris, Minuit, 1987.

Detienne M., *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris, François Maspero, 1967.

Jaynes J., *La naissance de la conscience dans l'effondrement de l'esprit*. Paris, PUF, 1994.

Lyotard F., *L'inhumain. Causeries sur le temps*. Paris, Galilée, 1988.

Stengers I., *Cosmopolitiques*. Paris, La Découverte, 1996-1997.

et Prigogine I., *La nouvelle alliance. Métamorphoses de la science*. Paris, Gallimard, 1986.

1. Pour l'analyse de la disparition de l'ambiguïté comme zone intermédiaire, ne pas manquer de voir Detienne:1975.

2. Le poème de Parménide témoignerait-il du passage au monofonctionnement du cerveau lorsqu'il manifeste son mépris à l'égard des humains dikranoi, qui mélangent l'être et le non-être?

3. Tout l'environnement, en particulier le système d'éducation, aurait favorisé et renforcé le fonctionnement de l'hémisphère gauche au détriment de l'hémisphère droit; chaque démarche pour renverser ou compenser cette domination était frappée de déviance. Parmi les études les plus intéressantes on pourrait rappeler l'hypothèse formulée par Jaynes (1994) sur l'esprit bicaméral.

4. La réflexion sur la portée de l'oubli comme instrument philosophique et les manoeuvres de refoulement qui l'accompagnent, qui est encore à faire, contribuerait à donner une dimension intéressante à cette anthropologie du comportement philosophique dont il était question plus haut.

5. Le laboratoire – haut-lieu de la rationalité, selon le mot de Stengers (1997:44) – semble, de fait, une transposition de la vieille sphère de Parménide. Son espace est un topos soustrait à l'espace total, privilégié en tant que lieu où la vérité se donne à l'intelligence. Coupé du monde, le laboratoire-sphère-être, maintient le vieux pacte avec la vérité et avec le pouvoir, la délimitation de son propre espace se fait par la ségrégation des choses du monde. Avec son plan incliné Galilée inaugura le même dispositif que Parménide avec sa sphère, une coupure radicale et irréversible avec le monde de l'expérience.

6. Ainsi la tutelle scientifique ne cesse d'être renforcée par les mouvements rénovés d'affiliation de chaque nouvelle recherche, de chaque nouveau corpus de savoir lesquels, protestant de leur scientificité dès les premiers maniements, se contraignent aux opérations compliquées d'auto-validation et d'inclusion au sein de la science. Ainsi réclamée de partout elle se pose et s'impose comme référent absolu. Par la nature et par le régime de son pouvoir propre, de même que par le régime des rapports établis avec d'autres pouvoirs – le politique, l'économique, le technologique ou le social –, la science de nos jours est devenue une activité humaine totalisatrice et totalitaire. Ce n'est pas seulement dans le domaine scientifique qu'elle tranche sur la Vérité: elle a colonisé tous les secteurs d'activité, même le juridique, même le judiciaire. Seule la poésie lui échappe sans résistance!

7. Cohérence intellectuelle, obtenue par expérience conceptuelle: Les théories physiques doivent leur puissance et leur inventivité à l'expérience conceptuelle que permet leur formalisme abstrait. Prigogine, Stengers:1986:397. Et on ne doit pas s'étonner avec l'appel aux philosophes pour creuser, eux aussi, cet écart à l'expérience du monde: (...) il s'agit pour les philosophes également d'une démarche expérimentale. Non pas une expérimentation sur la nature mais sur les concepts et leurs articulations, une expérimentation dans l'art de poser les problèmes et d'en suivre les conséquences avec la plus extrême rigueur. idem:387.

8. La philosophie en plus y ajoutait une sur assurance, le vrai, le "réel" qui est vrai. Néanmoins le philosophe a été dépassé dans cette démarche par les technologies, celles de la représentation en tête; il n'a plus la primauté de la représentation. Dorénavant il devrait s'abstenir sur le vrai – qui n'existe plus. La simulation des images dans l'univers du virtuel a renversé le discours du philosophe sur le réel, la simulation rejoint le tissage de Maya.

9. Ici encore, vous l'aurez remarqué, il faut passer par l'expérience corporelle, recourir à des cas exemplaires d'ascèse corporelle,

pour comprendre et faire comprendre cette sorte de mise à blanc de l'esprit qui est requise pour qu'il pense. Lyotard:1988:27.
10. Et que Lyotard encore formule autrement: Dans ce que nous appelons penser, on ne "dirige" pas l'esprit, on le suspend. On ne lui donne pas de règles, on lui enseigne à accueillir. Id.:27.

11. Et qui peuvent être éclairées par quelques oeuvres littéraires comme celles de Artaud, Pessoa, Michaux, Witkiewicz.

12. Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders IV-1996 – traduit en français par Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux – est le répertoire des troubles mentaux établi par l'Association psychiatrique américaine.

13. La tripartition que nous connaissons aujourd'hui maladie/malheur/mal n'existe pas en soi, elle correspond à un certain découpage de l'expérience de la souffrance, effectué à partir d'un contexte déterminé. Il n'y a aucune trinité de la souffrance. Cette triade ne traduit aucune triangulation particulière de l'expérience à l'intérieur de laquelle la souffrance se confinerait car elle est polymorphe et se propage en toutes directions aux nuances innombrables dont témoigne un vocabulaire riche et varié.

La maladie tiendrait au corps physique comme le malheur au corps psychomoral et le mal au corps social. Parer à leur essor a été historiquement pris en charge par des domaines différents, de la religion à la science en passant par la sorcellerie ou par la magie, dépendant naturellement du domaine qui détient le pouvoir à un moment donné. Dans notre société, où la technoscience règne incontestée, la prise en charge de la maladie est faite par la médecine, celle du malheur par les multiples "psy" et celle du mal par la psychiatrie avec ses variantes les plus récentes: psychiatrie sociale, judiciaire, carcérale, tortionnaire... Les manoeuvres de légitimation sont déjà accomplies de nos jours, comme Foucault ne s'est pas lassé de le montrer. Pour faire entrer le malheur et le mal dans la maladie et les placer sous sa tutelle, la médecine a dû leur faire subir des transformations et des substitutions concomitantes d'investissement de sens; des déplacements et des agencements, des répartitions, des généralisations, des évaluations et des jugements qui ont créé un nouvel ordre auquel aucun comportement ne peut échapper. Il suffit de parcourir le DSM pour se rendre compte du fractionnement et de l'appropriation de l'expérience humaine accomplie par la science dont l'impérialisme n'hésite pas à les élargir aux sociétés non-européennes, comme réussit à le faire l'éthnopsychiatrie qui n'éprouve aucune gêne à dénicher une "névrose" ou une "psychose du chasseur", une "psychose du tueur de sorciers", une "psychopathologie des chanteurs" et ainsi de suite ...

La souffrance, objet constant de toutes sortes de manipulations et de réflexions, demeure inchangée, aussi puissante et incontournable que toujours. Sa médicalisation s'est avérée impuissante à l'affaiblir. En effet, elle n'a pu que l'élargir par la multiplication des définitions, par la classification de symptômes et par leur universalisation. Comme le note Bourdieu (1987:104): Certaines pratiques qui étaient vécues dans le drame aussi longtemps qu'il n'y avait pas de mots pour les dire et pour les penser, de ces mots officiels, produits par des gens autorisés, des médecins, des psychologues, qui permettent de les déclarer, à soi-même et aux autres, subissent une véritable transmutation ontologique dès que, étant connues et reconnues publiquement, nommées et homologuées, elles se trouvent légitimées, voire légalisées, et peuvent donc se déclarer, s'afficher.

14 En effet, le foisonnement des techniques psychothérapeutiques montre bien la façon dont évolue cette apparente contradiction entre la rationalité et la non-rationalité des mécanismes en action. On voit se développer contre les manipulations grossières – enfermement, lobotomie, électrochocs, chimiothérapie ... –, quelquefois à côté, les passes hypnotiques de Chertok ou d'Erickson, les voyages quasichamaniques de Laing, le "tantrisme" de Reich, les quasi-koan de Palo Alto ou encore, plus proches de nous, les "sorcelleries" de Nathan, pour ne pas s'attarder sur la magie du transfert analytique, ouvertement avoué par Freud comme non théorisable. Partout est décelable le même aveu de l'impossibilité à théoriser. Il y a, sur le plan théorique, l'approche et l'effleurement d'un mécanisme qu'on fait fonctionner sans qu'on sache expliquer ni comment ni pourquoi. Tout se passe dans un monde qui n'est pas à la portée des outils avec lesquels on veut le décortiquer.