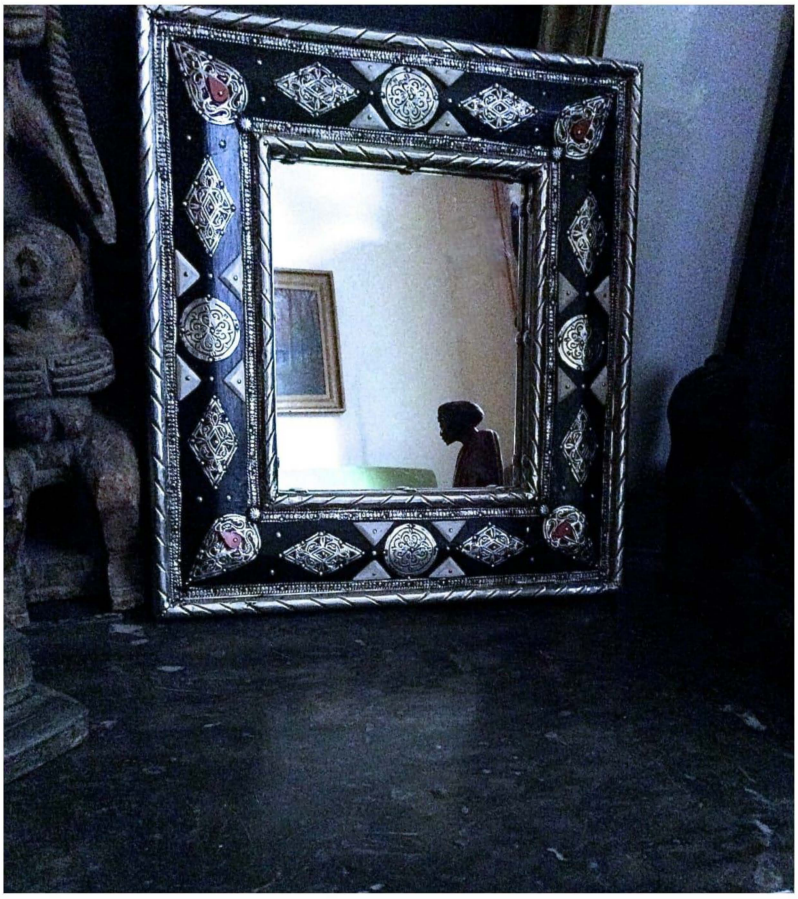
LA CONSULTATION PHILOSOPHIQUE

Oscar Brenifier



Éditions Alcofribas

À PROPOS DE L'AUTEUR

Docteur en philosophie (Paris IV-Sorbonne) , Formateur, Consultant, Auteur. Depuis plusieurs années, en France et dans de nombreux pays, il travaille sur le concept de « Pratique philosophique », tant sur le plan pratique que théorique. Il est un des principaux promoteurs de la philosophie dans la cité : cafés-philo, ateliers philosophiques avec les enfants et les adultes, ateliers et séminaires en entreprise, etc. Il a publié de nombreux ouvrages en ce domaine, dont la collection « PhiloZenfants » (éditions Nathan), qui ont été édités dans plus de trente langues. Il est également l'un des auteurs du rapport de l'UNESCO « La philosophie, une école de la liberté ». Avec Isabelle Millon, il a fondé l'Institut de Pratiques Philosophiques, organisme destiné à la promotion et à la formation de la philosophie comme pratique. La consultation philosophique est une des modalités importantes de cette pratique, inspirée de la démarche socratique, qui prend la forme d'un entretien où le philosophe travaille en tête-à-tête avec un interlocuteur, l'invitant à mettre en œuvre sa pensée, afin de penser soi-même et le monde, en travaillant à la fois ses attitudes existentielles et ses compétences cognitives.

À PROPOS DU LIVRE

Qui suis-je ? Où vais-je ? Quelle est ma vision du monde ? Comment pourrais-je penser autrement ? Autant de questions fondamentales qui se doivent d'être posées, mais trop souvent sont ignorées, car nous sommes pris dans l'engrenage du quotidien et des obligations. La consultation philosophique est un exercice de la pensée, où le philosophe praticien invite son interlocuteur à se poser, afin de s'interroger sur des questions fondamentales. Dans cet ouvrage, l'auteur aborde différentes facettes de cette pratique, décrivant à la fois ses enjeux, ses compétences et ses difficultés. Divers éléments théoriques y sont présentés, mais aussi la description et l'analyse d'une session de consultation.

Table des matières

ET POURQUOI DONC ?

L'étranger 6
Philosophies 8
La cité 9
La classe 11
L'atelier de philosophie 14
Le cabinet de philosophie 16

LES FONDEMENTS THÉORIQUES D'UNE PRATIQUE PHILOSOPHIQUE

La matérialité comme altérité 18
L'altérité comme mythos et logos 19
L'altérité comme « l'autre » 19
L'altérité comme unité 20
Qu'est-ce que philosopher ? 20
Identifier 21
Critiquer 21
Conceptualiser 21
Tous philosophes ? 21

LA CONSULTATION PHILOSOPHIQUE

Principes 22
- Naturalisme philosophique 22
- La double exigence 23
- Les premiers pas 23
- Anagogie et discrimination 24
- Penser l'impensable 25
- Passer au « premier étage » 26
- Est-ce bien philosophique? 26

Difficultés 27
- Les frustrations 27
- La parole comme prétexte 29
- Douleur et péridurale 30

Exercices 30
- Établir des liens 30
- Vrai discours 31
- Le singulier 31
- Universel et singulier 32
- Accepter la pathologie 32

PHILOSOPHER C'EST CESSER DE VIVRE

Deux philosophies 33
Le sage n'a pas de désirs 34
Interrompre la narration 36
L'ascétisme du concept 39
Le travail de la pensée 41
La raison 43
Penser l'impensable 46
Que faire ? 47
Etre personne 51

LE BON SENS EST-IL COMMUN ?

Paradoxe du sens commun 53

Désaccord et incompréhension 55
Statut du groupe 58
La fracture intellectuelle 60
La logique comme principe d'exclusion 62
La logique en œuvre 64
Le principe de causalité 66
La philosophie du sens commun 67
Les limites du sens commun 68

PHILOSOPHER C'EST SE RÉCONCILIER AVEC SA PROPRE PAROLE

Avoir raison 72
Protéger la parole 73
Prendre le risque de penser 74
Maltraiter la parole 74
Inquiétude de la parole 76
Escamoter la parole 76
Penser par autrui 78
Mauvaises manières 79
Accepter la finitude 79
Un ami qui ne veut pas notre bien 80

LE STATUT DE LA PAROLE

Pas de discussion 82
Sujet empirique et sujet transcendantal 83
Méthode dialectique et méthode démonstrative 84
L'illusion de la certitude 86
Se confronter à l'autre 88
La parole comme interpellation 89
La fragilité de l'être 90
L'illusion du « Pourquoi ? » 92
Argumentation et approfondissement 94
Paradoxes de la parole contrainte 95

LA CONSOLATION PHILOSOPHIQUE

Histoire de la consolation philosophique 100
Gymnastique et médecine 102
Douleur et consolation 103

LE CONCEPT ÉPOUVANTAIL

Tout pour être heureux 105
Tentative d'explication 106
Guérison ou pas 107
Se voir et s'entendre 109
Rejet de soi 110
Échec ou pas 112

LE DÉNOUEMENT DE LA PENSÉE

Le concept, condition ou obstacle. 112
Le coup de force du concept 114
Le concept comme pratique 115
La vérité comme dénouement 117
Dénouer ou trancher 118
Le nœud et le lien 120
Thérapie et raison 121

PARLER C'EST JOUER

Convictions 121
S'arracher à l'urgence 122
La parole outil 123
L'abandon des certitudes 124
Penser l'hypothèse 125
La vérité du jeu 126
Penser l'impensable 127
Accéder à l'humanité 128
Produire du sens 129
La réalité des mots 130
S'aliéner pour penser 131

ANALYSE D'UNE CONSULTATION 133

ANNEXE

J'ai testé une consultation de philosophie - *Olivia Benhamou* 158
Jeux sérieux - *Morten Fastvold* 162

ET POURQUOI DONC ?

L'étranger

Depuis ma plus lointaine enfance, le mensonge, conscient ou inconscient, m'est apparu comme une caractéristique fondamentale de l'être humain et de son discours. Mensonge par omission, mensonge par commission, mensonge par ignorance, mensonge par incohérence, mensonge par prétention, mensonge par habitude, mensonge par complaisance, mensonge par partialité, mensonge par convention, etc. Il ne s'agit pas tellement ici d'insister sur la nature immorale de ce mensonge, bien que cette dimension ne doive pas être pour autant occultée, mais sur le phénomène lui-même, qui consiste à occulter la vérité, à la diluer, la tordre, l'inverser, la modifier, la noyer, la décaler, l'habiller, et surtout à omettre ce que nous connaissons comme vrai, dès le moindre soupçon de dérangement du sujet. Un art véritable, étrangement instinctif, commun et naturel. Car le mensonge conçu comme rupture du discours, comme hiatus entre l'auteur et sa parole, comme béance de l'être, comporte une dimension existentielle, esthétique, métaphysique ou épistémologique, et non seulement morale. D'ailleurs, au fil des ans, expérience et réflexion aidant, ou à cause d'une certaine fatigue qui envahit peu à peu l'âme et le corps, usant la radicalité de la pensée, j'en suis arrivé à admettre sans état d'âme la nécessité ou la beauté du mensonge. Paradoxalement, en dépit de ces diverses modifications, une même envie me taraude toujours : mettre au jour le mensonge lorsqu'il se présente, lorsqu'il surgit à la conscience. Or, force est de conclure qu'il n'existe pas de parole qui ne soit mensongère ; peut-être pour avoir tant élargi ou dialectisé le concept de mensonge lui-même, comme certains lecteurs s'empresseront de le remarquer. Comme si le paradoxe ou la contradiction était mère de tout discours. Quoi qu'il en soit, toute parole est suspecte a priori, et le travail philosophique, la pratique qu'implique cette discipline, tend surtout à mettre en valeur le mensonge, non pas de manière générale et abstraite, mais individuellement, lorsqu'on le rencontre, chez celui qui en est le porteur, à défaut d'en être nécessairement l'auteur, conscient ou non.

Ma rencontre avec Platon, à l'adolescence, fut donc une véritable révélation. Voici un personnage, Socrate, qui se donnait pour tâche, en désirant poursuivre la vérité, d'exposer le mensonge, de mettre au jour le hiatus, en le faisant naître sous une forme bien concrète et déterminée. Mensonge flagrant ou mensonge subtil, mensonge voulu ou mensonge imposé. J'avais trouvé un maître, autant en profiter. Je ne suis pas sûr, avec un certain recul, que cette découverte fût particulièrement heureuse. Elle ne faisait que renforcer maintes tendances acquises, de par mon histoire personnelle, qui m'apportaient déjà quelques déboires. En effet, ayant passé mes jeunes années dans divers pays, en de nombreuses villes, déménageant sans cesse, exilé, j'étais toujours l'étranger, où que j'aille. L'étranger, celui qui ignore les règles, celui qui transgresse les pactes établis, celui qui dit ce qui ne doit pas être dit et questionne ce qui ne doit pas être questionné. Seul celui qui a vécu le décalage et le déracinement de l'exode peut comprendre à quel point toute société donnée, au travers de sa culture, sait imposer le tabou et le non-dit. Pour les autres, les indigènes chroniques, cette lourdeur est pour bonne part imperceptible, au demeurant sa perception ou sa prise de conscience n'est guère désirée.

Ainsi, Platon et Socrate, avec cette figure étrange de l'Étranger qui anime les dialogues tardifs, cet Étranger sous la forme duquel se cache peut-être le dieu de la réfutation, m'encourageaient dans une voie impraticable, d'ornières et de ronces, mais il me fallait m'y engager. La question ne se posait même pas. Toutefois, en un premier temps, si faire jaillir le mensonge était le chemin, l'aboutissement était la vérité. Une vérité que

l'on pouvait énoncer, puisque Platon semble l'énoncer. Le Bien, le Beau, le Vrai avaient un visage, un nom, des attributs. Lecture contestable certes, et je devais plus tard revoir ma copie. Question d'époque, sans doute. Car si les lieux nous déterminent, les années aussi. Nos années à nous, et celles de la société où nous vivons. Ainsi le questionnement socratique avait pour moi un but : accéder à une vérité dont la teneur était relativement certaine, elle était déjà écrite, inscrite dans l'ordre des choses. Et cette vérité-là, celle de par-delà les montagnes, devait s'opposer à une autre, factice, illusoire et mensongère, dont le voile épais ne demandait qu'à être déchiré.

Avec l'usure, celle des découvertes, des revirements et des trahisons, toutes ces inflexions qui n'en font qu'une - on cela nomme le cours de la vie - j'ai appris à aimer ce que j'avais abhorré. Le relativisme, le scepticisme, le cynisme, que j'avais tant dénoncés comme une forme primaire de capitulation, de la pensée et de la vie, me tendaient leurs bras. Sans doute n'avaient-ils plus le même visage. Mais cette transformation d'apparence était-elle la cause ou la conséquence de ma propre transformation ? Je n'en savais rien. En une autre époque, cette question m'aurait intéressé : aujourd'hui, la poule et l'œuf m'écœurent quelque peu. Qu'avais-je à me soucier d'une vérité intrinsèque ? Seule me passionnait désormais la perspective esthétique. Le vrai m'avait jadis profondément fasciné, le bien ne m'avait jamais vraiment enthousiasmé. Toujours accessoire, le beau désormais réussissait seul à me toucher, à m'intriguer. Bien que l'on doive s'avouer que parmi ces trois concepts transcendantaux, celui que l'on choisit n'est jamais qu'une manière spécifique d'articuler l'ensemble. Ainsi la vérité, ou le bien d'une idée ou d'une pensée, se trouvait tout entière dans sa beauté, sa cohérence, sa transparence. La beauté étant à la fois son unité, son originalité, son absence de superflu, sa précision, sa légèreté, son élégance, comme on utilise ce terme en mathématique ; peu m'importait le contenu, sinon à travers les formes qu'il revêtait. Mais une forme qui est un fond, le seul fond substantiel sans doute, flottant de surcroît sur l'abyme, bien que cette perspective soit fort difficile à concevoir, et surtout à accepter.

Dès lors, pas plus que l'on ne pouvait juger en soi de la vérité d'un tableau, il ne me semblait être possible de parler de la vérité en soi d'une idée. Néanmoins, pas plus que pour le tableau, il n'était question de brader l'exigence, bien au contraire, il s'agissait de repenser la vérité. Il serait hypocrite de ma part de prétendre à une sorte de révélation cosmique, ou à la persévérance d'une volonté dans le travail, pour rendre compte d'un tel basculement de pensée. Non, la vie s'était occupée de tout. Tels le sable et les eaux qui lentement grignotent la falaise, de nombreux événements, de nombreuses rencontres, s'étaient chargés de miner en profondeur le granit sur lequel je croyais reposer. Subrepticement, centimètre par centimètre, mon assise s'était déplacée. Rien là de bien glorieux : quoi de plus commun ? Si ce n'est que s'en rendre compte un beau jour, signifie reconnaître la fragilité de l'être, la fragilité de notre être. Ce qui en premier temps constitue toujours une expérience bizarre, en particulier, comme cela est ressenti de manière générale : lorsqu'elle intervient tardivement dans l'existence.

En tout cas, la boucle était bouclée : après avoir pendant si longtemps et complaisamment été l'étranger aux autres, j'étais devenu l'étranger à moi-même. La figure de Socrate échappait soudain à Platon, même si la filiation restait indéniable, simple trahison routinière de la transmission ; d'autres figures apparaissant dans l'ombre, plus subtiles, plus provocantes, ou plus bâtardes encore. Toute finalité semblait disparaître de ma quête, une quête qui se retrouvait face à elle-même : peut-on encore parler d'une quête, lorsqu'elle n'attend plus rien ? Décidément, il n'y avait plus rien à dire : il n'y avait qu'à demander. Demander aux autres, car en vérité que peut-on se demander à soi-même ? Nous sommes si prévisible, si ennuyeux, si convenu. Alors que l'autre, c'est toujours lui le véritable étranger, celui à partir duquel on peut véritablement s'interroger. Quand bien même on se parle à soi-même, ce que d'aucuns appellent penser, nous ne saurions éviter de partir d'un appui à l'infini, insaisissable point de fuite qui prend la forme de l'altérité, sans indéfiniment se rabâcher. Mentir consistait donc à

redire toujours la même chose. Par omission ou par commission, par abus ou par faiblesse, par incohérence ou par habitude, mentir, c'était répéter, ou croire se répéter.

Philosophies

Mes premiers cours de philosophie me laissent un souvenir mitigé. Un professeur polonais, avec un accent à couper au couteau, qui lâche de petits commentaires inattendus sur le quotidien, sur la neige et le froid. Un autre professeur, plus pompeux, qui se présente comme spécialiste de Kant, autorité suprême et morale à ce qu'il clame : lui et Kant, Kant et lui, indissociable garantie de vérité. Le premier m'inspire, le second me rebute. Visiblement, je ne suis pas le seul en classe à souffrir de cette allergie. Mais le premier joue la facilité, dirait le second. Peut-être bien : je dois aimer la facilité. Et je m'y cantonnerai. Sans doute choisissons-nous en fonction d'un vécu, de traumatismes, de modes en cours, et de tout ce que l'on voudra, mais un choix reste un choix, et nous devons l'assumer. Ainsi, contre les cléricaux, j'ai choisi le camp des plaisantins. Ce qui ne devait guère m'empêcher de donner aussi à ma manière, périodiquement, dans le cléricalisme. La vie est ainsi faite, qui prend soin de nous : elle mêle incessamment le pur et l'impur.

Dans mon esprit, deux démarches s'opposent et s'entrecroisent chez les philosophes, opposition qui me fascine, et à laquelle je crois n'avoir jamais échappé. Ceux qui s'appliquent, méthodiques à souhait, adeptes du formalisme et du pas à pas. Puis les autres, plus subjectifs, ceux qui d'un revers de manche balancent aux orties les principes les plus sacrés. Évidemment, ils ont besoin les uns des autres, histoire de manques et de désirs, d'obsessions et de dénonciations mutuelles, tout comme l'église et ses hérétiques. Ceux qui découpent attentivement le saucisson, prudemment, en de minutieuses tranches, et ceux qui mordent allègrement dans la matière, soumis à la jouissance de l'instant. Deux modes contradictoires de la passion. Toutefois, il est clair qu'un des deux partis l'emporte de loin sur l'autre dans le monde officiel de la philosophie. Vieille institution, poussiéreuse à souhait, elle encourage surtout la précaution et la minutie, elle déteste le fracassant et l'emporte-pièce : la liberté n'est pas sa tasse de thé, pas plus que la subjectivité. Autant s'éclipser alors, je n'ai rien à faire en ces tristes lieux : il me semble qu'il y a là plus à perdre qu'à gagner. Mieux vaut encore détruire les yeux fermés que prétendre construire et s’installer sur d'aussi misérables fondations.

Au cours des années qui s'ensuivent, le fossé se creuse. Platon me fascine, pour une seule raison : la mise en ouvre d'un personnage mythique, Socrate. Il va, vient, interpelle et questionne à tout va. J'en fais autant. Je ne vois pas ce qu'il pourrait y avoir d'autre à faire. Mis à part l'agenda de la vérité établie et connue qui me hante encore, j'imite comme je peux, je tâtonne, j'interroge plus ou moins habilement, plus ou moins violemment, plus ou moins à propos, et les résultats ne tardent pas à se faire sentir. Ça marche : ça agace, ça énerve, ça insupporte, ça fait réfléchir. Que demander de plus ? Tout de même, je lis de temps à autre diverses œuvres sur le sujet, produites par l'institution. Comment ne pas se flatter de l'avoir abandonnée et de la critiquer sans vergogne ! Les idées platoniciennes, la maïeutique socratique, les dialogues aporétiques, apodictiques et protreptiques. Que de classifications rigides, que de termes impossibles, que de surenchères théoriques creuses, que de vains découpages, que d'interprétations oiseuses, prétendues contributions toutes plus abstraites et absconses les unes que les autres, qui enferment la pensée et la classifient sous prétexte de rigueur et de scientificité. Quelquefois, au fil des lectures, une intuition porteuse, mais noyée dans un fatras de citations, de références et d'arguties, histoire de montrer qu'on ne dit pas n'importe quoi : crédibilité oblige. Bref, autant de bonnes raisons de ne pas appartenir au clan.

Mais les nôtres sont les nôtres, qu'on le veuille ou non, qu'on les déteste ou pas. Inévitable retour au bercail. Par le biais d'une rencontre, d'un individu, d’un professeur ;

incident fortuit pourrait-on dire, accident et non fatalité. Mais ce serait se voiler la face : on ne trouve que ce que l'on cherche. Qu'alliez-vous faire en ces lieux, à une heure si tardive ? Que pensiez-vous donc y déterrer ? Fascination de l'originaire, quête du semblable, quand bien même nous l'avons dénoncé, vilipendé ou même assassiné. Le retour n'en est pas moins pénible. La rage est plus vivable lorsqu'elle reste loin de son objet. Tout de même, je me risque, la tentation est trop grande : je vais rédiger une thèse de doctorat. Souci de faire ses preuves, souci de crédibilité, souci d'efficacité, souci d'institutionnalisation, souci de mener un corps à corps ? Je ne sais pas, et peu importe. Peut-être une simple sympathie avec un homme, ce lien entre deux êtres qui parfois transcende et contredit les principes avoués. Parce que c'est lui, parce que c'est moi, et même si tant de choses nous séparent, quelque mystérieuse trame se tisse. La raison est durement mise à l'épreuve, ou alors elle se révèle à elle-même, secouant d'un rude mouvement d'épaule toutes les arguties et les dogmes qui l'encombraient.

Pour autant, s'agit-il de rentrer dans le rang ? Quitte à y perdre son âme. Je commence à rédiger, sans trop savoir où je vais : je pense au fil de l'écriture, ma plume pense pour moi. Petit à petit un projet émerge : produire une thèse de philosophie qui ne soit pas de l'histoire de la philosophie, cette maladie de l'érudition qui tend à transformer un passé dont le rôle est de nous inspirer et nous permettre de penser, en un immense pensum où chacun guette l'autre, ses omissions et ses « fautes ». Les nains juchés sur des épaules de géants sont devenus des nains qui s'aplatissent sous les pas des géants, pour mieux s'en vanter. Pourquoi la pensée de nos grands prédécesseurs devient-elle des entraves plutôt que des échasses ?

La thèse s'intitule *La nature poétique de l'être*. Bric-à-brac de petits essais courts qui tentent d'établir une cohérence entre eux. La prétention en est de prouver comment des concepts comme celui de l'être, à l'instar de tout concept fondamental, ne peuvent procéder de postulats logiques déterminés a priori, mais d'une expérience, singulière et polymorphe, et d'une tentative de penser la multiplicité, le multiforme et le disparate pour lui donner forme et unicité, principe régulateur et non principe déterminant, dirait Kant. D'où l'importance cruciale du paradoxe et de l'ambiguïté, et c'est en ce sens que le réel est de nature poétique. Aucune citation, aucune bibliographie, rien de ce qui valorise et légitime une thèse « normale ». Je ne suis pas sans père ni mère, expliqué-je, trois auteurs m'inspirent : Platon, Leibniz et De Cues, mais plutôt que de les citer à tout bout de champ, je préfère montrer qu'ils m'ont appris à penser. Le pari est tenu, une dispute se met en place : j'espère avoir créé un précédent, ou l'avoir rappelé, car cette pétition de principe n'est pas vraiment nouvelle.

Toutefois je dois ajouter un élément important à cette description quelque peu libertaire de l'affaire : le rôle du maître. Rédiger une thèse, c'est mettre à l'épreuve sa pensée, pendant de longues heures, au fil des nombreuses pages qui composent un tel ouvrage. Confronter sa pensée à elle-même, l'élaborer à travers la mise en forme qui le rend fidèle à elle-même. Exigence que l'on esquive d'ailleurs en tombant dans le travers de la compilation. Ici le regard exigeant du maître, la sympathie de celui qui représente le travail des années et la générosité de l'expérience nous est une aide précieuse, si ce maître sait ne pas se réduire à officier en tant que pointilleux juriste. Il est des tâches que, pour la plupart d'entre nous, nous ne saurions accomplir si nous n'avions ce regard porté sur nous, cette oreille attentive, cette voix qui sait nous parler, qui tout en étant autre nous éveille à nous-même. Pour cela, il s'agit d'apprendre l'art de la confiance.

La cité

Que faire maintenant ? Entrer dans le giron de l'institution ? J'avais fait l'expérience d'enseigner quelques années en Terminale. Expérience intéressante, mais que je ne saurais poursuivre. Il me semble trouver là une corruption à cette philosophie que je révère plus que tout - un peu trop d'ailleurs, comme je le découvrirai plus tard.

L'obligation pour les élèves d'assister au cours de philosophie, la contrainte d'un programme lourd, truffé d'incontournables, où peu de temps - sinon aucun - est réservé à l'échange et à la réflexion, me semblent instaurer une insupportable facticité. Le mensonge que représentent les contradictions du cours de philo, tel qu'il est défini officiellement, m'est insupportable. On prétend apprendre aux élèves à penser, ils sont théoriquement notés au bac sur cette capacité, mais on leur demande d'ingurgiter des heures durant de longues leçons, cours magistraux où un professeur débite sans pitié d'interminables tirades, étirant à plus soif des développements souvent incompréhensibles à la majorité des élèves, qui notent et notent, indifférents, ou ne notent pas, la plupart du temps sans penser ce qui est dit. Combien de collègues fondent leur enseignement sur le présupposé que les élèves n'ont rien à dire et qu'ils ne pensent pas ! Combien d'élèves en concluent que la philosophie n'est qu'une matière, qui ne les concerne pas, qui simplement réduit la moyenne au bac ! De toute façon le professeur les traite comme des ignares. Pacte de la banalité et de la pensée étriquée, de l'académisme et du préjugé.

Quant à l'université, elle m'est de fait interdite. Déjà à cause du parcours étrange qui est le mien, puis à cause de la non moins étrange thèse que j'ai soutenue, mais aussi par conviction personnelle : parce qu'il me semble que le lieu de la philosophie se trouve dans la cité, et non dans quelque tour d'ivoire, aussi tentante et nécessaire que soit parfois cette isolation, qui sait nous abriter des brouhahas du monde. Mais si j'avais prévu que la philosophie mettait le monde à l'épreuve, j'avais beaucoup moins envisagé l'inverse : que le monde met la philosophie au pied du mur, d'où elle peu avoir du mal à se relever.

Résolu, je frappe aux portes des mairies, des centres culturels, des bibliothèques municipales. Ma stratégie est la suivante. Proposer qu'entre les cours de théâtre et l'initiation au patchwork se tiennent des ateliers de philosophie. Je pars du principe que si la majorité de la population n'apprécie pas la philosophie, c'est uniquement parce qu'elle n'y a pas eu accès : connaître Platon, c'est l'aimer. J'imagine déjà toutes les villes de France et de Navarre avec un atelier, et du monde, beaucoup de monde. Pourquoi pas des stades entiers ! Ainsi fonctionnent les fantasmes. Mais heureusement, la réalité veille. Les fonctionnaires ou les élus me regardent bizarrement, ce sont de grands inquiets : « Que voulez-vous ? De quelle philosophie parlez-vous ? Vous faites cela pour présenter une liste aux élections ? Êtes-vous une secte ? Pourquoi n'allez-vous pas à l'université pour cela ? » Comme toujours, la suspicion devant l'étrange et l'inhabituel. C'était quelque temps avant que la philosophie ne devienne une mode : rapidement, entre autres à cause de la création et de la médiatisation des cafés-philo, l'idée allait devenir « air du temps ».

Pour l'instant, les portes restent closes, et enfin, providence aidant, je trouve un écho favorable auprès d'une élue qui rentre tout juste de Grèce, des images antiques plein la tête, et voici notre premier atelier officiel, tenu dans une salle municipale, deux fois par semaine : une l'après-midi pour les retraités et femmes au foyer, l'autre le soir pour ceux qui travaillent. Ambitieux projet : la révolution de la pensée est en marche. J'ai les coudées franches, je peux essayer toutes sortes d'activités : débat sur des questions sociales ou métaphysiques, échanges à partir de textes classiques ou articles de journaux, discussions après un film ou une pièce de théâtre, exercices d'écriture collective.

Autant de nombreuses expériences pédagogiques qui me permettront d'élaborer lentement une pratique un tant soit peu constituée. Mettre Socrate en oeuvre : mon rêve s'accomplit. Pendant ce temps, le projet prend son essor. De nombreuses mairies, inspirées par un exemple concret qui semble fonctionner, viennent voir, et nous invitent chez elle, pour essayer, ponctuellement, ou s'engager dans la régularité. Plusieurs théâtres nous invitent pour des rencontres après la représentation. Des foyers de jeunes travailleurs, des associations de sans-abris, des maisons de retraite, des clubs sociaux

divers, des écoles : tous peuvent et doivent philosopher. Certains ateliers embrayent, d'autres avortent rapidement, mais en général cela se passe assez bien. Dans la foulée, une association est créée, d'autres animateurs sont recrutés, un journal est inauguré, distribué en kiosque, qui devait durer plusieurs années, un concours d'essais est initié, bref, la barque est lancée.

J'apprends par la presse qu'il existe un café-philo à Paris. Je me méfie du parisianisme, de ses belles phrases et de son esprit de salon, mais je finis par y aller. L'ambiance est plaisante, l'atmosphère conviviale : ainsi est-il possible à Paris de discuter sur de grandes questions sans invective ni mépris, en dépit des tendances narcissiques et idéologiques qui percent ici ou là. Rapidement, il semble intéressant de reproduire de tels lieux, entre autres à la Sorbonne, où je suis convaincu que cela devrait susciter un certain enthousiasme chez les étudiants. Deux grandes déceptions m'attendent. Tout d'abord, cette initiative à Paris même est perçue comme une concurrence menaçante par l'initiateur du premier café-philo, bien que je ne sois pas le seul à avoir cette idée de reproduction, car une mode, très médiatisée, allait rapidement être lancée à travers la France, qui devait voir pulluler ce type de lieux, de manière inattendue. L'idée d'un copyright sur le philosopher me hérisse. Ensuite, les étudiants ne sont pas vraiment intéressés : ils aiment l'odeur de l'institution, des maîtres, des diplômes, le parfum de l'autorité établie. De surcroît, le café-philo a une réputation catastrophique auprès des professionnels de la philosophie. Effrayés, les gardiens du temple rechignent à y mettre les pieds, prononçant de loin l'anathème : seules la classe et la bibliothèque sont des lieux appropriés pour penser. Socrate est trahi : il est interdit de philosopher au gymnase et sur la place publique.

En même temps, je dois le reconnaître, un combat reste à mener. Pour beaucoup de non-initiés, philosopher, c'est principalement discuter. Dire ce que l'on veut, parler pour parler, tenir de grands discours sans autre souci que celui d'être vu, entendu et admiré, pour d'autres il s'agit d'une nouvelle psychothérapie de groupe. Or il me semble que philosopher implique un travail réel : l'exigence de s'arracher à l'opinion, la sienne propre en particulier, à travers l'autre, concitoyen vivant ou auteur disparu. Sans tomber dans l'excès inverse qui consiste à nier la subjectivité en abusant de l'érudition, l'ascèse et le travail sur soi sont au cœur de cette activité, afin de permettre à l'être singulier de se constituer. Le poujadisme qui consiste à affirmer « Tous philosophes », « Pas besoin de livres » ou « Tout le monde a raison », sans autres préambules ou considérations, assignent la pensée à ce qu'elle a de plus creux. Mêmes écueils que décrits chez Platon : d'un côté les sophistes qui savent et colportent un savoir, de l'autre des individus qui se contentent de débiter des phrases dont ils ignorent l'origine, la nature, le contenu et les implications. Comment tracer une voie entre Charybde et Scylla, un passage aussi ténu qu'une lame de rasoir ? Entre ceux qui attendent que l'on fasse cours et ceux qui veulent uniquement avoir raison, comment instaurer un philosopher digne de ce nom ? Je commence à déchanter. Il était temps. Quoi qu'il en soit, à travers mon travail, j'aurais été initié à une dimension cruciale de la pensée : le pluralisme conceptuel. Cueillir la pensée là où elle est, la travailler à partir de sa singularité, la façonner à partir de ce qu'elle offre.

La classe

Il est ardu de philosopher avec des adultes, le constat s'impose : les jeux sont déjà faits. Mais peut-être mes attentes sont-elles trop précises, trop déterminées, trop arides. Néanmoins, je ne saurais encore pour l'instant me détacher du schéma socratique : il n'est pas de pensée sans désapprendre, sans appel du vide, sans lâcher prise, sans mise en abyme, sans aliénation, sans passage par l'infini. Travail ingrat de négation, essentiel à la perspective dialectique. Mes lectures orientales me confortent aussi en ce sens. On ne saurait faire l'économie d'une certaine violence, aussi policée soit-elle, condition à l'émergence du soi. Le geste inaugural que représente la mort du héros philosophe,

trucidé par ses concitoyens, me hante. Les réactions de refus et de fuite face à l'interrogation ne sont pas un accident de l'histoire, la misologie se révèle ne pas être une spécificité athénienne antique. On retrouve dans les ateliers de philosophie ces réactions identiques à celles que Platon met en scène, c'en est irritant, drôle, ou réconfortant.

Je pars sur une nouvelle hypothèse. Pour bien des adultes, il est d'une certaine manière presque trop tard pour philosopher. Non pas qu'il s'agisse de leur dénier l'accès au philosopher, mais simplement parce que de nombreuses lourdeurs et rigidités se sont installées, qui cantonnent à l'immédiat, qui sapent l'énergie mentale. Sans pour autant abandonner le travail dans la cité, qui a son intérêt et doit continuer, tentons de retourner à l'enseignement, examiner ce qu'il est possible d'entreprendre avec les plus jeunes, pendant qu'il est encore temps. Je n'avais pas oublié la classe, je continuais périodiquement à y intervenir ici et là, afin d'introduire le concept d'atelier de philosophie, du primaire au lycée. Mais désormais, quelques expériences approfondies se mettent en place, qui permettent d'adapter et de formaliser les pratiques initiées avec les adultes. Travail nécessaire car il s'agit désormais de fournir quelques outils à des enseignants qui devraient pouvoir les réutiliser. Durant une année, je peux mener une après-midi par semaine un travail en maternelle, expérience cruciale, qui m'éclaire sur la dynamique présidant à la genèse de la pensée philosophique.

Quels sont les principes les plus généraux de ces ateliers, principes qui bien sûr doivent s'adapter au public concerné ? Premièrement, se risquer à penser, en articulant sa pensée, articulation qui est la substance même du penser. Deuxièmement, identifier le contenu de ce penser, ses implications, ses conséquences, puis en conceptualiser, en préciser les éléments cruciaux. Ceci s'effectue d'une part parce que l'on s'arrête un moment sur une hypothèse donnée, parce que l'on se pose, avant de partir ailleurs, pour ne pas tomber dans le piège du coq à l'âne, l'enlisement des processus associatifs de pensée, d'autre part parce que l'on soumet ces hypothèses particulières à l'examen, à travers questions et objections. Principe socratique qui permet de dénouer la pensée, de la faire naître. Plus que de dire et d'affirmer, les participants doivent apprendre à engendrer la pensée chez l'autre, condition fondamentale du dialogue et de la réflexion, par un processus de décentrage productif et nécessaire. Troisièmement, il s'agit de problématiser, c'est-à-dire envisager la dimension purement possible de toute idée particulière, qui pourrait être remplacée par une autre, en partant de présupposés différents qu'il s'agit d'identifier. Analyse qui permet de saisir les enjeux entre divers schémas, opérer des basculements de paradigmes, transvaluer les schémas éthiques, psychologiques ou épistémologiques, ce qui nous entraîne dans une perspective plus dialectique et moins figée, puisqu'il ne s'agit plus de prendre des options rigides sur telle ou telle vision du monde.

Reprenant l'idée de Leibniz, on s'apercevra qu'est mis en jeu ici le concept de « lien substantiel ». Ce lien qui consiste à toujours travailler le rapport : rapport entre les idées, rapport entre les schémas qu'elles véhiculent, genèse de l'idée et rapport avec son auteur, rapport entre les êtres, principe des contraires, enjeux généraux de forme et de contenu, non plus les opinions en soi, maigrelettes et privées de substance. Travail qui est loin d'être naturel, facile et immédiat. Il exige de s'interrompre, de méditer, de se contraindre, de se distancier de soi-même, d'écouter l'autre et soi, de faire le deuil de ses envies, de voir et d'accepter la nature limitée de toute pensée singulière, le réductionnisme de toute compréhension, ce qui n'est pas toujours plaisant; prise de conscience qui arrive très accessoirement dans une discussion « habituelle », pétrie de conviction et de sincérité.

Ainsi la tâche du philosophe, celle d'un « faire philosopher » comme condition du philosopher, consiste en tout premier à installer le cadre où peut se tenir une telle activité. Puisqu'il n'est plus question de fournir un contenu, c'est dans la forme que s'effectue le travail. Non pas une forme qui consiste à déterminer a priori ce qui est juste

et ce qui ne l'est pas, par un principe déterminant établi a priori, mais par un principe régulateur, qui opère par induction, en extrayant, à partir des propos tenus, des principes à prétention universelle qu'il s'agit d'articuler, de vérifier et de modifier. Partir de cas particuliers pour passer à la généralité, et vice versa. Qualifier les propos. Établir sens et non-sens au travers d'arguments dont le but premier est d'approfondir la pensée. Mais bizarrement, cette clarification ne peut s'effectuer qu'au travers d'une ascèse : en passant de la grandiloquence à la bréviloquence, en sélectionnant, en passant au tamis le fatras des idées. Quitte à rendre compte du contenu de sa pensée en un second temps.

Tout ceci est terriblement artificiel, et comme pour tout artifice, un artiste est nécessaire, un artisan. Non pas pour opposer l'artiste au non-artiste, mais parce que si la faculté artistique est donnée, donnée à tous, l'art est aussi expérience et technique, ce que ne possèdent pas, ou moins, ceux qui n'ont pas eu l'occasion ou pris la peine d'exercer cet art. Ceci pour prévenir la tentation romantique du « Tous philosophes ! » qui, sous le couvert d'un discours égalitaire, occulte l'exigence du philosopher et l'abandon de soi qu'il représente, pour vanter le spontanéisme et déifier le quant-à-soi. En cela, le poujadisme philosophique a partie liée avec les gardiens du temple, qui eux aussi veulent protéger leurs chers acquis, leurs discours révérés, défendre cette petite personne qui leur tient tant à cœur, se cachant derrière une science ou une raison qui les rend prétendument intouchable. Faux débat, sans doute indispensable : il nous protège simultanément des dogmatiques de tous bords, de ceux qui veulent brûler les livres et de ceux qui les adorent.

Les circonstances font que l'école primaire est très demandeuse de ce type d'exercices, ne serait-ce que parce que s'insinue dans notre société une certaine suspicion envers le savoir comme finalité en soi. Petit à petit ces pratiques s'officialisent, phénomène inattendu, l'institution nous ouvre ses portes, afin d'intervenir en classe et de former les enseignants au dialogue comme modalité pédagogique. Avec quelques collègues, nous réussissons à faire éditer une collection d'ouvrages sur la question chez un grand éditeur. D'autres types de problèmes se posent alors : si les enseignants sont enthousiastes à l'idée de telles pratiques, ils rechignent pour beaucoup à essayer, et encore plus à continuer. Cela leur fait peur : ils ont trop à perdre, à raison sans doute. Perte d'autorité sur les élèves, perte de maîtrise sur le contenu, crainte du néant, de l'erreur et de l'inattendu. Que ferais-je, disent-ils, si tout n'est pas prévu ? L'idée de former une communauté de recherche où l'on risque d'être pris au dépourvu effraie. Il ne s'agit pas d'un savoir, mais d'un savoir-faire, qui s'apprend chemin faisant, en tâtonnant, en butant, en raturant, passe difficilement. Certes la culture philosophique est un atout, mais là n'est pas l'essentiel, quand bien même certains en expédient un peu vite l'utilité en proposant de simples recettes pédagogiques. L'important est de montrer l'en deçà de la connaissance, sa genèse, son brouillon, ne serait-ce qu'un petit temps chaque semaine. En sachant aimer cette tentative éternelle, en ne se laissant pas obnubiler par un au-delà philosophique, prétendu nirvana de la vraie pensée. Mais le lâcher-prise, le risque, l'aventure, ne serait-ce qu'au niveau d'une expérience de pensée, est anxiogène et pose problème. Comme tout ce qui interpelle et engage l'être. Peu importe ! En dépit des résistances, ou en leur sein, sous l'éclairage du mensonge, nous sommes au cœur du philosopher.

L'atelier de philosophie est théoriquement le lieu de fabrication de vérités : vérités individuelles et collectives, vérités de raison, vérités efficaces, vérités révélatrices de l'être, etc. Les modalités sont diverses qui permettent et favorisent une telle exigence, et les recettes varieront selon lieux et circonstances. Comment cela peut-il fonctionner dans un contexte scolaire ? Dans l'absolu, peu importe la nature des questions ou des supports (livre, film, objet...), la disposition de la classe, le rôle du maître, la durée ou autres considérations pratiques, libre à l'enseignant d'effectuer ces choix, selon sa compétence et sa sensibilité, ainsi que celles de la classe. L'exigence philosophique est une exigence pédagogique, que nous tentons de définir à travers quelques caractéristiques qui devraient guider le travail du maître et de la classe. Premièrement : poser la discussion,

afin de prendre le temps de penser. Il ne s'agit pas tant de produire de nombreuses idées que d'examiner lentement leur contenu. Cette temporisation de la parole permet d'évaluer et d'analyser, plutôt que de réagir ou de rebondir. Deuxièmement : établir des liens, afin de construire la pensée. Toute idée ou prise de parole devrait déterminer la nature de son rôle dans la discussion, établir son rapport avec ce qui a déjà été énoncé : est-elle là pour expliquer, justifier, questionner, contredire, exemplifier, analyser, etc. ? Troisièmement : problématiser les idées, à travers des questions, des objections et des interprétations diverses. Ceci permet d'extirper les idées de leur statut d'évidence, mettant au jour les présupposés ignorés. Quatrièmement : conceptualiser, afin de clarifier les opérateurs de pensée. Identifier et produire des termes qui servent de mots-clefs, de pierre angulaires, afin de conscientiser la pensée. Cinquièmement : approfondir, en définissant les enjeux, les obstacles et les accomplissements. De telles analyses obligent à distinguer l'essentiel du secondaire, d'effectuer un tri entre les idées, d'universaliser la spécificité des propos tenus. Ainsi l'atelier s'insère plus naturellement dans l'activité de classe - entre autres le cours de philosophie - que la simple discussion, plus libre et informelle, aux enjeux didactiques moins explicites. Ainsi, au fil de sa pratique, l'enseignant tentera de travailler ces divers fonctionnements et dysfonctionnements, en inventant des règles du jeu, en demandant aux élèves d'en faire autant. Cette démarche expérimentale nous paraît plus productive et conforme à la réalité philosophique que la transmission de règles établies, bien que rien n'empêche l'enseignant débutant de piocher ici et là des fonctionnements divers décrits par d'autres praticiens.

L'atelier de philosophie

Petit à petit s'est développé le concept d'atelier philosophique. Qu'est-ce qu'un atelier de philosophie ? Deux notions sont indissociables du concept d'atelier : l'exercice ou pratique, et la production. Un troisième, qui sans être obligatoire, a aussi son importance : le collectif. En cela l'atelier philosophique se distingue de deux autres types d'activités philosophiques. D'une part le cours ou la conférence, dans lequel un maître dispense son savoir à des auditeurs ou à des élèves, et la discussion philosophique, telle que le débat citoyen ou le café-philo, où les interventions se succèdent tous azimuts au gré des participants et des animateurs. Comme pour toute tentative de schématisation, de telles catégories ne servent que de points de repère, car selon les lieux et les individus, les appellations et les fonctionnements varieront selon toute une gamme de nuances procédant de la continuité plutôt que du discret. Il est en effet des cours ou des cafés-philo qui ressemblent à des ateliers, et vice-versa. Il est aussi des animateurs qui ressemblent à des professeurs et des professeurs qui ressemblent à des animateurs. Risquons-nous toutefois à élaborer quelque peu cette spécificité théorique de l'atelier.
Comme dans un atelier de peinture, dans l'atelier philosophique tout participant se doit de travailler, ou tout au moins est fortement encouragé à s'engager. Le principe d'observateur ou d'auditeur n'est guère de mise. En cela il se distingue du cours et de la discussion, où pour des raisons différentes nul n'est tenu à une participation active. Par exemple, si le nombre s'y prête, un tour de table se tiendra sur un problème donné. Ou bien tout participant pourra en interpeller un autre ou le questionner sans que ce dernier ne se rebiffe, quitte à avouer son incapacité ou sa difficulté à répondre, ce qui fait partie intégrante - voire importante - de l'exercice. C'est en ce sens que cette activité se définit comme une pratique ou un exercice. Chacun vient sur le terrain pour jouer ou accomplir sa part de l'ouvrage, non pour regarder les autres. Bien entendu, l'animateur, responsable de cet engagement effectif, devra en cela agir de manière suffisamment subtile pour ne pas effrayer ceux qui éprouvent encore une certaine réticence à approcher le ballon.
Comme dans l'atelier de peinture, il s'agit de produire. Produire, dans le sens où l'on se confronte à une matérialité, dans le but d'un résultat. Mais la matérialité de l'activité philosophique n'est pas la couleur et sa texture. Elle est la pensée individuelle, à travers sa représentation orale ou écrite. Chacun se confronte d'abord à ses propres

représentations du monde, ensuite à celle de l'autre, et enfin à l'idée d'unité ou de cohérence. De cette confrontation jaillissent de nouvelles représentations, sous forme conceptuelle ou analogique. Ces représentations émergeantes se doivent d'être articulées, soulignées, comprises par tous, travaillées et retravaillées. En cela, à nouveau, l'atelier se distingue du cours et de la discussion. Car dans le cours, les concepts sont préparés à l'avance : ils sont souvent codifiés, estampillés en référence à des auteurs et à l'histoire de la philosophie. Et dans la discussion habituelle, le mouvement de la pensée glisse, n'insiste pas, ne cherche pas en permanence à revenir sur lui-même, à moins que cela se produise arbitrairement. Sur cette dernière distinction repose sans doute le rôle plus appuyé, voire plus contraignant de l'animateur dans le cadre d'un atelier.

Nous l'aurons compris : l'atelier philosophique tend à avoir des règles de fonctionnement plus spécifiques et formalisées que celles de la discussion. Ces règles doivent être explicitées, puisqu'elles concernent le fonctionnement d'un groupe, et non pas celui d'un individu seul, comme lors d'une conférence. Les règles du jeu peuvent être innombrables, et sont de fait très variées. Il n'existe donc pas d'exemple type, d'autant plus que dans le domaine de la philosophie, très théorique malgré tout, chacun trouve toujours à redire sur le travail du voisin. Mais à titre d'exemple, décrivons brièvement quelques mises en scène utilisées comme modus operandi d'un atelier philosophique.

1- Questionnement mutuel. Une question d'ordre général est posée. Une première hypothèse de réponse, relativement courte, est offerte par un participant. Puis, avant de passer à une autre, ses collègues sont invités à le questionner, afin d'éclaircir les points obscurs et résoudre les contradictions. Mais les interventions sont surveillées par l'ensemble du groupe, qui doit déterminer si les questions sont véritablement des questions, ou des affirmations plus ou moins déguisées ; toute question déclarée « fausse » à la majorité du groupe sera refusée. Car tout nouveau concept doit émaner du porteur d'hypothèse et non pas des questionneurs. Chaque participant est ainsi obligé d'entrer dans le schéma du voisin, en laissant de côté, temporairement, ses propres opinions. Principe qui permet de développer en commun l'hypothèse initiale, dont l'initiateur est le garant. C'est lui qui, pressé par les questions reçues, développera son hypothèse, la reformulera, ou même l'abandonnera si au fur et à mesure de la discussion elle vient à lui paraître intenable. Puis une nouvelle hypothèse est proposée par un autre participant, et le processus recommence. Tous seront aussi invités à comparer les diverses hypothèses, leur contenu et leur forme, leurs présupposés et leurs enjeux. Le résultat final est de problématiser la question initiale, au travers de ces diverses lectures, ce que l'on pourrait nommer une dissertation collective.

2- Exercice de la narration. Une question d'ordre général est posée. Mais au lieu de la traiter par des considérations abstraites, les participants sont invités à présenter une narration courte, fictive ou réelle, inventée ou tirée d'une œuvre quelconque, qui pourrait servir de cas d'école afin d'étudier la question posée. Plusieurs histoires sont proposées, qui sont comparées par les participants, en argumentant leur intérêt respectif pour traiter le sujet. Un vote du groupe choisit une seule de ces histoires, selon un critère de pertinence, qui sera analysée plus en profondeur. Le narrateur est alors questionné par ses collègues. D'abord sur les données factuelles de la narration, afin de travailler l'objectivité du contenu. Puis sur l'analyse conceptuelle qu'il en donne, dont l'énoncé devrait permettre de traiter la question initiale. Les autres participants peuvent ensuite soumettre une nouvelle lecture de cette narration, en précisant les enjeux philosophiques comparatifs de leur propre lecture. Le produit final de cet exercice est à nouveau une problématisation de la question initiale, grâce à un certain nombre de concepts qui ont émergé au fil de la discussion.

3- Travail sur texte. Un texte est distribué aux participants, court extrait d'une œuvre de nature philosophique, littéraire ou autre. Une lecture à haute voix est effectuée par un volontaire. Tous sont ensuite invités à exposer une analyse du texte, qui devra se conclure par une phrase courte censée capturer l'intention principale de l'auteur. La première interprétation sera discutée par l'ensemble des participants avant de passer à une autre. Des questions seront posées, portant à la fois sur le sens de cette interprétation et sur son accord avec le texte. Des citations précises pourront être

exigées afin d'en légitimer l'articulation. De nouvelles interprétations seront développées, qui subiront un semblable traitement. En un second temps, des critiques du texte pourront aussi être formulées. Les enjeux philosophiques de ces différentes lectures devront alors être précisés, afin d'analyser les présupposés de chacune d'entre elles, permettant de mieux saisir les différences conceptuelles, souvent importantes. Le produit final est la problématisation d'un texte initial, au moyen des différentes interprétations offertes et travaillées. Précisons qu'un travail semblable peut être réalisé autour d'un texte écrit par un des participants.

Le cabinet de philosophie

Un cabinet est une pièce retirée où l'on mène des activités discrètes, de nature privée, en opposition au salon ou à la salle à manger qui sont des lieux de réception, de vie sociale. Le cabinet de philosophie est donc destiné à l'entretien particulier, en opposition à un atelier, un débat, un cours ou une conférence. De ce fait, il y sera traité de questions singulières, plutôt que de questions générales, c'est-à-dire centrées sur un individu particulier, ce qui ne restreint en rien l'universalité des propos tenus. Car il s'agit tout d'abord de distinguer l'entretien philosophique privé - ou consultation philosophique – d'une consultation de type psychologique, auquel il sera trop facilement associé. Cette distinction nous permettant déjà de définir quelque peu la spécificité de l'activité.
Comme dans toute activité philosophique, l'entretien privé évitera de se cantonner à la narration d'événements vécus, à l'énumération d'impressions et de sentiments personnels, ainsi qu'aux associations d'idées. Non pas que ces types d'échanges soient en eux-mêmes dépourvus d'intérêt, mais simplement parce que la philosophie, comme toute activité, est dotée d'exigences propres. Elle exige avant tout l'analyse, la délibération et la construction d'une pensée. Pour ce faire, trois composantes nous semblent indispensables, à divers et variables degrés. L'identification, qui consiste à devenir conscient de ses propres idées et des présupposés qu'ils contiennent implicitement. La critique, qui consiste à envisager les objections que l'on pourrait formuler à l'encontre des propositions initiales. La conceptualisation, qui consiste à émettre de nouvelles idées capables de prendre en charge les problématiques ayant pu émerger au cours de ce processus analytique. Bien entendu, cela suppose une indispensable capacité de distanciation face à soi-même, identique en réalité à celle exigée lors de toute discussion digne de ce nom. Exigence plus laborieuse qu'on ne le pense souvent. Mais il est clair que la pratique de la philosophie implique de pouvoir agir au niveau du conscient et de pouvoir raisonner sur soi, ce qui n'est pas donné immédiatement à tous, en particulier lorsque des processus pathologiques récurrents parasitent le fonctionnement de l'esprit individuel.
La consultation philosophique peut s'effectuer dans divers cadres : cabinet privé, entreprise, institution. Dans tous les cas de figure, il s'agira d'adresser des problèmes spécifiques, particulièrement de type existentiel ou moral, concernant directement le sujet, celui qui s'engage dans le processus de consultation, qui en général choisira l'objet de la discussion. Les modi operandi des divers praticiens varieront principalement sur deux paramètres essentiels. Premièrement, sur la proximité ou l'éloignement entre le philosophique et le psychologique. Certaines pratiques restent proches du cas singulier, sans tellement chercher à le conceptualiser ou à l'universaliser, ou tout au moins ne poussent pas tellement le sujet dans cette direction, contrairement à d'autres, plus formellement philosophiques, plus exigeantes dans le domaine de l'abstraction. Deuxièmement, sur la contribution conceptuelle du consultant. En reste-t-il à un pur questionnement, ou élabore-t-il des schémas d'analyse ou d'interprétation, voire propose-t-il des références codifiées – auteurs classiques, maîtres spirituels ou autres - afin de clarifier ou d'élucider les questions du sujet ?
L'écueil du « pur » questionnement est d'abandonner le sujet à lui-même, situation dont l'âpreté peut être considérée trop pénible pour un individu relativement fragile. À l'opposé, l'écueil des interprétations proposées par le consultant, est d'une part d'imposer indirectement et inconsciemment un schéma qui ne convient pas au sujet,

d'autre part de faire l'impasse sur un véritable questionnement, car il est trop facile et tentant de s'asseoir sur des réponses toutes faites. Bien que certaines lectures d'auteurs puissent constituer une réelle et constructive mise à l'épreuve du sujet. Il n'est pas interdit pour le consultant d'avoir ses schémas philosophiques privilégiés, ce serait d'ailleurs illusoire de croire en être dégagé, mais tout repose sur sa manière de les utiliser, la conscience de ses présupposés et de leurs limites, et la capacité d'écoute qu'il déploie. Véritable défi pour le philosophe, car l'institution et la formation philosophiques n'encouragent guère à une telle attitude.

Par rapport au travail de groupe, la consultation individuelle pose des problèmes spécifiques. Le principal est sans aucun doute la pression accrue impliquée par l'intimité du tête-à-tête. Tandis qu'au sein d'un groupe, la parole passe de l'un à l'autre et chacun peut sans problème, à volonté, se réfugier dans le silence et l'incompréhension inavouée, il n'en va pas de même lorsque l'on se retrouve face à un individu unique, pendant à peu près une heure. Face à soi-même, nul n'est là pour nous relayer dans notre rôle, tant celui de consultant que celui de sujet. Les lenteurs et les silences qui ponctuent nécessairement de tels entretiens amplifient les incohérences, les ruptures, les obscurités, les mensonges à peine conscients qui composent notre pensée et notre être. D'autant plus que le sujet est invité à analyser ses propos et à poser des jugements sur leur validité. Pour cette raison, la consultation philosophique exige un minium de stabilité psychologique et de rationalité, seuil en dessous duquel il sera difficile d'opérer. C'est aussi pour cela que le consultant doit moduler ses interventions. Si l'idéal de la pratique se résume à un pur questionnement – à l'instar de l'individu en soliloque avec lui-même - cela n'est guère possible dans la majorité des cas : un certain nombre d'indices, d'éléments explicateurs et de pistes de travail doivent être fournis, obligeant le praticien à une certaine générosité dont il serait pourtant souhaitable, dans l'absolu, de se passer.

Le second problème, cousin du premier, touche les difficultés intellectuelles du sujet, en particulier celles liées à l'abstraction ou à la logique. Car lorsqu'il s'agit d'universaliser l'expérience singulière, de conceptualiser le concret, dans un cadre collectif il se trouvera toujours quelqu'un pour aider à le faire, contrairement à la consultation, où tout repose sur une seule personne, de surcroît privée de recul par rapport à elle-même. Cette compétence, qui relève assez spécifiquement de la formation philosophique, n'est pas acquise d'emblée. Et même si l'on peut comprendre une abstraction donnée, c'est encore autre chose que de la formuler. Pourtant, il s'agit bien de passer par ces fourches caudines, en partie tout au moins. L'abstraction est souvent décriée, « trop abstrait » dira-t-on, plus rarement entend-on protester « trop concret ». Mais la capacité d'abstraction s'avère ici nécessaire, pour décoder ses propres propos, en saisir l'essentiel, en renverser le sens afin d'examiner d'autres possibilités de lectures existentielles.

Le consultant se voit donc obligé, trop souvent, d'effectuer lui-même cette tâche de décodage, avec un risque supplémentaire : le refus de l'interprétation proposée, et même le refus de la reformulation entendue, notre troisième obstacle. En effet, le sujet pris dans la nasse du singulier, crispé dans l'exclusive de ses mots à lui, ne peut pas entendre ce qu'il dit autrement qu'au travers de ce qu'il dit, sa propre voix, ses propres mots. Nul écho n'est possible, qui éclairerait sa parole et son être sous un autre jour que le sien ; il faudrait accepter d'envisager le néant du soi, la facticité de l'existence particulière. Or le philosopher se résume précisément à cette capacité de se penser autrement, à ce pouvoir de penser l'impensable. Mais celui qui ne réussit pas à réaliser cet exercice pour lui-même et par lui-même, risque aussi de refuser ce pouvoir à un interlocuteur. Il a trop à perdre, croit-il, et il se refuse à délibérer : il préfère se refermer, telle une huître, sur son propre discours, triste exemple s'il en est.

La consultation philosophique est une pratique nouvelle, particulièrement en France où encore peu de praticiens opèrent, pratique qui se cherche encore beaucoup. La démarche qu'elle implique est exigeante, tant pour le consultant que pour le sujet. Bizarrement, par l'arbitraire de l'histoire, la philosophie se marie plutôt mal avec la subjectivité. Face aux difficultés existentielles, soit on repousse l'échéance et l'on attend l'urgence qui nécessite le médecin et sa panoplie d'onguents et de drogues. Soit on se défoule chez le thérapeute, situation qui, en dépit de son intérêt, tend par son excès à être relativement infantilisante et réductrice. Soit encore on préfère le gourou et sa sagesse toute faite,

aussi sage soit-elle. Car il est plus difficile de se tenir debout et délibérer, en sachant que nul autre que nous ne peut nous faire exister. Or c'est la tâche explicite du philosophe de nous le rappeler.

LES FONDEMENTS THÉORIQUES D'UNE PRATIQUE PHILOSOPHIQUE

Le concept de pratique est en général étranger au philosophe d'aujourd'hui, presque exclusivement un théoricien. Le mot même parfois le dérange. En tant que professeur, son enseignement porte principalement sur un certain nombre de textes écrits, dont il doit transmettre la connaissance et la compréhension à ses élèves. Son principal centre d'intérêt sera l'histoire des idées. Une faible minorité d'enseignants s'engagera de surcroît dans la spéculation philosophique, faisant œuvre théorique plus moins originale. Dans ce contexte, de manière récente, quelque peu en rupture avec la tradition, de nouvelles pratiques émergent, qui s'intitulent pratiques philosophiques, consultations philosophiques, philosophie pour enfants ou autres, pratiques qui se voient contestées vigoureusement ou ignorées par l'institution philosophique. Cette situation pose les deux questions suivantes, que nous traiterons dans cet ordre. La philosophie est-elle seulement un discours ou peut-elle avoir une pratique distincte ? Qu'est-ce qui dès lors constitue une démarche philosophique ?

La matérialité comme altérité

Une pratique peut être définie comme une activité qui confronte une théorie donnée à une matérialité, c'est-à-dire à une altérité. Ainsi en va-t-il du physicien ou du chimiste qui par des expériences spécifiques vérifie ses théories sur la matière. Avançons l'hypothèse que la matière est de manière générale ce qui offre une résistance à nos volontés et à nos actions. Ainsi la matérialité la plus évidente du philosopher est premièrement la totalité du monde, incluant l'existence humaine, à travers les multiples intuitions et représentations que nous en avons. Un monde que nous connaissons sous la forme du mythe (*mythos*), narration des événements quotidiens, faits divers, schémas concrets, ou sous la forme d'explications culturelles, scientifiques et techniques éparses (*logos*), schémas abstraits. Deuxièmement, la matérialité est pour chacun d'entre nous « l'autre », notre semblable, avec qui nous pouvons entrer en dialogue et en confrontation, un « nous », ou « moi élargi ». Troisièmement, la matérialité est la cohérence, la consistance, l'unité présupposée de notre discours ou de notre pensée, dont les failles et l'incomplétude nous obligent à nous confronter à des ordres plus élevés et plus complets d'architecture mentale, à une unité anhypothétique, ce qui peut se nommer transcendance.
Avec ces principes en tête, inspirés par Platon, il devient possible de concevoir une pratique qui consiste en des exercices mettant à l'œuvre la pensée individuelle, dans des situations de groupe ou singulières, peu importe le lieu. Le fonctionnement de base, à travers une dynamique dialogique, consiste d'abord à identifier les présupposés à partir desquels fonctionne notre propre pensée, ensuite à en effectuer une analyse critique, puis à formuler des concepts afin d'exprimer l'idée globale ainsi enrichie par la tension des contraires, et pouvoir à volonté en modifier les paradigmes initiaux. Dans ce processus, chacun cherche à devenir conscient de sa propre appréhension du monde et de lui-même, à délibérer sur les possibilités d'autres schémas de pensée, et à s'engager sur un chemin anagogique où il dépassera sa propre opinion, transgression qui est au cœur du philosopher, comme travail sur soi. Dans cette pratique, la connaissance des auteurs classiques est utile, mais ne constitue pas un pré-requis absolu. Quels que soient les outils utilisés, le défi principal reste l'activité constitutive de l'esprit singulier. Ainsi,

totalité, singularité et transcendance constituent la « matière » de la pratique philosophique, facettes diverses de la confrontation à l'être.

L'altérité comme *mythos* et *logos*

Comment vérifier des idées données sur tous les petits *mythos* de la vie quotidienne, sur les morceaux plus ou moins éclatés de *logos* qui constituent notre pensée ? Le problème avec la philosophie, comparée à d'autres types de spéculation, est que le sujet pensant ne mesure pas réellement sa propre efficience sur une véritable altérité, mais sur lui-même. Bien que l'on puisse objecter que le physicien, le chimiste, ou encore plus le mathématicien, sont simplement enclins à camoufler leur subjectivité, déguisée en constatation objective. Mais admettons que ce problème de la subjectivité s'aggrave dans la pratique philosophique, puisque l'idée particulière que le sujet doit mettre à l'épreuve en la confrontant à ses *mythos* et *logos* personnels, est elle-même nourrie de ces *mythos* et *logos* personnels, ou engendrés par eux. De plus, comme pour la science « dure » qui parfois change la réalité, soit en agissant sur elle à travers des hypothèses innovantes et efficaces, soit en transformant simplement la perception, la « nouvelle » idée particulière du philosophe peut altérer le *mythos* ou le *logos* qui occupe son esprit. Le problème posé par ces deux processus, est qu'il existe une tendance naturelle de l'esprit humain à se déformer afin de réconcilier une idée spécifique avec le contexte général dans laquelle elle intervient, soit en minimisant cette idée spécifique, soit en minimisant l'ensemble du *mythos* et du *logos* établis, soit encore en créant une barrière entre eux pour éviter le conflit. Cette dernière option est la plus commune, car elle permet d'éviter, en apparence, le travail de la confrontation ; phénomène qui explique le côté « marqueterie mal jointe » de l'esprit humain, selon l'expression de Montaigne. Autant de phénomènes qui éludent la tension constitutive de l'esprit singulier.
Heureusement, ou malheureusement, la douleur provoquée par l'absence de cohérence ou d'harmonie de l'esprit - similaire à la douleur provoquée par la maladie qui exprime les dissonances du corps - nous oblige à travailler cette dissension, ou à porter une armure pour nous protéger, pour oublier le problème afin de minimiser ou occulter le désagrément. Cet oubli a toute l'efficacité d'un analgésique, mais aussi les inconvénients d'une drogue. La maladie est encore là, se renforçant puisque nous ne la traitons pas. Il s'agit donc de se réconcilier avec l'idée de problème, véritable problème s'il en est un.

L'altérité comme « l'autre »

Passons au second type d'altérité : « l'autre » sous la forme d'un autre esprit singulier. Dans le dialogue, ce dernier a un premier avantage sur nous : il est le spectateur de notre pensée, plutôt que l'acteur que nous sommes ; les ruptures et divergences de notre propre système ne lui causent pas *a priori* de douleur. Contrairement à nous, il ne souffre pas de nos incohérences, en tout cas pas de manière directe, sauf à travers une sorte d'empathie. Pour cette raison, il est mieux placé que nous pour identifier les conflits et contradictions qui nous minent. Bien qu'il ne soit pas non plus un pur esprit : ses réponses et analyses seront affectées par ses propres bogues et virus, par ses propres insuffisances, sa propre subjectivité. En dépit de cela, étant moins impliqué que nous dans notre affaire, il pourra poser un œil plus distant sur notre processus de pensée, avantage certain pour nous examiner de manière critique et non défensive, bien que l'on doive se garder d'attribuer une quelconque toute-puissance à cette situation ; toute perspective particulière souffrant nécessairement de faiblesses et d'aveuglements. Ce peut être par manque de compréhension de la pensée de l'autre que nous sommes, ou bien par crainte de cet autre, ou encore à cause de la complaisance induite par le manque d'intérêt pour l'autre, et même l'empathie s'avère ici dangereuse, qui menace d'engluer deux êtres l'un dans l'autre. Quoi qu'il en soit, nous ne pourrons que bénéficier de son étrangeté.

L'altérité comme unité

La troisième forme d'altérité est l'unité du discours, l'unité du raisonnement, sa transparence, sa vérité, sa concordance à soi-même. Nous postulons ici la présence d'un « anhypothétique », selon Platon, l'affirmation d'une hypothèse aussi incontournable qu'inexprimable, unité transcendante et intérieure dont nous ignorons totalement la nature propre, bien que sa présence s'impose à travers ses effets sur nos sens et notre compréhension. Vérité intime du discours. L'unité ne nous apparaît pas en tant que telle, comme une entité évidente, mais à travers une simple intuition, désireuse de cohérence et de logique. Point de fuite niché au sein d'une multiplicité d'apparences, qui cependant guide notre pensée et reste une source permanente d'expériences cruciales, pour notre esprit et celui des autres, sauvant nos esprits de l'abîme obscur et chaotique, de la multiplicité indéfinie et du tohu-bohu, pénible chaos qui trop souvent caractérise les processus de pensée, les nôtres et ceux de nos semblables. Les opinions, les associations de pensées, les simples impressions et sentiments, chacun d'entre eux régnant sur son petit monde immédiat, rapidement oubliés lorsqu'ils traversent les frontières étroites d'espace et de temps qui les attachent à un territoire microscopique. Pauvres et pathétiques éphémères qui, aussi réels soient-ils, tentent de se maintenir, faibles et impuissants, dans le brouhaha de processus mentaux déconnectés, essayant en vain d'être entendus, tandis que l'écho reste silencieux et désespérément muet. À moins de résonner sur fond de cette mystérieuse, généreuse et substantielle unité, toute idée particulière sera condamnée à une fin prématurée et soudaine, révélant à toute conscience le vide de son existence. Le seul problème, ici, est précisément que cette conscience est tragiquement absente, ou silencieuse, car sa présence, liée à l'unité en question, aurait déjà radicalement transformé la mise en scène. L'unité de notre discours est dont ce mur intérieur, à la fois rempart, appui, butée, dont nous ignorons toujours la nature essentielle. Elle est l'autre en nous, l'autre qui d'une certaine manière est en nous plus que nous-même : le sujet transcendantal, mauvaise conscience du sujet empirique que nous sommes au quotidien**.**

Qu'est-ce que philosopher ?

En résumé, l'activité pratique philosophique implique de confronter la théorie à l'altérité, une vision à une autre, la multiplicité à l'unité. Elle implique la pensée sous le mode du dédoublement, sous le mode du dialogue, avec soi, avec l'autre, avec le monde, avec la vérité. Nous avons défini ici trois modes à cette confrontation : les représentations que nous avons du monde, sous forme narrative ou conceptuelle, « l'autre » comme celui avec qui je peux m'engager dans le dialogue, l'unité de pensée, comme logique, dialectique ou cohérence du discours. Dès lors, qu'est-ce que la philosophie, lorsque cruellement et arbitrairement nous lui enlevons son costume pompeux, frivole et décoratif ? Que reste-t-il une fois que nous l'avons déshabillée de son soi autoritaire, gonflé et trop sérieux ? Autrement dit, au-delà du contenu culturel et spécifique qui en est l'apparence, généreuse et parfois trompeuse - si tant est que nous pouvons faire l'économie de cette apparence - que reste-t-il à la philosophie ?
En guise de réponse, nous proposerons la formulation suivante, définie de manière assez lapidaire, qui pourra paraître comme une paraphrase triste et appauvrie de Hegel, dans le but de se concentrer uniquement sur l'opérativité de la philosophie en tant que productrice de concepts, plutôt que sur sa complexité. Nous définirons l'activité philosophique comme une activité constitutive du soi déterminée par trois opérations : l'identification, la critique et la conceptualisation. Si nous acceptons ces trois termes, au moins temporairement, le temps d'en éprouver la solidité, voyons ce que ce processus philosophique signifie, et comment il implique et nécessite l'altérité, pour se constituer en pratique.

Identifier

Comment le moi que je suis peut-il devenir conscient de lui-même, à moins de se voir confronté à l'autre ? Moi et l'autre, mien et tien, se définissent mutuellement. Je dois connaître la poire pour connaître la pomme, cette poire qui se définit comme une non-pomme, cette poire qui définit donc la pomme. De là l'utilité de nommer, afin de distinguer. Nom propre qui singularise, nom commun qui universalise. Pour identifier, il faut postuler et connaître la différence, postuler et distinguer la communauté. Dialectique du même et de l'autre : tout est même et autre qu'autre chose. Rien ne se pense ni n'existe sans un rapport à l'autre. Identifier c'est donc établir, analyser, interpréter, distinguer, justifier, approfondir.

Critiquer

Tout objet de pensée, nécessairement engoncé dans des choix et des partis pris, est de droit assujetti à une activité de critique. Sous la forme du soupçon, de la négation, de l'interrogation ou de la comparaison, diverses formes d'un travail de problématique. Mais pour soumettre mon idée à une telle activité, je dois devenir autre que moi-même. Cette aliénation ou contorsion du sujet pensant en montre la difficulté initiale, qui en un second temps peut d'ailleurs devenir une nouvelle nature. Pour identifier, je pense l'autre, pour critiquer, je pense à travers l'autre, je pense comme l'autre ; que cet autre soit le voisin, le monde ou l'unité. Ce n'est plus simplement l'objet qui change, mais aussi le sujet. Le dédoublement est plus radical encore, il devient réflexif. Ce qui n'implique pas de « tomber » dans l'autre. Il est nécessaire de maintenir la tension de cette dualité, par exemple à travers la formulation d'un enjeu, d'une tension. Et tout en tentant de penser l'impensable, je dois garder à l'esprit mon incapacité fondamentale de m'échapper véritablement de moi-même.

Conceptualiser

Si identifier signifie penser l'autre à partir de moi, si critiquer signifie me penser à partir de l'autre, conceptualiser signifie penser dans la simultanéité de moi et de l'autre. Néanmoins, cette perspective éminemment dialectique doit se méfier d'elle-même, car aussi toute-puissante se veuille-t-elle, elle est également et nécessairement cantonnée à des prémisses spécifiques et des définitions particulières. Tout concept entend des présupposés. Un concept doit donc contenir en lui-même l'énonciation d'une problématique, problématique dont il devient à la fois l'outil et la manifestation. Il traite un problème donné sous un angle nouveau. En ce sens, il est ce qui permet d'interroger, de critiquer et de distinguer, ce qui permet d'éclairer et de construire la pensée. Et si le concept apparaît ici comme l'étape finale du processus de problématisation, affirmons tout de même qu'il inaugure le discours plutôt qu'il ne le termine. Ainsi le concept de « conscience » répond à la question « Un savoir peut-il se savoir lui-même ? », et à partir de ce « nommer », il devient la possibilité de l'émergence d'un nouveau discours, d'une nouvelle intuition. Par exemple l'idée que la conscience échappe nécessairement à elle-même, ce reste que d'aucuns nomment l'inconscient.

Tous philosophes ?

Identifier ce qui est nôtre. Se rendre capable d'une analyse critique de cette identité. Dégager de nouveaux concepts afin de prendre en charge la tension contradictoire qui émerge de la critique. De manière assez abrupte, qu'il reste à développer en d'autres lieux, disons que ces trois outils nous permettront de confronter l'altérité qui constitue la matière philosophique, matière sans laquelle il ne serait pas possible de parler de

pratique philosophique. Une pratique qui consiste à s'engager dans un dialogue avec tout ce qui est, avec tout ce qui apparaît. À partir de cette matrice, il n'est de catégorie d'êtres humains qui ne puisse tenter à différents degrés de philosopher, de s'engager dans une pratique philosophique.

En guise d'écho à notre thèse, nous convoquerons Kant, pour qui l'entendement spéculatif, cette capacité de juger qui nous permet d'examiner les conditions de possibilités de la raison réfléchissante, obéit à des règles qui relèvent du sens commun théorique. Les trois maximes qui la régulent sont, d'une part penser par soi-même, d'autre part penser à la place d'autrui, par exemple à partir des antinomies qui structurent les oppositions de la pensée, enfin être en accord avec soi-même. C'est ainsi que nous rattachons notre jugement à la raison humaine tout entière, échappant ainsi à l'illusion résultant de conditions subjectives et particulières pouvant aisément être tenues pour objectives, une illusion qui exercerait une influence néfaste sur le jugement. On peut entrevoir dans cette perspective une transposition directe à notre conception de la pratique philosophique.

LA CONSULTATION PHILOSOPHIQUE

Encore mal connu en France, le cabinet philosophique ou consultation philosophique est une activité qui prend lentement son essor en Europe et en Amérique. Les méthodes varient énormément selon les praticiens qui les conçoivent et les appliquent. Dans le présent chapitre, nous abordons les conceptions et méthodes utilisées dans le travail que nous menons depuis plusieurs années en ce domaine.

Principes

Naturalisme philosophique

Depuis quelques années, un vent nouveau semble souffler sur la philosophie. Sous diverses formes, il a pour constante de prétendre extirper la philosophie de son cadre purement universitaire et scolaire, où la perspective historique reste le vecteur principal. Diversement reçue et appréciée, cette tendance incarne pour les uns une oxygénation nécessaire et vitale, pour les autres une vulgaire et banale trahison, digne d'une époque médiocre. Parmi ces quelques « nouveautés » philosophiques, émerge l'idée que la philosophie ne se cantonne pas à l'érudition et au discours, mais qu'elle est aussi une pratique. Bien entendu cette perspective n'innove pas vraiment, dans la mesure où elle représente un retour aux préoccupations originelles, à cette quête de sagesse qui articula le terme même de philosophie ; bien que cette dimension soit relativement occultée depuis plusieurs siècles par la facette « savante » de la philosophie.
Toutefois, en dépit du côté « déjà vu » de l'affaire, les profonds changements culturels, psychologiques, sociologiques et autres qui séparent notre époque par exemple de la Grèce classique, altèrent radicalement les données du problème. La *philosophia perennis* se voit obligée de rendre des comptes à l'histoire, son immortalité pouvant difficilement faire l'économie de la finitude des sociétés qui formulent ses problématiques et ses enjeux. Ainsi la pratique philosophique - comme les doctrines philosophiques - se doit d'élaborer les articulations correspondant à son lieu et à son époque, en fonction des circonstances qui génèrent cette matrice momentanée, même si au bout du compte il ne semble guère possible d'éviter de sortir ou dépasser le nombre restreint de grandes problématiques qui, depuis l'aube des temps, constituent la matrice de toute réflexion de type philosophique, quelle que soit la forme extérieure qu'en prennent les articulations.
Le naturalisme philosophique que nous évoquons ici est au centre du débat, en ce qu'il critique la spécificité de la philosophie sur le plan historique et géographique. Il présuppose que l'émergence de la philosophie n'est pas un événement particulier, mais

que sa substance vive se niche au cœur de l'homme et tapisse son âme, même si à l'instar de toute science ou connaissance, certains moments et certains lieux paraissent plus déterminants, plus explicites, plus favorables, plus cruciaux que d'autres. Comme en tant qu'êtres humains nous partageons un monde commun, une nature commune, en dépit de l'infinité des représentations qui fait subir à cette unité un sérieux tir de barrage, en dépit du relativisme culturel et individuel ambiant, postmodernisme oblige, nous devrions pouvoir retrouver, au moins de manière embryonnaire, un certain nombre d'archétypes intellectuels constituant l'armature de l'histoire de la pensée. Après tout, la force d'une idée reposant sur son opérativité et son universalité, toute idée maîtresse devrait se retrouver en chacun de nous. N'est-ce pas là, exprimée en d'autres termes et perçue sous un autre angle, l'idée même de la réminiscence platonicienne ? La pratique philosophique devient alors cette activité permettant d'éveiller chacun au monde des idées qui l'habite, tout comme la pratique artistique éveille chacun au monde des formes qui l'habite, chacun selon ses possibilités, sans tous être pour autant des Kant ou des Rembrandt.

La double exigence

Deux préjugés particuliers et courants sont à écarter afin de mieux appréhender la démarche qui nous occupe ici. Le premier préjugé consiste à croire que la philosophie, et donc la discussion philosophique, est réservée à une élite savante ; il en irait de même pour la consultation philosophique. Le deuxième préjugé, corollaire du premier - son complément naturel - consiste à penser que puisque la philosophie est en effet réservée à une élite savante, la consultation philosophique ne peut être philosophique puisqu'elle est ouverte à tous. Si discussion il y a avec le commun des mortels, elle ne saurait être philosophique, car il ne s'y trouvera aucune des conditions ou exigences du philosopher. Bien que bizarrement, la plupart de ceux qui maintiennent un tel préjugé sachent difficilement établir clairement en quoi se détermine un philosopher. Néanmoins, ces deux préjugés expriment une seule fracture. Il nous reste donc à tenter de démontrer simultanément que la pratique philosophique est ouverte à tous et qu'elle implique une certaine exigence la distinguant de la simple discussion. De surcroît il nous faudra quelque peu différencier notre activité de la pratique psychologique ou psychanalytique avec laquelle on ne saura manquer de l'amalgamer.

Les premiers pas

« Pourquoi êtes-vous là ? ». Cette question inaugurale s'impose comme la première, la plus naturelle, celle que l'on se doit de poser en permanence à quiconque sinon à soi-même, quel que soit le lieu, quel que soit le sens d'une telle question. Il est d'ailleurs regrettable que tout enseignant chargé d'un cours d'introduction à la philosophie ne démarre son année scolaire avec ce genre de questions naïves. Au travers de ce simple exercice, l'élève, habitué depuis des années à la routine scolaire, saisirait d'emblée l'enjeu de cette matière étrange qui interroge jusqu'aux évidences les plus criantes ; la difficulté de répondre réellement à une telle interrogation ainsi que le large éventail des réponses possibles feraient éclater promptement l'apparente banalité de la question. Bien entendu, il s'agit pour cela de ne pas se contenter d'une de ces ébauches de réponse qu'on laisse tomber du bout des lèvres afin d'éviter de penser.
Lors des consultations, bon nombre de premières réponses sont du genre : « Parce que je ne connais pas tellement la philosophie », « Parce que la philosophie m'intéresse et que je voudrais en savoir plus », ou encore « Parce que j'aimerais savoir ce que dit le philosophe - ou la philosophie - à propos de... ». Parfois se pose une question plus directe : « Parce que je me pose le problème de… », « Parce que je me demande si… », etc. Le questionnement doit se poursuivre sans tarder, afin de révéler les présupposés non avoués de ces tentatives de réponses, pour ne pas dire de certaines non-réponses.

Ce processus ne manquera pas de faire apparaître certaines idées du sujet, cet individu engagé dans le processus de questionnement philosophique, à propos de la philosophie ou de tout autre thème abordé, l'impliquant dans une prise de position nécessaire à cette pratique, c'est-à-dire dans une détermination conceptuelle. Non pas qu'il faille chercher à connaître une sorte de « fond » traumatique de sa pensée, contrairement à la psychanalyse, mais parce qu'il s'agit de se risquer sur une hypothèse afin de la travailler, sans y attribuer une quelconque valeur intangible ou fondamentale.
Il s'agit à la fois de s'engager et de se distancier. Cette distanciation est importante, pour deux raisons touchant de prêt aux bases de notre travail. La première est que la vérité n'avance pas nécessairement sous le couvert de la sincérité ou d'une conviction subjective, elle peut même lui être radicalement opposée ; opposition se calquant sur le principe selon lequel le désir ou la crainte, ces moteurs de l'existence, contrarient souvent la raison. De ce point de vue, peu importe que le sujet adhère ou non à l'idée qu'il avance. « Je ne suis pas sûr de ce que je dis », « Je me trompe peut-être, mais… » entend-on souvent. Mais de quoi voudrait-on être sûr ? Cette incertitude n'est-elle pas justement ce qui nous permettra de mettre à l'épreuve notre idée, alors que toute certitude inhiberait un tel processus ? La deuxième raison, proche de la première, est que doit s'installer une distanciation, nécessaire à un travail réfléchi et posé, condition indispensable à la conceptualisation que nous voulons induire. Deux conditions qui ne doivent nullement empêcher le sujet de se risquer sur des idées précises, il le fera au contraire plus librement. Le scientifique discutera plus facilement des idées sur lesquelles il n'engage pas inextricablement son ego, sans pour autant interdire qu'une idée lui plaise ou lui convienne plus que d'autres.
« Pourquoi êtes-vous là ? », c'est aussi demander « Quel est le problème qui vous meut ? », « Quelle est la question qui vous taraude ? », c'est-à-dire énoncer ce qui nécessairement motive la rencontre, quand bien même cette motivation n'est pas claire ou peu consciente en un premier temps. Il s'agit donc d'effectuer un travail d'identification. Une fois l'hypothèse exprimée et quelque peu développée, directement ou grâce à des questions, l'interrogateur proposera une reformulation de ce qu'il a entendu. Périodiquement, le sujet exprimera un certain refus initial - ou accueil mitigé - de la reformulation proposée : « Ce n'est pas ce que j'ai dit », ou bien « Ce n'est pas ce que j'ai voulu dire ». Il lui sera dès lors proposé d'analyser ce qui ne lui plaît pas dans la reformulation ou de rectifier son propre discours. Toutefois, il devra auparavant préciser si la reformulation a trahi le discours en changeant la nature de son contenu - ce qui doit être déclaré possible, l'interrogateur n'étant pas parfait - ou si ce qu'il entend lui déplait, ce qui souvent signifie que cette parole l'a trahi en révélant au grand jour ce qu'il n'osait pas voir et admettre dans ses propres pensées. On aperçoit ici l'enjeu énorme que pose sur le plan philosophique le dialogue avec l'autre : dans la mesure où l'on accepte le difficile exercice de « peser » les mots, l'auditeur devient un miroir impitoyable qui nous renvoie durement à nous-même. Le surgissement de l'écho est toujours un risque dont nous ignorons trop la portée. L'objectification de notre for intérieur, dont se fait garant la parole, est une mise à l'épreuve pénible de notre être.
Lorsque ce qui a été exprimé initialement ne paraît pas reformulable, par confusion ou manque de clarté, le philosophe pourra sans hésitation demander au sujet de répéter ce qu'il a déjà dit ou tenter de l'exprimer autrement. Si l'explication est trop longue ou devient prétexte à une parole de défoulement, de type associatif et incontrôlé, le questionneur n'hésitera pas à interrompre : « Je ne comprends pas ce que vous dites », « Je ne saisis pas le sens de vos paroles », ou bien il demandera « Pensez-vous que ce que vous dites est clair ?». Il pourra alors proposer l'exercice suivant : « Dites-moi en une seule phrase ce qui vous semble essentiel dans votre propos. », « Si vous n'aviez qu'une seule phrase à me dire à ce sujet, que serait-elle ? ». Le sujet ne manquera pas d'exprimer sa difficulté avec l'exercice, d'autant plus qu'il vient de manifester son handicap à formuler une parole claire et concise. Mais c'est en la constatation de cette difficulté que commence justement la prise de conscience liée au philosopher.

Anagogie et discrimination

Une fois quelque peu clarifiée l'hypothèse de départ, sur la nature du problème qui amène le sujet à l'entretien, ou sur un autre thème qui le préoccupe, il s'agit maintenant de lancer le processus de remontée anagogique décrit dans les œuvres de Platon. Les éléments essentiels en sont ce que nous appellerons d'une part « l'origine » et d'autre part la « discrimination ». Platon nomme aussi cela « purification » de la pensée. Nous commencerons par demander au sujet de rendre compte de son hypothèse en lui prescrivant de justifier son choix. Soit au moyen de l'origine : « Pourquoi telle formulation? », « Quel est l'intérêt d'une telle idée? ». Soit au moyen de la discrimination par le concept : « Quel est le terme le plus important parmi tous ceux utilisés? », ou bien : « Quel est le mot clef de votre phrase ? ». Cette partie de l'entretien s'effectue en combinant tour à tour l'un et l'autre de ces deux moyens.
Le sujet tentera souvent d'échapper à cette étape de la discussion en se réfugiant dans le relativisme de circonstance ou la multiplicité indifférenciée. « Ça dépend… Il y a beaucoup de raisons… Tous les mots ou les idées sont importants… ». Le fait de choisir, d'obliger à « vectoriser » la pensée, permet tout d'abord d'identifier les ancrages, les « refrains », les ancrages conceptuels, les constantes, les présupposés, pour ensuite les mettre à l'épreuve. Car après plusieurs étapes de remontée à l'unité, identification de l'origine par la discrimination, une sorte de trame apparaît, rendant visible les fondements et articulations centrales d'une pensée. En même temps, au travers de la hiérarchisation assumée par le sujet, une dramatisation des termes et des concepts s'effectue, qui sort les mots de leur totalité indifférenciée, de l'effet « masse » qui gomme les singularités. En séparant les idées les unes des autres, le sujet devient conscient des opérateurs conceptuels par lesquels il discrimine. Mais il s'agit ici de résister à tous les alibis classiques de la confusion, comme la « complexité », la « nuance », et autres justifications du discours infini et indéterminé.
Bien entendu, le philosophe a ici un rôle essentiel, qui consiste à forcer au choix, ainsi qu'à souligner ce qui vient d'être dit, afin que ces choix et leurs implications ne passent pas inaperçus. Il pourra même insister en demandant au sujet s'il assume pleinement les choix qu'il vient d'exprimer, s'il se reconnaît dans ces déterminations. Il devra toutefois éviter en un premier temps de commenter ces choix, quitte à poser certaines questions complémentaires s'il entrevoit des problèmes ou des inconséquences dans ce qui vient d'être articulé. Le tout étant d'amener le sujet à évaluer librement, par lui-même, les implications de ses propres prises de position, à entrevoir ce que recèle sa pensée et de ce fait travailler la pensée en soi. Ce processus l'extirpe lentement de l'illusion qu'entretiennent les sentiments d'évidence et de fausse neutralité, propédeutique nécessaire à l'élaboration d'une perspective critique, celle de l'opinion en général et celle de la sienne propre.

Penser l'impensable

Une fois identifié un ancrage particulier, problématique ou concept donné, le moment est venu d'en prendre le contre-pied. Il s'agit de l'exercice que nous nommerons « penser l'impensable ». Quel que soit l'ancrage ou la thématique particulière que le sujet aura identifié comme central à sa réflexion, nous lui demanderons de formuler et développer l'hypothèse contraire : « Si vous aviez une critique à formuler à l'encontre de votre hypothèse, que serait-elle ? », « Quelle est l'objection la plus consistante que vous connaissez ou que vous pouvez imaginer à l'égard de la thèse qui vous tient à cœur ? », « Quelles sont les limites de votre idée ? », « Quelle critique pourrait-on opposer à une telle idée ? ». Que l'amour, la liberté, le bonheur, le corps, la mort ou autre concept constitue le fondement ou la référence privilégiée du sujet, dans la plupart des cas il se sentira incapable en un premier temps d'effectuer un tel revirement intellectuel. Penser une telle « impossibilité » lui fera l'effet de plonger dans l'abîme. Parfois ce sera le cri du cœur : « Mais je ne veux pas ! » ou « Ce n'est pas possible ! ». Car il aura l'impression ou la conviction d'avoir énoncé une sorte d'invariant, d'incontournable, qui s'exprimera parfois sous la forme d'un « Mais tout le monde pense comme cela ».
Ce moment de tension, certes provoqué, sert avant tout à effectuer une prise de conscience quant au conditionnement psychologique et conceptuel du sujet. En l'invitant

à penser l'impensable, on l'invite à analyser, à comparer et surtout à délibérer, plutôt que de prendre pour acquise et irréfutable telle ou telle hypothèse de fonctionnement intellectuel et existentiel. Il réalise alors les rigidités qui formatent sa pensée sans qu'il s'en aperçoive. « Mais alors on ne peut plus croire à rien ! », lâchera-t-il. Si, mais au moins pendant le temps d'un exercice, durant une toute petite heure, on se demandera si l'hypothèse inverse, si la « croyance » inverse ne tient pas tout aussi bien la route. Or bizarrement, à la grande surprise du sujet, une fois qu'il se sera risqué à cette hypothèse inverse, il s'apercevra qu'elle a beaucoup plus de sens qu'il ne le croyait a priori et qu'en en tous cas, elle éclaire de manière intéressante son hypothèse de départ, dont il réussit à mieux cerner la nature et les limites. Cette expérience fait voir et toucher du doigt la dimension libératrice de la pensée, dans la mesure où elle permet de remettre en question les idées sur lesquelles on se crispe inconsciemment, de se distancier de soi-même, d'analyser ses schémas de pensée, quant à la forme et au fond, et de conceptualiser ses propres enjeux existentiels.

Passer au « premier étage »

En guise de conclusion, il sera demandé au sujet de récapituler les passages importants de la discussion, afin de revoir et résumer les moments forts ou significatifs. Ceci s'accomplira sous la forme d'un retour sur l'ensemble de l'exercice. « Que s'est-il passé durant la discussion ? » Cette ultime partie de l'entretien se nomme aussi « passer au premier étage » : analyse conceptuelle et raisonnée en opposition au vécu du « rez-de-chaussée ». De cette perspective surélevée, le défi consiste à se voir agir, à analyser le déroulement de l'exercice, à évaluer les enjeux, à sortir du brouhaha de l'action et du fil de la narration, pour capturer les éléments essentiels de la consultation, les points d'inflexion du dialogue, et donc les ancrages ou obstacles existentiels. Le sujet s'engage dans un métadiscours à propos du tâtonnement de sa pensée. Ce moment est crucial, car il est le lieu de la prise de conscience de ce fonctionnement double, double perspective du dedans et du dehors accessible à l'esprit qui s'en donne la peine, intrinsèquement lié à la pratique philosophique. Il permet l'émergence de la perspective à l'infini qui fait accéder le sujet à une vision dialectique de son propre être, à l'autonomie de sa pensée, à la joie d'une raison libératrice.

Est-ce bien philosophique?

Que cherchons-nous à accomplir au travers de ces exercices ? En quoi ces moments sont-ils philosophiques ? Comment la consultation philosophique se distingue-t-elle de la consultation psychanalytique ? Comme il l'a déjà été évoqué, trois critères particuliers spécifient la pratique en question, méthodologie très inspirée du schéma hégélien : identification, critique et conceptualisation. Mentionnons un autre critère important: la distanciation, que toutefois nous ne retiendrons pas comme quatrième élément car elle est simplement l'attitude implicitement contenue dans les trois critères cognitifs mentionnés. D'une certaine manière, cette triple exigence capture assez bien ce qu'exige la rédaction d'une dissertation. Dans cette dernière, à partir d'un sujet imposé, l'élève doit exprimer quelques idées, les mettre à l'épreuve et formuler une ou quelques problématiques générales, avec ou sans l'aide des auteurs consacrés. La seule différence importante porte sur le choix du thème à traiter : ici le sujet choisit son propre objet d'étude - en fait il est lui-même le sujet et l'objet de l'étude -, ce qui accroît la portée existentielle de la réflexion, rendant d'ailleurs peut-être plus délicat le traitement philosophique de ce sujet.
L'objection sur la dimension « psychologisante » de l'exercice, voire sa banalité, présente une difficulté qui n'est pas à écarter trop rapidement. D'une part parce que la tendance est grande chez le sujet, face à un interlocuteur unique qui se consacre à son écoute, de s'épancher sans retenue aucune sur son ressenti, surtout s'il a déjà pris part à des entretiens de type psychologique. Il se sentira d'ailleurs frustré de se voir interrompu, de devoir porter des jugements critiques sur ses propres idées, de devoir discriminer entre

ses diverses propositions, d'être privé de « complexité », etc. Autant d'obligations qui font pourtant partie du « jeu », de ses exigences et de ses mises à l'épreuve. D'autre part, parce que pour des raisons diverses, la philosophie tend à ignorer la subjectivité individuelle, pour se consacrer surtout à l'universel abstrait, aux notions désincarnées. Une sorte de pudeur extrême, voire de puritanisme, incite le professionnel de la philosophie à craindre l'opinion au point de vouloir l'ignorer, plutôt que de voir en cette opinion l'inévitable point de départ de tout philosopher ; que cette opinion soit celle du commun des mortels ou celle du spécialiste, ce dernier se trouvant non moins victime de cette « maladive » et funeste opinion, quand bien même il s'agit d'une docte opinion.
Nous répondrons à de telles objections en expliquant la nature philosophique de la démarche. Premièrement que notre exercice consiste à identifier chez le sujet, au travers de ses opinions, les présupposés non avoués à partir desquels il fonctionne. Ce qui permet de définir et creuser le ou les points de départ. Deuxièmement à prendre le contre-pied de ces présupposés, de manière construite, afin de transformer d'indiscutables postulats en simples hypothèses. Troisièmement d'articuler les problématiques ainsi générées au travers de concepts identifiés et formulés. En cette dernière étape, ou auparavant si l'utilité s'en est déjà fait sentir, l'interrogateur pourra utiliser des problématiques « classiques », attribuables à un auteur, afin de valoriser ou mieux identifier tel ou tel enjeu apparaissant au cours de l'entretien.
Certes il est douteux qu'un individu unique refasse à lui tout seul l'histoire de la philosophie, pas plus d'ailleurs que celle des mathématiques ou du langage. Mais nous pourrons retrouver un certain nombre d'enjeux identifiables. De surcroît pourquoi faudrait-il faire fi du passé ? Nous serons toujours des nains juchés sur des épaules de géants. Mais faudrait-il pour autant ne pas se risquer à la gymnastique, en se contentant de regarder et d'admirer les athlètes sous prétexte que nous sommes courts sur pattes, voire handicapés ? Faudrait-il se contenter d'aller au Louvre et ne pas mettre la main à la glaise, sous prétexte que nos fonctions mentales n'ont pas l'agilité de ceux des êtres inspirés ? Serait-ce manquer de respect aux « grands » que de vouloir les imiter ? Ne serait-ce pas les honorer, au moins tout autant qu'en les admirant et en les citant ? En fin de compte, ne nous ont-ils pas pour la plupart enjoint à penser par nous-même ?

Difficultés

Notre méthodologie s'inspire principalement de la maïeutique socratique, où le philosophe questionne son interlocuteur, l'invite à identifier les enjeux de son discours, à le conceptualiser en distinguant des termes clés afin de les mettre en œuvre, à le problématiser à travers une perspective critique, à en universaliser les implications. Mais aussi de la dialectique hégélienne. Précisons à titre comparatif que cette pratique a pour spécificité d'inviter le sujet à s'éloigner d'un simple ressenti pour lui permettre une analyse rationnelle de sa parole et de lui-même, condition sine qua non pour délibérer sur les enjeux cognitifs et existentiels qu'il s'agit tout d'abord d'expliciter. L'arrachement à soi que présuppose une telle activité, peu naturelle, raison pour laquelle elle nécessite l'assistance d'un spécialiste, pose un certain nombre de difficultés que nous tenterons ici d'analyser.

Les frustrations

Au-delà de l'intérêt général pour l'exercice de la pensée qui incite une personne à venir consulter un philosophe, prédomine régulièrement un sentiment négatif chez le sujet, au moins de manière momentanée, qui le plus fréquemment est exprimé, lors des consultations philosophiques comme au cours des ateliers de réflexion en groupe, comme l'expression d'une frustration. Premièrement, la frustration de l'interruption : l'entretien philosophique n'étant pas le lieu du défoulement ou de la convivialité, une parole incomprise et longue, non pertinente ou trop décalée, ou encore celle qui ignore l'interlocuteur, se doit d'être interrompue. Si elle ne nourrit pas directement le dialogue

et ignore les questions, elle ne sert pas à l'entretien et n'a pas lieu d'être dans le contexte d'un tel exercice. Deuxièmement, la frustration liée à l'âpreté : il s'agit davantage d'analyser la parole que de la prononcer, et tout ce que nous aurons dit pourra être utilisé « contre nous ». Troisièmement**,** la frustration de la lenteur : plus question de provoquer accumulations et bousculades de mots, il ne faut craindre ni les silences, ni s'arrêter sur une parole donnée, afin d'appréhender pleinement la substance du discours, au double sens du terme appréhender : capturer et redouter. Quatrièmement**,** la frustration de la trahison, là aussi au sens double de ce terme : trahison de notre propre parole qui révèle ce que nous ne désirions pas dire ou savoir et trahison de notre parole qui ne dit pas ce que nous voulions dire. Cinquièmement, la frustration de l'être : ne pas être ce que nous voulons être, ne pas être ce que nous croyons être, se voir dépossédé des vérités illusoires que nous entretenons, consciemment ou non, parfois depuis très longtemps, phantasmes sur nous-même, notre existence et notre intellect.

Cette frustration multiple, parfois pénible, n'est pas toujours clairement exprimée par le sujet. S'il est quelque peu émotif, susceptible ou peu enclin à l'analyse, il ne supportera pas d'être le moindrement cadré : il n'hésitera pas à dénoncer la censure ou l'oppression. « Vous m'empêchez de parler », « Je n'ai pas terminé… », protestera-t-il, alors que de longs silences inutilisés, inoccupés par le discours, ponctuent périodiquement le dialogue, symptomatiques de cette même parole qui a du mal à se trouver. Ou encore : « Vous voulez me faire dire ce que vous voulez », alors qu'à chaque question le sujet peut répondre ce qui lui convient, au seul risque d'engendrer de nouvelles questions. Questions embarrassantes, en particulier si sa réponse n'est pas cohérente avec la question. Certes, un certain nombre de questions sont fermées, déterminées, afin d'obliger l'interlocuteur à s'engager, à clarifier, exigence qui sera perçue comme une tentative de manipulation par un esprit inquiet.

Initialement, la frustration s'exprime souvent comme une pure émotion, comme un reproche, comme un ressentiment, toutefois, en se verbalisant, elle permet de devenir un objet pour elle-même ; elle permet au sujet qui l'exprime de prendre conscience de lui-même comme un personnage extérieur. À partir de ce constat, il devient capable de réfléchir, d'analyser son être au travers de la mise à l'épreuve, de mieux comprendre son fonctionnement intellectuel, et il peut alors intervenir sur lui-même, tant sur son être que sur sa pensée. Certes le passage par certains moments à tonalité psychologique est difficilement évitable, sans toutefois s'appesantir, car il s'agit de passer rapidement à l'étape cognitive subséquente, au moyen de la perspective critique, en tentant de définir une problématique et des enjeux.

Notre hypothèse de travail consiste précisément à identifier certains éléments de la subjectivité, bribes que l'on pourrait nommer opinions, opinions intellectuelles et opinions émotionnelles, afin d'en prendre le contrepied et de faire l'expérience d'une pensée « autre ». Sans cela, comment apprendre à sortir volontairement et consciemment du conditionnement et de la prédétermination ? Comment émerger du pathologique et du pur ressenti ? D'ailleurs il peut arriver que le sujet n'ait pas en lui la capacité d'accomplir ce travail ou même la possibilité de l'envisager, par manque de distanciation, par manque d'autonomie, par insécurité ou à cause d'une forte angoisse quelconque, auquel cas nous ne pourrons peut-être pas travailler avec lui. Tout comme la pratique d'un sport exige des dispositions physiques minimales, la pratique philosophique, avec ses difficultés et ses exigences, nécessite des dispositions psychologiques minimales, en deçà desquelles nous ne pourrons pas travailler.

L'exercice doit se pratiquer dans un minimum de sérénité, avec les diverses pré-conditions nécessaires à cette sérénité. Une trop grande fragilité ou susceptibilité empêcherait le processus de s'effectuer. De la manière dont notre travail se définit, la causalité d'un manque en ce domaine n'est pas de notre ressort, mais celui d'un psychologue ou d'un psychiatre. En se cantonnant à notre fonction, nous ne saurions aller aux racines du problème, nous ne pourrions que constater et en tirer des conséquences. Si le sujet ne nous paraît pas à même de pratiquer l'exercice bien qu'il ressente pourtant le besoin de réfléchir sur lui-même, nous l'inciterons à se diriger plutôt vers des consultations de type psychologique, ou à la rigueur d'autres types de pratiques

philosophiques, plus « coulantes ». Pour conclure, en ce qui nous concerne, tant qu'il demeure limité, le passage psychologique n'a aucune raison d'être évité, la subjectivité ne devant pas jouer le rôle d'un épouvantail à moineaux, même si une certaine démarche philosophique, plutôt académique, envisage cette réalité individuelle comme une obstruction au philosopher. Le philosophe formel et frileux craint qu'en se frottant à elle, la distanciation nécessaire à l'activité philosophique ne soit ainsi perdue, alors que nous prenons l'option de la faire émerger. Car cette subjectivité parle tout autant, l'être s'y révèle, quand bien même de manière moins consciente et raisonnable.

La parole comme prétexte

Un des aspects de notre pratique qui pose problème au sujet, est le rapport à la parole que nous tentons d'installer. En effet, d'une part nous lui demandons de sacraliser la parole, puisque nous nous permettons de peser attentivement, ensemble, le moindre terme utilisé, puisque nous nous autorisons à creuser de l'intérieur, ensemble, les expressions utilisées et les arguments avancés, au point de les rendre parfois méconnaissables pour leur auteur, ce qui l'amènera de temps à autre à crier au scandale en voyant sa parole ainsi manipulée. Et d'autre part nous lui demandons de désacraliser la parole, puisque l'ensemble de cet exercice n'est composé que de mots, peu importe la sincérité ou la vérité de ce qu'il avance : il s'agit simplement de jouer avec les idées, sans pour autant adhérer nécessairement à ce qui est dit. Seule nous intéressent la cohérence, les échos que se renvoient les paroles entre elles, la silhouette mentale qui se dégage lentement et imperceptiblement. Nous demandons simultanément au sujet de jouer à un simple jeu, ce qui implique une distanciation par rapport à ce qui est conçu comme le réel, et en même temps nous lui demandons de jouer aux mots avec le plus grand sérieux, avec la plus grande application, avec plus d'effort qu'il ne met généralement à construire son discours et à l'analyser.
La vérité avance ici masquée. Elle n'est plus vérité d'intention, elle n'est plus sincérité et conviction, elle est exigence de pensée. Cette exigence qui oblige le sujet à faire des choix, à assumer les contradictions mises à jour en travaillant le fouillis de la parole, à observer ce qui se passe, quitte à effectuer de radicaux renversements de fronts, quitte à se déplacer brutalement, quitte à refuser de voir et de trancher, quitte à se taire devant les multiples fêlures qui laissent envisager les plus graves abîmes, les fractures du soi, la béance de l'être. Nulle autre qualité n'est ici nécessaire chez l'interrogateur et peu à peu chez le sujet, sinon celle d'un policier, d'un détective qui traque les moindres défaillances de la parole et du comportement, qui demande de rendre compte de chaque acte, de chaque lieu et de chaque instant.
Certes nous pouvons nous tromper dans l'infléchissement donné à la discussion, ce qui reste la prérogative de l'interrogateur, le pouvoir indéniable qu'il détient et doit assumer, incluant son absence incontestable de neutralité totale en dépit des efforts qu'il déploie en ce sens. Certes le sujet peut aussi « se fourvoyer » dans l'analyse et les idées qu'il avance, influencées par les questions qu'il subit, mu aveuglément par les convictions qu'il souhaite défendre, guidé par des partis pris pour lesquels il a déjà opté et sur lesquels il serait peut-être bien incapable de délibérer : « surinterprétations », « mésinterprétations » ou « sous-interprétations » font florès. Peu importe ces erreurs, apparentes erreurs ou prétendues erreurs. Ce qui compte pour le sujet est de rester en alerte, d'observer, d'analyser et de prendre conscience ; son mode de réaction, son traitement du problème, sa manière de réagir, ses idées qui émergent, son rapport à lui-même et à l'exercice, tout doit devenir ici prétexte à l'analyse et à la conceptualisation. Autrement dit, se tromper n'a plus ici tellement de sens. Il s'agit surtout de jouer le jeu, de pratiquer la gymnastique, de mettre en œuvre la pensée. Seuls comptent voir et ne pas voir, la conscience et l'inconscience. Il n'y a plus de bonnes et de mauvaises réponses, mais il y a « voir les réponses », et s'il y a tromperie, c'est uniquement dans le manque de fidélité de la parole à elle-même, non plus dans le rapport à quelque vérité distante et préinscrite sur fond de ciel étoilé ou dans quelque bas-fond subconscient. Néanmoins, cette fidélité est une vérité sans doute plus terrible que l'autre, plus implacable : il n'est

plus de désobéissance possible, avec toute la légitimité de cette désobéissance. Il ne peut y avoir qu'aveuglement.

Douleur et péridurale

Le sujet devient rapidement conscient des enjeux de l'affaire. Une sorte de panique peut rapidement s'installer. Pour cette raison, il est important d'installer divers types de « péridurale » pour l'accouchement en cours. Premièrement, le plus important, le plus difficile et le plus délicat reste l'indispensable doigté de l'interrogateur, qui doit être apte à déterminer quand il est approprié d'appuyer sur une interrogation et quand il est temps de passer, de « glisser », quand il est temps de dire ou de proposer plutôt que d'interroger, quand il est temps d'alterner entre l'âpre et le généreux. Un jugement pas toujours facile à émettre, car nous nous laissons si facilement emporter par le feu de l'action, par nos envies propres, celles d'aller jusqu'au bout, celles d'arriver en un lieu déterminé, celles liées à la fatigue, celles liées au désespoir, et bien d'autres inclinations personnelles.
Deuxièmement, l'humour, le rire, liés à la dimension ludique de l'exercice. Ils induisent une sorte de « lâcher prise » qui permet à l'individu de se libérer de lui-même, d'échapper à son drame existentiel et d'observer sans douleur le dérisoire de certaines positions auxquelles il s'accroche parfois avec une touche de ridicule, quand ce n'est pas dans la plus flagrante contradiction avec lui-même. Le rire libère des tensions qui sans cela pourraient inhiber complètement le sujet dans cette pratique très corrosive.
Troisièmement, le dédoublement, qui permet au sujet de sortir de lui-même, de se considérer comme une tierce personne. Lorsque l'analyse de son propre discours traverse un moment périlleux, lorsque le jugement bute sur des enjeux trop lourds à porter, il est utile et intéressant de transposer le cas étudié sur une tierce personne, en invitant le sujet à visualiser un film, à imaginer une fiction, à entendre son histoire sous la forme d'une fable. « Supposons que vous lisiez une histoire où l'on raconte que... », « Supposez que vous rencontrez quelqu'un, et que tout ce que vous savez à son sujet est que... ». Ce simple effet de narration permet au sujet d'oublier ou de relativiser ses intentions, ses désirs, ses volontés, ses illusions et désillusions, pour ne plus traiter que la parole, telle qu'elle surgit au cours de la discussion, la laissant effectuer ses propres révélations sans la gommer en permanence par de pesants soupçons ou de patentes accusations d'insuffisance et de trahison.
Quatrièmement, la conceptualisation, l'abstraction. En universalisant ce qui tend à être perçu exclusivement comme un dilemme ou un enjeu purement personnel, en le problématisant, en le dialectisant, la douleur s'atténue au fur et à mesure que l'activité intellectuelle se met en branle. L'activité philosophique elle-même est une sophrologie, une « consolation », telle que l'envisageaient les Anciens comme Boèce, Sénèque, Epicure, Montaigne, ou plus récemment Sartre, Foucault et Wittgenstein, un baume qui nous permet de mieux envisager la souffrance intrinsèquement liée à l'existence humaine, la nôtre en particulier.

Exercices

Établir des liens

Quelques exercices supplémentaires s'avèrent très utiles au processus de réflexion. Par exemple l'exercice du lien. Il permet de sortir le discours de son côté « flux de conscience » qui fonctionne purement par libres associations en abandonnant à l'obscurité de l'inconscient les articulations et jointures de la pensée. Le lien est un concept d'autant plus fondamental qu'il touche profondément à l'être, puisqu'il en relie les différentes facettes, les différents registres. « Lien substantiel », nous dit Leibniz. « Quel est le lien entre ce que vous dites ici et ce que vous dites là ? ». Mises à part les contradictions qui seront mises en évidence par cette interrogation, le seront aussi les ruptures et les sauts

qui signalent des nœuds, des points aveugles, dont l'articulation consciente permet au travers du discours de travailler de près l'esprit du sujet. Cet exercice est une des formes de la démarche « anagogique », permettant de remonter à l'unité, de cerner l'ancrage, de mettre à jour le point d'émergence de la pensée du sujet, quitte à critiquer par la suite cette unité, quitte à modifier cet ancrage. Il permet d'établir une sorte de carte conceptuelle définissant un schéma de pensée.

Vrai discours

Autre exercice : celui du « vrai discours ». Il se pratique lorsqu'une contradiction a été décelée, dans la mesure où le sujet accepte le qualificatif de contradictoire comme attribut de sa pensée, ce qui n'est pas toujours le cas : certains sujets refusent de l'envisager et nient par principe la simple possibilité d'une contradiction dans leur parole. En demandant lequel est le vrai discours - même si aux instants généralement décalés où ils sont prononcés ils le sont avec autant de sincérité l'un que l'autre -, on invite le sujet à justifier deux positions différentes qui sont les siennes, à évaluer leur valeur respective, à comparer leurs mérites relatifs, à délibérer afin de finalement trancher en faveur de la primauté d'une des deux perspectives, décision qui l'amènera à prendre conscience de son propre fonctionnement, de la fracture qui l'anime. Il n'est pas absolument indispensable de trancher, mais il est conseillé d'encourager le sujet à s'y risquer, car il est bien rare sinon presque impossible de rencontrer une réelle absence de préférence entre deux visions distinctes, avec les conséquences épistémologiques qui en dérivent. Les notions de « complémentarité » ou de « simple différence » auxquelles fait fréquemment appel le langage courant, bien qu'elles détiennent leur part de vérité, servent souvent à gommer les enjeux réels, quelque peu conflictuels et tragiques, de toute pensée singulière. Le sujet pourra aussi tenter d'expliquer le pourquoi du discours qui n'est pas le « vrai ». Souvent il correspondra aux attentes, morales ou intellectuelles, qu'il croit percevoir dans la société, ou encore à un désir propre qu'il considère illégitime ; discours en ce sens très révélateur d'une perception du monde et d'un rapport à l'autorité ou à la raison.

Le singulier

Autre exercice, celui du « singulier». Lorsque l'on demande au sujet de donner des raisons, des explications ou des exemples à propos de tel ou tel de ses propos, on lui demandera d'assumer l'ordre dans lequel il les a énumérés. D'examiner surtout le premier élément de la liste, que l'on mettra en rapport avec les éléments subséquents. En utilisant l'idée que l'élément premier est le plus évident, le plus clair, le plus sûr et donc le plus important à son esprit, on lui demandera d'assumer ce choix de la première idée, généralement inconscient. Souvent le sujet se rebellera à cet exercice, refusant d'assumer le choix en question, reniant ce rejeton enfanté malgré lui. En acceptant d'assumer cet exercice, il devra rendre compte - qu'il y adhère de manière explicite, implicite ou pas du tout - des présupposés contenus par tel ou tel choix. Au pire, comme pour la plupart des exercices de la consultation, cela l'habituera à décoder toute proposition avancée pour en saisir le contenu épistémologique et entrevoir les concepts véhiculés, quand bien même il se désolidariserait de l'idée.
On peut aussi demander au sujet de dresser en un premier temps une liste indéterminée d'idées, d'exemples ou d'interprétations, sorte de brainstorming, puis de choisir ensuite une seule de ces entités, de s'engager sur une seule hypothèse, préférable, plus significative ou plus appropriée. Cela exige de lui de différencier, de classer, de hiérarchiser, etc. Car on observe comment dans la pensée les « listes » ou multiplicités permettent de couvrir tous les angles afin de se protéger, mêlant étrangement divers registres ou catégories, une confusion au travers de laquelle le sujet s'autorise à ne pas penser, à ne pas se connaître lui-même. De là l'importance de lui demander d'établir une axiologie.

Universel et singulier

Globalement, que demandons-nous au sujet qui désire s'interroger, à celui qui souhaite philosopher à partir et à propos de son existence et se pensée ? Il doit apprendre à lire, à se lire, c'est-à-dire apprendre à transposer ses pensées et apprendre à se transposer lui-même à travers lui-même ; dédoublement et aliénation qui nécessitent la perte de soi par un passage à l'infini, par un saut dans le pur possible. Frotter la singularité de son discours personnel à l'universalité de sa propre raison. La difficulté de cet exercice est qu'il s'agira toujours de gommer quelque chose, d'oublier, d'aveugler momentanément le corps ou l'esprit, la raison ou la volonté, le désir ou la morale, l'orgueil ou l'inertie. Pour ce faire, il faut que se taise le discours annexe, le discours de circonstance, le discours de remplissage ou d'apparence : soit la parole assume sa charge, ses implications ou son contenu, soit elle doit apprendre à se taire. Une parole qui n'est pas prête à assumer son être propre, dans toute son ampleur, une parole qui n'est pas désireuse de prendre conscience d'elle-même, n'a plus lieu de se présenter à la lumière, en ce jeu où seul le conscient a le droit de cité, théoriquement et tentativement du moins. Evidemment, certains ne désireront pas jouer le jeu, considéré trop pénible, la parole étant ici trop chargée d'enjeux.
En obligeant le sujet à sélectionner son discours, en lui renvoyant par l'outil de la reformulation l'image qu'il déploie, il s'agira d'installer une procédure où la parole sera la plus révélatrice possible ; c'est ce qui se passe à travers le processus d'universalisation de l'idée particulière. Certes il est possible et parfois utile d'emprunter des chemins déjà tracés, par exemple en citant des auteurs, mais il est de règle alors d'en assumer la teneur comme si elle était exclusivement nôtre. Bien que les auteurs puissent servir à légitimer une position craintive ou à banaliser une position douloureuse. D'ailleurs, que tentons-nous de faire, sinon de retrouver en chaque discours singulier, aussi malhabile soit-il, les grandes problématiques, estampillées et codifiées par d'illustres prédécesseurs ? Comment s'articulent chez chacun, tour à tour, absolu et relatif, monisme et dualisme, corps et âme, analytique et poétique, fini et infini, etc. Au risque du sentiment de trahison, car on peut difficilement supporter de voir sa parole ainsi traitée, même par nous-même. Un sentiment de douleur et de dépossession, comme celui qui verrait son corps être opéré quand bien même toute douleur physique y aurait été annihilée. Parfois, pressentant les conséquences d'une interrogation, le sujet tentera par tous les moyens d'éviter de répondre. Si l'interrogateur persévère par des voies détournées, une sorte de réponse finira sans doute par émerger, mais uniquement au moment où l'enjeu aura disparu derrière l'horizon, tant et si bien que le sujet, rassuré par cette disparition, ne saura plus établir de lien avec la problématique initiale. Si l'interrogateur récapitule les étapes afin de rétablir le fil d'Ariane de la discussion, le sujet pourra alors accepter ou ne pas accepter de voir, selon les cas. Un moment crucial, bien que le refus de voir puisse parfois n'être que verbal : le chemin ne pourra pas ne pas avoir tracé quelque empreinte dans l'esprit du sujet. Par un mécanisme de pure défense, ce dernier essaiera parfois de rendre verbalement tout travail impossible de clarification ou d'explication. Mais il n'en sera pas moins affecté lors de ses réflexions ultérieures.

Accepter la pathologie

En guise de conclusion sur les difficultés de la consultation philosophique, disons que la principale épreuve réside en l'acceptation de l'idée de pathologie, prise au sens philosophique, voire d'établir un diagnostic cognitif et émotionnel, d'examiner le fonctionnement et les obstacles de la rationalité. En effet, toute posture existentielle singulière, choix qui s'effectue plus ou moins consciemment au fil des ans, fait pour de nombreuses raisons l'impasse sur un certain nombre de schémas et d'idées. Affirmer, s'affirmer, c'est nier quelque chose, toute existence étant une sorte de négation de l'être, des pans entiers du possible sont ainsi engloutis dans les points aveugles de la pensée.
Dans leur extrême généralité, ces pathologies ne sont pas en nombre infinies, les catégories en sont assez définies, bien que leurs articulations spécifiques varient énormément. Mais pour celui qui les subit, il est difficile de concevoir que les idées sur

lesquelles il axe son existence soient réduites aux simples conséquences, quasi prévisibles, d'une faiblesse ou absence chronique dans sa capacité de réflexion et de délibération. Pourtant, le « penser par soi-même » que prônent bon nombre de philosophes n'est-il pas un art qui se travaille et s'acquiert, plutôt qu'un talent inné, donné, qui n'aurait plus à revenir sur lui-même ? Il s'agit simplement d'accepter que l'existence humaine constitue en soi un problème, grevé de dysfonctionnements qui en constituent pourtant la substance et la dynamique.

PHILOSOPHER C'EST CESSER DE VIVRE

« Ceux qui se consacrent à la philosophie de manière appropriée ne font ni plus ni moins que se préparer à mourir et à l'état de mort. » Platon

« Le Tao Te King est si mystérieux qu'on est disposé à mourir aussitôt qu'on l'a entendu. » Confucius

« Changer mon idée ? Biologiquement, je ne peux pas ! » Carmen

Si philosopher signifie apprendre à mourir, apprendre comment mourir, cela ne peut pas se faire autrement qu'en s'entraînant à mourir. Ainsi, notre proposition est que philosopher signifie en fait mourir, afin d'acquérir une véritable expérience de la mort. Nous essaierons donc de montrer dans ce texte que philosopher est cesser de vivre, ou en d'autres termes, comment la philosophie s'oppose à la vie.

Deux philosophies

« La philosophie est la vie », est une expression que nous entendons communément chez les adeptes d'une philosophie ancrée dans le quotidien. Mais il nous semble qu'en fait, c'est exactement le contraire. C'est d'ailleurs la manière habituelle de procéder des lieux communs : ils tendent à mettre la réalité sens dessus dessous. Probablement en raison de leur intention, de leur raison d'être : ils cachent la réalité pour que leur auteur se sente mieux, plus à l'aise, moins troublé. Et en y pensant un instant, cela pourrait constituer l'une des raisons de la popularité relative que connaît la philosophie grand public ces jours-ci : un désir de bonne conscience, un supplément d'âme, l'espoir que l'esprit se sente confortable et détendu. C'est une conception commune de ladite philosophie : elle vous rend « cool », placide et léger. L'orientalisme à la mode en est un bon exemple. Il nous semble donc utile, comme souvent, de prendre le contre-pied de ce principe, d'effectuer le renversement du renversement, ne serait-ce que pour mieux examiner l'effet produit par l'opération. Et dans ce cas, comme pour de nombreux autres, cela fonctionne plutôt bien, puisqu'il nous semble que l'expression « philosopher, c'est cesser de vivre » est une formule plutôt sensée et intéressante. Certes, nous avons là une autre signification de la philosophie, opposée à la précédente, mais la philosophie implique de renverser ainsi les idées reçues et d'induire le trouble, au risque d'engendrer l'inquiétude de la mauvaise conscience, une sorte de douleur psychologique liée à une mort symbolique. Nous sommes conscient que nous avons ici opposé et radicalisé deux conceptions « classiques » opposées de la philosophie. Nous pourrions nommer la première « vulgaire » et l'autre « élitiste ». Sans essayer d'établir une hiérarchie entre elles, car « vulgaire » pourrait devenir « populaire », « pédagogique » ou « opératoire », et « élitiste » pourrait devenir « absconse » ou « inutile ». Mais en guise de défense d'une philosophie « dure », affirmons que si la philosophie était la vie, elle remplirait les stades de football, approvisionnerait les supermarchés, nous la trouverions dans les sondages d'opinions, elle apparaîtrait à la télévision aux heures de grande écoute, et

probablement les philosophes établis paraîtraient moins poussiéreux et parleraient à tout le monde. Bien qu'un peu de tout ceci se soit déjà produit au cours des dernières années, pour différentes raisons !

Examinons les différentes manières dont la philosophie s'opposerait à la vie. D'abord, en reprenant le refrain classique que « philosopher, c'est apprendre à mourir ». Platon, Cicéron, Montaigne et beaucoup d'autres ont affirmé, écrit et réécrit, que la préparation à la mort constituerait en effet le cœur de l'activité philosophique, l'expérience philosophique par excellence. Évidemment, nous pouvons ici opposer certains philosophes comme Spinoza, avec son concept de *conatus* : chaque être vivant tend à persévérer dans l'existence, ou sa célèbre citation : « l'homme libre pense à rien moins qu'à la mort ». Ou Nietzsche qui affirme que la vie elle-même est le noyau de la véritable pensée, quand il écrit que le corps est la grande raison et l'esprit uniquement la petite raison. Voire Sartre, qui, dans les traces des épicuriens, affirme que la mort est extérieure à l'existence, puisqu'elle est absence ou cessation de vie. De toute façon, par principe, en ce domaine ou sur ces sujets, aucune proposition simple ne pouvant obtenir l'accord unanime des philosophes, nous ne nous tracasserons pas au sujet d'un tel consensus : nous examinerons seulement la viabilité de quelques propositions. D'ailleurs, nous nous réconcilierons très probablement avec nos philosophes de « l'opposition » au cours de notre pérégrination. Déjà parce que chez ces différents philosophes, le concept de finitude est important, et c'est précisément sur cette voie que nous souhaitons convier le lecteur, qui pourrait servir de définition au philosopher : examiner les différents enjeux de la pensée afin de subir et vivre la finitude, de nature existentielle, épistémologique, psychologique, ontologique ou autre

Le sage n'a pas de désirs

Un des obstacles les plus communs au philosopher est le désir, quoique le désir lui-même se rencontre au cœur de la dynamique philosophique, comme chez Platon, qui affirme que l'éros céleste est le moteur du philosopher. Pour lui, la perversion de la philosophie s'effectue justement dans le processus d'inversion de l'érotique. Quand le désir abandonne son objet le plus légitime pour l'âme : la vérité ou la beauté, afin de chercher des satisfactions plus immédiates, terrestres, tels que le plaisir des sens, la poursuite du pouvoir et de la gloire, l'accumulation de richesses ou de connaissances, la convoitise, etc. Ce n'est pas tellement que l'âme cesse alors toute activité intellectuelle, mais ces buts « terrestres » n'entrant pas dans le cadre de sa vocation naturelle, car la nature « céleste » de son activité est pervertie par des considérations de nature inférieure : lorsque le philosophe, de par cette perversion devenu un sophiste, obtient l'accord de la majorité ou devient populaire parmi ses concitoyens, c'est uniquement parce que le commun des mortels ne sait pas à quoi ressemble un « vrai » philosophe. Le profane est impressionné par les apparences chatoyantes du sophiste, par le simulacre de pensée, il est émerveillé des sauts périlleux effectués par celui qui, pour Platon, n'est rien d'autre qu'un jongleur, un simulacre de philosophe.
La vie a fort à faire avec le désir parce que la vie se compose de besoins, elle se consacre à la poursuite des nombreux objets qui satisferont ces besoins, elle souffre de l'angoisse de ne pas obtenir les objets qui satisferaient à ces besoins, de la douleur qui peut en dériver, et ironiquement, de la douleur qui survient même lorsque les besoins sont satisfaits, à travers la crainte du manque et la souffrance de la perte. Même le futur est un souci, l'espoir frôlant toujours le désespoir. Il semble que la vie a une étonnante capacité à créer de nouveaux besoins et donc de nouvelles douleurs, en particulier chez l'humain, dont la portée existentielle est beaucoup plus vaste que celle des autres espèces : l'esprit humain peut même envisager l'infini, vision passionnante en effet, mais qui peut devenir un véritable cauchemar en sa capacité de produire une liste infinie de désirs inassouvis. Désirs qui surgissent parfois uniquement pour la simple et bonne raison qu'ils sont totalement impossibles à réaliser. Si la plupart des espèces satisfont les besoins particuliers propres à leur nature - la poule ne désire pas aller sous l'eau,

l'éléphant ne prétend pas voler -, le genre humain ne connaît aucune frontière à ses prétentions, à ses volontés, à ses ambitions, et de ce fait ne connaît aucune limite à ses douleurs. On pourrait soutenir l'argument que l'homme engendre et satisfait plus de désirs que toute autre espèce et pourrait donc se sentir plus satisfait, mais il semble que son imagination et sa convoitise surpassent de loin ses capacités inhérentes à être satisfait. L'existence humaine est en cela un problème en soi, bien que préoccupés par notre survie et notre bonheur nous entretenons une certaine phobie du problème, tandis que le philosopher se réjouit de ces problèmes.

Quoique la philosophie ait, à travers l'espace et le temps, parcouru différents chemins, qu'elle ait proposé de nombreux et différents arrangements avec le réel et la subjectivité, il existe néanmoins une certaine concordance entre les différentes façons dont les philosophes ont tenté de résoudre la capacité excessive de l'homme à se rendre malheureux. Nous appellerons ce terrain d'entente « la réconciliation avec soi-même ». Que ce soit avec le *carpe diem* épicurien, qui invite chacun à apprécier le moment présent. Ou avec le plaisir pur et idéaliste de penser et de raisonner. Ou avec la perspective d'un monde ou d'une réalité extraterrestre qui modère, retient ou annihile les désirs communs, ce que nous trouvons également dans le schéma religieux. Ou dans l'engagement d'accepter humblement la réalité, malgré sa rudesse ou grâce à elle. Ou dans l'amour des concepts transcendantaux tels que la vérité, le bon ou la beauté, contemplation qui sublime toutes les douleurs et satisfait l'âme. Ou à travers la projection de chacun dans un avenir proche ou reculé. Ou dans la jouissance de l'action pure, physique ou mentale, transformatrice de soi ou du monde. Ou encore en se libérant de tout espoir de gratification. À travers ces multiples propositions, les philosophes ont essayé de fournir aux hommes diverses recettes pour connaître ce qu'on pourrait appeler une « meilleure vie », dans le sens d'une certaine paix de l'esprit. Évidemment, on sautera sur l'occasion pour s'exclamer : « Vous voyez, la philosophie est la vie ! Vous l'avez dit vous-même : la philosophie nous aide à vivre une meilleure vie ! ». Mais notre critique oublie ici une chose fondamentale. Posons-lui les questions suivantes. Pourquoi ces philosophes ont-ils eu si peu de succès ? Pourquoi ces philosophies sont-elles si difficiles à suivre ? Les philosophies n'offrent-elles pas des propositions opposées à la conception commune de la vie ? À tel point que les religions de masse doivent se rendre compte que les messages qu'elles émettent, même lorsqu'ils sont reconnus comme des paroles divines, peuvent difficilement être obéis et suivis à la lettre. Heureusement sans doute, car la radicalité de leur discours implique que leur fonction est celle d'un aiguillon critique plutôt qu'un guide pratique de l'existence. L'humanité n'aurait pas survécu à l'application intransigeante de leurs préceptes.

Examinons pourquoi les philosophes ne sont pas aussi facilement suivis, pour dire le moins. Comme réponse globale à cette question, nous pouvons proposer l'hypothèse suivante. Les philosophes, comme les sages, nous demandent d'abandonner ce qui est le plus cher à notre cœur, ou plutôt à nos entrailles. De quelle manière le demandent-ils ? La caractérisation commune de leur demande est de nous inviter à abandonner l'évident ou l'immédiat, en faveur d'autre chose, d'une autre réalité, comparativement plus éloignée, plus impalpable, plus imperceptible et plus difficile à expliquer. Que ce soit le juste milieu, la voie moyenne, la sagesse, l'autonomie, la perfection, la réalité, l'amour, la conscience, l'absolu, l'altérité ou l'essence, tous ces concepts peuvent ne constituer que de simples mots, difficiles à poursuivre, très éthérés, en comparaison à la nourriture, au plaisir, à la danse, à la distraction, à travailler pour vivre, à la reproduction, à l'apparence, à la gloire, à l'ivresse, à la popularité, etc. Même l'injonction de vivre dans le moment présent, qui pourrait sembler quelque chose de facile à réaliser, puisque nous ne devrions plus nous inquiéter d'autre chose que de l'immédiat, est une tâche réellement ascétique et exigeante, car l'homme dépense une grande partie de son énergie à regretter un passé merveilleux, à pleurer quelque paradis perdu, ou à être inquiet au sujet du futur et de son imprévisibilité. Ainsi, vivre le moment présent durera naturellement peu de temps, car sous un bref délai, d'autres dimensions du temps, y compris le désir d'éternité, frapperont à la porte de manière insistante. Il en va de même

avec l'amour, qui semble si éternellement populaire. Car, quand nous regardons de plus près ses manifestations courantes, nous identifions toutes sortes de calculs sordides, ressentiments, jalousies, désirs de possession et autres comportements grossiers ou perversions humaines du concept archétypal de l'amour, dont l'essence est pourtant selon la coutume romantique et idéale.
De surcroît, nous obtenons une vue intéressante du problème, de ce décalage entre vie et philosophie, lorsque nous nous penchons sur la vie de nos philosophes officiels : l'incroyable génie de Leibniz, à l'enterrement duquel personne n'est venu, Kant vivant seul toute sa vie avec son serviteur, Wittgenstein vivant en ermite, Nietzsche devenu fou, Socrate tué par ses concitoyens, Bruno condamné au bûcher, bien que, nous devons l'admettre, certains aient atteint renommée, gloire et aisance, à l'image de Hume ou Aristote.
Examinons maintenant d'autres aspects de notre affirmation que philosopher est cesser de vivre.

Interrompre la narration

La vie est une séquence, une suite de faits, une série d'événements. Lorsque quelqu'un narre sa vie à ses amis ou lorsqu'il écrit une biographie, il raconte une histoire : ceci s'est passé, ensuite cela, et enfin quelque chose d'autre, qui finalement conclut la narration. En général, les humains aiment se raconter mutuellement « l'histoire de leur vie », leurs petites histoires, sous forme d'anecdotes, parfois parce que des choses importantes se sont produites, mais le plus souvent pour donner un compte-rendu des détails les plus triviaux et les plus inintéressants, simplement pour le plaisir de converser avec ses voisins, exister un peu plus, et penser un peu moins diront les mauvaises langues. Le principe est identique dans le fait de vouloir connaître et d'écouter « les histoires » des autres, comme le montrent les commérages sur les voisins ou sur les célébrités, cette propension insatiable pour le voyeurisme. Une autre habitude où nous nous apercevons que notre vie est une immense narration, est la façon dont nous concevons nos activités, souvent répertoriées dans un agenda, qui établit ce que nous devons faire tel jour, à telle heure, par exemple une liste de tâches ménagères, tout comme se lever, travailler, courir les magasins, assurer divers rendez-vous, et même l'indispensable programme de télévision, qui rythme souvent la vie familiale. Tout comme nous nous inquiétons de ce que nous n'avons pas fait, devrions faire et probablement ne ferons jamais ! Autant de choses qui doivent s'inscrire d'une quelconque manière dans la liste infinie d'actions réelles ou illusoires qui compose notre existence, dont le temps devient de fait le principal et ultime paramètre, et l'alibi par excellence. C'est une des raisons pour lesquelles il est si facile de nous sentir éternel ou d'oublier notre propre finitude : nos désirs résistent et conspirent avec force contre une telle limite. Si j'avais le temps, qu'est-ce que je ne ferais pas ! L'existence s'énonce donc comme une large liste d'événements plus ou moins insignifiants et une liste encore plus longue d'espoirs, d'attentes, et de craintes, c'est-à-dire d'événements hypothétiques.

Comment la philosophie s'oppose-t-elle à l'idée d'un récit ? Là encore, quelques philosophes surtout contemporains voudront défendre une vision plus phénoménologique de l'existence et promouvoir le récit. Pourtant, une des grandes révolutions de l'avènement philosophique, comme cela est apparu dans le « moment » grec antique que certains considèrent - à tort ou à raison - comme la naissance de la philosophie, fut de passer du mythe, de la narration, au discours abstrait, au concept et à l'explication.
Jusque-là, tout, que ce soit la création du monde, l'existence de l'homme, les phénomènes naturels, les problèmes moraux et intellectuels, était expliqué sous forme d'histoires que nous, esprits modernes et « éclairés », appellerions des mythes. Si nous ne prenions pas en considération le facteur de qualité ou d'originalité de ces textes, nous pourrions très bien les appeler des romans feuilletons. Pour expliquer le monde, ces mythes fantastiques ont eu besoin d'acteurs, toutes sortes de créatures ont été invoquées, convoquées et imaginées pour commettre les actions expliquant les différents

phénomènes cosmiques ou non expliqués. Ainsi les poètes, comme ils se sont fait appeler, ces créateurs de l'univers, comme Hésiode ou Homère pour les Grecs, Virgile ou Ovide pour les Romains, ou encore les auteurs inconnus de la Bhagavad-Gita hindoue, ont composé avec perspicacité des contes séduisants qui ont donné une cohérence et des explications au monde. On a inventé des cosmogonies, des théogonies, des épopées, tous les genres d'histoires imaginables pour éduquer et instruire la population, lui inculquer des principes en lui suggérant qu'il y a un sens à l'univers auquel les événements quotidiens sont directement liés. Pour que l'édifice existentiel et cosmique soit cohérent, la plupart de nos minutes vécues à l'échelle humaine doivent faire écho à ces grands exploits « historiques », car nous devrions pouvoir faire s'entrelacer nos petits mythes quotidiens avec ceux plus vastes de l'univers, dans une espèce de relation causale. Par conséquent l'univers dans son ensemble et tous les éléments le composant ont une importance, une signification, des règles et des principes, le tout sous forme d'« histoires ». Ceci garantit une part de prévisibilité pour nous consoler des difficultés de la vie, même si c'est en racontant un accès de colère ou l'histoire d'amour de quelque dieu étrange. Ainsi, les petites histoires reflétaient les grandes histoires, mais tout n'était qu'histoires. Ce fut le cas non seulement en Grèce et à Rome, mais aussi en Égypte, en Chine et en Inde, pour mentionner certaines des cultures les plus célèbres et les moins éphémères, car ces mythes sont réellement fondateurs de civilisation. Comme nous pouvons le voir encore aujourd'hui dans certains pays, par exemple en Afrique, ces histoires remplissent une fonction éducative très importante, puisque des modèles en émergent, ce que certains appellent des archétypes, qui nous permettent de percevoir les événements, nous affectant non seulement comme des occurrences particulières, mais aussi comme des manifestations ou des évocations de quelques principes plus fondamentaux, de quelques leitmotivs universels.

L'apparition du logos, du discours abstrait, eut lieu non seulement en Grèce, où ce bouleversement marqua profondément au moins l'histoire occidentale, mais aussi ailleurs, par exemple en Chine et en Inde. Ce renversement consiste à transformer, au moins partiellement, une culture « qui raconte une histoire » en une culture d'« explication », que certains appellent « rationalité » ou « abstraction ». Le principe général du logos est d'ajouter aux « narrations » des raisons et des règles, des procédures et des méthodes, ou carrément d'abandonner les histoires pour ne conserver que le discours abstrait. Ceci implique qu'on peut s'éloigner des situations concrètes, particulières ou universelles, pour les remplacer par des idées, qui ont pour spécificité d'être hors du temps et de l'espace : la causalité échappe à la chronologie, aussi mythique et éternelle soit-elle. Ces idées peuvent être organisées et formalisées pour créer des systèmes, employées pour produire de nouvelles connaissances, formuler des principes généraux ou utilisées pour examiner de façon critique des pensées et même des faits. La logique est une façon particulière de pousser à ses limites un tel fonctionnement intellectuel. Les mathématiques et l'astronomie sont, dans de nombreuses cultures antiques ou traditionnelles, les formes les plus évidentes et les plus élémentaires de tels efforts, de même que, parfois, la médecine et la physique. Et ces nouvelles « sciences » permettent une compréhension du présent et du passé, et de prévoir le futur. La connaissance n'est plus uniquement basée sur des données empiriques, mais aussi sur des abstractions et des constructions intellectuelles. Des lois émergent, non seulement descriptives, expliquant ce que nous percevons, mais aussi prescriptives, nous indiquant comment nous devrions agir. La raison pour laquelle nous mettons entre guillemets les termes « explication », « rationalité » et « abstraction », est que la culture du mythe tentait déjà de le faire, à sa manière. Par exemple, l'Afrique contemporaine est agitée par un débat qui tente de déterminer s'il y a - avait - ou non une philosophie africaine, si le rôle des conteurs ou « griots », ces bardes traditionnels, peut être considéré ou non comme de la philosophie. Les intellectuels africains « occidentalisants » affirment que cette activité n'est pas philosophique, principalement parce qu'elle ne comporte aucun système conceptuel et appareil critique, qu'elle n'explicite donc pas son propre potentiel philosophique. Pour eux, l'explicitation, la conceptualisation et l'analyse critique sont les éléments constitutifs du philosopher.

L'autre camp, celui des ethno-philosophes, affirme que ces histoires, en tant qu'histoires, posent des questions, analysent et problématisent, en particulier l'existence humaine, sur des points existentiels, sociaux et moraux, produisent du sens, et en ce sens sont philosophiques. Rappelons-nous par exemple comment Schelling, philosophe romantique allemand, a pris le contre-pied de la « philosophie première », la métaphysique de la tradition aristotélicienne, avec une « philosophie seconde », qui est le récit, la narration d'une histoire, bien que cette dernière philosophie soit en fait chronologiquement la première. Il est vrai que toutes les sociétés sont fondées sur de grands mythes, qui incarnent l'essence, la nature, la raison d'être, le but, la spécificité d'une culture donnée. C'est pourquoi la littérature, sous forme de théâtre, poésie ou autre, est une institution cruciale, aux côtés de la philosophie, pour expliquer qui nous sommes, ce qu'est le monde. Et Schelling n'est pas le seul philosophe qui critique l'abandon du récit comme forme essentielle du philosopher. Plus récemment, la critique de la « philosophie des systèmes », du principe de « méthode », des concepts « transcendantaux », voire de toute forme d'abstraction, a fait florès chez certains intellectuels.
Parallèlement aux grands mythes, sur le même principe, de nombreux contes, antiques ou récents, contribuent à créer l'identité de ceux qui les racontent et de ceux qui les écoutent. Que ce soit les histoires qui se perpétuent au sein des familles, ou le mythe que chacun s'élabore pour lui-même. N'avons-nous pas tous quelque histoire au sujet de notre petite personne, que nous avons racontée à de nombreuses reprises, changée et embellie à chaque fois, cette histoire que d'autres répètent comme nous, ou en la modifiant, cette histoire que notre entourage est parfois fatigué d'entendre, mais que nous continuons à raconter parce qu'elle est ce que nous sommes ? À moins que nous soyons ou devenions ce qu'elle est ? Nous jurons qu'elle est vraie, aussi incroyable soit-elle, mais dans un certain sens, une histoire ne peut pas être vraie, puisqu'elle décrit subjectivement, d'une manière spécifique et biaisée, un événement qui échappe en soi à n'importe quelle description, verbale ou autre. Une histoire est au mieux le résumé hyper condensé d'une série d'événements dont nous choisissons les points saillants et la manière de les décrire. C'est ainsi que l'homme est le seul animal qui s'invente !

Pour clarifier notre idée de la philosophie comme rupture avec la vie, cette dernière étant définie comme une séquence d'événements, récapitulons les points suivants. Raconter une histoire est plus facile et plus naturel qu'expliquer ; c'est plus concret, cela parle davantage à chacun. Les exemples viennent plus aisément à l'esprit que les explications, comme le montrent les dialogues de Platon, comme nous nous en apercevons au quotidien dans notre pratique philosophique. Les histoires sont plus proches de nous, et elles semblent plus vraies que les explications, puisqu'elles consistent apparemment à décrire des faits plutôt que donner des interprétations « subjectives » et exposer une analyse nécessairement « biaisée », car émanant d'un parti pris. Les histoires sont plus gratifiantes, car nous pouvons nous sentir bien, grâce à quelques paroles simples et plaisantes, qui ne nécessitent pas d'effort particulier de l'esprit. Les histoires donnent plus d'espace à l'imagination que la raison, cette dernière étant beaucoup plus stricte. Les histoires sont plus agréables à l'oreille que les pensées abstraites : même les enfants les apprécient, puisqu'elles ont une dimension esthétique dont manquent souvent les explications et les idées, trop sèches et peu généreuses. La philosophie a une image plus aride, elle n'est pas aussi facilement satisfaisante, puisqu'elle implique un travail de compréhension, bien plus que le récit ne l'exige. Mais ces hypothèses de travail ne sont nullement incontestables, elles tentent seulement de fournir quelques généralités à propos des perceptions générales, qui déjà ne sont pas valides pour beaucoup de philosophes, la plupart d'entre eux se nourrissant de ce que le commun des mortels n'apprécie guère. En ce sens le philosophe est d'une certaine manière, aux yeux de l'opinion générale, quelqu'un qui a en quelque sorte abandonné la vie. Il semble ne pas être intéressé par la « réalité » : il lui préfère les idées absconses. Ce qui nous porte à notre prochain point : la qualité ascétique des idées.

L’ascétisme du concept

Cette aridité du discours philosophique nous porte directement à une autre facette de l'opposition entre la vie et la philosophie : la dimension ascétique du concept. Le concept est un outil crucial de la pensée, sinon le principal, comme c’est généralement accepté en philosophie, en particulier depuis Hegel. Et ce depuis que le philosophe allemand a proposé cet « outil » comme attestant de la « scientificité » de notre activité mentale. C'est pourquoi il rejette le récit, qui, pour lui, n'est absolument pas philosophique, même lorsqu’on le rencontre chez un philosophe « patenté » tel que Platon, qui se « laisse aller » à raconter des histoires, comme le perçoit Hegel, alors que pour Platon le mythe a toujours un rôle important dans la fondation de la pensée.
Qu’est-ce un concept ? C'est une représentation intellectuelle, généralement un mot, ou une expression, qui capture le thème ou l'idée saillante dans un discours donné ; nous pourrions aussi bien l'appeler « le mot clé » ou « le terme principal ». De façon plus moderne, il peut indiquer une fonction opératoire plutôt qu’un « objet »: il ne relève pas nécessairement de la perception empirique, il est souvent un produit dérivé de la réflexion. Il peut être inclus dans le discours, ou induit par lui. Il peut être considéré comme une catégorie, un nom commun qui renvoie à une multiplicité d'objets. « Pomme » est un concept défini qui se réfère de façon abstraite à une infinité d’objets de formes, tailles et couleurs différentes, mais qui ont néanmoins certains traits en commun leur permettant d'entrer dans la catégorie de « pomme » : le concept à la fois rassemble et définit les objets qui lui correspondent. C'est le résultat d'une double opération. Une abstraction, puisqu'elle retient certaines caractéristiques d’objets et pas d'autres. Par exemple, une pomme ne peut pas être longiligne ou carrée, mais doit être à peu près ronde. De même le critère de « maturité » n'entre pas dans la définition de la pomme, quoique cela nous concerne lorsque nous voulons manger une pomme : une pomme pas encore mûre est déjà une pomme. Et une généralisation, puisque les caractéristiques prises en compte s'appliquent à tous les objets qui appartiennent à la catégorie. C'est un objet mental avec une double dimension, d’une part la compréhension : totalité des caractéristiques constitutives, d’autre part l’extension : totalité des objets auxquels ces caractéristiques peuvent être appliquées. Par conséquent, le concept est court - généralement un mot, parfois deux ou trois, rarement plus - abstrait ou général, puisqu'il ne se rapporte pas à une chose individuelle, concrète et spécifique. Pour montrer le processus et les degrés d'abstraction, Kant établit au demeurant une distinction intéressante entre les concepts empiriques, qui se rapportent à des objets que nous pouvons percevoir, et les concepts dérivés, que nous ne pouvons pas percevoir, car ils se réfèrent au rapport entre les objets, et les qualifient. « Trou » ou « homme » seraient des concepts empiriques, « égalité » ou « différence » seraient des concepts dérivés.
En fait, ce n'est pas tellement le concept qui nous intéresse ici, mais la dynamique en elle-même de conceptualisation, ou production de concepts. Comme Hegel l’indique dans son schéma réaliste - celui pour lequel les idées sont vraies -, le concept ne doit pas être déterminé simplement par son objet, c'est-à-dire être le concept de quelque chose, où la réalité serait externe à la pensée, mais nous devons plutôt viser un concept qui est l'objet lui-même de la pensée : quelque chose comme concept, où la réalité est engendrée par la pensée. C’est cette activité de conceptualisation qui pose problème à l'homme, ce processus de construction, avec son exigence de cohérence, lorsque l’on doit raisonner, plus que le concept lui-même, qui, comme objet mental virtuel et passif ne représente aucune menace concrète : donner et employer un nom, arbitrairement, représente une activité qui n'implique en soi aucun accomplissement intellectuel particulier.
Qu’est-ce que la conceptualisation ? C'est l'activité d'identifier, de produire, de définir ou d'utiliser des concepts, intégrés dans un processus de pensée globale. Chacun des quatre aspects de la conceptualisation présente une certaine difficulté et constitue les raisons de notre résistance à la conceptualisation. Mais d'une manière générale, le problème avec la conceptualisation est qu'elle agit par une action de réduction : elle réduit, elle rétrécit, et de ce fait elle véhicule une connotation sèche et dure. En conceptualisant, nous allons du concret à l'abstrait, du multiple au simple, du réel au virtuel, du perceptible au pensable,

des entités inscrites dans le temps, la matière et l'espace, aux entités acosmiques, immatérielles et intemporelles : nous entrons au royaume des idées pures, le royaume du penser de la pensée. Et si le plus souvent l'idée de « réduction » véhicule une connotation négative, nous devrions rappeler au lecteur qu'en philosophie, elle peut être au contraire une activité positive et utile, comme dans le concept de « réduction phénoménologique » ou de « réduction eidétique » , proposées par Husserl. C'est un processus mental où nous sommes invités à mettre entre parenthèses le monde, ce que nous en savons, et à suspendre un jugement fondé en subjectivité, afin de saisir la réalité intérieure d'un phénomène, en lui-même, objectivement, comme il apparaît. Dans ce processus, nous devons abandonner toute réalité environnante, afin de contempler les objets de notre perception mentale déconnectée de leur contexte. Ce phénomène peut se produire naturellement, par exemple quand nous sommes étonnés, car nous voyons alors uniquement l'objet de notre étonnement; cependant, le processus de la réduction phénoménologique nous demande en général de recréer artificiellement une telle occurrence, peu courante, une tâche très artificielle et exigeante, qui nous permet de saisir l'essence intérieure d'un objet de la pensée en abandonnant, dans la mesure du possible, notre vue du monde préétablie, qui biaise subjectivement notre pensée, engluant l'objet pensé dans sa propre matrice. Le procédé de réduction peut également se produire en observant les variations apparentes d'un objet donné, afin d'abandonner les caractéristiques contingentes et de conserver seulement le nécessaire, l'essence d'une chose, ainsi révélée.

Identifier un concept, dans notre discours ou celui d'un autre, est ardu parce que nous devons choisir, parmi tous les mots prononcés, lesquels sont au centre du modèle de pensée exprimé par le discours donné. C'est un processus difficile, car nous devons éliminer de nombreux mots, en fait la plupart d'entre eux, pour en garder seulement un, ou quelques-uns. Nous perdons la perspective narrative ou l'explication globale en pointant du doigt, avec un simple mot.
La production d'un concept est difficile parce que nous devons utiliser un terme qui dépasse une réalité donnée, et qui pourtant est en deçà de cette réalité. Ce qui transcende la réalité empirique manque de chair, entité abstraite, pauvre en prédicats. De surcroît, nous devons désigner par un terme unique l'entité qui unifie une pluralité dans une détermination simple. Nous devons diviser une totalité d'objets indéterminés par un processus de dénomination qui implique de créer des catégories déterminées. Voire nous devons qualifier l'ensemble d'une réalité globale par un mot spécifique, que l'on peut nommer « qualification », acte qui, pour Platon, touche à l'essence des choses. Or là, il nous semble souvent que notre propre langue nous échappe, que cette réalité est au-delà de notre capacité de la penser : les mots nous viennent à manquer.
De même, la définition d'un concept est difficile parce que nous devons déterminer la réalité que ce terme recouvre. Nous donnerions plus naturellement des exemples, puisque le concret ou le particulier viennent plus facilement à l'esprit que l'abstrait et le général. Définir signifie toucher à l'essence d'une réalité, déterminer et décrire sa nature sans prendre en compte la contingence, c'est un exercice mental des plus exigeants. Une autre manière simple et commune de définir est de produire des synonymes ; même si cela peut s'avérer utile, le problème demeure : ce geste mental n'indique pas comment déterminer la nature de la réalité en question, il ne fournit que des indices à travers un champ lexical. Autre problème, certains concepts de nature fortement transcendantale sont en général employés pour déterminer ou qualifier d'autres concepts, mais ils semblent se référer seulement à eux-mêmes, en tant qu'entités évidentes en soi. C'est le cas par exemple pour « bon », « beau », « vrai », etc. Par conséquent, ils semblent échapper à toute définition, et toute tentative d'en produire une apparaîtra toujours comme réductrice, parcellaire et incertaine.
Utiliser un concept est probablement l'aspect le plus facile de la conceptualisation, car celle-ci peut s'effectuer sous un mode plus intuitif et moins formel. Néanmoins déterminer si un concept a été employé de façon appropriée, ce qui fait partie de la conceptualisation, en constitue la partie la plus difficile, voire rébarbative ou ingrate, puisque nous devons évaluer notre propre pensée. Pour une telle analyse, nous devons

avoir en tête une idée plutôt claire et consciente de la signification d'un concept. Toutefois, l'intuition s'avère aussi assez fiable ; après tout, la langue nous est enseignée sous un mode plutôt « naturel » ou itératif, comme une pratique quotidienne répétitive, plus que comme un processus conscient et analysé. La réticence commune des écoliers pour étudier la grammaire et un certain abandon de son enseignement dans la pédagogie moderne apportent un éclairage sur notre propos, concernant la nature « artificielle » de cette activité formelle. Bien que de notre point de vue, « artificielle » ne soit nullement contradictoire avec nécessaire.
Afin de synthétiser ce qui est ascétique et désagréable dans la conceptualisation - et donc contraire à la vie -, voici ses exigences. Devoir choisir et abandonner, alors que nous voulons tout. Convoquer des termes spécifiques ayant une fonction spécifique, car cette rigueur nous semble formelle, compliquée, pointilleuse, or nous préférons ce qui est facile. Traiter des abstractions qui n'ont aucune réalité empirique immédiate, car elles nous apparaissent inutiles et vaines. Analyser notre pensée et en devenir conscient, parce que c'est ascétique et effrayant. On pourrait objecter à notre idée que la conceptualisation est une cessation de la vie en répliquant que ce que nous venons de décrire est simplement un travail intellectuel, que le travail fait partie de la vie, et que si certains n'aiment pas travailler, d'autres y trouvent leur compte. Nous voudrions répondre à cette objection en deux temps. D'abord nous traiterons de l'aspect du travail, puis de l'aspect intellectuel.

Le travail de la pensée

Parmi les cultures et les penseurs, il existe différentes visions du travail. Nous ne voulons pas nous engager dans une vaste étude sur le sujet, mais uniquement fournir quelques exemples sur la façon dont fonctionne l'opposition entre la « vie » et le « travail ». Pour commencer, nous pourrions mentionner le fait que le mot « travail » lui-même, dans certaines langues comme le français ou l'espagnol (*trabajo*), vient du mot latin *tripalium*, qui désignait à Rome un instrument de torture, ou un objet pour immobiliser des animaux, alors que les animaux sont définis précisément par leur mobilité. Contrairement à la vie qui est une liberté de mouvement, le travail est lié à la contrainte, et donc à la douleur. *Negotium* est un autre mot latin qui réfère au travail : il signifie l'absence de repos, de loisirs, l'absence de ce qu'on appelle en français « le temps de vivre » ; le *negotium* (d'où vient le mot « négoce », est la négation de l'oisiveté, ce privilège de l'élite, ce luxe d'une société qui a les moyens du superflu, une élite qui peut prendre le temps de vivre. Pour cette raison, Aristote recommande de ne pas donner la citoyenneté à l'ouvrier, inapte de ce fait au jugement. Dans la même veine, Rousseau critique l'agitation et le tourment inhérents au travail, Pascal prétend que nous utilisons cette activité pour ne pas penser à nous-même, Nietzsche considère que le travail est une police mentale utilisée pour contrôler la conscience afin d'enrayer le développement de la raison, du désir et de l'indépendance. Le concept d'aliénation est une autre accusation contre l'idée du travail, selon Marx et bien d'autres. Le concept de « travail » a aussi ses inconditionnels. Arendt pense que le travail fournit plaisir et bonne santé, Comte affirme qu'il engendre la cohésion sociale, Voltaire écrit qu'il nous protège contre trois fléaux terribles : l'ennui, le vice et le besoin. Nous noterons que la défense du travail ne repose pas simplement sur son utilité pratique, mais également sur le fait qu'il contribue au développement existentiel. Nous mentionnons ici ces auteurs « opposés » à notre thèse pour prouver que, d'aucune manière, nous prenons nos idées pour des absolus de la pensée : elles constituent simplement des hypothèses de travail.
On pourrait aussi critiquer le fait que nous ne distinguons pas les diverses acceptions du terme, que nous confondons les différentes significations du mot « travail » : comme fonction sociale, comme moyen de gagner sa vie, comme activité, comme outil de production et de survie, etc. Par exemple nous ne distinguons pas l'activité plaisante et libre du penseur de l'activité physique et douloureuse du travailleur manutentionnaire, qui tous deux travaillent.

Nous plaiderons coupable sur ce compte, car nous ne voulons pas opposer un travail intellectuel « noble » à un travail physique « vulgaire », nous trouvons intéressant de ne pas opposer ces deux conceptions, puisqu'elles s'inversent facilement, surtout aujourd'hui, même si cette opposition peut encore être très vraie dans beaucoup de circonstances. En effet, un intellectuel peut écrire un livre pour des raisons économiques et pour maintenir son statut - par exemple le fameux « publish or perish » des universitaires américains - comme une sorte de nécessité, tandis que le maçon peut construire une maison pour le seul plaisir de construire quelque chose. De la même façon, nous n'entrerons pas dans le débat de la nature de l'homme en tant que « *homo faber* » (homme fabricant), qui essaie naturellement d'accomplir quelque chose dans sa vie, contre une conception paresseuse de l'homme, ce « pécheur » qui tombe dans l'ignominie de la paresse, cet être qui cherche autant qu'il peut à échapper à sa part de travail pour la bonne raison que le travail est tout bonnement la punition à laquelle nous sommes condamnés à cause du péché originel. Nous voulons uniquement fournir quelques indications pour illustrer notre vision de la résistance existentielle au travail, pour justifier et donner du sens à la thèse de l'incompatibilité entre la vie et le travail, en rappelant que le travail est souvent accompli sous la contrainte de la nécessité - « gagner sa vie », - qu'il est un effort, et que souvent, sinon très souvent, les hommes l'éviteraient si on leur demandait de choisir librement et sans aucune contrainte le déroulement de leur quotidien. Ceci pourrait expliquer pourquoi la philosophie, pratique qui implique un travail assez conséquent, dans l'apprentissage d'une culture, dans l'acquisition de compétences et en se confrontant à soi-même, sans espèce de nécessité immédiate ou de récompense facile - ce n'est pas le moyen le plus évident de gagner sa vie ou de devenir riche - n'a jamais rempli les stades de football. Évidemment, si la philosophie est une simple discussion au sujet de la vie et du bonheur, le genre d'échange plaisant que nous aurions naturellement en prenant une boisson au café du coin, ce serait alors une toute autre affaire. C'est d'ailleurs la direction que prennent quelques philosophes dans le but de rendre la philosophie plus populaire, en produisant un « sympathique » prêt-à-penser. Mais si la philosophie est un travail, une lutte avec soi-même et autrui, afin de produire des concepts ou exister, elle tendra à être rejetée par la majorité comme un obstacle à la « bonne vie ».

Le travail s'oppose souvent à la vie, car il est une obligation, tandis que la vie est avant tout un désir. Friedrich Schiller, à la fois philosophe, poète et dramaturge, n'appréciait pas le dualisme plutôt kantien entre ce qu'il appelait « instinct sensuel » ou désir, et « instinct formel » ou obligation, opposition qu'il a voulu résoudre par une troisième entité : « l'instinct de jeu ». Il affirme que lorsque le philosophe repoussera son auditeur par l'aridité de son discours, il pourra le ramener à lui par cet « instinct du jeu » : l'homme aime jouer, avec les idées par exemple. Mais ceci implique que les émotions soient éduquées par la raison, que nous apprenions à échapper au « besoin » de l'immédiat, or nos désirs résistent à un tel effort ; c'est néanmoins possible, sinon, comment les enfants pourraient-ils à travers leur éducation se développer et grandir ? Pour l'humaniste allemand, dans « l'âme belle », le devoir et l'inclination n'entrent plus en conflit l'un avec l'autre. L'expression de soi-même ne doit pas être liée aux sentiments banals et primitifs, mais peut être reliée aux émotions plus évoluées, en particulier à l'amour de la beauté ou de la vérité. La liberté humaine s'exprime donc comme une capacité d'aller au-delà des instincts animaux. Mais, bien sûr, ceci implique un réel travail, car un tel accomplissement ne jaillit pas naturellement. Si cette émotion peut devenir naturelle, c'est par une nature acquise, une spécificité de l'homme qui s'appelle aussi la culture, une culture qui en ce sens est toujours un travail, comme nous le voyons dans l'origine même du terme « culture », en son sens premier. Pour résumer, le travail, sous sa forme la plus répandue, relève d'une obligation plutôt que d'une libre activité. Ainsi, le travail de la pensée que propose le philosopher n'est pas la préoccupation première de tout un chacun : il est trop exigeant, trop douloureux, et son utilité est trop éloignée des nécessités et de l'immédiat du quotidien.

La raison

Examinons le problème « intellectuel » de la philosophie. Pour commencer, nous pouvons rappeler au lecteur l'histoire célèbre de Thalès et de la servante, racontée par Platon. Apparemment, Thalès, philosophe et astronome, regardait les étoiles, et ne voyant pas où il mettait ses pieds, il tomba dans un puits. Une servante qui observait la scène se mit à rire bruyamment : comment un tel énergumène, si occupé avec « les sphères éthérées », peut-il ainsi ignorer la réalité toute proche de lui ? La question qui s'impose d'elle-même à l'esprit philosophique, ce qui d'après l'anecdote ne concerne assurément pas la servante, est de savoir si le puits, le trou dans la terre, la présence physique immédiate, est dotée de plus de réalité que les cieux éloignés que Thalès s'appliquait à contempler. Cette histoire capture bien la vision générale du philosophe, la perspective de l'activité philosophique, quoi qu'elle s'articule autour d'une sorte de cliché. Mais après tout, un cliché est un mot qui, à l'origine, désigne la photo prise par un appareil, montrant de manière figée ce qui est visible immédiatement ; malgré son action réductrice, il y a de la réalité dans le cliché. Ainsi le philosophe, en affirmant qu'il y a une réalité autre qu'immédiate et évidente, se concentre sur cette réalité cachée, il est obnubilé par elle, devient hanté par son secret, et de ce fait ne perçoit plus ce qui est visible à « l'autre », au « non-philosophe ». Ceci nous ramène à Platon et à l'Allégorie de la caverne, où le héros, arrivé dans « l'autre monde », après avoir d'abord été aveuglé par la « lumière de la vérité », après s'y être habitué et l'avoir vue, est de nouveau aveuglé lors de son retour dans la sombre caverne, et dès lors ne peut plus participer aux jeux du commun, qui pour lui n'ont plus de sens. Son comportement étrange provoquera d'abord le rire chez ses concitoyens, puis une rage qui les mènera à le tuer. Ainsi l'activité intense de la raison nous incite-t-elle à nous concentrer sur une réalité qui n'est pas celle du commun, bien au contraire.
Un autre point de divergence apparaît entre vie et philosophie, lorsque nous pensons à Thalès et à la servante : la question du corps. En effet, il semble que la domestique habite son corps, contrairement au philosophe. Nous pourrions penser à lui - et à de nombreux philosophes - comme un pur esprit monté sur pattes, son corps étant uniquement le moyen de transport de sa tête, comme dans les dessins enfantins, ces hommes sans corps que les maîtresses appellent des têtards. La servante est un être de chair, Thalès est presque un ectoplasme. Contrairement à elle, il ne s'inquiète pas de ce qui arrive à son corps, c'est pourquoi il tombe. L'immédiateté des sens n'a aucune signification réelle, car chez Thalès, l'activité de ces derniers est totalement distendue, son regard est perché dans le ciel, occupé à contempler les étoiles, tant et si bien que la vision ne se distingue plus réellement de l'activité mentale. Tandis que la domestique semble être dotée de ce qu'on appelle « gros bon sens », de « sens commun », cette rationalité très empirique, si étroitement liée à la perception sensorielle. Elle fait confiance à ses yeux et à son esprit - à sa vision immédiate - pour ce qu'ils lui indiquent, alors que le philosophe doute, dissèque et essaie toujours d'aller au-delà. Elle est vivante, elle existe, lui n'est qu'un esprit. Il incarne la thèse intellectualiste classique : le corps est une prison pour l'âme, une âme qui essaie continuellement d'atteindre l'illimité, l'inconditionnel, mais que le corps humilie constamment, en lui rappelant sa finitude. Ainsi l'âme dédaigne ce morceau ridicule de chair appelé corps. La vie est sale et impure. C'est la raison pour laquelle Lucifer ne peut pas comprendre pourquoi Dieu ne préfère pas les anges magnifiques, créatures de lumière, plutôt que ces humains fangeux et maladroits. Lucifer en tant que « saint patron » des philosophes… Même lorsque le philosophe se soucie du corps, ce dernier n'est jamais qu'un concept. Par ailleurs, l'autre corps souvent ignoré ou dédaigné par le philosophe est le corps social. De même que le corps physique et personnel, le corps social est contraignant, lourd, banal, grossier, malpropre, brut, immédiat, etc. Ce qui est commun est mauvais, l'opinion par exemple, trop commune, tandis qu'est bon ce qui est « spécial », singulier, extraordinaire, par exemple l'action de la raison.
L'axiologie est claire, établie. Ce qui est éloigné est beau, la laideur caractérise la proximité. Ce qui est matériel est déterminé, ce qui ressort de la pensée est liberté. Une fois encore, un tel schéma « intellectualisant » ne peut prétendre d'aucune manière

établir un prisme absolu, mais cela fonctionne assez bien comme approximation générale, et cette vision est utile pour comprendre le fonctionnement humain, et le schéma philosophique, en son opposition à la banalité du coutumier. Il s'agit simplement d'un de ces dualismes classiques qui régissent l'existence de l'homme. Il permet par exemple de comprendre cette tendance intellectualisante fort récurrente, qui nous incite à ne croire personne d'autre que nous-même, cette méfiance fondamentale contre l'opinion d'autrui, cette suspicion qui habite à différents degrés les esprits dès qu'ils se targuent de penser de manière originale. Ceci est assez contraire au mode commun, car trop fatigant : il vaut mieux croire ce qui nous est dit.
Enfin et surtout, l'autre façon dont l'intellect nie la vie est dans son rapport aux sentiments. Prenons-en un, fort commun, qui souvent est prétexte à ne pas philosopher : l'empathie. C'est une des raisons invoquées régulièrement pour nous empêcher de questionner autrui lorsque nous l'invitons à penser. L'empathie, comme la compassion, l'amour, la pitié et d'autres, est de ces sentiments sociaux qui nous rendent humains, vivables, sympathiques. Mais l'intellect, comme tout fonctionnement mental, en favorisant sa propre activité, tend à ignorer, diminuer, nier, frustrer ou supprimer d'autres types d'activités qui ne sont pas de même nature. En effet, analyser et conceptualiser, exiger de quelqu'un d'autre qu'il en fasse autant, demander qu'il recherche et expose la vérité, qu'il s'interroge, constitue une injonction troublante et douloureuse, contraire aux sentiments sociaux dont le principe est de faciliter autant que faire se peut la vie pour soi-même et notre prochain, afin de ne pas susciter de situation tendue, inquiétante ou conflictuelle, afin de favoriser un vivre ensemble agréable. À ce point, les partisans de « la totalité de l'être », thèse qui incarne une autre forme de toute-puissance ancrée dans la tendance « new age » actuelle, ou bien des personnes adeptes d'un certain psychologisme, affirmeront que l'intellect et les sentiments sont tout à fait complémentaires et se combinent très bien. Mais à partir de notre propre expérience, nous concluons qu'il s'agit là uniquement d'une stratégie de protection de soi, d'une certaine « misologie », une peur de penser, une crainte de la rencontre intellectuelle. Ils prônent en fait une certaine annihilation de la raison, en la privant du pouvoir décapant de sa radicalité. Il nous semble que ces « humanistes » qui prétendent protéger autrui de l'âpreté de la pensée tendent à projeter leurs propres craintes et préventions sur les personnes - adultes ou enfants - auxquels ils ont affaire, exprimant plus que toute autre chose un manque de confiance envers leur propre identité intellectuelle. Ils manifestent une appréhension du « tragique » et de là, une méfiance envers l'identité intellectuelle de tout un chacun, phénomène tout à fait commun, très humain. Pour eux, les sentiments semblent en fait constituer le principe fondamental de la vie, une manière commune de se comporter, et la philosophie prend l'aspect d'une activité forcée et artificielle, dotée d'une connotation exigeante, dure et brutale. On oublie que la philosophie, comme tout art martial, ne peut pas empêcher de trébucher, de tomber ou de se meurtrir. C'est probablement ainsi qu'elle nous enseigne à nous développer, en nous incitant à nous engager dans un corps-à-corps avec la réalité.

Ces spécificités de l'intellect peuvent être regroupées dans un concept existentiel qui nous est cher : l'authenticité. Or, malgré sa connotation existentielle, l'authenticité est une forme de mort. Être authentique signifie radicaliser la position, oser l'articuler, l'accomplir sans regarder constamment par-dessus l'épaule, aller jusqu'au bout sans tressaillir, se risquer sans frémir au débordement et à l'excès : l'authenticité n'a pas besoin de se justifier. Cette apparente absence de doute offre une bonne raison à autrui de la qualifier de hautaine et d'arrogante. Cette singularisation extrême est l'une des raisons principales expliquant l'ostracisme qui se manifeste contre les philosophes, phénomène dont ces derniers abusent facilement pour glorifier leur position et leur être. Les cyniques sont un exemple intéressant de ce cas de figure : ils osent exprimer ce qu'ils pensent, ils osent penser ce qu'ils pensent, sans aucune considération pour les coutumes, principes, morales et opinions établis. Ils montrent de l'irrévérence pour tout ce qui est considéré comme sacré par leur entourage et leurs concitoyens, ce qui les mène naturellement à la confrontation ou à l'isolement. Ils apparaissent comme rigides et dogmatiques, alors que théoriquement, pour survivre, on doit plutôt être flexible et

s'adapter aux circonstances, aux événements et au milieu. On peut donc les accuser de basculer dans un comportement pathologique, suicidaire, au moins sur le plan symbolique. Or, s'ils sont accusés de hacher menu leurs interlocuteurs, on ne doit pas ignorer qu'ils agissent pareillement avec eux-mêmes. Déjà à cause de l'état de guerre perpétuel dans lequel ils sont de fait engagés, bien que cette « guerre » ne soit pas leur véritable finalité : cette situation conflictuelle découlant simplement de leur incapacité à feindre et à jouer les jeux sociaux. De même, parce que leur propre personne est mise au second plan en faveur de quelque chose de plus important, un certain concept transcendant, que ce soit la vérité, la nature ou autre chose, concept pour lequel ils sont disposés à tout sacrifier, y compris leur propre personne. Une des raisons pour lesquelles ces personnages restent incompris et étranges, est que bien souvent ils ne prononcent pas le concept même qui les anime, car, pour le cynique, les mots sont en deçà de toute vérité : ils ne sont que mensonges et illusions. Ils apparaissent donc comme des hors-la-loi, des infidèles, des personnages incongrus et intransigeants qui n'acceptent ni les demi-mesures ni les compromis, tout en offrant le spectacle d'une radicalité absurde, suspecte, voire malodorante. Il est vrai que lorsque nous observons les thèmes habituels de conversation, ce que l'on nomme le quotidien, nous nous rendons compte que la plupart des échanges se composent de trois ingrédients principaux : la causette à propos du temps ou les commérages, un discours d'autoglorification et d'autojustification, et diverses stratégies pour obtenir quelque chose d'autrui. L'authenticité du philosophe est dans une rupture totale avec cet arrangement conventionnel : la petite conversation est ennuyeuse, théoriquement il n'y a nul besoin de se glorifier ou de se justifier, et *a priori* le dialogue ne devrait traiter que de préoccupations fondamentales plutôt que d'échanges de bon procédés. Sinon, il vaut mieux garder le silence et faire taire l'interlocuteur, position violente s'il en est une.

L'Allégorie de la caverne capture bien deux attitudes fréquentes et distinctes que l'homme populaire de la rue adopte envers le philosophe : le rire et la colère. Le rire parce que celui-ci agit d'une manière étrange, comme chez la servante de Thalès, et la colère provoquée par le soupçon - ou la certitude - qu'il sait quelque chose que les autres ne savent pas. On pourrait aussi parler d'envie, de jalousie. Cette description renvoie au philosophe défini en tant qu'autre personne, mais qu'en est-il du philosophe à l'intérieur de lui-même ? Quel rapport entretenons-nous avec lui ? Examinons comment ce philosophe intérieur, ce démon comme Socrate l'appelle, nous empêche de vivre. Nous pouvons répondre à cette question indirectement en argumentant qu'en général, au cours du processus éducatif, les parents n'encouragent guère le type de préoccupation que nous nommerions philosophique : ils nourrissent peu, voire pas du tout, une telle vision du monde chez leur progéniture. Il est une raison simple à cette prévention : un enfant doté de ce type de comportement sera perçu comme affligé d'une sorte de handicap ; il serait maladroit, distrait, sans esprit pratique, gênant, ennuyeux, etc. En d'autres termes, il ne semblerait pas se préparer à la lutte qu'est la vie, vision commune de l'existence, même lorsque cela ne s'avoue pas ouvertement. On doit s'adapter, on doit être pratique, on doit hurler avec les loups, nous vivons dans une culture de résultats. Surtout aujourd'hui, à une époque où la concurrence économique fait rage, où l'on entreprend des études avant tout parce que cette activité nous procurera un métier digne de ce nom, c'est-à-dire rentable. S'engager dans des préoccupations philosophiques ne semble donc pas fournir la préparation la plus adéquate à la vie. Il semble que c'est au mieux un luxe, au pire une menace. Nous observons ceci fréquemment dans notre travail avec les enfants, à travers diverses objections contre la pratique philosophique, dont la principale est qu'apprendre à penser prend du temps et qu'il y a des sujets plus pressants à traiter. Pour rester dans la même veine, nous pouvons ajouter une seconde objection, tout aussi importante : la crainte que l'enfant soit déstabilisé ou troublé par ce genre d'exercice. Sa vie d'enfant serait inhibée par la pratique de la pensée, ce qui pourrait seulement provoquer de l'angoisse, du doute et ébranler son être. Certains adultes considèrent que la vie est déjà assez dure, sans devoir, de surcroît, penser à des choses pénibles: « Laissez donc l'enfant être un enfant », s'écrient-ils… Et l'adulte aussi, sans doute par la même occasion… Ainsi, en plus

des difficultés réelles dans l'acte de penser, comme nous l'avons déjà examiné, se trouve la suspicion que certains types de pensée susceptibles de surgir seraient menaçants ou destructeurs. Ce qui est très probablement vrai. Une piste qui nous emmène vers la prochaine contradiction entre la vie et la philosophie : la question de la problématisation.

Penser l'impensable

Une des compétences importantes de la philosophie est la capacité à problématiser. Au travers des questions et des objections, on est censé examiner de façon critique des idées ou des thèses données, afin d'échapper au piège de l'évidence. Cette « évidence » est constituée par un ensemble de connaissances et de croyances que les philosophes appellent des « opinions » : des idées non raisonnées, établies simplement par habitude, rumeur ou tradition. Ainsi, en s'engageant dans le processus philosophique, on doit examiner les limites et la fausseté de toute opinion donnée et envisager d'autres chemins de pensée, ce qui, à première vue, pour la pensée commune, semble bizarre, absurde ou même dangereux. On doit suspendre son jugement, comme Descartes nous invite à le faire, et ne pas se fier à des émotions et à des convictions habituelles. Voire même, par sa « Méthode », il nous demande de subir un certain processus mental qui, d'après lui, garantit d'obtenir une sorte de connaissance plus fiable, qu'il nomme aussi « évidence », en opposition à une opinion « établie », qu'elle soit vulgaire ou savante. Afin d'être fiable, cette « évidence » doit pouvoir supporter le doute, et il faut pour cela prévenir la précipitation et le préjugé, et la pensée doit prendre des formes claires et distinctes. Avec la méthode dialectique, que ce soit chez Platon, Hegel ou autre, le travail de la critique ou de la négativité va plus loin, puisqu'il est indispensable de pouvoir penser le contraire d'une proposition afin de la comprendre et l'évaluer : pour penser une idée il est nécessaire d'aller au-delà de cette idée, et toute possibilité d'« évidence » tend naturellement à disparaître. Mais pour mettre en œuvre de telles procédures cognitives, nous devons être dans un certain état mental, adopter une attitude spécifique, composée de distanciation et de perspective critique. Ce procédé est très exigeant, il rencontre de nombreux obstacles. La sincérité est un des obstacles courants à cette attitude, ainsi que la bonne conscience et la subjectivité qui doivent abandonner leur emprise tenace sur l'esprit. Plus radicalement, les principes moraux, les postulats cognitifs et les besoins psychologiques qui nous guident dans la vie doivent être mis entre parenthèses, être soumis à une critique âpre, et même être rejetés, ce qui ne se produit pas naturellement puisque cela génère de la douleur et de l'angoisse, travail qui exige une grande capacité de se distancier avec soi-même. Se dédoubler - ainsi qu'Hegel le suggère - comme condition au penser vrai, comme condition de la conscience. Et afin d'accomplir un tel changement d'attitude, on doit en fait « mourir à soi », « lâcher prise », on doit abandonner ne serait-ce que momentanément ce qui nous est le plus cher, sur le plan des idées et sur le plan des émotions les plus profondes. « Biologiquement, je ne peux pas le faire! » me répondit une fois un professeur espagnol, quand je lui demandais de problématiser sa position sur un certain sujet. Visiblement, elle avait plutôt bien perçu le problème, sans pour autant prendre vraiment conscience des conséquences intellectuelles de sa résistance ou de son refus. Notre vie, notre être, semblent fondés sur certains principes établis que nous considérons non négociables. Alors, si la pensée implique de problématiser, si le travail de négativité représente une condition indispensable à une réflexion digne de ce nom, il s'agit donc de mourir afin de penser. En observant la façon dont les personnes impliquées dans une discussion s'échauffent lorsqu'on les contredit, comment elles ont recours à des positions et des stratégies extrêmes afin de défendre leurs idées, y compris la plus flagrante mauvaise foi, on peut en conclure en effet, qu'abandonner ses propres idées représente bien une sorte de « petite mort ».
On peut se demander pourquoi nous refusons de manière rigide d'abandonner « notre » idée même pour un instant, pourquoi nous résistons tant à un exercice de

problématisation, aussi court soit-il, comme nous le rencontrons régulièrement lorsque nous formulons une telle demande. C'est certainement le cas pour les adultes, cela semble moins poser un problème aux enfants, car ces derniers sont nettement moins conscients des implications et des conséquences d'envisager une quelconque contre-proposition, même au travers d'un artifice comme celui du simple exercice. Un indice que nous possédons sur ce sujet nous est fourni par Heidegger, qui déclare que : « Le langage est la maison de l'être ». Pour lui, parler est faire apparaître quelque chose en son être même, nous pourrions donc extrapoler que la parole engendre l'existence. Pour l'homme, être de langage par excellence, ce constat est plutôt évident, bien que cette perspective soit souvent rejetée, comme le montre par exemple l'objection commune : « Ce sont seulement des mots ». Sans histoires, sans mythes, sans récits, sans dialogues, que serions-nous ? Certainement pas des êtres humains ! Tout ce que nous énonçons à propos de nous-mêmes, que ce soit sous forme de récit - *mythos* - ou sous forme d'idées et d'explications - *logos* - nous est indispensable et précieux. Pour montrer l'importance de la parole, nous avons seulement à observer combien nous nous sentons menacés lorsque notre discours est ignoré ou contredit ; nous prétendons tout à coup être très préoccupés par la vérité ! En fait, notre vrai souci se porte sur notre propre image, sur cette personne que nous avons laborieusement et soigneusement construite, une individualité désireuse de maîtriser sa propre définition, un être singulier animé de grandes ambitions, car il prétend sans l'avouer détenir la connaissance, l'expérience, la raison, bref un individu de valeur…
Notre image est une idole à laquelle nous sommes disposés à tout sacrifier ; aucun don n'est trop grand pour elle. Ainsi, lorsque la philosophie ou un philosophe spécifique nous invite à examiner la facticité, l'absurdité ou la vanité de nos propres pensées, notre être entier réagit violemment, instinctivement, sans même avoir à y penser, comme pure réaction de survie. Le *conatus* spinozien, notre désir de persévérer dans l'existence, dépasse notre soif pour la vérité ; notre désir d'être spécifique - l'existence - est prêt à nier toute forme d'altérité qui lui semblerait représenter une quelconque menace, y compris la raison elle-même. La personne, cet individu construit empiriquement, se sent menacée dans son existence même, par l'être transcendant, sans visage et sans identité. C'est l'opposition que pose Carl Jung entre la « persona », cet être d'apparence, plutôt fonctionnel, et « l'anima », l'individu au sens profond du terme, transcendantal, capable de distanciation et de critique face à l'être empirique. Problématiser nos plus pensées les plus intimes, nos principes fondamentaux, abandonner temporairement ou examiner librement les postulats que nous avons souvent énoncés, que nous défendons âprement, parfois durant de nombreuses années, devient une position intolérable. Nos idées sont nous-mêmes, nous sommes nos idées. Un tel modus vivendi ne devrait-il pas être perçu comme une forme d'obstination pathologique ? Cependant, admettons-le, comment pourrions-nous nous situer dans la société et agir en son sein si nous n'éprouvions pas un tel attachement ? Comment pourrions-nous nous investir dans un projet de vie, si nous ne nous soumettions pas à quelques principes fondamentaux ? Comment existerions-nous, sans quelques idéaux normatifs guidant notre vie, bien que nous soyons loin de les réaliser ? Si l'homme est un être de pensée, il est un être d'idées, donc de rigidité et de préjugés. Car bien que les idées soient des outils pour la pensée, trop souvent le moyen est pris pour la fin, et de ce fait l'idée devient un obstacle à la pensée. Problématiser signifie tenter de rétablir la primauté de la pensée sur les idées, une tâche qu'il n'est pas facile à accomplir, puisque l'individu empirique éprouve des difficultés à céder à l'être transcendant. Abandonner des idées spécifiques, nos idées spécifiques, est une forme de mort : penser est en ce sens comparable à mourir.

Que faire ?

Dans certaines cultures, le philosophe bénéficie d'un vrai statut : il est admiré, pour sa connaissance, pour sa sagesse, pour sa profondeur, parce qu'il semble avoir accès à une réalité refusée au commun des mortels. Dans d'autres ambiances culturelles, au contraire, il est perçu comme un être inutile, suspect, maladroit ou même pervers. Pour

en revenir à Thalès et à la servante, certaines sociétés accordent une place plus prépondérante à la perspective céleste, d'autres accordent leur crédit à une vision plus terre à terre. Le second cas se manifeste sous différentes formes. Première possibilité : la philosophie reste relativement absente de la matrice culturelle, elle est réduite au strict minimum en terme d'importance dans la psyché collective. Deuxième possibilité : la philosophie est perçue comme un ennemi, puisqu'elle mine les postulats et les principes guidant cette société, en introduisant le doute et la pensée critique. Troisième possibilité : la philosophie s'adapte à la matrice culturelle, s'ancre elle-même dans la préoccupation matérielle, afin d'inhiber l'élan de la pensée dans son évasion vers une réalité plus éthérée, Ces trois aspects peuvent facilement être combinés, la culture anglo-américaine étant un bon exemple de cet ancrage. Que ce soit aux Etats-Unis ou en Angleterre, la philosophie représente une composante culturelle plutôt faible. Elle est souvent considérée comme une menace contre les postulats politiques, économiques et religieux établis. La tradition philosophique spécifique de ces pays tend à se cantonner à la réalité empirique et matérielle, comme nous l'observons historiquement dans les courants tels que l'empirisme, l'utilitarisme et le pragmatisme.
Ce troisième aspect, la forme spécifique du philosopher, n'est donc pas accidentelle : il s'agit d'un problème d'axiologie. Quelles sont les valeurs d'une société donnée? Quelle est la hiérarchie des valeurs autour desquelles cette société est organisée? Souvenons-nous de la célèbre peinture de Raphaël : *l'école d'Athènes*, qui montre Platon tendant le doigt vers le ciel et Aristote montrant la terre, tandis que divers philosophes semblent intéressés par différents problèmes. L'histoire de la philosophie n'est rien moins qu'une série d'affirmations et de réfutations, accompagnées de quelques considérations épistémologiques sur les méthodes et les procédures employées pour établir ces différents points. Par conséquent, la critique de la philosophie ou son rejet opère encore dans le cadre de la philosophie, car il s'agit toujours d'une critique ou d'un rejet d'une forme spécifique et particulière de la philosophie, critique ou rejet qui prend aussi une forme philosophique particulière. La philosophie produit sa propre critique et œuvre sur sa propre critique. C'est la raison pour laquelle la philosophie peut se réclamer comme la forme même de l'antiphilosophie ; que cette antiphilosophie soit de nature religieuse, scientifique, psychologique, politique, traditionnelle, littéraire ou autre, elle reste philosophique. Nous sommes donc obligés de postuler, aussi subjectivement soit-il, que l'homme ne peut guère échapper à la philosophie, pas plus qu'il ne peut échapper à la foi ou à l'art. Les seuls paramètres qui changent sont les valeurs adoptées, les méthodes employées, les attitudes entretenues et le degré de conscience. L'humain crée sa propre réalité, et cette production de réalité a un contenu philosophique, quand bien même la dimension philosophique en est niée ou occultée. Les accomplissements de l'homme peuvent changer de signification, son désir de déterminer la réalité peut se modifier, son rapport à la réalité peut varier, l'importance relative donnée à la « signification » peut s'opposer à l'importance donnée aux observations « factuelles », dans la mesure où l'intention, subjective, s'oppose au fait, brut. Mais quoi que nous fassions, nous ne pouvons pas échapper à l'acte de signifier, parce que l'homme est un animal raisonnable et il ne peut pas échapper à la raison, une raison qui est productrice de sens, expression de sens. Ceci signifie que naturellement l'homme interprète, juge, évalue, décide subjectivement quel degré de réalité et quelle nature il accorde à la réalité, il fixe la norme pour ce qui constitue la vérité. Nous pouvons aussi déclarer que la réalité et la vérité ne sont rien que des concepts, de simples constructions humaines ou des inventions. Même lorsque l'homme décrète que la réalité lui échappe totalement, parce qu'elle est matériellement déterminée, objectivement définie ou donnée par Dieu, il prend un engagement, il s'engage dans un ensemble défini de valeurs.
En d'autres termes, la servante, femme pratique, est un interlocuteur tout aussi valable - en un sens, elle est également philosophe - que Thalès, quoi qu'elle ressemble beaucoup à notre voisin de palier. Ce qui nous ramène de nouveau à la question de la philosophie « vulgaire » et de la philosophie « élitiste ». La philosophie est une tentative « d'écart », de faire un pas au-delà, mais ces transformations spatiales sont dépourvues de sens sans « l'en deçà », car le « là-bas » n'est rien sans le « ici et maintenant ». Le personnage de Thalès prend tout son sens dans son rapport à sa servante, il a besoin d'elle : assez

étrangement elle est son « alter ego » : elle est un autre « moi » ! Quand bien même on puisse trouver aberrant idée d'un autre « moi », surtout aussi opposé. Sans dialogue et tension entre ces deux positions, Thalès perd son intérêt, la fille devient inintéressante. Rapprochons cette tension de l'Allégorie de la caverne. Pourquoi dans ce mythe de Platon, le philosophe revient-il à l'intérieur après son évasion réussie ? Il revient pour mourir ! Il ne peut pas rester dehors, à contempler la pure lumière, bien qu'il se soit écrié en un premier temps qu'il préférerait être l'esclave d'un pauvre laboureur en ce monde lumineux plutôt que de revenir dans les ténèbres. Mais Platon ne peut pas empêcher le retour, il ne peut pas ne pas proposer de ramener cet homme dans la caverne, comme si la fatalité l'obligeait à ce « dialogue » forcé, à cette confrontation, à cette mort. Il n'est pas de philosophie sans « agôn », affirme Nietzsche. L'*agôn* étant dans la tragédie grecque le moment de la confrontation, du drame, de la tension. Cet instant est, de façon ambiguë et paradoxale, destructif et constructif. La pensée est un dialogue avec soi-même, écrit Platon, et il ne peut pas y avoir de dialogue s'il n'y a pas distance et opposition : sans écart, sans intervalle, sans dissonance ou désaccord, il n'y a pas de confrontation.

Notre thèse est qu'en affirmant qu'il y a des choses plus importantes ou plus pressantes à faire que la philosophie, nous sommes déjà dans la discussion philosophique. Même en oubliant que la philosophie existe, nous sommes déjà dans le domaine philosophique. Le rôle du philosophe, comme celui de l'artiste, est de faire remarquer, de montrer, de pointer du doigt. Foucault écrivit que si le scientifique rend visible l'invisible, le philosophe rend visible le visible. Une fois que quelqu'un a vu, il peut accepter d'avoir vu, il peut nier avoir vu, il peut oublier avoir vu, mais quoi qu'il dise ou fasse, ses yeux ne sont plus les mêmes, le monde n'est plus le même : on ne peut plus prétendre « retourner » à une quelconque virginité. La philosophie fait feu de tout bois. Dans le dialogue, le philosophe « gagne » toujours, uniquement parce qu'il s'engage dans le dialogue avec autrui. Il ne gagne pas à la manière du rhétoricien : ne confondons pas la philosophie et l'éristique, car dans cette dernière il s'agit de l'emporter dans un débat, de persuader et même de convaincre. Dans le dialogue, le philosophe « gagne » de deux façons : en obtenant de l'autre qu'il voie quelque chose et en voyant lui-même ce que l'autre voit. C'est pourquoi le dialogue est si crucial pour la philosophie. C'est pourquoi Socrate a si résolument et implacablement poursuivi ses semblables dans les rues d'Athènes et n'a pas envisagé d'intérêt plus fondamental pour la vie que d'examiner l'esprit de ses semblables en fouillant leur âme. C'est en ce lieu unique, l'âme d'autrui, qu'il trouvait la vérité. Comment est-ce possible ? Etait-il entouré exclusivement de prophètes et de sages ? Visiblement pas, si nous lisons les dialogues où Socrate paraît en général beaucoup plus « intelligent » que ses interlocuteurs. Notre proposition est que Socrate a trouvé la vérité dans ces personnes parce qu'elles lui ont donné la possibilité d'abandonner sa propre pensée, en pénétrant la leur, ils lui ont permis de mourir à lui-même, d'abandonner son propre être en pénétrant le leur. En s'aventurant dans ces âmes étrangères et étranges, il pouvait se confronter à lui-même, en une sorte d'ascèse : tout comme le lutteur ou le guerrier a besoin d'un adversaire pour se défier lui-même, pour se dépasser, pour devenir lui-même, pour mourir à soi.
Si nous examinons l'histoire de la philosophie, nous rencontrons une autre lecture de cette affaire. À son origine, la philosophie recouvrait la connaissance de tout ce qui nous concernait, elle traitait tous les champs du savoir « abstrait » : sciences de la nature, religion, mathématique, sagesse, éthique et même la technique. On trouvait là une connotation importante de toute-puissance, à la fois en terme de théorie et de savoir pratique. Souvenons-nous de Hippias le sophiste annonçant à Socrate que tout ce qu'il portait sur lui, il l'avait fabriqué lui-même. Ou Calliclès, qui explique que par son art de la rhétorique, le fort pourra toujours supplanter le faible, ou encore Gorgias, qui prétend pouvoir convaincre n'importe qui de n'importe quoi. Assez naturellement, il n'y a pas de limites aux prétentions intellectuelles : « l'hybris » règne, la démesure caractérise le porteur de parole. La vérité n'a pas toujours un véritable statut, pas plus que la raison, ni autre principe régulateur et limitatif ; seule la loi de la jungle - ou du besoin - y trouve son compte. La réalité unique du discours est le sujet et son désir. Évidemment, l'érudit

critiquera de telles paroles, argumentant que la philosophie est née du rejet de telles conceptions, qu'elle est la recherche du vrai et du bien, il nous accusera de confondre délibérément le philosophe et le sophiste. Nous répondrons en premier lieu que la sophistique est une école spécifique de la philosophie, où Socrate fit ses armes, et que le mode de fonctionnement des sophistes mis en scène par Platon ressemble assez à nos intellectuels modernes, en plus cru, moins sophistiqué. Par exemple, les attitudes relativistes et amoralistes - ou immoralistes - proclamées par ce courant de pensée en font les précurseurs de nombreuses voies contemporaines de la pensée. La prétention à la toute-puissance des sophistes, qui prit plus tard d'autres formes, est demeurée une caractéristique typique du philosophe, caractérisée par un ego surdimensionné, ce qu'en son temps Socrate essayait d'affronter par le dialogue, au moyen de la raison. En dénonçant ces sophistes comme n'étant pas des philosophes, de notre point de vue, Platon avait raison sur le fond, mais il se trompait sur le plan formel. Il le savait dans doute, car il a reconnu la proximité de ces deux « espèces », comme l'indique sa fameuse analogie du dialogue sur les sophistes, où il déclare que le philosophe se compare au sophiste comme le chien au loup, ou le loup au chien.

Au cours de l'Histoire, la philosophie a « perdu » de nombreux champs du savoir, tant dans les sciences de la nature - physique, astronomie, biologie, etc. - que dans les sciences de l'esprit - psychologie, sociologie, politologie, linguistique, grammaire, logique, etc. Notons que dès qu'un champ particulier a voulu exprimer son savoir de manière plus certaine, il a abandonné la dénomination philosophique et s'est établi comme ce qu'on appelle maintenant une science, un savoir constitué, doté d'une évidence objective « irréfutable », fondée sur des faits et des nombres, et si possible utilisant l'observation et l'expérimentation. La philosophie pourra uniquement se réclamer de ce que Kant nomme le mode « problématique » : ce qui relève de l'ordre du possible, et non du nécessaire. Néanmoins les philosophes, comme leurs ancêtres les sophistes, ne veulent pas abandonner les certitudes. Ces fameuses certitudes qui leur restent et qu'ils ne se lassent pas d'exprimer, sont de trois sortes : celles qui relèvent de la vision du monde, avec leur contenu politique, social, spirituel ou autre, celles de la connaissance historique, plus académiques, à propos des idées, des écoles et des auteurs, et celles portant sur la façon de penser, c'est-à-dire la méthode et l'épistémologie. Même le post-modernisme, avec son rejet de toute universalité ou de toute transcendance, est simplement parvenu à créer un « nouveau » type de certitude : la figure toute puissante de la subjectivité, à nouveau très proche de celle du sophiste.

À travers tout ceci, essayons de justifier comment et pourquoi le principe de l'« agôn » est consubstantiel à l'activité philosophique, comme on le voit dans le concept dérivé de l'« agonie », cette mort pénible, lente et sans fin. Même si beaucoup de « moments » de l'histoire philosophique ont prétendu fournir une espèce de réponse définitive au sempiternel débat sur l'homme et le monde, ou sur la méthode, il surgit toujours une « nouvelle » objection, prête « à tuer » cette thèse « définitive ». Hegel a forgé le concept de « moment » pour rendre compte du processus de pensée contradictoire qui nous habite, dans la chronologie historique autant que personnelle, en essayant de nous montrer comment chaque « moment », en suivant et réfutant le moment précédent, est une étape indispensable pour accéder à un certain « absolu », idéal régulateur qu'il avait pu lui-même évidemment discerner. On peut d'ailleurs s'étonner de sa détermination de l'absolu, lui qui avait critiqué Schelling sous l'accusation de « s'inviter trop vite à la table du divin », mais cette tentative fait sans doute partie intégrante de la démarche, l'extension de la pensée à l'infini en étant un élément moteur. Il en va de même pour la critique lancée par Marx à Hegel et ses disciples, contre cette dialectique hyper idéaliste : elle est une réaction tout simplement légitime et nécessaire. L'autre réaction opposée à une vision si absolutiste fut celle du pragmatisme américain. Et si ces deux écoles de pensée ont considérablement influencé le futur de l'humanité, intellectuellement, culturellement, politiquement, etc. ce dernier est encore aujourd'hui dominant. Mais si nous souhaitons retenir un critère commun aux deux avatars inversés de la philosophie « traditionnelle », nous choisirons leur soutien de la raison « commune », une raison qui

appartient à un processus immanent ou collectif et non à une puissance transcendante. Une fois encore, le philosophe doit mourir : il ne peut pas se réclamer d'une puissance « tombée du ciel » ou provenant du « Saint-Esprit», il doit répondre à une certaine capacité qui appartient à tout un chacun, comme Descartes l'a énoncé en écrivant que « la raison est la chose du monde la mieux partagée ». Il est privé de privauté, puisque ses prérogatives sont partagées par tous. Cet antiélitisme au goût du jour est probablement, lorsqu'il y est confronté, l'une des expériences historiques les plus humiliantes et cruelles pour le philosophe. Et, pour la même raison, probablement, l'une des expériences philosophiques les plus fondamentales. Perdre son savoir et le pouvoir qui l'accompagne, désapprendre, comme l'a nommé Socrate. Le « Philosopher avec un marteau » de Nietzsche peut prendre différent sens. Cela pourrait s'appeler : « Le triomphe de la servante ». La servante de Thrace. Ou bien la servante, cette humble lampe qui éclaire faiblement la scène du théâtre lorsque tous les lampions se sont éteints, éclairage souvent invisible, qui apparemment ne sert à rien. Mais souvenons-nous, comme l'écrivit Hegel, que « La chouette de Minerve ne prend son envol qu'à la tombée de la nuit ».

Etre personne

Ulysse est un vrai héros pour Socrate, sans doute son préféré, thèse qu'il défend dans le dialogue de Platon *Hippias Mineur*. La raison principale de son apologie est que le surnom d'Ulysse est « Personne » : « Je suis Personne », comme il le dit lui-même au cyclope Polyphème. Personnage complexe et polymorphe, comme nous le voyons dans son Odyssée, il est toujours à la fois quelque part et nulle part, il fait affaire avec les hommes et avec les dieux, qui combattent entre eux au-dessus de lui, il est ingénieux mais à la merci de forces puissantes, c'est à la fois un chef et un homme seul, il désire toujours ardemment être ce qu'il n'est pas, il est fugace, même pour lui-même, sa vie est constamment sur le fil du rasoir. Il semble être la version méditerranéenne de la vision taoïste de l'existence, que nous pouvons résumer de la façon suivante : celui qui se préoccupe surtout de sa vie et se trouve trop attaché à elle, non seulement ne vit pas, parce que ce souci mine sa joie de vivre, mais aussi parce que cette préoccupation inhibera et corrompra sa vitalité, la vraie source de la vie. Cette idée que la vie - cortège sans fin de petites préoccupations, tensions et rigidités au sujet des « petites choses » - est un obstacle à la vitalité, offre l'équivalent existentiel à l'affirmation selon laquelle les idées sont un obstacle à la pensée. La vitalité ne s'enchaîne pas à la vie ; la pensée ne s'attache pas aux idées. Nous trouvons un autre écho à ce principe dans la figure du Christ : fils de l'homme, fils de personne et de chacun, né pour mourir, n'ayant pas même une pierre pour poser sa tête, comme il l'annonce à l'homme qui souhaite le suivre.
Ainsi l'essence de la philosophie est dynamique, tragique et paradoxale. Que ce soit dans la tonalité occidentale passionnée ou dans la version orientale détachée, le défi relevé par l'homme à travers sa vie et la philosophie, doit être de savoir lâcher prise sans pour autant abandonner. Mais la vie telle que nous la connaissons nourrit une certaine aversion au lâcher prise, elle promeut une posture crispée pour laquelle la seule alternative est de tout abandonner. Ainsi la vie se résume souvent à une série de cycles maniaco-dépressifs chroniques, qui finissent heureusement ou malheureusement avec la mort, l'état maniaque ou dépressif ultime, selon les humeurs et les circonstances.

L'expérience philosophique fondamentale est une expérience d'altérité, l'expérience d'un « au-delà », qui peut être vécue seulement du point de vue d'un « en deçà ». Le fossé, l'abîme, la fracture de l'être, la tension entre le fini et l'infini, entre la réalité et le désir, entre l'affirmation et la négation, entre la volonté et l'acceptation, sont autant de formes de cette même expérience. Même le beau, cette perception de l'unité radicale ou de l'harmonie, s'inscrit dans la douleur du sublime. On pourrait résumer le philosopher par l'éternelle interaction entre la singularité, la totalité et la transcendance. Et l'on peut tout autant décrire ce qui conduit l'homme à penser et à explorer que montrer comment il

tente d'obscurcir et de nier ce qu'il recherche. Assez étrangement, l'histoire de la philosophie se compose d'une superposition de visions et de systèmes où les philosophes du moment prétendent accomplir, expliquer ou rejeter les thèses de leurs prédécesseurs. Tous les textes de la tradition philosophique européenne sont de simples annotations au texte de Platon, d'après le philosophe anglais Whitehead. Et si nous analysons l'œuvre de Platon, elle capture déjà le paradoxe de la philosophie. Le but initial du travail de ce philosophe est de témoigner de l'histoire d'un homme qui a interrogé plus qu'il n'a énoncé, un homme qui n'aurait apparemment jamais écrit une ligne. Or, première « trahison », Platon affirme sans vergogne, il fonde une théorie et une méthodologie sur le travail de cet homme, ou inspirées par lui, et il a beaucoup écrit. Vient immédiatement après un autre disciple de cette tradition, seconde « trahison » : Aristote, qui, à notre avis, mettra en place l'ossature de la future philosophie occidentale, sorte d'encyclopédie raisonnée de la connaissance, incluant l'ensemble du savoir : sciences naturelles, sciences politiques, psychologie, éthique, etc. Quelque chose de solide et de fiable, redoublement de la « trahison »… Mais comme Socrate, nous pensons que la philosophie ne se lit pas ou ne s'écrit pas, car une telle activité se réalise avec de simples objets - des livres - tandis que la philosophie a pour but principal d'aborder l'âme humaine, de traiter l'âme et non de traiter de l'âme. Alors pourquoi écrivez-vous des livres, si vous êtes contre les livres, nous a judicieusement objecté quelqu'un par le passé ? Que répondre ? Mais comment pouvez-vous désapprendre si vous n'avez pas appris ? Comment pouvez-vous brûler des livres, si vous ne les avez pas écrits ? Comment pouvez-vous mourir si vous n'avez pas vécu ? Et avec l'inversion dialectique si commune à la philosophie, demandons ensuite : Comment pouvez-vous apprendre si vous n'avez pas désappris ? Comment pouvez-vous écrire des livres si vous ne les avez pas brûlés ? Comment pouvez-vous vivre si vous n'êtes pas mort ?

Le seul problème avec les philosophes, comme avec tous les êtres humains, c'est qu'ils confondent ou inversent les moyens et les fins. La raison en est très simple : le moyen est plus proche de nous que la fin. Être un professeur, avoir la connaissance, écrire des livres, avoir un titre, avoir des idées, être célèbre ou important, être brillant, être respecté, être reconnu, autant de conséquences possibles au philosopher, autant de motivations du philosopher, mais aussi autant d'obstacles au philosopher. Parce que les philosophes, comme tous les hommes, veulent exister, comme philosophes. C'est probablement ce qui motive Socrate à citer Euripide dans sa discussion avec Gorgias le sophiste, quand il dit : « Qui sait si vivre n'est pas mourir, et si de l'autre côté mourir n'est pas vivre ? ».

Que philosopher est mourir au monde, est une idée plutôt commune. Que philosopher est mourir à soi-même, est déjà plus rare et étrange. Mais si, en outre, nous déclarons que la philosophie implique la mort de la philosophie, nous tombons bien dans l'absurde, où peu de personnes voudront nous accompagner. Mais nous pensons que c'est là que se trouve la philosophie, là où elle meurt. C'est probablement la meilleure définition que nous pourrions donner à la philosophie comme pratique, bien que cela ne veuille pas dire grand-chose.

Certains philosophes critiquent le concept de pratique philosophique, et ils ont raison lorsqu'ils affirment que la philosophie n'est de toute façon rien d'autre qu'une pratique. Quoique multiples et contradictoires puissent être les formes de cette pratique. Mais la vérité de cette critique est que les philosophes académiques rejettent la pratique philosophique parce qu'elle défie l'individu et interroge la personne, avec si peu de respect pour elle.

Mais laissons ceci au stade de conclusion momentanée, en proposant l'idée que l'essence de la pratique philosophique est de s'inviter à penser ce qui n'est pas pensé, de penser ce qui se refuse à la pensée, quoi que nous pensions. Idéal régulateur invivable, et donc philosophique.

LE BON SENS EST-IL COMMUN ?

La raison commune, ou sens commun, est un concept qui n'est pas très flatteur, surtout chez les personnes qui se piquent d'intellectualisme, d'originalité ou de particularité. Lorsqu'il est invoqué, il paraît désuet, banal, réducteur ou dépourvu de toute légitimité. Il s'avère pourtant fort utile dans la pratique philosophique. Déjà parce qu'il oblige à une compréhension mutuelle : ce dont le sens n'est pas partagé n'a pas de place dans la discussion. Car si l'on peut ne pas partager des opinions et pouvoir pourtant discuter, cette différence constituant même la substance vive de la discussion, le sens, comme référence commune, se doit d'être partagé, sans quoi aucune discussion n'est possible : elle serait inexistante ou absurde.

Paradoxe du sens commun

Voltaire soulevait un paradoxe à propos du sens commun. Il remarquait que dire d'un homme : « Il n'a pas le sens commun est une injure, puisqu'il est ainsi taxé de folie », mais en même temps, dire d'un homme qu'il a le sens commun « est une injure aussi ; cela veut dire qu'il n'est pas tout à fait stupide, et qu'il manque de ce qu'on appelle esprit ». Il en concluait du sens commun que : « Il ne signifie que le bon sens, raison grossière, raison commencée, première notion des choses ordinaires, état mitoyen entre la stupidité et l'esprit. » Le sens commun serait en effet un simple garde-fou, la mise à l'épreuve d'une subjectivité particulière, mais il lui manquerait l'éclair de génie, l'audace qui caractérise la singularité, la pensée singulière. Néanmoins, l'être humain énonçant plus souvent des banalités ou des absurdités que des paroles géniales, à commencer par ceux qui font profession d'intellectualisme, peut-être le sens commun pourrait-il jouer un rôle positif de censeur ou de régulateur vis-à-vis des aberrations de la pensée, davantage qu'un rôle négatif de refus de l'originalité ou restriction de l'innovation. Dans notre pratique, il nous semble qu'il en est ainsi, bien que nous admettions aussi que les schémas établis, ceux de la morale ou autre norme fortement ancrée socialement, empêchent fréquemment les uns et les autres d'oser articuler à haute voix ce qu'ils pensent, et donc d'oser penser ce qu'ils pensent. Car le bon sens, c'est aussi le normatif, le dogmatique, le refus de l'altérité. Que ce refus soit celui de la réalité du monde qui soudain nous frappe en sa dimension tragique et que nous refusons de voir. Que ce soit le refus de celui qui pense différemment, autre ou nous-même, que nous n'osons pas entendre quand nous ne le rejetons pas brutalement. Que ce soit notre être même, qui en sa transcendance nous interpelle car il souffre de ces contradictions ou aberrations que nous entretenons sans oser les nommer ni même les entrevoir.

Dans l'Antiquité, le sens commun renvoyait à l'unité des perceptions, à la sensibilité : pour Aristote, c'était une sorte de sixième sens qui était l'unité des cinq autres, opération de synthèse des différentes perceptions. Chez l'animal, c'est d'une certaine manière l'unité de l'être. Le concept de sensible commun constituait ce qui est perceptible par plusieurs sens, par exemple la grandeur, le nombre, la forme, etc. Le glissement était alors facile vers l'intellectualisation, et le sens commun en vint donc à prendre un sens de raison, surtout pratique, et par ce biais une connotation éthique. Le bon sens guide nos actions, à l'instar de la prudence, car Aristote comprend cette qualité comme une intuition pratique immédiate, quelque inspiration qui guide nos actes sans même avoir à réfléchir. Bergson, penseur par excellence de l'action reprit cette même idée : « L'action et la pensée me paraissent avoir une source commune, qui n'est ni pure volonté, ni pure intelligence, et cette source est le bon sens. Le bon sens n'est-il pas, en effet, ce qui donne à l'action son caractère raisonnable, et à la pensée son caractère pratique? ». Car il est vrai que le bon sens tient davantage d'une intelligence pratique, quotidienne, il relève plus d'un souci commun que d'une spéculation abstraite et métaphysique, bien que rien n'empêche le bon sens de s'aventurer en ces régions éthérées, en particulier sous la forme de la logique, aux formulations abstraites et formelles. C'est d'un savoir

« économique » dont il est question, pris en un sens de nature non critique, puisqu'il n'est pas examiné, et qu'il paraît plutôt naturel ou inné. L'idée d'évidence ou d'intuition que l'on retrouve chez Descartes, sorte de socle de la pensée, perception interne sur laquelle nous butons et sur laquelle nous pouvons nous appuyer, serait du même ordre.
Le bon sens est pourtant capable de critique, c'est là son utilité comme contrepoids face aux excès de la subjectivité ou de l'intellectualisme. Comme la prudence, il permet de border, tout en admettant que cette action de limitation n'est pas en soi une activité autosuffisante, mais dépendante. À elle seule la prudence ne produit rien, elle avertit, elle restreint, elle ralentit, voire elle immobilise, elle ne joue son rôle que face au risque de débordement et à l'excès. En ce sens, au travers d'une logique universelle, d'une norme acceptée, le bon sens agit comme la morale, il sert à réguler nos actions et nos pensées, selon le bien et le mal, l'efficace et l'inefficace, le possible et l'impossible, l'utile et l'inutile, le vrai et le faux, ou autre concept transcendantal dont il n'est au demeurant guère clairement conscient. Il tente sans doute d'éviter, selon l'expression de Goya, que « Le sommeil de la raison engendre des monstres ». Que la raison, selon un schéma rationaliste, provienne d'une sorte de lumière intérieure qui nous fait connaître les idées *a priori*, ou que selon un schéma empiriste, elle provienne de l'expérience et des informations qui s'impriment *a posteriori* sur une « table rase », à partir de la sensation, de l'habitude, de la croyance ou d'associations d'idées, son principe est que tout homme y a accès. Et cette communauté de raison constitue notre humanité, notre commune nature. Le problème reste de décider si nous écouterons ou non cette raison commune, et nous devrons sans doute conclure qu'il est des moments pour le sens commun et des moments pour la rupture. Le problème restant de savoir décider de manière légitime quand s'impose la rupture et quand s'impose le respect. Ainsi la dialectique, à travers son mouvement, ses trois moments, « l'affirmation », « la négation » et « la négation de la négation », nous propose un schéma autorisant un rapport dynamique de prise en charge, de critique, et de dépassement du sens commun.
Quoi qu'il en soit, le sens commun doit toujours être en éveil et ne pas accepter de disparaître au nom d'un quelconque intellectualisme, d'un instinct de contradiction ou d'une prétendue originalité. Certes, il est des moments pour la parole prophétique, la parole qui fait taire la raison et contrecarre le sens commun, mais gardons-nous, comme le conseillait Hegel, de nous inviter trop vite à la table du divin.

Kant aussi distingue les deux valeurs opposées du sens commun, signifiant soit un « entendement commun », un « bon sens », un savoir bien juger, soit un « sens vulgaire », primaire, inculte, ce qui renvoie au meilleur comme au pire. Il considère que les principes les plus généraux de l'entendement sont identiques dans le domaine scientifique et non scientifique, c'est-à-dire communs. Néanmoins, il distingue cet entendement commun basé sur des principes logiques d'un entendement spéculatif, plus abstrait, qui sait réfléchir sur les règles, qui peut les penser abstraitement, hors de leur application immédiate dans le concret. Le sens commun applique les règles tandis que l'entendement spéculatif les réfléchit et les abstrait, une faculté qui n'est pas donnée à tous. D'ailleurs, certaines personnes ont plutôt un esprit pratique, d'autres plutôt un esprit spéculatif. Mais l'entendement commun comme l'entendement spéculatif relèvent tous deux de la faculté de juger, c'est-à-dire de mettre en rapport des représentations particulières et des représentations générales, afin de subsumer les premières sous les secondes.
Mais l'entendement spéculatif a aussi un sens commun, des maximes communes, maximes non pas morales mais cognitives, indiquant des modalités de fonctionnement plutôt que des règles sur un contenu. Il en reconnait trois : penser par soi-même, penser à la place d'autrui (de là l'importance des antinomies qui montrent les oppositions de paradigmes) et penser en accord avec soi-même. Maxime de la pensée éclairée ou libre, maxime de la pensée élargie, maxime de la pensée conséquente. Ne pas être sous la contrainte de l'autorité extérieure, du préjugé ou de la superstition. Ne pas s'enfermer sous prétexte d'indépendance, égoïsme logique ou spéculatif ; éviter de penser en opposition à tous les autres en évitant de développer une pensée systématiquement paradoxale à dessein ; ne pas tomber dans la confusion d'une pensée éparse, privée de

structure. Ce triptyque constitue les maximes du sens commun théorique, une sorte de second niveau de sens commun, en opposition au sens commun concret. Ce dernier s'intéresse aux matériaux sur lesquels les règles s'appliquent, le premier s'intéresse aux règles elles-mêmes. Il s'agit toujours d'une universalité de la raison. « On doit comprendre l'idée d'un sens commun à tous, c'est-à-dire d'une faculté de juger qui tient compte du mode de représentation de tout homme afin de rattacher pour ainsi dire son jugement à la raison humaine tout entière et d'échapper ce faisant, à l'illusion résultant de conditions subjectives et particulières pouvant aisément être tenues pour objectives, illusion qui exercerait une influence néfaste sur le jugement. »
Ainsi Kant distingue le jugement déterminant, pour qui les règles sont connues *a priori* et qui les applique, et le jugement réfléchissant, qui part du singulier pour établir des règles générales, ce qui implique que l'universel est visé ou recherché, non pas donné. Le second semble ne pas convenir au sens commun, par absence de règles. Pourtant, le jugement spéculatif réfléchissant doit aussi respecter le sens commun, en tant que norme idéale, afin que les jugements qu'il énonce appartiennent bien à la communauté humaine tout entière, y compris dans le domaine esthétique. Ce qui est envisageable en comparant notre jugement aux jugements possibles des autres hommes, en se plaçant rationnellement, idéalement ou fictivement à la place de tout autre esprit. Kant critique l'aliénation mentale de l'esprit singulier, solipsiste, qui perd sens, coupé de l'humanité. Car s'il est impossible de coïncider avec autrui sur le plan d'un contenu, même si la particularité concrète demeure irréductiblement différente, nous pouvons nous rejoindre par l'analogie : lorsque la réflexion porte sur les rapports entre les termes, sur la relation conceptuelle et pensante qui fait lien. Ainsi nous pouvons entretenir des visions différentes d'un phénomène, mais nous pourrons nous rejoindre sur la causalité, la nature ou la cohérence des ces visions diverses, c'est-à-dire sur leur compréhension, basée sur la rationalité et le sens commun.
Hegel y fait quelque peu écho, lorsqu'il écrit : « L'esprit est un moi qui est un nous et un nous qui est un moi. », ou encore : « La nature de l'humanité consiste à tendre vers l'accord avec les autres et son existence s'accomplit dans la communauté réalisée des consciences. L'inhumain, le bestial, consiste à en rester aux sentiments et à ne pouvoir se communiquer que par celui-ci. »

Désaccord et incompréhension

En effet, il n'est pas possible que chacun donne exactement le même sens que son voisin à un propos donné, comme on s'en aperçoit lorsque l'on demande aux uns et aux autres d'expliciter ce qu'ils ont compris d'une parole quelconque : on découvrira toujours certaines différences d'analyse ou d'interprétation, parfois majeures, ou simples nuances subtiles et insubstantielles. Or pour qu'il y ait discussion, il doit y avoir un accord minimal de sens, même non explicité, au même titre qu'il doit nécessairement se trouver une différence, sans quoi, dans les deux cas, la discussion s'effiloche, s'interrompt, elle devient impossible. L'incompréhension momentanée nourrit certes à sa façon la discussion, dans la mesure où cette incompréhension est consciente, ce qui signifie à nouveau que le sens en est partagé, quand bien même il s'agit du sens d'un non-sens, la perception d'une absurdité. C'est d'ailleurs sur ce décalage qu'opèrent les jeux d'esprit, les jeux de mots, l'ironie, la métaphore, tout ce que l'on nomme le second degré, qui fonctionne indirectement, par absence ou rupture.
De toute façon, toute compréhension n'est jamais qu'approximative, car il est impossible à la plupart d'entre nous, sinon à tous, de définir précisément chacun des termes que nous utilisons. Et d'un moment à l'autre, s'il s'en donne la peine, chacun d'entre nous découvrira certains glissements de sens subreptices et inopinés, certaines contradictions flagrantes ou discrètes dans les idées qu'il avance ou qu'il entend. Ce qui nous amène à conclure à la nature flottante de la compréhension : elle opère « à toutes fins utiles », grossièrement, et non dans une précision extrême. Cette dimension approximative est valable pour nos propres paroles, ou surtout avec les nôtres, dans la mesure où nous

nous croyons libre d'en modifier le sens à notre guise. Nous oserons moins naturellement raturer, ajouter ou transformer d'une quelconque manière le discours d'autrui, car étant « autre » il comporte de fait une certaine dimension d'objectivité et d'irréductibilité, imposant par conséquent un plus grand respect, une plus grande intégrité. Tout simplement parce qu'il ne nous « appartient » pas, nous le prenons mieux en compte. En revanche, à cause du sentiment de « propriété », nous prenons allègrement bien des libertés avec notre discours propre, en toute bonne conscience. Nous agissons avec la plus grande légèreté avec nous-même, en prétextant d'un « vouloir dire », censé justifier a priori ou a posteriori tous les glissements incongrus, trahisons patentes, revirements intempestifs et contresens possibles et impossibles. Pour cette raison, par habitude ou inattention, ou par la meilleure mauvaise foi, nous nous contredisons, parfois de manière subtile, souvent sans vergogne ni conscience. A cause de ce comportement fort coutumier, de cette complaisance aisée, nous affirmerons que la seule différence entre les personnes ne se trouve pas entre celles qui se contredisent elles-mêmes et celles qui ne se contredisent pas, mais entre d'une part celles qui se contredisent et le savent, et d'autre part celles qui se contredisent et ne le savent pas. La contradiction avec soi-même est un incontournable. Notre marge de liberté se trouvant seule dans la conscience de ce phénomène aberrant. Quand bien même cette affirmation sera sans doute considérée vexante lorsqu'elle s'adressera directement à l'un de nos congénères, qui reçoivent en général comme une insulte cette accusation d'inconséquence.

Dans la plupart des discussions, nous rencontrons un problème majeur, qui montre le manque de conscience de ces enjeux : par exemple l'absence courante de distinction claire entre « ne pas comprendre » et « ne pas être d'accord ». Ces deux expressions sont souvent utilisées de manière indifférenciée : on utilise l'une pour l'autre. On dit par exemple ne pas comprendre pour exprimer un désaccord. Ou l'inverse. Or comment peut-on être en désaccord avec une idée que l'on ne comprend pas ? La même question peut d'ailleurs être posée vis-à-vis de l'accord et de l'incompréhension, mais le problème est plus visible et se pose moins, du moins de manière théorique. Car dans la réalité des faits, des personnes se déclarent d'accord qui ne se comprennent nullement, par sympathie ou inertie, avec la même absence de vergogne qu'elles se disent en désaccord alors qu'elles ne se comprennent pas.
L'exemple le plus flagrant et courant de cette aberration se trouve dans ces débats où ce qui est censé être un désaccord entre deux partis est en fait un simple changement de sujet. Par exemple, simplisme à visée pédagogique, une personne affirme que la table est carrée, tandis que l'autre prétend être en désaccord en affirmant qu'elle est en bois, et les deux peuvent continuer à argumenter sans se rendre compte qu'ils ne parlent pas de la même chose, puisque l'un traite de la forme tandis que l'autre traite de la matière, tout en prétendant discuter ensemble du même sujet puisqu'ils parlent tous deux de la table. Bien entendu, le problème reste ici assez visible, dans la réalité il peut être nettement plus subtil ou confus. En même temps, le débat sous-jacent peut résider dans le fait de savoir s'il faut parler de la forme de la table ou de sa matière, auquel cas il faudrait clarifier les enjeux de la discussion plutôt que de se cantonner à un débat qui est faux de par son aspect décalé, réducteur et partial.
La compréhension doit conditionner tant l'accord que le désaccord, l'adhésion ou le refus ne pouvant se passer de la compréhension. Mais les manières courantes de s'exprimer, reflétant en cela l'absence de réflexion qu'implique leur nature toute faite, montrent bien le problème. De quel droit dit-on que l'on ne comprend pas quelque chose, ou que quelque chose est dépourvu de sens, alors qu'en réalité on est simplement en désaccord ? Aberration courante. De quel droit peut-on clamer un désaccord alors qu'on propose simplement une alternative ? Le fameux « c'est aussi » qui ne constitue nullement une objection et qui pourtant prétend l'être. Ces modalités de l'expression renvoient à des manières d'être, à des habitudes lâches de penser, plutôt qu'à une délibération. On se précipite plutôt qu'on ne réfléchit : on réagit, ou l'on rebondit, pour employer des expressions à la mode. Il manque la distance nécessaire à la conscience, à la métaréflexion, interdisant l'interstice critique nécessaire au philosopher. Ainsi nous ne distinguons pas le particulier et le général, le subjectif et l'objectif, le conditionnel et le

catégorique, la forme et la matière, nous les confondons allègrement. Nous intuitionnons sans le savoir une table particulière, saturée de prédicats que nous ne percevons guère, nous appréhendons l'objet à partir de divers présupposés, à travers de nombreuses fausses évidences, sans prendre conscience des multiples antinomies qui structurent, tendent et déterminent notre pensée.

Ceci dit, il n'est pas toujours facile de déterminer si l'on pense que l'autre dit quelque chose d'absurde ou si l'on est en désaccord. Par exemple si mon voisin déclare que la terre est plate, dois-je dire que cela n'a pas de sens, ou que je ne suis pas d'accord ? En tant que telle, sa proposition est claire, et je dois dire qu'elle a du sens. Selon les critères scientifiques établis, je peux dire qu'elle n'a pas de sens. On peut considérer que les deux commentaires sont acceptables, la seule différence portant sur les présupposés qu'ils impliquent, dont il s'agit de prendre conscience. Par exemple, en déterminant si les critères sont philosophiques ou scientifiques. On distinguera ces critères en avançant le principe que la latitude d'interprétation est plus large en philosophie que sur le plan scientifique, puisque la première se targue de tout problématiser, ou encore que la philosophie s'intéresse à la cohérence interne du propos plutôt qu'à sa validité objective, tandis que la science se soucie très souvent – mais pas exclusivement - de la véracité des faits. Car on peut défendre l'idée qu'une science digne de ce nom serait une épistémologie, soucieuse des processus et des méthodes, plus encore que des résultats.
Pour conclure sur ce problème de la confusion entre désaccord et incompréhension ou absurdité, attardons-nous un instant sur la différence entre deux formes courantes d'exprimer son incompréhension : « Je ne comprends pas » et « C'est incompréhensible ». La première parle du sujet, ce qui implique que l'incompréhension est peut-être de ma faute. La seconde parle de l'objet : il est incompréhensible, c'est-à-dire en lui-même, universellement dépourvu de sens. Le sujet pensant ne se positionne pas du tout de la même manière. Le premier paraît plus humble ou plus nuancé, mais il n'assume pas ou nie sa capacité d'accéder à la raison commune, du moins il en doute, ce qui est suffisant pour l'empêcher de s'autoriser à effectuer ce qui lui paraît un coup de force. De ce fait il reste très centré sur lui-même et non sur l'objet étudié, il ne prend pas de risque. Le second, plus catégorique, s'accorde un droit d'accès à la raison commune, il se déclare objectif car il est centré sur l'objet et non sur lui-même, son jugement est donc pour lui un critère valable, on pourrait dire scientifique ; mais du coup il ne se questionne plus, son propre jugement n'est pas un objet de réflexion, son raisonnement ne fait pas partie du processus d'analyse, il est privé du retour sur soi qui constitue la pensée dialectique, car « il sait ».
Néanmoins, dans les deux cas de figure, si l'on souhaite un véritable dialogue, fondé en raison, il ne s'agit pas de savoir si les opinions divergent ou non, mais de mettre en commun la compréhension de ce qui est exprimé, sans trop se soucier en un premier temps des différences de perspective. Il s'agit de privilégier la « raison » et les « raisons » sur le « avoir raison ». Or c'est précisément cet abandon momentané des « désaccords », le lâcher prise de la vision personnelle, qui pose souvent problème à la pensée individuelle, car nous restons généralement attaché à nos « idées », à ce qu'elles affirment, à leur contenu, plus qu'à la compréhension de leur contenu. Question de protection d'image et affirmation d'identité. Nous réagissons à ce que l'autre dit, au premier niveau de discours, plutôt que d'examiner la nature de la discussion et les enjeux du discours. L'acte de foi prime en général sur le travail de la pensée, le personnel sur le commun. Soucieux de notre existence propre et de tout ce qui s'y rapporte, nous souhaitons nous empoigner avec tout ce qui heurte notre sentiment ou notre opinion, en le niant ou en le contredisant, parfois de manière compulsive. Bizarrement, ce qui est commun, plutôt que de représenter un moindre penser, une pensée minimale, est au contraire plus exigeant, puisque cette communauté contraint d'échapper à l'opinion pour travailler l'entendement. Ce qui est commun transcende la particularité. Ce qui est commun touche aux conditions de possibilité de la discussion. Dans chacune de ces deux formulations, on voit que ce qui est commun est d'ordre méta, d'un niveau supérieur.

Statut du groupe

Le problème reste de savoir quelle est cette communauté à laquelle nous avons accès, de déterminer comment nous y avons accès, et comment cette modalité de pensée générale se distingue de nos opinions particulières. Nous séparerons le problème en deux. D'une part le sens commun exprimé par les « autres », par le groupe, immanent, d'autre part le sens commun auquel chacun d'entre nous a potentiellement accès en l'invoquant de manière singulière, transcendant.
Commençons par le sens commun représenté par le groupe et exprimé par lui, très empirique. Lors de l'animation d'un débat ou d'une discussion, nous utilisons l'opinion commune comme interlocuteur : nous lui faisons exprimer son avis et poser des jugements comme n'importe quel autre participant singulier. Par exemple en levant la main pour décider si un argument est pertinent ou pas, si une hypothèse est acceptable ou non. Or il est une remarque récurrente de la part de nouveaux venus à un tel exercice, surtout si l'un d'entre eux se trouve lui-même en porte-à-faux face au groupe: « Mais cela ne veut rien dire ! » ou bien « Cela ne veut pas dire que j'ai tort ! ». S'il s'agit de surcroît d'une personne ayant une identité intellectuelle ou animée de prétentions élitistes, nous aurons en supplément droit à quelque chose du genre : « La masse, le groupe - ou l'opinion commune - n'est en rien une garantie de vérité ! ». Ce qui est drôle, est qu'il ne dirait pas cela d'une opinion singulière, à qui en dépit de son désaccord nous accordons un minimum de crédit ou de droit d'exister, sauf en lui assénant le terrible: « Ça, c'est ton opinion ! ». Tandis que l'opinion commune se retrouve périodiquement sous le coup d'une suspicion *a priori,* voire soumise à une critique de principe, n'ayant aucun droit de cité a priori. Cette injustice flagrante, qui décrédibilise d'emblée le commun en faveur du singulier, nous semble, si l'on y réfléchit un tant soi peu, un phénomène surprenant et amusant. En effet, pourquoi l'ensemble des pensées singulières dignes d'intérêts serait-il moins digne d'intérêt que chacune de ces pensées singulières ? Tentons deux hypothèses à ce sujet. La première est qu'en fait, ce n'est pas l'opinion personnelle qui a de la valeur, mais la mienne : « mon opinion personnelle ». Mais pour lui accorder un statut, il faut bien que j'accorde aussi un statut à l'autre, par simple effet réflexif. Il s'agit du principe de droit à l'expression, que chacun ne peut revendiquer exclusivement et ouvertement pour lui seul. La seconde raison est liée au concept de « masse », qui véhicule une connotation quasi inhumaine ou déshumanisante. La masse est informe, elle est sans visage, elle est d'une terrible brutalité, on peut difficilement discuter avec elle. Sa réputation veut qu'elle ne puisse pas raisonner, et que seuls les rhéteurs, ceux qui la flattent en la prenant par les émotions, puissent la modifier. Autrement dit, elle est inaccessible à la raison, elle est imperméable au philosopher. Comme toute accusation, ce n'est sans doute pas totalement faux, mais nous souhaiterions ici ajouter un bémol, qui a toute son importance. En effet, la masse est ingrate, elle est lourde, elle est épaisse, elle est difficile d'accès, mais en même temps, elle représente pour cela un interlocuteur privilégié. Car le risque qui guette à tout instant le penseur singulier, en particulier l'intellectuel, est le solipsisme, y compris le solipsisme à plusieurs. Les intellectuels parlent aux intellectuels, ou bien les fidèles parlent aux fidèles : restons entre nous. Tandis que la masse est toujours étrangère, toujours étrange. Certes elle est en un sens prévisible, mais reste aussi imprévisible, ne serait-ce que par ses excès, ceux de ses revirements ou de ses réactions. De surcroît, elle détient un avantage majeur : elle constitue la réalité, cet « autre », éternellement inaccessible.

Le rôle du chœur dans la tragédie grecque est un exemple intéressant des revirements permanents de la foule. Tour à tour, le chœur est l'interlocuteur qui encourage le héros dans ses entreprises de justice, de désir, de fuite ou de vengeance, qui tente de le décourager dans ses gestes les plus osés, qui joue parfois la voix de la tempérance, parfois celle de la hardiesse ; cette voix oscille entre le bon sens et les préjugés, entre les sentiments et la raison. Dans la tragédie, le chœur représente un écho nécessaire, car il met en relief le héros, il est la caisse de résonance des enjeux du drame, il donne corps à la pièce. Face au héros, aux méchants, aux dieux, il y a l'humanité, entité grossière et

imprécise, pétrie de ses contradictions et de ses nombreux mouvements internes, partagée entre le cœur et la raison, entre la grandeur et la médiocrité. Le chœur est l'intermédiaire, la tierce personne entre le héros et ses adversaires, entre divers protagonistes, le moyen terme qui oscille entre la providence et l'adversité. Parfois ses ressorts tiennent de l'archaïque, parfois du bon sens, parfois de la morale établie. Il est fort utile au spectateur, qui souvent s'y reconnaîtra, parfois pour s'irriter contre lui. Il nous semble que le chœur donne à la pièce sa dimension de réalité, son corps et sa présence.
Autre exemple parlant, faut-il l'espérer, pour ceux qui ont encore du mal avec la légitimité du groupe : le concept de jury populaire. D'une certaine manière, en justice, il est le garant du vrai et du bien, de la vérité, mais afin d'expliciter sa nature et sa posture, nous devons le distinguer de deux entités « semblables » : le vote démocratique et le jury de spécialistes. Le vote démocratique à la majorité directe représente la volonté populaire, sans souci de vérité ou d'objectivité, sans exigences de type cognitif. S'il est indirect, il représente le choix de certaines personnes censées incarner la volonté populaire ou le bien public. Ces dernières sont choisies théoriquement pour leur compétence et/ou leur conformité à la volonté populaire. Ces deux critères peuvent d'ailleurs se heurter car les compétences peuvent entrer en conflit avec la volonté populaire. Cette différence entre « volonté populaire » et « bien public » - cette dernière ressemblant à la volonté générale de Rousseau - est en gros ce qui constitue la différence traditionnelle entre démocratie et république. Représenter la volonté du peuple, ou décider ce qui est bien pour lui, un « bien » dont ce peuple peut certes ne pas être conscient. Du point de vue des compétences, nous arrivons ensuite au jury de spécialistes, qui n'a en principe aucun souci d'être populaire, ni au demeurant être animé par une quelconque subjectivité, mais doit uniquement agir en fonction de ses compétences, puisque c'est exclusivement sur cette base qu'il a été choisi.

Revenons au jury populaire. Sa sélection est relativement arbitraire : ce n'est pas pour sa compétence qu'il est recruté. Ce n'est pas non plus pour exprimer la volonté générale : cela biaiserait le processus, et l'on doit au contraire tout faire pour ne pas laisser le jury être influencé par son environnement. Il est choisi uniquement pour représenter la pensée commune : vérité commune ou bien commun. En un premier temps il sera informé, puis il tranchera, de manière autonome. Une fois qu'il aura tranché, cette décision fera en principe « droit » et même office de précédent, de référence sur le plan du juste, du vrai et du bien. Nous amplifions ce contexte pour mettre en scène le côté « scandaleux » du concept de jury populaire. En effet, on peut se demander quelle est la légitimité de ce groupe restreint de personnes. Elles ne peuvent pas revendiquer une expertise particulière, ni revendiquer non plus une représentativité exprimée de la majorité, cependant elles sont les garants du bien et du vrai. De quel droit le sont-elles ? C'est là que nous pourrons retrouver l'idée de Descartes, selon laquelle « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée ». Cette citation est fameuse, de nombreuses gloses ont été rédigées à son sujet, mais elle n'a pas été tellement pensée dans son aspect pratique, sûrement parce que l'on oublie trop souvent la dimension pragmatique de la pensée cartésienne. Il y a peut être une raison à cela : la vision égalitaire de la pensée n'est pas la plus répandue chez les philosophes, qui adoptent plutôt la posture aristocratique, celle qui court de Platon et Aristote jusqu'à Kant, Hegel et Heidegger, qui tous opposent d'une manière ou d'une autre la pensée commune et banale, l'opinion, à celle du philosophe. Ceux-là s'empresseront d'ailleurs de citer une autre partie du texte de Descartes, qui leur convient mieux, lorsqu'il explique la différence et l'inégalité de pensée en ces termes : « Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien ». Tout l'enjeu repose alors sur la distinction entre le possible et l'actualisation de ce possible : chacun peut penser bien, mais certains le réalisent mieux que d'autres.

La fracture intellectuelle

Penser le sens commun ne relève pas d'un relativisme radical, paresseux ou béat, où « toutes les opinions se valent », mais un tel concept tente tout de même de réduire quelque peu la fracture « intellectuelle », ce qui d'une certaine manière est conforme à l'idéal de Platon, lorsqu'il nous montre dans le *Menon* un esclave qui découvre la racine carrée de deux. Bien entendu, cet esclave suit les instructions du maître Socrate. Certes il doit répondre par lui-même, mais il est guidé par des questions « expertes ». Néanmoins, l'important est de montrer qu'il a tout en lui pour faire cette découverte importante, puisqu'il ne fait que répondre à des questions et qu'il n'a besoin d'aucun apport de connaissances : il a en lui tout ce qui est nécessaire à la résolution du problème. Descartes aussi montre l'ambiguïté de cette égalité d'accès au sens commun, en ajoutant en un second temps que ce n'est pas tout de le posséder : faut-il encore savoir l'utiliser, spécifie-t-il. Et c'est là que se montre le côté disparate de l'affaire.
Si l'on en revient à notre jury populaire, le pari est le suivant : n'importe quel citoyen normalement constitué est donc tout aussi capable qu'un autre d'arriver au vrai et au bien, puisque l'on attend de lui qu'il produise un jugement légitime. Le tout est de vérifier que la procédure mise en place permet de mener à bien le travail à accomplir, ce qui est assuré à la fois par des règles de fonctionnement et par des professionnels qui cadreront cette procédure. De ce fait, on considérera que le « bon jugement » s'impose presque à la raison commune, mis à part bien sûr qu'un certain travail reste encore à réaliser dans l'esprit de chacun. D'où l'ultime étape qui consistera à débattre entre les différents membres du jury, afin d'en venir à un accord, pas toujours réalisable, ne serait-ce qu'à cause des différences de sensibilité. Malgré cela, pourquoi ferait-on confiance à un jury, plutôt qu'à un expert ? Débat récurrent dans le domaine de la justice. Pour répondre, inspirons-nous de Platon qui nous met en garde contre la subjectivité, y compris - ou surtout - celle du savant, trop enclin à la complaisance du savoir et du pouvoir. Il nous explique dans *Le politique* que toute qualité entraîne nécessairement un défaut, et que le garde-fou qui nous protège de cette partialité de caractère est la pluralité des défauts et de leurs caractères : selon lui, c'est le groupe, la multiplicité qui est la meilleure approximation de la vérité, à défaut d'un être supérieur et unique qui en serait le garant. Car Platon envisage l'idée du sage qui transcenderait cette multiplicité, mais ce dernier, homme exceptionnel, devrait avoir en lui toutes les qualités : il ne serait quasiment plus un homme mais presque un dieu, nous explique-t-il. Nous sommes donc aux antipodes du savant qui peut imposer son savoir et sa subjectivité sur un groupe sous prétexte d'appartenir à une élite érudite. Ce dernier représente d'ailleurs presque l'ennemi, le sophiste, l'expert pétri de certitudes, le discoureur qui veut avant tout convaincre et prendre le pouvoir, sans questionner ou problématiser son propre discours. Et entre le philosophe et le sophiste, l'un ressemble à l'autre comme le chien au loup, écrit-il dans *Le sophiste*, avec toute l'ambiguïté de déterminer qui est le chien et qui est le loup.

Ainsi le groupe, sans représenter une quelconque garantie absolue de vérité, représente d'une part une sorte de pis-aller, d'autre part un interlocuteur valable et important, précisément parce qu'il transcende les singularités, quand bien même il faille parfois le violer. N'oublions pas que le plus petit dénominateur commun est une entité paradoxale, dotée d'une fonction à double tranchant. Il peut être perçu sous deux angles : un angle maximisant et un angle minimisant. Ceci s'explique par le fait qu'il est deux manières de concevoir le principe du plus petit dénominateur commun.

Le plus classique chez les philosophes, qui tendent à valoriser le singulier, ce qu'ils sont eux-mêmes, c'est le groupe comme incarnation de la moindre raison. Le commun serait dépourvu d'intérêt car privé de raison et de singularité. Tout comme le corps, autre entité de masse, est conçu comme le lieu de moindre raison. Le corps ne pense pas, la masse ne pense pas. Seul l'esprit, le singulier, le délié, pense. La science est « rupture épistémologique » nous dit Bachelard, et cette rupture s'effectue au travers de l'élite, du spécifique, la masse étant celle, opaque et pleine de préjugés, qui résiste à ces ruptures. Comme le corps, elle paraît uniquement sensible à l'émotion, à la pulsion du moment, au

point où elle peut paraître inhumaine et déshumanisante. À l'inverse, on trouve chez Hegel, pourtant grand pourfendeur du subjectif, l'idée que le progrès s'accomplit en dépassant l'ensemble des subjectivités, voire en les ignorant, ce qui semble s'effectuer par une sorte de processus ou avènement naturel, ce qui se nomme l'histoire, effet de masse s'il en est un. De même, si l'on observe les limites de l'élite, ses médiocrités, on peut être surpris de ce qui s'effectue malgré tout sur le plan intellectuel. Nous retrouvons là l'idée d'un tout qui est plus que l'ensemble de ses parties. Et en effet, le groupe peut produire un effet mobilisateur ou critique sur l'individu, qui sans cela serait livré à sa simple subjectivité solipsiste et fragile. C'est aussi l'idée de Marx, pour lequel la conscience est avant tout conscience sociale, car le groupe pose l'exigence éthique de manière plus profonde et pressante que le singulier. Pour Nietzsche, la grande raison est le corps, précisément parce qu'il ne ratiocine pas. Il est la conscience même : il est un avec lui-même. Le corps ne ment pas parce qu'il ne pense pas : il est, c'est tout.

Au travers de notre expérience de praticien philosophe, nous avons été surpris de remarquer à quel point le jugement du groupe était souvent fiable, sans pour autant vouloir le glorifier. Dans la mesure où certaines contraintes sont mises en œuvre, comme au tribunal. Une des exceptions de cette fiabilité est entre autres lorsque le jugement collectif se trouve contaminé par des querelles intestines, luttes entre des sous-groupes, ce qui justement empêche le collectif de jouer son rôle unificateur et régulateur. Ou encore lorsque sourde une revendication idéologique ou psychologique plus ou moins explicite. Pour cette raison, une des tâches principales de l'animateur philosophe est précisément d'empêcher que se créent de telles fractions ou que dominent de telles préoccupations spécifiques, en imposant ironiquement au groupe l'utilisation du sens commun. Non pas que le groupe soit incapable de se tromper, cela n'aurait aucun sens. Et de toute façon, selon le principe de la construction collective du savoir, nous ne sommes plus dans un schéma de vérité *a priori* et transcendante. Mais lorsque surgit du singulier, dans la mesure où il est opératoire, c'est-à-dire pertinent et compréhensible, un groupe est capable d'en percevoir la portée et l'intérêt, et accepte assez naturellement de revoir sa copie et de changer d'avis. Beaucoup plus que dans le cas du « singulier contre singulier », où se produisent des crispations, des réactions défensives, dues principalement à un manque de distance, où l'on a du mal à se ranger du côté de l'argumentation la plus sensée. Dans un groupe, mis à part l'effet dramatisant de l'auditoire, chacun a beaucoup moins à perdre, et de ce fait se crée plus d'espace de liberté pour le déploiement de la raison. Phénomène classique de la psychologie, où le moi, l'affirmation ou protection de l'identité, constitue l'obstacle principal de la pensée.
À ce sujet, en guise de critique du singulier contre lequel nous protège le groupe, mentionnons une expression, ou quasiment un tic de langage, très révélateur du problème de la pensée subjective, dans son opposition à la raison. L'expression « Pour moi… », servant de préambule à bien des discours. Comme toute expression de ce genre, elle n'est pas dénuée de sens ni de légitimité : après tout, quelqu'un peut bien exprimer sa vision personnelle du monde et en cela se distinguer de la vision commune ou objective, y compris dans le sens donné aux mots, ce qui arrive régulièrement : on a le droit de fabriquer son lexique personnel. Le seul problème, comme tout automatisme, réside dans son inconscience, par lequel il devient donc un lieu de non-penser, ce qui signifie qu'il inhibe, occulte ou paralyse l'esprit. La pensée est un corps vivant où tout ce qui n'a pas de raison d'être symbiotique, tout ce qui ne s'intègre pas ou ne nourrit pas la construction d'un contenu, tout ce qui ne s'incorpore pas sous un mode relationnel substantiel, tout ce qui ne collabore pas à l'élaboration d'une dynamique vive, parasite et empêche d'être.
Ainsi en va-t-il de ce « Pour moi… ». Si l'on observe attentivement son utilisation, nous nous apercevrons qu'il a deux utilisations principales. Premièrement, minimiser le discours qui va nous répondre, c'est-à-dire se protéger, préempter tout dialogue, neutraliser à l'avance toute critique. Et introduire sans vergogne n'importe quelle absurdité, puisque que la proposition est « garantie » dépourvue de toute objectivité : puisque je ne parle que pour « moi », je n'ai à rendre compte de rien. Ces deux utilisations ont d'ailleurs une communauté d'être : je ne souhaite pas me frotter à la

raison commune, je vais minimiser ma parole, en parlant uniquement pour moi, prétendre à une parole sans conséquence : « Moi je disais ça comme cela ! », ce qui me permet de me dégager de l'exigence rationnelle et de la mise à l'épreuve du commun.
Le post-modernisme ambiant est une posture qui n'est pas moins légitime qu'une autre, sauf si elle est utilisée pour pratiquer le solipsisme et justifier l'ignorance d'autrui, non pas un désaccord avec le commun et l'universel, mais son déni. Car si nous n'avons pas à reconnaître le général ou à accorder un statut à ce qui dépasse le singulier, ni d'ailleurs à être en accord avec lui, il est fortement conseillé de le connaître, de le reconnaître, tout au moins sur le plan philosophique, celui de la conscience, afin de s'y confronter. Ainsi, lorsque je souhaite accorder un sens nouveau ou particulier à un terme, j'en ai le droit, mais j'ai tout de même intérêt à en connaître le - ou les - sens courant, sans quoi je risque de me retrouver en décalage complet avec autrui, et tomber dans l'aberration de l'absurdité du dialogue de sourds que nous décrivions plus haut. Le singulier qui n'est pas conscient de son statut de singularité ignore à la fois sa propre nature et celle d'autrui. Il se trouve déjà dans l'aberration. Quand bien même son idée aurait du sens, elle reste une opinion car il ne sait pas en évaluer le contenu : il est incapable d'engager une lecture critique de sa perspective, il justifie sa position uniquement en la minimisant, afin de ne pas prendre de risque. L'humilité est son seul argument, argument par défaut. Une humilité feinte ou réelle, car l'humilité est le déguisement privilégié de l'orgueil, minimisation du soi qui sait esquiver toute mise à l'épreuve, évitant toute « humiliation » du quant à soi. Stratégie invincible des timides, soucieux de ne pas mettre en défaut leur merveilleux petit être qui serait sali par le jugement d'autrui.

La logique comme principe d'exclusion

Venons-en maintenant à ce qui nous paraît un point fort de la raison commune : la logique. La logique est depuis l'Antiquité l'une des principales disciplines de la philosophie, avec l'éthique et la métaphysique. Elle est l'étude des principes formels qui doivent réguler le discours afin qu'il soit en accord avec la raison. Le terme *logos* signifie d'ailleurs en grec tout autant raison que discours, ce qui montre à son origine l'intimité entre la parole et les règles qui la déterminent. Certes la logique n'est pas à la mode, elle jure avec le contexte idéologique actuel. Le principe même de la logique n'est pas tellement en accord avec le post-modernisme ambiant, très relativiste, tandis que la logique est plutôt catégorique, prétendant à l'universalité. La réflexion philosophique et scientifique a d'ailleurs tenté de mettre à mal depuis un siècle les canons traditionnels de la logique formelle. Il serait toutefois erroné de penser que des concepts comme celui de la « logique floue » ou de la « pensée complexe » remettent radicalement en cause la logique classique. Il s'agit plutôt d'ajouter de nouveaux concepts. Pour la « logique floue », le concept de degré, qui permet de traiter des cas de figure spécifiques que la logique binaire ne permet pas de traiter. Pour la « pensée complexe », il ne s'agit pas d'éliminer la simplicité, mais de compléter ses défaillances. Il n'est pas question pour nous ici de déterminer si la logique décrit plus adéquatement le réel que la pensée singulière, mais d'examiner de quelle manière la logique est un instrument utile pour travailler la pensée singulière, une condition du dialogue et de l'échange. Hypostasier la logique, lui accorder une valeur ontologique, la faire régner sur tout autre mode de connaissance, sont autant d'attitudes qui sont au demeurant cause de sa perte de crédit. Ces rigidités sont pour partie responsables du fait que la culture ambiante tente de jeter le bébé avec l'eau du bain, en vouant la logique aux gémonies, en l'ignorant, en la dévaluant. Par conséquent, nous tenterons, par une vision instrumentale de la logique, de faire rentrer cette dernière par la petite porte : celle de l'utilité. En soulignant tout de même le fait que la critique de la logique, non pas son abandon mais la perception et l'articulation de ses limites, est un souci que l'on retrouve en permanence dans l'histoire de la philosophie de Platon à Nicolas de Cues, Kant, Hegel et Schopenhauer, pour ne citer que quelques sommités.

L'intérêt de la logique dans la pratique philosophique est principalement qu'elle est un outil de mise à l'épreuve de la pensée singulière, à travers une communauté de principe. Elle permet de problématiser la pensée en examinant sa structure, sa forme. Elle permet surtout de problématiser la pensée à partir d'elle-même, « critique interne » dirait Hegel. Comment le fait-elle ? Principalement à partir des trois règles de bases historiques de la logique. Le principe d'identité : une chose est ce qu'elle est, elle n'est pas autre chose. Le principe de non-contradiction : une chose ne peut pas être quelque chose et son contraire sous le même mode. Le principe de tiers exclu : entre deux propositions contraires, il n'existe pas de milieu, ou bien, tout jugement doit être soit vrai soit faux. Nous pouvons y ajouter le principe plus tardif de raison suffisante, qui stipule que rien n'est dépourvu de cause ou de raison, que ce soit pour rendre compte de l'être ou du ne pas être. Ainsi rien ne peut prétendre à une pure autonomie, à une quelconque indépendance, à une absence de conditions.
Comme nous le voyons dans l'ensemble de ces règles, la logique sert pour beaucoup à exclure, à limiter, à interdire. Ce qui explique sans doute sa réputation sulfureuse, à une époque où le terme d'exclusion est mal connoté, contrairement à celui d'inclusion qui semble doté de toutes les qualités. Or quel est l'intérêt de l'interdiction et de l'exclusion ? C'est avant tout l'expérience de la finitude. Philosopher, c'est apprendre à mourir, nous dit la tradition. Or la finitude incarne précisément cette mort symbolique : mort du désir, avec ses prétentions à la totalité, mort de l'aspiration à la toute-puissance, mort de l'opinion sans limites, mort de la parole ultime et du dernier mot, autant d'aspirations débridées auxquelles nous tenons tant sans nous en rendre compte, et que la logique nous exige d'abandonner. Ainsi je ne peux pas à la fois être ici et être ailleurs, physiquement tout au moins, je ne peux pas simultanément affirmer une proposition et la nier, je dois effectuer des choix. La tentation est grande de prétendre à l'ubiquité ou à la totalité, de prendre ses désirs pour des réalités. Des thèses d'inspiration *New age*, comme « Il faut se placer au-delà du mental », nous y encouragent en rationalisant des postures totalitaires, où tout est un, rien ne s'oppose, tout est complémentaire. Chacun de nous en vient à se prendre pour Dieu. Lorsque nous sommes enfant, nous explique Platon, nous voulons tout à la fois, mais en grandissant, nous apprenons à choisir. Or la logique nous apprend précisément à choisir, déjà parce qu'elle nous oblige à envisager le potentiel contradictoire de notre discours, ensuite parce qu'elle nous force à éliminer une des possibilités contraires dans une alternative, voire même à éliminer la possibilité que nous voudrions le moins éliminer. Elle fait un sort aux « aussi », aux « oui mais », aux « quand même », et autres nombreuses expressions par lesquelles nous tentons de rattraper la totalité par un biais quelconque.
Bien entendu, dans l'absolu, tout est possible, et son contraire aussi. Mais l'absolu est un piège, pour la bonne raison qu'il n'est pas de ce monde : il n'est qu'une perspective particulière, un concept transcendantal, un idéal régulateur. Il peut certes s'autoriser bien des transgressions qui nous sont interdites : c'est là sa principale séduction. Justement, la logique constitue une garantie contre la démesure, contre l'hubrys, ce péché naturel de l'homme, seule créature qui peut concevoir le dieu, l'infini, l'absolu et y croire ; de ce fait nous ressemblons souvent à la grenouille de la fable, qui à force de tutoyer le bœuf désire être aussi grosse que lui. La logique nous empêche de prendre nos désirs pour des réalités. Il s'agit donc, à titre préventif, thérapeutique, curatif, hygiénique, ou simplement par souci de sobriété ou de clarification, de s'obliger à choisir, à établir des priorités, à hiérarchiser les jugements. Certes, dans l'absolu, la vie et la mort vont ensemble, et je n'ai pas à choisir entre les deux : je suis condamné aux deux, elles se donnent sens mutuellement. Mais dans l'instant présent, à tout instant, je dois choisir entre vivre et mourir, jusqu'au jour où je n'aurai plus le choix. Certes le désir et le devoir sont tous deux nécessaires à l'existence, et ils peuvent en effet parfois converger, mais bien souvent se pose le problème de leur opposition, leur relation conflictuelle engendrant périodiquement une tension, parfois difficile à soutenir. Ainsi le sens commun se fait ici le garant d'un principe de réalité, principe de sobriété qui nous protège de cette ivresse des mots qui guette notre fragile humanité.

La logique en œuvre

Illustrons l'intérêt des trois premiers principes de la logique par quelques exemples. Commençons par le principe d'identité. Il nous permet d'appréhender le contenu d'une idée ou d'un concept, ce qu'il est, pour le distinguer de ce qu'il n'est pas. Par exemple, une personne énonce la proposition suivante : « Ce qui m'intéresse chez les gens, ce sont leurs idées », on lui demande si de ce fait elle s'intéresse au concret ou à l'abstrait, et elle répond « Les idées peuvent aussi être concrètes ». Par définition, les idées relèvent de l'abstraction, et celui qui s'intéresse aux idées s'intéresse plutôt à l'abstraction. Répondre par le « peut être », plutôt que par le « est » relève de la rupture avec la logique. Le « peut être » problématise, il cherche les limites, l'exception, le contre-pied, il veut échapper à la réalité de l'immédiat, ce qui serait utile s'il s'agissait en effet d'examiner les limites d'une proposition, de la problématiser. Mais s'il s'agit de cerner l'essence d'une idée, de déterminer son contenu, de conceptualiser sa nature, alors la problématisation est un contresens : « être », ce n'est pas « pouvoir être », l'un est un fait établi, l'autre une simple possibilité. Convoquer ainsi le « pouvoir être » exprime un désir de toute-puissance, un refus de la finitude et de la limite : cette personne rationalise à outrance, elle veut avoir raison, elle est prête à l'impossible pour « faire coller » son discours. Évidemment, toute chose peut être autre qu'elle-même et d'une certaine manière toute entité peut devenir son propre contraire, mais si toute chose est son contraire, alors nous tombons dans ce que Hegel nomme « la nuit où toutes les vaches sont noires ». Plus rien ne se distingue : tout est tout et son contraire.
Ceci rejoint une autre forme du refus du principe d'identité : le relativisme radical. Il s'agit de celui qui à la question « Qu'est-ce que le beau ? », répond « Cela dépend du point de vue de chacun » ou « Cela varie avec les cultures et les époques ». Une telle « définition » est hélas tout aussi valable pour le « vrai », le « bien », la « nourriture », le « mariage » et tout ce que l'on voudra. Rien dans une telle réponse n'est proposé qui permettrait de cerner la nature du concept, auquel cas vaudrait-il mieux le rayer du dictionnaire pour son absence de substance. On voit très bien qu'il s'agit d'un non-engagement intellectuel, d'un geste de facilité, qui se cache sous un léger vernis intellectuel, et qui nous montre bien l'intérêt du principe d'identité ainsi que les conséquences d'une non-reconnaissance de ce principe. Ajoutons que cerner ce qu'est une entité signifie adresser son sens courant, établir ce qu'elle est pour la majorité des gens, la définir de la manière la plus générale possible, cerner son essence, plutôt que de se réfugier dans des cas particuliers, beaucoup plus subjectifs, malléables et personnels. Mais nous constatons qu'il est plus difficile de définir la généralité que de faire du cas par cas, et que s'attacher au sens commun est une exigence souvent difficile à suivre. Certes il n'est pas interdit de personnaliser une définition, ni de passer par des exemples singuliers pour cerner un concept, à condition que ce particularisme ne serve pas à éliminer l'exigence de la généralité et la confrontation au sens commun.

Voyons maintenant le principe de non-contradiction. Une personne affirme : « Je m'intéresse surtout aux idées des gens », et un peu plus tard elle affirme : « La réalité, ce sont les faits ». On demande à cette personne si elle voit la contradiction entre ces deux propositions, et elle nous répond « Il n'y a pas nécessairement de contradiction ». Certes, on peut toujours réussir à combiner tous les concepts entre eux en rajoutant des concepts intermédiaires qui les relient et les circonstancient ; il est donc toujours possible de refuser l'aveu d'une contradiction, par un simple et léger glissement, par l'introduction d'une nouvelle perspective conceptuelle. Par exemple si j'affirme tour à tour « Pierre est là » et « Pierre n'est pas là », je peux en conclure qu'il n'y a pas de contradiction nécessaire, en expliquant que « Pierre est là physiquement mais n'est pas là mentalement ». Mais si je me sens obligé d'expliquer et de produire une distinction conceptuelle entre « physique » et « mental », c'est bien parce que je reconnais la contradiction et que je me sens obligé de la résoudre. C'est, selon Hegel, l'essence du processus dialectique, cheminement qui fait progresser la pensée en produisant des concepts pour traiter ou résoudre les problèmes. Mais ne pas prendre en charge la contradiction, en ne la remarquant pas, en la niant ou en l'occultant, c'est figer la pensée

en une série d'actes de foi gratuits et déconnectés, l'abandonnant à son statut d'inconscience, ce que l'on nomme opinion au sens banal du terme.
Dans l'exemple donné, nous avons tout intérêt à percevoir la portée contradictoire entre les termes « idées » et « faits », entre « intérêt » et « réalité ». Par exemple, si nous admettons que « idée » s'oppose à « fait », nous nous apercevons que la personne en question ne s'intéresse pas à la « réalité », mais plutôt à autre chose, qu'il s'agit de déterminer, que ce soit la pensée, l'imagination ou autre concept. Bien entendu, si le fait de ne pas s'intéresser à la réalité ne plaît pas à la personne en question, elle fera tout pour tenter de gommer le potentiel contradictoire des deux propositions. Une stratégie qu'elle tentera d'utiliser sera par exemple de dire « Une idée est aussi un fait ». Le « aussi » est typiquement le genre de terme apparemment anodin - les adverbes en sont le meilleur exemple - qui fausse la donne en effectuant des glissements de sens imperceptibles, mais lourds de conséquences. Car si « Une idée est aussi un fait », elle n'est pas « en premier lieu » un fait ! Or posons la question à partir du sens commun : « Pour le commun des mortels, une idée est-elle plutôt un fait ou le contraire d'un fait ? ». Il s'agit donc en un premier temps d'identifier le potentiel contradictoire d'un discours avant de se précipiter en prétendant réconcilier les propositions.

Cela nous mène au troisième principe de la logique : le principe du tiers exclu. Face à la question que nous venons de mentionner, notre interlocuteur nous rétorquera périodiquement : « Je n'aime pas ce genre d'alternative fermée. Pourquoi faudrait-il choisir entre les deux ? Je préfèrerais choisir une troisième voie ! » Et si on le laisse produire cette fameuse « troisième voie », cet « autre terme » censé échapper au dilemme, il présentera parfois un terme intermédiaire, terme moyen, un entre-deux, mais il sera plus généralement un terme agissant sur un registre très différent, permettant de court-circuiter complètement la tension qui vient d'être produite, en reliant les deux pôles opposés, en les plaçant dans une catégorie extérieure et commune. Par exemple, le terme « sens » : « Car les deux ont du sens », ou le terme « réel » : « Car les deux sont réels ». Là encore, la production d'un concept « tiers » n'est pas dépourvue d'intérêt, bien au contraire, mais postérieurement, en un autre temps, en un « tiers temps » où il pourra jouer un rôle approprié, celui de réunir plutôt que d'opposer. Par exemple, dans ce cas-ci, le fait que « idée » et « fait » participent tous deux du « réel » a du sens, mais ce serait dommage d'oublier qu'une distinction a été produite, qui justement structure ce réel, à travers la dualité de l'opposition entre « fait » et « idée ». On conçoit aisément que le juste milieu est un concept opératoire intéressant, voire une réalité fondatrice d'être, d'action et de pensée, comme l'entendait Aristote. Mais il s'agit de ne pas tomber dans l'ornière de la facilité : ne pas s'apercevoir que si le juste milieu transcende les différences, il est aussi un idéal régulateur, c'est-à-dire une visée optimale, une sorte d'absolu qui ne prétend en rien gommer la tension du réel, mais simplement proposer une position à l'infini où cette tension peut s'effacer, au bout d'un long travail, comme résultat d'une ascèse, et non comme une sorte de plate évidence.
En résumé, il y a tout intérêt à respecter ce que Hegel nomme les « moments » du processus de penser. Le moment de l'identité, où il s'agit d'approfondir la nature d'une entité ou d'une proposition. Le moment de la problématisation, où il s'agit de penser la négation, de penser le contraire, avec la tension que cette binarité engendre. Et enfin le moment synthétique, celui où une fusion est possible, non pas pour effacer la tension, mais pour l'éclairer, pour lui proposer une résolution, tout en reconnaissant la nature problématique de la dualité, ou de la multiplicité, sans laquelle le troisième moment perdrait de sa valeur et de son intérêt. Et dans ces trois moments, qu'ils soient logiques ou dialectiques, qu'ils articulent des contraires ou les résolvent, nous accompagnons la pensée commune, nous respectons et nous nous fondons sur elle, au lieu de prétendre à une fausse autonomie, à la liberté factice d'une pensée singulière, inconsidérée.
Nous avons le droit d'être en décalage avec le sens commun, mais comme tout coup de force, il s'agit d'être conscient de ce décalage, en l'articulant, en appréhendant les étapes de sa construction. Certes nous pouvons aspirer au statut de Zarathoustra, prétendre au statut d'illuminé qui voit directement au travers des oppositions formelles et parle

comme un prophète, mais là encore, à condition de savoir ce que nous faisons. Rappelons-nous la critique de Nietzsche envers Socrate, qu'il traite de besogneux, de penseur laborieux : gagne-petit qui ne cherche qu'à laminer ce qui est grand, beau ou noble. Pourquoi pas, si l'on est prêt à assumer ce statut d'aristocrate de la pensée, dont la générosité méprise de plein droit l'étroitesse d'esprit de la pensée commune ! Mais il est trop facile, lorsque confronté à une quelconque opposition, de la gommer en prétendant à une « complémentarité » factice qui ne servirait qu'à effacer toute exigence, à éviter toute portée dramatique de la pensée.

Le principe de causalité

Venons-en au quatrième principe de la logique qu'il nous semble utile de rajouter, bien qu'il ne soit pas canoniquement reconnu comme tel : le principe de causalité ou principe de raison suffisante. Il se distingue des trois autres car il entretien un rapport avec le devenir ou avec la production, plutôt qu'avec l'état : il est dynamique plutôt que statique. Il établit que tout ce qui existe a une cause, tout ce qui est se trouve donc être le produit d'une cause, c'est-à-dire un effet, et que dans des conditions identiques, les mêmes causes produiront les mêmes effets. La raison dispose donc d'un critère de connaissance et de jugement *a priori* du monde et de la pensée, ce qui est l'idée même de la logique. Leibniz a formulé ainsi ce qu'il nomme « Principe de raison suffisante », qui permet de justifier ou d'ordonner les vérités contingentes, ces vérités de fait qui ne sont pas des vérités de nécessité, ces dernières étant celles plus généralement traitées par la logique. Du point de vue de la pratique philosophique, en son aspect le plus porteur, le principe de causalité nous oblige, même lorsque nous ne le souhaiterions pas, à saisir la raison d'être de nos propres paroles, sans pouvoir gommer nos termes ou expressions, sans les minimiser, sans tenter de produire un quelconque alibi accidentel ou réducteur. Pour preuve, mentionnons tous ces adverbes que nous utilisons bien souvent sans même nous en apercevoir, et qui exposent nos propres pensées plus parfois que nous ne le souhaiterions, à commencer par leur fragilité. Par exemple, les « aussi » et les « quand même », que nous prétendons utiliser comme de simples « et », mais qui esquissent une hiérarchie très marquée de la pensée, puisqu'ils impliquent une structuration entre le primaire et le secondaire, ce que nous ne sommes pas toujours prêt à réaliser. Pour diverses raisons, en particulier les prétentions de toute-puissance de notre pensée, nous refusons l'idée qu'il y ait une telle axiologie en nous, une structure préétablie qui brimerait notre possibilité de convoquer également n'importe quel concept, qui dévoilerait la manière d'être partiale et biaisée de notre être.

Le principe de raison suffisante nous oblige par conséquent à une sorte d'archéologie de la pensée, il nous force à sonder notre propre conscience, afin d'examiner pour quelle raison nous affirmons ou énonçons ceci ou cela, selon ce critère et non pas un autre, pourquoi nous nions ou oublions ceci ou cela, mentionnons ceci avant cela, sélectionnons ceci plutôt que cela. Il nous force à exiger de notre raison singulière qu'elle rende des comptes à la raison générale, ce qui est très instructif mais peut évidemment nous déplaire. Ne serait-ce qu'à cause du hiatus entre ce que nous sommes et ce que nous voudrions être, entre ce que nous disons et ce que nous voudrions ou devrions dire, selon des canons conscients ou inconscients, régulateurs théoriques de notre pensée.
Dans cette perspective, tout ce que nous affirmons en particulier, même sans le vouloir, n'est jamais que le reflet d'idées plus générales, le produit d'une genèse plus substantielle et significative que le produit final du processus, ces maigres paroles ultimes qui nous sont données à entendre. Adhérer au principe de raison suffisante transforme la nature du discours, non plus pour simplement écouter ce qu'il dit, mais pour écouter ce qu'il ne dit pas. Affirmer quelque chose, c'est nier autre chose, nous dit Spinoza. Il s'agit de prendre conscience du coup de force de la parole, des options hasardeuses et osées que nous choisissons, simplement pour savoir ce que nous disons. Notre position sur ce sujet**,** celle de la pratique philosophique, est de postuler que nous pouvons prendre toutes les options que nous souhaitons, mais nous devons simplement

en prendre conscience. C'est d'ailleurs ainsi que Spinoza définit la liberté. Être conscient de nos déterminations, afin de délibérer en toute légitimité, et ne pas être tributaire de postulats lourds que nous véhiculerions sans le savoir.
Un des aspects les plus utiles de la logique est justement sa capacité de mettre au jour et clarifier l'axiologie d'une personne, pour exposer sa hiérarchie des valeurs. Parce qu'elle nous oblige à faire des choix, à exclure, pas nécessairement dans l'absolu mais tout au moins de manière séquentielle, selon les moments subséquents, comme nous le recommande Hegel. Parce que des valeurs différentes ont nécessairement un potentiel conflictuel, il nous est nécessaire de déterminer quelle valeur prendra le pas sur l'autre lorsque cette opposition se rencontrera. Pas question de vouloir tout conserver sur un même pied d'égalité, dans une simultanéité factice, dans un simulacre d'unité, ce serait trop facile. Nos choix révèlent notre être, l'expriment au grand jour. Toute parole, comme tout silence, est dévoilement de la personne, car la parole est clairière de l'être. Et si les choix que la logique nous oblige à poser nous paraissent une sorte de trahison de nos bonnes intentions, cette trahison n'est rien d'autre que la mise au jour de notre être, comme de l'être en général, qui ne peut s'exprimer qu'à travers la partialité et la finitude, parce qu'il ne saurait être que partialité et finitude. Seule le non-être est un réel infini, car pure indétermination.

La philosophie du sens commun

À la fin du dix-huitième siècle, vit le jour en Écosse une école philosophique qui se réclamait du « Sens commun », autour de Thomas Reid, qui devait inspirer le pragmatisme américain. Ce courant tendait à répondre à la fois à l'idéalisme et au scepticisme, ce que l'on pourrait nommer l'intellectualisme qui régnait en philosophie. Il prônait une sorte de sagesse populaire, plus à même de guider nos choix quotidiens que les élucubrations sophistiquées et les manipulations de paradoxes coutumiers des philosophes patentés. Le sens commun est une vérité élaborée collectivement, plutôt qu'individuellement, et de ce fait maintient une position relativement conservatrice puisqu'il s'agit de résister aux innovations osées des uns et des autres. C'est cette idée que l'on retrouvera chez Peirce, fondateur du pragmatisme, pour qui un large consensus constitue la meilleure approximation de l'objectivité. Dans cette perspective le sens commun n'est pas figé, il est ouvert à la vérification permanente, il évolue collectivement, il est soumis à la pratique quotidienne, ce qui le rapproche de la méthode scientifique. Un des arguments de Reid était que même les intellectuels, dans leur vie courante, utilisent les principes de ce sens commun pour déterminer leurs choix et leurs actions. Évidemment, cela s'oppose par exemple à la vision de Bachelard, qui oppose carrément expérience scientifique et expérience commune.
Un argument intéressant de cette école écossaise était d'affirmer qu'en dépit de toutes les modes philosophiques, matérialisme, idéalisme, stoïcisme ou épicurisme, aucune de ces doctrines n'a prévalu de manière durable, en dépit des partisans illustres qui les auront défendues. Elles ont toutes exercé une certaine influence, mais en définitive l'opinion commune, celle du genre humain, n'aura jamais suivi ces diverses doctrines. L'opinion commune restera ce qu'elle a toujours été, chacune de ces écoles philosophiques ne faisant qu'éclairer un aspect particulier du fonctionnement humain. Mais on pourrait aussi conclure que ces diverses écoles ont permis à l'homme de prendre conscience des différentes facettes de sa pensée. Et même si diverses époques ont été marquées par certains penseurs, on pourrait aussi dire que les philosophies spécifiques ont été engendrées par un lieu et par une époque, qu'elles n'ont été en fin de compte que le simple reflet d'un moment et d'une culture ambiante, voire d'une mode. Descartes a-t-il forgé l'esprit français, ou n'est-il que l'incarnation particulière ou le reflet amplifié de l'esprit commun français ? La question reste, et mérite d'être méditée.

De toute façon, la question pour nous, du point de vue de la pratique philosophique, n'est pas tellement de choisir entre ces deux visions du monde, entre le général et le singulier, l'abstrait et le concret, ou entre ces deux cultures opposées, car ce débat recoupe

largement des schémas, paradigmes ou codes ancrés dans des traditions culturelles. Il s'agit de préférence, comme dans nos différents rapports avec les multiples écoles de pensée et les innombrables concepts établis, d'engager un débat, dans le groupe ou chez un individu, entre ces diverses logiques, car la pensée n'est rien d'autre qu'une confrontation de perspectives, collectivement ou en soi-même. Préférablement, nous dirions qu'il s'agit d'une mise en regard, tant le dialogue est parfois impossible. Néanmoins, c'est au fil de ces échanges qu'il deviendra possible d'établir des conclusions qui ne sont pas exclusivement tributaires d'une école unique de pensée. Entreprise ardue et délicate, tant le côté rigide de la pensée, dogmatique ou idéologique, est souvent inconscient. Par exemple, lorsqu'en France on laisse s'exprimer le collectif et qu'il vient contrer une idée singulière, la réaction intellectuelle est souvent la suivante : « Mais ce que pense le groupe ne veut rien dire ! ». Nous rencontrons une suspicion constante envers la communauté, sous couvert que l'opinion commune n'a aucune espèce d'intérêt. Seul le singulier serait digne de foi, alors qu'il est tout autant susceptible d'être biaisé, sinon plus, ne serait-ce que par la subjectivité contre laquelle les philosophes idéalistes nous mettent justement en garde. Hegel s'étonne même de constater que les grandes choses, le progrès collectif, s'accomplissent en dépit de la multiplicité des mesquineries et réductionnismes individuels. D'ailleurs, même chez le grand promoteur de la pensée singulière qu'est Descartes, nous trouvons l'idée que « Il n'est pas vraisemblable que tous se trompent », bien que l'on puisse aussi attribuer à cet auteur une certaine ironie, au vu de sa critique de la pensée dominante, lorsqu'il dénonce la philosophie académique de son temps, pétrie de tradition et d'autorité. Mais si l'on prend ce qu'il dit au pied de la lettre, la raison est pour lui présente tout entière en chaque homme, au moins potentiellement, ce qui ne mène guère à cette sorte d'élitisme tranché si courante chez de nombreux penseurs. L'expression française de « lieu commun », comme celle « d'opinion commune », connotées négativement, montrent bien le parti pris élitiste, où seul le singulier offre une garantie valable de pensée. Même chez Marx, ce penseur du collectif, on retrouve le présupposé élitiste, lorsqu'il affirme que le bon sens est « le chien de garde de la bourgeoisie ».
Car si la raison en acte, au sens rigoureux du terme, n'est pas absolument équivalente au bon sens, la question reste de savoir s'il s'agit entre les deux d'une distance importante, voire d'un divorce ou d'une opposition, ou bien s'il s'agit simplement d'un léger décalage, que l'un peut émaner assez facilement de l'autre, quitte à se retrouver en conformité l'un avec l'autre après un heurt initial. Raison et sens commun sont-ils convergents ou antinomiques ? Leur convergence est le principe même de la maïeutique, qui prétend que tout un chacun, détenteur d'une étincelle de feu divin, peut à l'aide des questions appropriées faire émerger de grand concepts. L'autre perspective, aussi présente chez Platon, étant que la pensée authentique, bien qu'ignorante, ou en vertu de cette ignorance comme le montre Socrate, peut mettre à l'épreuve une pensée savante, c'est-à-dire celle de l'élite érudite et singulière. Néanmoins, Socrate reste le héros inégalé d'une pensée en marche. Finalement, nous rencontrons chez Platon une sorte de dialectique permanente entre l'ignorance et la connaissance, entre l'élite et le commun.

Les limites du sens commun

Nous ne pourrions terminer ce travail sur le sens commun sans examiner les limites d'une telle « communauté » de sens. Les limites du sens commun, celles de la logique, sont évidemment les ruptures épistémologiques, ces bouleversements qui président au développement scientifique, qui engendrent les bouleversements de paradigmes, transformations qui s'effectuent théoriquement à l'encontre des schémas établis et courants. Conversion qui s'effectuera peut-être plus facilement en ces esprits osés qui marquent leur époque, mais qui peut aussi s'effectuer en chacun d'entre nous. Sorte de basculements de la conscience, délibérés ou imposés, hygiène de base d'un esprit sain. Nous connaissons tous à divers moments cette expérience singulière de la pensée, ce moment du renversement, de l'innovation, en ce qu'elle a de libre et d'irrespectueux, en

sa capacité de transgression et d'irruption. La vie se charge bien souvent de nous faire revoir notre copie, parfois durement, et notre vision de la logique et du bon sens en prend régulièrement un coup. Après tout, pourquoi se conformer aux règles de la logique et du sens commun ? Pourquoi faudrait-il ériger ce principe en une sorte d'absolu ? L'esprit n'est-il pas plus libre et plus puissant que toute règle *a priori* ? Or il est diverses manières légitimes par lesquelles la pensée rejette les règles communes. Examinons-en quelques-unes, que nous distinguerons, bien qu'elles se recouperont naturellement.

La passion tumultueuse, le désir débridé, l'amour qui rend aveugle, le tracé implacable de la volonté, ce qui peut se nommer pensée instinctive, constituent le premier pôle de refus du sens commun, premier par excellence ou par banalité. Aussi irrationnelles ou imprévisibles que puissent être ces pulsions du corps, ces forces motrices de l'âme, ces emportements de l'esprit, elles n'en constituent pas moins une dimension constitutive cruciale de notre être. Dans ces situations, toute maîtrise de la pensée par des principes *a priori*, toute référence à une quelconque communauté, de sens ou d'obligation, est abandonnée. Au mieux, le collectif servira de contrepoids, plus ou moins efficace, plus ou moins utile, au pire il sera un obstacle. Car la directionnalité qui dès lors est imposée au fonctionnement mental, vecteur ou modalité que s'impose l'esprit, même si mue de l'intérieur, ne laisse aucune liberté, aucune marge de manœuvre, elle ne permet pas de solliciter une quelconque autorisation à une référence extérieure : l'esprit ne connaît rien d'autre que ce feu qui l'anime et le meut. Il n'est plus possible de raisonner. Dès lors il est difficile pour l'étranger de comprendre une telle personne, à moins de partager ce même feu sacré, ce même engagement. C'est par exemple le cas d'un acte de foi collectif, qui peut se qualifier de subjectivité partagée, y compris par une vaste communauté, au point de pouvoir s'instaurer comme sens commun. Sinon, comprendre prendra uniquement une valeur formelle, tout comme le médecin comprend le malade, sans nullement partager sa souffrance et sa maladie. Connaissance utile, certes, mais totalement extérieure et artificielle. Contrairement au sens qui est commun, la passion, le sentiment ou la volonté relèvent plutôt de la singularité, de la particularité. Quand bien même nous partageons diverses valeurs avec autrui, nul ne peut présumer de l'intériorité de son voisin. Et ironiquement, de ce fait, même deux personnes qui s'aiment d'un amour prétendument commun s'aiment rarement du même amour : il se trouvera toujours une asymétrie dans leur relation, aussi idyllique soit-elle.

Second pôle de refus de la logique et du sens commun : la l'apprentissage ou la découverte de nouvelles connaissances. Car la logique nous oblige à rester d'une certaine manière ignorant, puisqu'il s'agit de suivre des règles établies a priori, de nous projeter à partir de ce qui pour nous est le connu. Le sens commun est animé d'un certain conservatisme épistémologique, il résiste au changement. C'est pour cette raison que de nombreuses découvertes ont mis du temps à s'implanter dans les représentations collectives et même dans le milieu scientifique, comme par exemple la théorie de l'évolution, dont la nécessité ne s'imposait guère à la logique de son époque. Néanmoins, en dépit des habitudes de pensée qui nous habitent, nous ne pouvons pas résister systématiquement à tout ce qui surgit et dérange notre petit arrangement intérieur. Ainsi, notre connaissance doit parfois faire taire la logique, tout comme la logique fait parfois taire la connaissance, par manque de preuve et de cohérence. Apprendre quelque chose, c'est accepter l'évidence d'une nouvelle information, aussi superficielle ou profonde soit-elle, accompagnée ou pas de compréhension. Or les faits, quels qu'en soient le type ou l'origine, ne tombent pas toujours sous le sens, ils peuvent parfois nous surprendre, y compris lorsqu'ils constituent pour nous le fondement du réel. La physique quantique nous en offre un bon exemple, dont les principes sont fortement contre-intuitifs. Qu'elle provienne de la perception sensorielle, de la réflexion personnelle ou collective, de l'expérimentation, de la transmission d'informations par le biais d'autrui, la connaissance est la matière qui nourrit la pensée, la substance à partir de laquelle nous élaborons nos idées. Or ce que nous connaissons, nous l'acceptons, plus ou moins arbitrairement, parce qu'il faut bien faire confiance, parce qu'il faut bien se baser sur quelque chose, parce que nous n'avons pas les moyens cognitifs de juger de manière

autonome, mais aussi parce que la mécanique qui préside à la logique et au sens commun n'est pas productrice en soi de connaissance. Ceci est déjà le cas pour la connaissance empirique, car nous ne pouvons pas imaginer par nos propres moyens le monde entier, mais c'est aussi le cas pour la science théorique, même si elle émane de la raison collective. Ou bien il faudrait présupposer que chacun d'entre nous, à lui tout seul, puisse récréer la totalité de la science héritée des prédécesseurs. Or la connaissance n'a pas nécessairement à être soumise au sens commun, quand bien même elle en émane : nous la recevons pour ce qu'elle est, nous en acceptons le don, nous la prenons comme évidence, elle est dotée d'un crédit a priori. Aussi bizarre que ce soit, il s'agit là d'un acte de foi, car nous faisons confiance, de manière singulière ou collective, à ce qui nous est donné. Et si l'on nous objecte que la connaissance qui nous est apportée relève bien souvent d'une sorte d'opinion commune, qu'elle soit scientifique ou populaire, elle n'est pas toujours conforme au sens commun ou à la logique, parce que sa transmission ne met pas toujours en œuvre les facultés critiques de l'esprit. Nous prenons ce qui nous est donné, sans tellement en évaluer la logique, sans trop le soumettre à l'épreuve critique : nous faisons confiance. La connaissance commune n'est pas soumise au sens commun, mais elle le corrode et lentement le modèle.

Troisième pôle de rejet de la logique et du sens commun : la créativité, l'invention, l'imagination. Les immenses ressources créatives de l'homme lui font rejeter périodiquement ce qui semblait jusque-là aller de soi. Imprévisible et souvent non maîtrisée, raison pour laquelle on associe souvent créativité et passion, l'innovation choque, surprend, elle peut certes séduire, mais elle provoque fréquemment la résistance et le refus. De l'intérieur, elle ouvre de nouvelles perspectives qui bouleversent les visions habituelles, elle demande à revoir ce qui nous paraissait acquis. Que ce soit sur le plan esthétique, scientifique, idéologique ou existentiel, qu'elle provienne de nous-même ou de quelqu'un d'autre, elle remet en cause notre assise personnelle ou collective, elle défie la raison et l'habitude, en un premier temps du moins. Si par la suite, avec le temps ou avec les explications adéquates nous finissons peut-être par intégrer cette nouveauté, elle nous surprend d'abord parce qu'elle heurte nos habitudes. Lorsque nous la comprenons ou l'internalisons, nous réintégrons la nouveauté dans le sens commun, mais bien souvent nous nous contentons de la rationaliser, afin de la caser et ne pas rester dans la dissonance cognitive, trop pénible à vivre, ou alors nous l'occultons. Rationalisée, la nouveauté passe au statut de connaissance acceptée, ou nouvel acte de foi, quand bien même elle choque la logique et le bon sens, et nous retombons dans le cas précédent de la connaissance commune, pas toujours en accord avec le sens commun. On remarquera au passage que ce qui pour la logique est une rupture inadmissible, est pour la littérature un procédé stylistique, comme par exemple lorsque l'on remplace le tout par la partie ou lorsque l'on prend le singulier pour l'universel. La licence poétique est un bon exemple de cette rupture avec les codes logiques communs, qui établit pourtant son propre sens commun.

Quatrième pôle de rejet de la logique et du sens commun : la dialectique, processus qui sait se jouer des contraires, qui s'en nourrit, qui progresse en articulant les oppositions, en les reconnaissant pour mieux les éliminer ou pour les rendre productives. À raison, car l'exclusion, sous-produit de la logique, productrice de rigidités, en dépit de son utilité, peut facilement devenir une règle stérile. Si la logique, par des procédés modelés sur le syllogisme, ces agrégats de présupposés, peut en effet former système, il ne faut pas oublier que par définition nous restons dès lors dans un cadre donné, et que d'une certaine manière il serait illusoire d'y percevoir une quelconque production ou assimilation de nouvelles connaissances. La logique analyse, elle extrapole, mais elle reste à l'intérieur de concepts donnés, de leur sens et de leur implication. Elle ne synthétise guère, au sens d'absorber des éléments exogènes. La dialectique oblige le concept à sortir de lui-même en l'obligeant à se rapporter à ce qu'il n'est pas, voire à se confronter à son origine, ce qui nous force à engendrer de nouveaux concepts. La dialectique nous oblige à penser l'impensable, elle se fonde sur le type de schéma qui affirme par exemple que la lumière aveugle tout autant qu'elle éclaire, contradiction,

paradoxe ou ambiguïté qui ne convient guère à la logique, pour qui les affirmations contradictoires ne sont guère les bienvenues. En forçant des relations improbables ou choquantes, la dialectique nous oblige à produire de nouveaux concepts, susceptibles d'éclairer ou de résoudre divers problèmes volontairement ou accidentellement produits. Mais la dialectique, avec ses renversements, heurte souvent le sujet pensant, qui n'apprécie pas d'être ainsi bouté hors de ses retranchements, positionnement qui caractérise le sens commun, avec ses habitudes et ses lieux communs. Mais alors, que nous reste-t-il si les contraires s'associent ! Tout redevient négociable, la porte est ouverte à tous les abus contre lesquels justement la logique et le sens commun tentaient de nous prévenir. Mais bizarrement, en un second temps, l'opération dialectique doit rendre des comptes à la logique : une fois le choc passé, nous devons vérifier si l'opération est sensée, si la rupture peut se réintégrer dans le système général de raison. Tout comme en musique les incidentes, bien qu'en rupture initiale, doivent être récupérées par les règles harmoniques. Et les grandes vérités, révélées à des êtres d'exception, surgissent en général sous la forme des paradoxes qui en un second temps se banalisent et deviennent la norme.

Il est un cinquième pôle de renversement du sens commun, qui bien qu'ayant un statut particulier nous semble mériter d'être mentionné : les conversions provoquées par la vie, qui bouleversent nos ancrages. En effet, périodiquement, au cours de l'existence, souvent à cause d'événements tragiques tels que la maladie et la mort, nous en venons à changer radicalement de cap dans la direction de notre vie, dans les valeurs qui nous structurent et nous guident, ou tout au moins dans la conscience que nous en avons. Nous menions jusque-là une vie qui nous semblait normale, logique, souvent semblable à celle de tout un chacun, et voilà que soudain, par une sorte d'illumination subie et subite, il nous semble que ce qui avait tout son sens n'en n'a plus, que le monde ordinaire nous semble absurde ou inintéressant, et nous voilà transformé. Nos proches ne nous reconnaissent plus, nous leur semblons étrange, à moins au contraire qu'ils soient justement ravis du changement. Parmi les schémas classiques, nous trouverons la personne obnubilée par son travail qui soudain décide que la vie de famille est plus importante, la personne anxieuse qui jusque-là se souciait de tout, qui soudain laisse naturellement les choses venir à elle, la personne hyperactive qui un jour décide de se laisser vivre ou de devenir épicurienne, ou la personne matérialiste qui découvre « enfin » la spiritualité. Le paradoxe de cette transformation est que la personne ainsi convertie à une « nouvelle philosophie » se trouve elle-même désormais plus raisonnable. Même si ce faisant elle est en rupture avec ce qu'elle observe autour d'elle, elle a l'impression de toucher une vérité plus profonde, d'atteindre une sorte de sagesse. Elle prétend parfois passer d'un sens commun banal à un sens commun plus profond. Ou bien, sans même prétendre à une telle progression de l'âme, elle le ressent ainsi : elle a l'impression de mieux être, de plus être, de devenir elle-même, d'entrer de plain-pied avec la réalité constitutive des choses et du monde. Elle est maintenant dans le « vrai bon sens », celui qui est ignoré par le commun des mortels. Cette conversion peut l'amener à prendre une allure de prophète, de missionnaire ou d'initié dont la vocation est désormais de convertir au « bien » une humanité déshumanisée.

Dans ces différents cas de figure, le sens commun est renversé, problématisé, confronté, transformé, et chacun selon ses convictions ou les circonstances trouvera légitime ou non d'effectuer une telle rupture. Quoi qu'il en soit, il nous semble primordial de connaître à la fois le sens commun ainsi que la logique qui l'accompagne, d'en sentir le poids, tout comme d'être capable de transgresser ces formes établies, de connaître l'expérience de la singularité, la force de l'originalité, même si cette expérience est en un sens tout aussi banale. Nous dirons : expérience fondamentale parce que banale. Le sens commun tout comme sa rupture nous invitent tous deux à la banalité. On peut d'ailleurs considérer que la banalité inintéressante se nicherait principalement dans la prétention de ne pas être banal, et la singularité se retrouverait dans l'abandon de l'idée d'être singulier. Illusion d'être un individu différent, et se découvrir comme que le simple cas spécifique d'une multiplicité foisonnante. Être banal serait donc croire être spécial, être spécial tiendrait

justement dans l'expérience de la banalité. D'ailleurs, sur le plan philosophique, ne passons-nous pas notre temps à redire ce qui a déjà été dit ! À rédiger de maigres codicilles sur quelques grands écrits, à ajouter des notes de bas de page aux célèbres textes anciens. Peut-être en cet héritage commun, aussi ignoré soit-il, s'incarne le véritable sens commun.

PHILOSOPHER C'EST SE RÉCONCILIER AVEC SA PROPRE PAROLE

Une des tâches principales de la pratique philosophique est d'inviter le sujet à se réconcilier avec son propre discours. Cette affirmation paraîtra étrange à certains, mais la plupart des personnes qui parlent n'aiment pas ce qu'elles disent, voire ne le supportent pas. « Comment cela ! », rétorqueront les objecteurs, « La plupart des personnes parlent, et parlent même beaucoup ! ». Indéniable constat : il n'est qu'à s'installer dans un lieu public et entendre le brouhaha des conversations pour s'en apercevoir. Il est vrai en effet que la majorité des personnes parlent, et nous dirions même qu'elles se sentent obligées de parler. Une sorte de compulsion est à l'œuvre, à la fois parce qu'elles veulent dire, elles veulent s'exprimer, et parce qu'elles ne supportent pas le silence. Le silence est suspect, il pèse, il est d'apparence triste ; il faut une très grande confiance en quelqu'un pour accepter le silence en sa compagnie, ou une bonne raison, sans quoi il signifie plutôt un désintérêt, une rupture de dialogue, voire un conflit. Aussi les personnes parlent, en général elles parlent de n'importe quoi : du temps, des évènements, des aléas de leur petite vie, on échange des civilités, des lieux communs, et lorsque la discussion va plus avant, on se fait parfois des confidences intimes, on se révèle de petits secrets, ou l'on se fait part d'une douleur plus personnelle, voire inavouable. Néanmoins un premier soupçon s'impose à notre esprit quant à notre plaisir de « parler », lorsque l'on observe comment la discussion s'emballe lors d'un désaccord. Les esprits se cabrent, s'échauffent, se braquent, s'énervent, deviennent violents, les propos ou prennent une tournure acrimonieuse. Si nous n'étions aussi habitués à ce type de virage vers la virulence nous pourrions nous en étonner : « Tiens ! Ils découvrent enfin une idée qui compte, quelque thème qui semblent les intéresser. Et comme ils ne partagent pas le même avis, ils peuvent en discuter. Pourquoi semblent-ils donc vivre ce désaccord comme un désagrément ou comme un moment douloureux ? ». « Il faut éviter les discussions qui fâchent ! » proclame la sagesse populaire, ce qui peut signifier en gros tous les sujets importants, ceux qui tiennent à cœur, obligation faite de s'en tenir aux échanges formels, moins passionnants, certes, mais aussi moins risqués.

Avoir raison

Quel est le problème ? Chacun prétend avoir raison. Or on ne réfléchit pas assez au sens que peut détenir l'idée d' « avoir raison », et pourquoi elle nous tient tant à cœur. On expliquera tour à tour que c'est une question de confrontation à son semblable, de lutte pour la reconnaissance, conflit de pouvoir ou autre, et c'est l'image de soi qui constituera l'enjeu de cette dispute, explication qui contient sans aucun doute sa part de vérité. Mais ce qui nous intéresse ici est un autre versant de l'affaire, qui n'est pas sans lien avec les intuitions précédentes : l'hypothèse selon laquelle l'être humain dans le fond apprécie peu sa propre parole, ce qui expliquerait aussi bien les difficultés de la discussion que la facilité de son glissement vers des tournures déplaisantes. En effet, si une personne aimait un tant soi peu sa propre parole, si elle était confiante en ses propres mots, pourquoi s'inquièterait-elle tant d'être reconnue par son voisin ? Voudrait-elle de manière aussi insistante obtenir quoi que ce soit de son interlocuteur ? Pour l'instant, nous mettrons à l'écart les discussions qui ont un but bien défini, comme celles qui par

conviction ou par souci pratique ont besoin de convaincre l'autre, car la discussion dès lors n'est pas libre : elle n'est pas sa propre finalité, elle désire explicitement un objet sans lequel la discussion n'aurait pas lieu d'être : la finalité en est précise et bien affirmée. Bien que nous pensions qu'indirectement, nous recherchions toujours quelque chose, puisque nous souhaitons en général obtenir une forme ou une autre d'adhésion de la personne à laquelle nous parlons. Mais la question est de savoir pourquoi. Dans cette perspective, nous percevons le mécanisme de la « Reine mère », la marâtre de Blanche Neige. « Miroir, miroir, dis-moi qui est la plus belle ! ». Si la reine mère appréciait tant sa propre beauté, qu'aurait-elle besoin de demander au miroir si elle est la plus belle, qu'aurait-elle besoin de se comparer, quel souci aurait-elle de cette pauvre Blanche Neige ? Évidemment, il existe un rapport certain entre le fait de trouver beau et le fait d'aimer, que ce soit l'autre ou soi-même, et tout comme le met déjà en œuvre Platon dans *le Banquet,* il est malaisé de savoir si vient d'abord le beau ou bien l'amour. Aimons-nous parce que c'est beau, ou trouvons-nous beau parce que nous aimons ? Et pour en revenir à la parole que nous mettons en question, qu'en est-il ? Est-ce que je trouve ma parole laide parce que je ne m'aime pas ? Ou bien, est-ce que je ne m'aime pas parce que je trouve ma parole laide ? Nous laisserons sur ce point chacun trancher à sa guise sur cette thèse, ou encore les spécialistes en feront leur affaire. Quant à nous, en tant que philosophe praticien, plus soucieux de saisir les enjeux de la pensée en soi que préoccupé de subjectivité, en dépit des liens qui les rattachent, nous nous demanderons tout comme au début de ce texte comment nous pourrions réconcilier le sujet avec sa propre parole. Non pas par souci de le rendre heureux ou par quelque projet eudémoniste, mais uniquement parce que s'il ne se réconcilie pas avec sa propre parole, il ne pourra pas penser.

Protéger la parole

Avant d'expliquer cette dernière phrase, précisons que pour nous, le fait de se réconcilier avec sa propre parole n'implique pas de la trouver merveilleuse, bien au contraire. L'extase devant sa propre parole est trop souvent l'expression narcissique d'une subjectivité exacerbée, d'un mal être, d'une absence de distance, d'une incapacité de regard critique. Un peu comme un parent qui tient à trouver son enfant merveilleux pour vivre par procuration un bonheur qu'il ne saurait trouver en lui-même. Se réconcilier avec sa propre parole, c'est accepter de la voir comme elle est, de la prendre pour ce qu'elle est, de ne pas lui attribuer des vertus qu'elle ne manifeste guère, ni tenter de la protéger du regard d'autrui, à travers la « timidité » ou une argumentation excessive emplie de « ce que je voulais dire » et de « vous ne me comprenez pas ». Se réconcilier avec sa propre parole, c'est accepter d'entendre les mots tels qu'ils sonnent aux oreilles d'autrui, c'est faire le deuil d'un sens prétendu ou attendu qui est visiblement absent de la formulation telle qu'elle est forgée, c'est désirer voir les béances, les ruptures et les trahisons des termes qui ont été prononcés, c'est accepter la brutale ou cruelle réalité des mots. Ne serait-ce que parce que les mots que nous avons prononcés nous en disent plus sur ce que nous pensons et sur ce que nous sommes que toutes les paroles que nous avons encore envie d'exprimer.
Protéger sa parole est d'ailleurs une des motivations premières de ce que nous nommons couramment timidité, hâtivement et par facilité. En effet, bon nombre de ces « timides » sont en fait des personnes qui ont une très haute opinion de ce qu'elles ont à dire, mais qui craignent surtout que les « autres », ceux qui les écoutent, ne partagent pas cette admiration pour leurs propres paroles. Elles considèrent donc plus sûr et moins périlleux de s'abstenir de parler afin de conserver cette apparence ou prétention de génie, au simple bénéfice du doute, car on peut attribuer toutes les vertus au sphinx, tant qu'il n'a pas parlé. Mais plus encore, si elles craignent l'analyse critique de leurs paroles, c'est qu'elles ignorent ou fuient cette pratique envers elles-mêmes. À l'instar des grands inspirés, les « timides » pensent être dans le vrai sans même prononcer une seule parole, et sans en être véritablement conscients, ils sont plus attachées à un prétendu « fond » illusoire de leur pensée qu'à leurs propres mots. Et lorsqu'elles parleront, ces

personnes tenteront d'éviter la critique de leur propre parole en se référant à ce qu'elles voulaient dire, elles n'hésiteront pas à abandonner ou renier les paroles prononcées de manière abrupte, pour se replier dans leur for intérieur, ou en se lançant dans un discours sans fin. Mais elles n'accepteront jamais de prendre leurs propres paroles comme la substance même de leur pensée : ce serait trop s'exposer, ce serait confronter leur propre image.

Prendre le risque de penser

Profitons un instant de l'antinomie que nous avons identifiée chez notre timide. En opposant le « fond » de la pensée à des idées déjà exprimées, nous opposons de fait l'infini au fini, car nous opposons la toute-puissance du virtuel à la finitude du concret, le potentiel indéterminé à la détermination de ce qui est déjà actualisé. Le virtuel peut tout, tout est possible, tout peut encore être dit, tandis que le concret est là, bien présent, engagé dans l'altérité du réel, ancré dans le temps et l'espace. La parole qui est dite est dite, elle est spécifique, elle engage une parole formée, un mode d'être, une perspective particulière. On peut toujours l'interpréter, la réinterpréter, la surinterpréter, on peut lui faire dire tout ce que l'on veut, ne serait-ce qu'en prétendant qu'elle n'est pas terminée, mais malgré tout, elle affiche déjà quelque chose de particulier, et à moins de recourir à la plus totale mauvaise foi - ce qui est loin d'être rare ou exclu -, on ne pourra pas lui faire dire n'importe quoi ou la transformer en contraire de ce qu'elle affirme déjà. C'est d'ailleurs cette exclusion qui gêne : le fait qu'en affirmant, quoi qu'elle affirme, cette phrase entraîne nécessairement une négation, comme nous l'enseigne Spinoza. Tout ce qui affirme, du fait même de l'affirmation, nie. Elle nie soit par commission : elle refuse le contraire de ce qu'elle affirme. Ou encore elle nie par omission, en oubliant de dire certaines choses, en les reléguant au second plan. Mais plus d'un locuteur se démènera autant qu'il peut pour refuser cette dimension négative de la parole, en particulier la seconde, plus facile à occulter, en se réfugiant dans la « totalité » de sa pensée, dans ce qu'il pourrait encore dire, une totalité aussi indéfinie qu'infinie.
En ce sens, accepter sa parole ou ses mots comme l'expression de sa pensée, plus encore comme la substance même de la pensée (Hegel), ou comme les limites de la pensée (Wittgenstein), est l'équivalent psychologique ou philosophique d'accepter ce que nous avons fait, ce que nous avons accompli, comme la réalité de ce que nous sommes (Sartre). En effet, on peut toujours se réfugier dans « ce que nous pourrions être », « ce que nous aurions pu être », « ce que nous voudrions être », « ce que l'on nous a empêché d'être », « ce que nous avons été », « ce que nous serons », et ces différentes dimensions virtuelles de l'être ou de l'existence ont certes un sens et une réalité, mais elles peuvent aussi facilement représenter une sorte d'alibi, de refuge, de forteresse, pour ne pas voir et assumer ce que nous sommes. Le passé, le futur, le conditionnel, le possible ou même l'impossible constituent autant de replis pour occulter le présent et l'actuel. Et si nous ne demandons nullement d'occulter ou même de sous-estimer ces diverses dimensions, qui composent à leur manière la richesse de l'être et sa liberté de concevoir, nous souhaitons montrer le piège qu'elles représentent, et mettre en garde contre l'utilisation abusive de cette multiplicité. Car si l'on abuse du présent au détriment du passé, du futur ou du conditionnel en ce qui a trait à la satisfaction des désirs et à la quête du plaisir, on l'occulte très facilement et couramment en ce qui concerne la réalité de notre parole.

Maltraiter la parole

Venons-en à ce qui pourrait donc menacer cette parole craintive. Deux critiques fondamentales sont identifiées de manière très judicieuse par les sophistes contre Socrate, dans sa manière de discuter, ou plutôt de questionner. Premièrement, « Tu me forces à dire ce que je ne veux pas dire ». Car Socrate, à l'oreille aguerrie, entend ce que dit et ce que nie une phrase ou une autre, et exige de son interlocuteur une interruption,

un arrêt sur image, afin qu'il rende des comptes sur cette phrase, afin qu'il se rende compte de sa phrase. Rendre compte devient d'ailleurs pratiquement pour lui la définition du penser, ou du philosopher, car raisonner, c'est bien donner les raisons de quelque chose. Il invite donc son interlocuteur à retrouver la genèse pour ne pas dire l'archéologie de son propos, afin d'en saisir le sens et la réalité. Non pas une genèse singulière, celle de l'intention du locuteur, mais la genèse du sens, l'universalité du terme, l'objectivité de son contenu. Or cette réalité, visible à travers les mots, est très souvent oubliée ou niée par l'auteur des mots, simplement parce qu'il n'est pas prêt à en accepter la réalité au-delà de l'intention spécifique qui le poussait à les prononcer. Intention qui - hélas pour lui ! - n'est qu'une partie infime et limitée de la réalité mise de l'avant à travers ces paroles : l'intention est réductrice. Et bizarrement, l'auditeur attentif, étranger à l'intention des mots, percevra mieux cette réalité « objective » de la parole, puisque lui n'est pas animé et aveuglé par le désir particulier qui a motivé cette parole. Mais le locuteur, bien entendu, refusera souvent l'interprétation de l'auditeur, qu'il considèrera comme intempestive et intrusive, voire illégitime et aliénante. Il se considérera comme l'unique détenteur du sens de ses propres mots, il prétendra confisquer toute interprétation à la faveur de sa sacro-sainte intention. Comme si notre parole était réductible au simple sens que nous prétendons lui accorder, souvent de manière biaisée et absurde. Cet arrachement à soi, cette rupture de l'être entre un soi et la parole censée en être la projection, est le creuset même de la pratique socratique : sonder l'abyme de l'être, travailler l'anfractuosité qui constitue notre singularité morcelée. Comment ne pas se rebeller contre une intervention aussi abusive, contre une proposition aussi tendancieuse ? Perspective insupportable dans le psychologisme ambiant.

La seconde critique, tout à fait conforme à la première, est « Tu déchiquettes mon discours en petits morceaux ». Sentiment désagréable que suscite cette dissection au scalpel d'un ensemble prétendument harmonieux dans lequel nous avons mis tant d'effort et d'amour, petit morceau d'être individuel, brin gracieux de notre personne, joliment composé, assemblage que nous présentons au monde comme un échantillon choisi de nous-même. Et si notre mise en scène verbale nous laisse insatisfait, si nous la pensons en deça de la véritable mesure de notre pensée, ou pas totalement en adéquation avec elle, nous demeurons plus sensible encore à l'analyse qu'autrui pourra en faire, nous sommes plus nerveux quant au sort qu'il lui infligera. Or il est une bonne raison pour laquelle nous tendons à être insatisfait de notre discours, du fait inconscient et commun que nous tentons souvent de « tout dire » lorsque nous parlons. Soit il s'agit de dire la vérité la plus intègre, pure ou indéfectible de ce que nous pensons, en toutes ses nuances, soit énoncer la totalité de notre pensée, son intégralité, de manière exhaustive, à travers l'énumération infinie et généralement confuse des circonstances, des causes et des circonstances, détaillant notre discours ad nauseam. Nous tentons de couvrir tous les angles, de prévenir les multiples objections, de nous protéger à l'avance des innombrables jugements critiques, en parant notre parole de tous les paravents possibles, afin de la rendre imparable. Et sous couvert de précision, nous produisons de la confusion, car plus rien ne distingue l'essentiel de l'accidentel.

Or que fait Socrate : il prend un petit bout de notre « chef d'œuvre », une bribe qu'il choisit de la manière la plus arbitraire ou la plus incongrue, afin de l'examiner et de le triturer en tous sens, ignorant totalement ce que nous avons pu affirmer en un autre moment, ne serait-ce que l'instant précédent. Il ignore l'étendue, la complexité ou la « beauté » de notre discours et prétend nous questionner sur un aspect spécifique de ce que nous avons abordé, isolé de son contexte, comme si nous n'avions rien dit d'autre, en exigeant de répondre par une parole courte et précise, voire par un simple « oui et non », réduisant toute l'ampleur de notre pensée à un simple jugement : celui d'un assentiment ou d'un refus à une idée particulière et réduite, voire de nous engager sur un simple terme. Idée particulière qui s'encastre évidemment dans une sorte de piège infernal qui revient à la critique précédente : l'interlocuteur nous oblige à affirmer ce que nous n'avons pas dit et ne souhaitons pas dire. Il décontextualise la parole et exige ensuite de nous une prise de position sur la radicalité de son sens. Et cet esprit pervers semble de surcroît, de manière incompréhensible, rencontrer dans cet émiettement, dans

ce corps-à-corps avec des « presque rien », un sursaut de vérité. Un « quasi rien » ou un « moins que rien » où se rencontre pourtant la vérité de l'être, pour ne pas dire l'être lui-même.

Inquiétude de la parole

On pourrait croire que c'est le fait de subir un abus interprétatif qui gêne le locuteur, soucieux que l'on ne fasse pas dire à ses paroles ce qu'il ne souhaitait pas dire, ou autre chose que ce qu'il souhaitait dire, mais il nous semble que l'affaire est plus profonde ou plus « grave » que cela. En effet, pour déstabiliser son interlocuteur, et chacun pourra en faire l'expérience, il suffit parfois de lui demander de répéter ce qu'il vient de dire en prenant un air intéressé : « Tu peux répéter ce que tu viens de dire », et nous verrons notre homme prendre un air surpris et déjà commencer à se défendre, sans qu'on l'ait le moindrement critiqué. Bien souvent il ne répètera pas ce qu'il a dit, en premier lieu parce que lui-même n'a pas réellement fait attention à ses propres paroles, ce qui en soit est déjà significatif. Ou bien parce qu'il se sent menacé et il voudra dès lors se justifier plutôt que de reprendre les mots déjà prononcés, ou encore il transformera ses paroles initiales en commençant sa phrase par « Ce que j'ai voulu dire »… Une sorte d'inquiétude ou même de panique l'envahit, sans pourtant que, objectivement, quoi que soit indique une quelconque critique. Bien qu'ici on puisse invoquer en guise d'explication ou de circonstance atténuante une sorte de traumatisme social. Les êtres humains font si peu de cas de la parole d'autrui, soit ils l'ignorent, parce qu'ils ne se sentent pas concernés, soit ils la contestent parce que leurs idées diffèrent de celles d'autrui, ou plus réducteur encore, ils les refusent simplement parce que ce sont les autres qui prononcent les paroles incriminées. C'est ainsi sans doute que fonctionne cette dynamique sociale, vectrice du traumatisme précédemment cité : chacun manquant de respect pour la parole d'autrui, tout locuteur est plus ou moins consciemment convaincu que son auditeur cherchera surtout l'occasion de le critiquer. Autre nuance à apporter dans notre affaire : la dimension culturelle. En effet, certaines cultures sont plus promptes à la critique que d'autres, mais celles chez qui la critique est considérée comme un manque à la bienséance et aux conventions sociales exprimeront leur réticences, leur mépris ou leur désintérêt soit par une reconnaissance polie, soit par l'expression manifeste d'un intérêt dont tout un chacun sait fondamentalement qu'il est superficiel, éphémère, voire mensonger. Mais nous nous sommes aperçus que les sociétés où les manières sont les plus courtoises ne sont pas nécessairement celles ou règne le moins d'insécurité quant au statut de la parole individuelle. Disons que chaque groupement humain a ses manières bien à lui d'autoriser, de justifier ou même d'encourager la déconsidération d'autrui.

Escamoter la parole

Il est diverses manières de ne pas voir ou ne pas savoir ce que l'on dit. « L'usine à gaz conceptuelle » en est une, favorite de ceux qui veulent intellectualiser, consciemment ou non. Ils convoquent des mots, clairement ou confusément, produisent une multitude de précisions pour perdre l'essentiel, pour se défendre, pour ne pas être pris en défaut. Ils prétendent parfois à une obscure complexité qui leur évite le contact direct, la parole drue, pour ne pas se risquer à l'autre. Ils se cantonnent dans leur solipsisme et ne se risquent à aucune traduction, à aucune transposition : ils risqueraient d'être compris. Ils refusent toute interprétation de leur parole, qu'ils considèrent généralement en deça du génie de leur message. Ce schéma élitiste, ou autiste, est populaire : à l'instar du poulpe qui projette son encre pour aveugler ses ennemis, on se sert des détails et de l'exhaustivité pour engendrer la confusion, une confusion dont on devient soi-même la victime. Ils raffolent de la nuance, elle leur permet de glisser sur le sens. On développe,

on explique, on rajoute, on préfère la prolixité plutôt que la clarté. Illusion de profondeur et de créativité, ambition, voire de précision, prétention de rigueur. Il s'agit là d'une forme d'impuissance. On est fasciné par son propre discours, producteur d'image. On est obnubilé par le pouvoir, le pouvoir de sa propre parole, symptomatique d'une crainte de ladite parole, obsession qui comme toujours exprime une appréhension d'autrui.
À travers les mots, on « filousophe ». Le mensonge s'instaure, par omission ou commission. À travers l'absence du sujet pensant, qui ne se dit plus lui-même, qui s'oublie et se nie. À travers l'absence du sujet pensé, qui s'avoue plus puisqu'il se perd dans les méandres, les codicilles, les correctifs. Le processus dialectique est même convoqué, pour éviter qu'une quelconque pensée ressorte, pour noyer l'idée particulière et ne plus être saisissable. Fuite de l'autre, appréhension du regard de l'autre. Cet excessif désir affiché d'être compris cache en fait une peur d'être compris : le néant de notre discours nous guette. Anti-socratisme par excellence. La « mètis », cette puissance de la ruse philosophique, le mensonge à bon escient, est pervertie. Il s'agirait pourtant de retrouver le lieu de la confusion, là où les volontés et pensées contradictoires s'entremêlent, ce point d'émergence de l'obscurité, là où la clarté pourrait surgir. Mais le refus de transparence est grand. Intuitivement l'esprit sent le danger. La simple possibilité de transparence effraie.
C'est pour cela que les auteurs sont utiles aux érudits. Lorsque les savants disent quelque chose qu'ils ne pensent pas, qu'ils prétendent ne pas penser, ils disent que ce n'est pas eux, que ce sont les autres. Alors que cette parole participe de la structure de leur pensée, quand bien même la conviction n'est pas active. Leurs choix de concepts définissent leurs affinité, leurs ennemis, ou encore, par omission, ce qui les indiffère, et en cela ils disent qui ils sont, ce qu'il sont. De toute façon, il serait étrange de vouloir définir sa pensée uniquement par ses convictions, bien que ce soit tout à fait répandu. Ce que l'on dit, ce que l'on pense expose ce qui nous habite, ce que l'on ne pense pas, comment l'on pense, comment l'on ne peut pas penser, peu importe si l'on adhère ou pas, peu importe l'auteur. On pense ce que l'on pense, quand bien même on dit « ne pas le penser », quand bien même on veut le critiquer. Cette pensée nous habite bien. Il y a là lieu d'effectuer une rupture épistémologique.
Le sujet peut bien cacher telle ou telle pensée ou désir, mais ce qu'il a en lui finira toujours par s'extérioriser, par exister hors de lui sous forme de signe. La vérité est puissante, elle ne saurait être cachée. Après tout, l'homme n'est rien d'autre que la série de ses actes, ce qui inclut ses paroles. Cela inclut l'affirmation et la négation, ou le reniement de ses affirmations. On peut même affirmer, nous l'avons observé dans notre pratique, que les efforts déployés pour nier et renier sont un des éléments les plus constitutifs de l'être spécifique. Pour cette raison, il nous paraît illusoire d'exclure des actes la parole, comme cela est communément acquis. La parole est en effet une des actions dans laquelle l'homme s'engage le plus facilement, peut-être même celle qui le manifeste et le dévoile le plus.
« J'aurais pu dire autre chose », affirme-t-il avec force, « Mais c'est cela que vous avez dit, cela que vous avez choisi de dire », lui répondra-t-on. Cette possibilité est-elle en effet un pur de problème de forme, arbitraire et dénuée de substance ? « J'aurais pu faire ce travail, me taire ou aider cette personne, mais je ne l'ai pas fait ». Faut-il considérer cela comme un accident ? Qu'avons-nous à perdre à penser que cela relève de l'essence. Principe de la raison suffisante ou de l'harmonie préétablie. Et de toute façon, même sans le vouloir, durant ces quelques secondes, nous avons jugé l'homme, car il s'est jugé lui-même.
Il s'agit d'assumer les choix, ils sont ceux qui disent « l'être », qui l'énoncent : ils sont l'être et le constituent. Nos choix nous font être, pas uniquement à cause de leurs conséquences, mais du fait qu'ils cristallisent l'organe de notre pensée, tout comme la danseuse ou le coureur constitue leurs organes à travers l'exercice de leur art. En ce sens ils deviennent ce qu'ils font, ils sont ce qu'ils font être. Certaines paroles que nous prononçons ne nous laissent pas indemnes, du simple fait de ce moment substantiel, de cette circonstance constitutive où nous nous sommes entendus prononcer ces mots. Après ces mots, nous ne sommes plus le même. Nous les avons prononcés, nous nous sommes entendus, nous sommes le témoin de nous-même, lorsque nous tentons de les

nier, ou d'en nier la réalité. Il n'y a pas d'erreur en ce domaine : ce qui est dit est dit. Parfois, c'est à force de répétition que nos mots finissent peu à peu par nous marquer, mais là encore certains voudront renier leur propre paternité ou le sens qui la constitue.
D'autres fois, le locuteur essaie de s'en sortir en arguant d'une finalité particulière: "J'ai dit ça parce que je voulais..." Et, au choix: « Te faire réagir », « Te faire plaisir », « Te faire marcher », « Dire n'importe quoi », « Provoquer », « Dire le contraire de ce que je pensais »... Mais cela ne doit pas changer grand-chose. Non pas que les arcanes, la genèse, l'intention ou la mécanique d'une pensée particulière ne soient pas intéressantes, mais c'est un autre exercice : celui de l'analyse du vouloir, plutôt que l'analyse de l'être. L'être ne relève pas du « vouloir », mais du « vouloir vouloir ». Et la forme du discours est la matière de ce « vouloir vouloir ». Bien entendu, divers liens sont possibles, voire utiles, mais il faut craindre plus que tout la duplicité de l'être. Le simple « vouloir » est trop méandreux : il s'escamote en permanence, nous préférons le court-circuiter...
Tous chérissent ce petit moi précieux qui échappe à toute détermination, croient-ils, hypothèse gratuite. L'âme, le moi, le sujet, ce fond impensable, devient dès lors le lieu de la complaisance. Dans le fond… On peut lui faire dire tout ce que l'on veut à ce « fond ». Cette indétermination existe bien, elle représente certes une liberté, à travers sa nature protéiforme et insaisissable, mais de cette plasticité informe, de cet abyme, nous faisons le creuset de nos illusions, nous y fondons notre toute-puissance : le désir d'être ce que nous voulons, ce que nous prétendons. Comme si nous savions ce que nous voulions être… L'être s'engage dans le monde avec ce qu'il a, avec ce qu'il est, avec ce qu'il dit. Et c'est à la rigueur en voyant et admettant ce donné empirique qu'il pourra envisager un quelconque dépassement de soi. Accepter le fini pour accéder à l'infini.

Penser par autrui

Revenons à Socrate. Bizarrement, il s'intéresse énormément à la parole d'autrui. Ajoutons même qu'il ne pourrait penser sans autrui. Sinon, on peut se demander pourquoi cet homme au visage si grotesque passait son temps à rechercher la compagnie de ses semblables principalement en vue de pratiquer le questionnement philosophique. N'avait-il rien de mieux à faire, cet homme à l'esprit agile et sagace ? Pourquoi perdre son temps avec n'importe qui, presque à propos de n'importe quoi ? Car certains des personnages que nous décrit Platon ne sont en effet guère reluisants, mais pour Socrate la quête de la vérité ne connaît guère de limites ni de présupposés établis. Tout est bon, lorsqu'il s'agit de débusquer le bien, le vrai ou le beau, et si obstacle il y a, cet obstacle devient le creuset même de l'être et de l'un. Socrate veut-il faire œuvre de charité ? Milite-t-il pour une meilleure humanité ? S'ennuierait-il seul, engoncé dans une solitude philosophique, à l'instar du mythique philosophe de la caverne ? Veut-il convaincre ? Dans le fond, même la vérité n'est pour lui qu'un prétexte. Il lui faut chercher quelque chose qu'il ignore, sonder l'âme humaine, et si bien des philosophes sonderont la leur propre, lui se sent poussé par son « démon » à explorer toutes celles qui passent, toutes à la fois plus prometteuses, plus décevantes et plus riches les unes que les autres. Il ne faut guère chercher ici de téléologie : Socrate ne cherche rien, tout simplement il cherche, il cherche à chercher.
Mais cette quête lui attire bien des ennuis. Déjà, parce que sans le vouloir et sans doute sans le savoir, ou sans vouloir le savoir, il rompt les codes établis. Trop occupé par son désir, aveuglé par sa passion, il ne sait rien ni ne voit rien, il n'existe plus : il cherche. Chien de chasse qui poursuit sa proie jusque dans son terrier, poisson torpille qui paralyse celui qui entre en contact avec lui, taon qui pique et harcèle celui qu'il approche : les métaphores percutantes ne manquent pas pour expliquer ou justifier son assassinat. La mort de Socrate, geste inaugural de la philosophie occidentale, n'est-elle pas totalement inévitable ? Mais pourquoi le fait de questionner autrui pourrait-elle rendre sa présence aussi insupportable pour ses concitoyens athéniens, qui dans le mythe socratique ne représentent rien d'autre que l'être humain dans sa généralité ?

Certes un tel personnage peut s'avérer à la longue fatigant à vivre, en particulier pour ses proches, mais pourquoi s'attirerait-il une telle haine ? Une haine qu'il ne s'attirerait sans doute pas s'il se contentait d'être en désaccord avec ses semblables, s'il ne faisait même que les invectiver, tels les cyniques. Mais le questionnement est - faut-il le croire - nettement plus corrosif que l'affirmation ou tout autre forme de provocation. Il s'intéresse de trop près à la parole de l'autre, et l'autre en vérité, contrairement à ce qu'il proclame souvent, ne souhaite pas que l'on s'intéresse de trop près à sa parole. Car l'accès est trop direct de sa parole à sa pensée, le lien est trop explicite entre sa pensée et son être. Et si l'individu met tout en œuvre depuis sa plus tendre enfance pour oublier sa propre finitude, son imperfection, son infirmité et son immoralité, ce n'est pas pour accepter qu'une sorte de pervers débarque et de manière irrespectueuse, intrusive et brutale, pointe du doigt et demande comment se nomme ce handicap ou cette verrue que l'on met tant d'effort à cacher, lorsque l'on pense que les proches et les voisins, plus empathiques et soucieux des rituels établis, détournent pudiquement et automatiquement le regard si jamais quoi que ce soit venait à se dévoiler un tantinet… Drôle d'espèce que celle de l'homme qui, tout en cherchant de la reconnaissance, dépense tant d'énergie à cacher sa nature individuelle, réalité dont il a honte, une nature spécifique que l'on en vient à considérer ni plus ni moins qu'une de ces maladies d'origine douteuse dont il faut cacher à la fois l'existence et la cause. C'est sans doute pour cette raison qu'il ignore sa véritable nature, celle d'être un humain.

Mauvaises manières

En conséquence de la réalité socratique et des conflits qu'elle engendre, découle le terme final - ou initial - de la mise en accusation : « Tu dois m'en vouloir », ou bien « Tes intentions doivent être mauvaises ». Car il n'est pas naturel de s'intéresser autant au discours et à la pensée d'autrui, il n'est pas normal de questionner ainsi, plutôt que de dire et affirmer, il est considéré indécent de décortiquer d'une manière aussi abusive le moindre mot que l'on entend. Rupture des traditions qui met en question le fonctionnement habituel. Car si un tel comportement n'est pas considéré pervers, alors on ne pourrait qu'admirer un tel homme, un sage, capable d'une telle ascèse, d'un tel dénuement, animé d'une telle confiance en l'autre, que chez son congénère, quel qu'il soit, il croit en permanence pouvoir découvrir la vérité. Car c'est cela qui en fin de compte anime Socrate. Mais hélas, la fragilité humaine, son insécurité, perçoit cette démarche confiante et flatteuse comme une agression. Questionner quelqu'un, c'est lui déclarer la guerre, c'est vouloir l'humilier, c'est tenter de le réduire à néant, bref, c'est l'obliger à penser, et surtout l'obliger à se penser lui-même. C'est pour cela que Nicias explique à Lysimaque la démarche socratique afin de le tranquilliser, dans le dialogue *Lachès* de Platon : « Lorsque tu réponds aux questions de Socrate, quel que que soit l'objet de la discussion, au bout de quelques minutes, tu finis nécessairement par parler de toi ! ». Connais-toi toi-même ! Ainsi tu connaîtras l'univers et les dieux. En effet, que signifierait l'objet connu, si nous ignorions l'instrument de la pensée, l'esprit même, comme le soulève Hegel. Or c'est précisément la connaissance de notre esprit qui nous effraie, lorsque le sujet pensant devient objet de pensée. Car si nous sommes séduits lorsque quelque philosophe qui parle bien nous explique la béance de l'âme humaine prise dans sa généralité, si nous nous sentons bien lorsque nous comprenons ou entrevoyons l'aveuglement ou la banalité dans laquelle vivent nos concitoyens, nous déchantons violemment lorsque nous nous apercevons que c'est à nous personnellement que le discours s'adresse. Cela ne se fait pas !

Accepter la finitude

Pourtant, comment se réconcilier avec sa parole et donc se réconcilier avec soi-même, si ce n'est en acceptant de contempler les béances et les tares qui affligent notre discours,

si ce n'est en contemplant les rigidités qui en constituent l'élaboration, si ce n'est en entrevoyant les limites qui en bornent l'étendue. Se réconcilier avec sa parole, c'est accepter la finitude, l'imperfection, au risque d'un profond sentiment de ridicule. N'aimons nous pas nos proches et nos enfants en dépit de leurs manques ou de leurs tics ? Devons-nous être aveugle pour aimer ceux qui nous entourent ? Si c'est le cas, nous risquons de fort déchanter lorsque les yeux se dessillent, par l'effet de l'usure du temps ou en contrecoup de quelque événement fortuit et généralement dramatique. Il en va de même dans notre rapport à nous-même. Nous pouvons certes tenter, consciemment ou non, d'entretenir l'illusion d'une transparence, d'un bien-être, d'une satisfaction, d'un contentement quelconque de soi, au risque d'une complaisance éphémère ou fragmentaire, et d'une déception certaine. C'est là que le Socrate en question, ou son équivalent, l'étranger des dialogues tardifs, peut être considéré comme notre ami véritable. Celui qui ose nous parler en toute franchise, celui qui ose pointer du doigt vers l'ailleurs. Cet ailleurs est justement celui qui nous « oblige » à porter des œillères, car à l'instar du classique cheval de carriole, nous ne pouvons supporter certaines réalités latérales : elles nous rendent nerveux. Nous regardons droit devant nous, et poursuivons notre chemin sans nous soucier des interpellations de tous bords qui nous feraient hésiter, douter, voire nous paralyseraient.
Socrate nous interpelle : « Hé l'ami, vois-tu ce qui se passe par ici ? » « Que penses-tu de ceci, ou de cela ? » Là il nous écoute répondre, avec la fausse naïveté qui le caractérise. Mais l'humain est malin, tout comme le chien ou le félin, il sait sentir le vent. Instinctivement il voit la bête venir. Et c'est là que se trouve l'expérience cruciale, le moment de la décision, celle qui sépare les humains des humains. Veut-il réagir « biologiquement », et fuir ou agresser celui qui menace son « intégrité » existentielle ? Ou bien percevra-t-il chez cet homme à l'allure et au discours étrange le véritable ami qu'il n'a jamais rencontré ? L'ami qui n'a pas d'ami. L'amoureux sans amant. Celui qui est animé d'une passion sans objet. Ou bien il en est lui-même l'objet tout en ignorant qui en est le sujet, quel en est le sujet. Bien entendu, c'est un drôle d'ami, à l'humour plus qu'étrange : quelle est cette ironie qui n'est qu'un mensonge ? Comment pouvons-nous lui faire confiance ? Est-ce du lard ou du cochon ? Et en guise de discussion, il nous questionne. Pire encore, il nous astreint au choix misérable – s'il en est vraiment un – entre un « oui » et un « non », entre un « ceci » et un « cela ». Car il est visible que nombre de ces questions sont piégées. Mais tout de même, puisque nous nous sommes lancés dans cette perspective impossible, voyons comment cet homme qui n'a rien d'humain peut encore nous vouloir du bien. Justement, il ne nous en veut pas, de bien. C'est là son principal intérêt. Il ne veut que son propre bien, ou mieux encore un bien déchu de toute propriété. Il le cherche, il a besoin de nous, il le dit ; ce n'est qu'un quart d'ironie, lorsqu'il demande à tout un chacun de devenir son maître, le maître qu'il cherche depuis toujours.
Certes, à terme, la fréquentation d'un tel être ne peut être qu'insupportable. Mais demande-t-il jamais à quelqu'un de cohabiter avec lui ? Nombreux sont ses interlocuteurs, il semble en changer fréquemment au fil des dialogues, et cela ne doit guère être un accident. Ceux qu'il dit aimer changent au fil des dialogues. Platon, qui fera de cet être sa pitance, avant de se lancer sur sa propre trajectoire, ne l'aura connu que peu de temps. Cela explique sans doute la passion qui l'anime. À terme, l'effet corrosif du questionnement ne peut que provoquer l'éloignement.

Un ami qui ne veut pas notre bien

Toutefois, ce qui rend Socrate vivable, comme nous l'avons dit, ce qui en fait un véritable ami, est justement qu'il ne veut pas notre bien. Il ne veut nous convaincre de rien, il ne souhaite pas nous montrer le véritable chemin. Il nous questionne, tout simplement, et nous invite à voir, à voir ce que nous ne voyons pas, ce que nous ne voulons pas voir, à voir ce qui est invivable. En ce sens, il nous invite à mourir. Car si philosopher c'est apprendre à mourir, ce n'est pas d'une mort ultérieure et finale dont il est question, mais de celle de chaque instant. Celle qui nous guette, telle une épée de Damoclès, suspendue

au-dessus de nos têtes, têtes étourdies par l'emballement du quotidien. Divertissement pascalien. Nos idées sont constituées de ces multiples opinions qui nous suffisent à jouer les règles du jeu, ou à déjouer le jeu. Jeu de la société, jeu de la famille, jeu des désirs et ambitions personnelles, poursuite du bonheur, grand bonheur ou petits bonheurs. La persévérance en l'être, le conatus spinozien, est trop souvent conçue comme une hétéronomie, comme le produit d'une extériorité, une série d'obligations. Vivre prend généralement le sens d'une multiplicité de contraintes, internes et externes, qu'il agirait de satisfaire tant bien que mal. Pourtant, l'être n'est qu'un, pour Socrate comme pour Spinoza, bien que cette unité n'exclut nulle multiplicité, bien au contraire. Le fragment en est la substance vive, car il ne s'agit pas non plus de s'envoler pour un au-delà de l'au-delà où se nicherait toute réalité. La réduction est le creuset de l'être. Comme le raconte très bien le *Mythe de la caverne*, le philosophe que nous sommes ne saurait vivre en dehors de la caverne : c'est son lieu de prédilection. Il est en nous l'ami qui nous donne mauvaise conscience, celui qu'on laisse parler à l'occasion pour en rire, puis nous nous fâchons pour le faire taire. Car nous ne sommes pas toujours – et pas souvent – d'humeur à laisser interrompre ou troubler notre petit train-train, à laisser bousculer l'équilibre instable que tant bien que mal nous arrivons à faire fonctionner. Or philosopher, c'est penser l'impensable, un impensable que ne permet nullement l'existence. Elle nous oblige à l'évidence, au certain, à l'attendu. Elle préfère le certain, elle aime le probable, mais elle rechigne au possible en tant qu'il n'est qu'un simple possible, et elle craint l'impossible. De temps à autre, par désœuvrement, par lassitude, ou par résurgence de l'être, elle autorise le surgissement de l'extraordinaire, de l'imprévu, de l'inouï. À doses homéopathiques, ou pour un temps restreint, et souvent de manière perverse. L'amour, la plaisanterie, la vision mystique, l'ébriété, sont autant de manières par lesquelles la vie se distrait d'elle-même, par jeu et par oubli. La philosophie exige une telle rupture de manière consciente, délibérée, et continue. Certes chacun aura connu à un moment ou un autre un moment philosophique, cet instant où le sens bascule, dans un autre sens ou dans l'insensé. Et le vécu de cet instant pourra engendrer, bien que plutôt rarement réalisé, un désir d'ailleurs, un ailleurs pour vivre, ou encore un ailleurs que la vie. Bien que certains, là aussi l'esprit est malin en diable, tentent d'instaurer une vie en dehors de la vie, une vie au-delà de la vie.

Se réconcilier avec sa propre parole, tout comme se réconcilier avec ses proches, implique de ne plus avoir d'attentes, et donc de ne plus être frustré ou déçu, plus encore, ne plus pouvoir être déçu ou frustré. Ce qui au demeurant n'implique nullement l'abandon de l'esprit critique, ni l'instauration d'une sorte de passivité, bien au contraire. Car très souvent, ce qui nous empêche de nous engager dans une analyse corrosive et profonde des propos et des êtres, c'est la crainte de la perte, au travers de la crainte du heurt, de la blessure, ou simplement celle de la susceptibilité outragée. À partir du moment où nul désir ne subsiste de conserver une attache, ou nulle autre attache que celles liées à la poursuite commune de la vérité, engendrées par elle, que reste-t-il à craindre ? Très naturellement, s'il n'est brimé dans son élan, s'il n'a pas pris l'habitude de s'interdire de penser, l'esprit pense : il saisit ce qu'il aperçoit dans un rapport intime et dynamique à la matrice de pensée qu'il s'est constituée au fil des ans. Bien entendu, ces matrices seront plus ou moins élaborées, plus ou moins fines et plus ou moins fluides, mais elles constitueront tout de même pour chaque sujet pensant l'aune de toute nouvelle pensée, la référence active, le lieu originaire, celui d'où toute pensée provient, d'où toute pensée retourne. C'est d'ailleurs en ce sens que la parole est accès à l'être, que la parole cesse d'être un discours. Car en cette intimité avec soi-même, l'objet de pensée n'est plus un objet, mais il est le sujet lui-même. Le sujet pensant devient alors l'objet direct de la pensée, la médiation devient le lieu de l'immédiat, d'un immédiat conscient et réfléchi. Se réconcilier avec sa propre parole devient simplement un acte de présence, un prendre acte de sa propre parole.

LE STATUT DE LA PAROLE

Une des difficultés rencontrées lors des ateliers de philosophie touche au statut de la parole. Pourquoi parlons-nous ? S'il faut cerner de manière succincte l'obstacle en question, proposons la différence suivante. Il s'agit du décalage entre une parole qui cherche avant tout à s'exprimer et une parole dont le but est de produire de la pensée. Évidemment, plus d'un lecteur objectera que cette distinction est dépourvue de sens, pensant qu'il s'agit dans les deux cas de la même chose. Aussi tenterons-nous de montrer comment ces deux conceptions sont bel et bien distinctes, à la fois en leur but et en leur fonction, et donc en leur nature.

Pas de discussion

Une des critiques les plus classiques envers Socrate est qu'il ne discute pas, ou pas vraiment, avec son interlocuteur. Car ce dernier, dans les dialogues tels que rapportés par Platon, se contente bien souvent de simples « oui » ou « non », voire de « bien sûr » ou de « certainement ». Le critique commentera donc - à raison - que le « pauvre » interlocuteur ne s'exprime pas, qu'il n'a pas l'occasion de s'exprimer, voire même que sa fonction unique est d'être réduit au statut de faire-valoir pour ce coquin de Socrate, ce manipulateur, qui de surcroît fait le malin en prétendant ne rien savoir. Tout cela est sans doute vrai, il est indéniable que cette lecture des dialogues a du sens, sans quoi elle ne serait pas aussi commune. Il convient de penser que ce qui est commun ne peut pas être privé de vérité, quoi qu'en pensent les intellectuels qui croient dur comme fer à la singularité de leur génie, un génie qui entretient une relation privilégiée, voire exclusive à la vérité, pour qui la raison commune ne peut être que dépourvue de toute légitimité. Ainsi, nous pensons en effet que les Philèbe, Glaucon, Théétète et autres Ménon n'ont pas vraiment l'occasion de s'exprimer, et que Socrate n'a d'ailleurs nullement l'intention de les laisser faire. Pas plus d'ailleurs qu'en général il ne désire lui même s'exprimer. « Exprimer » est un terme tout à fait intéressant : littéralement, il signifie « faire sortir en pressant ». Ceci nous conduit à dire que nous exprimons le jus du citron en le serrant fortement, et par ce geste, seront expulsés de manière indistincte tout ce que le fruit contient : jus, pulpe, pépins, peaux, zeste, etc. Le verbe exprimer a donc une connotation purgative, et celui qui désire s'exprimer veut ainsi extérioriser, rendre manifeste son intériorité, c'est-à-dire « libérer » tout ce qu'il « renferme ». Celui qui veut s'exprimer veut faire jaillir sa subjectivité. D'ailleurs, l'expressionnisme, ce courant esthétique qui émergea au début du vingtième siècle, souhaitait laisser la place aux états d'âme de l'artiste, plutôt que de prétendre à une quelconque objectivité, comme le pratiquait la peinture « classique », assujettissement à l'extériorité que même l'impressionnisme pratiquait encore trop à son goût. On voit bien dans une revendication de ce type qu'il s'agit d'abandonner autant que faire se peut toute contrainte, en particulier celle de la réalité extérieure, pour laisser libre cours au flux débridé de la subjectivité : « l'autre » prend du plomb dans l'aile. On comprendra qu'à notre époque, caractérisée par le relativisme et le post-modernisme, « le droit de s'exprimer » s'affiche comme une revendication fondamentale et incontestable. Une telle vision mène très naturellement vers une individualité radicale, une isolation ou autarcie du sujet, bien que des schémas comme l'intersubjectivité tentent de réconcilier l'individu avec l'exigence du collectif ou de l'altérité, voire avec la contrainte ou une sorte d'objectivité. Mais l'exigence d'un tel concept, comme pour bon nombre de concepts en vogue, reste assez minimale. Car il s'agit principalement de reconnaître que l'autre existe, qu'il est une personne distincte de soi, puisque chacun est animé d'intentions, de représentations et de désirs différents. Ce concept, plutôt d'ordre psychologique, assez utile pour l'enfant qui découvre le sujet et la singularisation, ne produit pas de renversement profond chez l'adulte ; il s'en sert même pour clamer l'irréductibilité de son être et justifier son quant-à-soi, puisque tout est subjectif. L'autre, dans un tel schéma, ne représente qu'un vague

fournisseur d'exotisme, quelque peu embarrassant, dont nous acceptons la présence uniquement lorsqu'elle nous arrange, en choisissant ce qui nous convient le mieux, voire en l'accommodant, rejetant ce « reste » qui nous incommode. Et rien n'empêche de caractériser cela comme un phénomène éthique, puisque cette attitude prétend « réguler » les relations entre les êtres.

Sujet empirique et sujet transcendantal

La revendication d'un être ainsi décrit, qui souhaite avant tout s'exprimer, est celle d'un individu empirique, d'un sujet immédiat, qui se prend tel qu'il est, qui s'accorde un crédit sans restriction. Il est constitué d'une somme d'opinions, de désirs, de volontés, de craintes, de connaissances, d'expériences, etc. Il réagit aux sollicitations de l'instant présent et se définit sans même s'en rendre compte à travers l'immédiateté de cette réaction, instance non réfléchie, ou peu réfléchie. De nature passive, son comportement se caractérise principalement comme un ensemble de réactions aux sollicitations diverses, tant internes qu'externes. S'il se sent menacé - occurrence fréquente -, il cherchera immédiatement où il peut les trouver les éléments lui permettant de se « défendre ». Car il est avant tout une personne, un statut, une fonction, une image, et la représentation qu'il produit de lui-même est une idole pour laquelle il est prêt à réaliser tous les sacrifices, en particulier celui de la vérité, exigence qu'il n'hésite pas à brader à tout instant. Le bien se trouve dans un ailleurs, plus confortable. Son idée de l'intégrité consiste à se protéger coûte que coûte, car l'être dans sa généralité se limite à son être immédiat. De toute évidence, il opère dans un schéma libéral ou darwinien, où tout un chacun, autonome, libre de penser et faire ce qu'il veut, est animé par ses désirs propres tente de survivre ; il est un consommateur qui veut trouver son compte dans l'ordre du monde, il incarne une singularité pour qui l'autre est en général un concurrent, plus ou moins menaçant, ou un fournisseur. Sa propre personne est éparse, l'éclatement de son être ne lui cause paraît-il aucun problème. La crainte de ne plus être, et son image miroir, le désir, seraient la meilleure approximation de sa cohérence.

Le sujet transcendantal relève plutôt de l'unité de la personne : il n'est pas une somme ou une totalité, il en est la cohérence, indivisible. L'intégrité relève ici de l'unité constitutive de l'être. Or le concept qui est sans doute le plus adéquat pour exprimer cette cohérence, l'invariant - relatif - de ce sujet, est sa conscience. Paradoxalement, l'unité du sujet transcendant est donc un redoublement, une duplicité. La conscience est à la fois l'objet et le sujet, cette conscience étant avant tout conscience de soi, une conscience de soi qui surplombe la conscience de tout autre élément ou attribut du sujet, de tout objet extérieur. L'accès à soi est la conscience, considérée comme unité du sujet, fonction qui rassemble en une seule entité les innombrables aspects de ce sujet. En même temps, cette conscience est consciente qu'elle n'est pas son propre sujet, puisqu'elle est une fonction : le sujet qui est à l'origine de cette conscience, en quelque sorte son substrat, lui échappe. Néanmoins, ce sujet peut être considéré comme un pur concept, un produit de la conscience, car l'existence, la manifestation du sujet, s'avance et s'énonce sous la forme d'une totalité : l'immédiat divers de l'être empirique. Cette conscience à la fois se pose et s'échappe, elle est sa propre altérité et sa propre contrainte. Elle est à la fois conscience du monde, conscience d'autrui et conscience de soi, elle s'articule à travers cette triple exigence, tension centrifuge et centripète qui écartèle le sujet et le fait être. La conscience est à la fois unité et multiplicité, nature et fonction, sujet et objet, absence et présence, continuité et discontinuité, et autres antinomies. C'est ce que l'on peut nommer la nature paradoxale du sujet transcendantal.

Ainsi, interpeller le sujet transcendantal, ce n'est pas le pousser à s'exprimer, ce n'est pas laisser le champ libre à un flux de paroles. C'est tenter de saisir par-delà l'immédiat du ici et maintenant la substance de l'être. *Vinculum substantiale*, dirait Leibniz, le lien substantiel. Car dans la tradition platonicienne, l'unité de tout être, sa substance, sa réalité première ou essentielle, est son unité : elle est à la fois la forme et la relation, la

réalité primordiale qui permet de nommer la chose en question à travers un concept unique et non à travers une pluralité de termes. Certains peuvent nommer cela « âme », bien que ce terme pose un certain problème en ce qui a trait à la charge de sa connotation, attractive ou répulsive, selon les expériences. Certes, cette transcendance nous échappe dans son unité absolue et radicale, car elle est un anhypothétique : un énoncé nécessaire, la condition même de la pensée, la condition de toute hypothèse, néanmoins insaisissable et inépuisable. Bien souvent l'anhypothétique se résume à un simple concept qui pose problème, car il résiste à l'énoncé, il constitue une sorte de point de fuite de la pensée. Point aveugle et nécessaire : lui seul permet une mise en perspective de la totalité, qui sans cela ne serait qu'un ensemble chaotique et inchoatif. L'unité du sujet implique la réduction d'un phénomène, la mise en rapport d'un ensemble de phénomènes, le saisir implique d'élaguer une multiplicité indéfinie pour en retrouver le tronc commun. Retour à l'origine, archéologie de la pensée, genèse de l'être, autant d'intuitions conceptuelles ou poétiques qui tendent vers une même exigence, celle d'un abandon de l'immédiat.
Et pourtant, dans notre pratique, paradoxalement, c'est dans l'immédiat que nous retrouvons ladite unité, si nous acceptons de la percevoir, de l'entrevoir, de l'accepter. Car elle ne saurait éviter d'être entièrement là, totalement présente à chaque instant, investissant chaque lieu où se manifeste l'être. Contrairement à l'image d'Épinal, l'être transcendant ne se réserve pas pour une sorte d'arrière-monde bien caché, auquel on accède par quelque cheminement ésotérique : il est là à tout instant, se manifeste crûment, surtout si on ne laisse pas le temps à la « petite raison » de ratiociner, d'effectuer ses mesquins calculs de rentabilité qui lui servent à escamoter l'être. Trop souvent, la raison, celle qui anime et produit le discours, sert à cacher plus qu'à dire. C'est par accident que la vérité émerge, produit fortuit d'un interstice qui n'a pas été aperçu, fuite heureuse que l'on a oublié de colmater.
Nous ne sommes pas animé par quelque vision cynique en énonçant une telle accusation, bien que ce cynisme, au sens classique du terme, nous paraisse ici une position tout à fait appropriée. Car nous pensons que la raison est capable de transcendance, qu'elle désire à divers degrés se laisser travailler par la vérité, mais en même temps, l'être biologique et périssable que nous sommes, celui qui craint en permanence de ne pas survivre physiquement et surtout moralement, celui qui se sent menacé - à raison sans doute - tend instinctivement à croire que persévérer dans l'être consiste à se cacher, à se protéger du danger. La totalité de l'être est posée dans le moindre geste posé, mais le sujet se refuse à une telle saisie : il se prétend plus complexe, plus profond, plus véritable, et peut ainsi échapper au danger que représentent le regard d'autrui, et le sien propre.

Méthode dialectique et méthode démonstrative

L'observation d'un tel fonctionnement d'autodéfense est valable non seulement pour le fonctionnement commun, mais aussi pour le fonctionnement intellectuel. Pour clarifier ce point et spécifier notre démarche, il nous paraît utile à ce point-ci de distinguer deux cheminements différents de la pensée. La méthode dialectique et la méthode démonstrative, distinction qui nous renvoie à une opposition fondamentale, épistémologique et historique, qui oppose dès « l'origine » Aristote à Platon, ou plus encore à Socrate. La méthode dialectique peut être qualifiée d'anagogique, car elle cherche à remonter de la multiplicité vers l'unité, sorte de retour à l'originaire. De ce fait, tout énoncé particulier n'est jamais qu'une conjoncture, une hypothèse, que l'on examine, que l'on interroge, que l'on met à l'épreuve : simple trace, simple signe d'une absence inconditionnée. Le questionnement tout comme l'objection constituent l'activité critique - étymologiquement : passer au crible, passer au tamis - qui permet de saisir l'ampleur et la limite de cet énoncé ; dès lors ce dernier devient un simple échelon pour tenter de cerner une hypothèse « supérieure » susceptible de rendre compte de ce qui découle d'elle. Selon la métaphore platonicienne, ce que nous pensons n'est qu'image du vrai, un vrai inaccessible qu'il s'agit pourtant de chercher et creuser sans relâche, sans

jamais croire y être arrivé. En cela l'hypothèse reste une hypothèse, elle n'aura jamais d'autre statut que celui d'instrument éphémère et fragile de la pensée, simple miroir imparfait de l'anhypothétique. L'hypothèse est une icône, qui reflète ce qui la transcende, plutôt qu'une idole, que l'on révère et adore. Et lorsque l'esprit finit par buter sur des concepts limites, comme le vrai, le beau, l'unité ou le bien, il devient incapable d'en déterminer la nature précise, qui lui échappe. Il ne peut que travailler ces concepts et se laisser travailler par eux : ils sont les déterminants et les limites de sa pensée et de son être, toute représentation particulière que l'esprit singulier pourrait énoncer serait nécessairement partiale et partielle, biaisée et réduite. La pensée préoccupée par la vérité est donc condamnée à une sorte de mouvement perpétuel, à l'incertitude de l'âme et à son trouble, posture terrible si ce n'était qu'elle pouvait, telle une sorte d'Ulysse habitant à son errance, vaguement réconcilié, trouver son bonheur dans le no man's land de cette quête sans fin.
La méthode démonstrative, ou hypothético-déductive, tend au contraire à transformer le statut initial de l'hypothèse en un postulat, à partir du moment où les conséquences examinées, bien que choisies arbitrairement, ou d'une façon qui comportera toujours une part d'arbitraire, tendent à confirmer l'hypothèse énoncée. Nous entendons ici arbitraire en ce double sens de ce qui n'est pas fondé en raison, comme de ce qui est fondé sur une raison partielle, tronquée et nécessairement orientée. Ainsi, tant la raison mathématique que la raison expérimentale se projettent naturellement vers une terminaison, vers une fin qui conclut de manière satisfaisante, agréable pour l'esprit du sujet, en fournissant « la bonne réponse ». Cette dernière confirme, rassure, certifie, et de ce fait l'heureuse hypothèse devient bientôt pratiquement indélogeable, dépositaire de confort et de certitude. C'est son utilité qui dès lors intéresse, non plus sa vérité, et à toute fins utiles l'hypothèse devient désormais un postulat. Certes la science, en particulier en sa dimension technique, se préoccupe avant tout d'opérativité et d'efficacité, critères qu'il ne saurait être question de sous-estimer, car ces paramètres représentent une facette importante du critère de vérité. Ils peuvent donc constituer la légitimité et la substance d'une pratique. Mais en même temps, la nature pratique de cette forme de pensée ne saurait non plus être érigée en un quelconque absolu, comme Popper, Wittgenstein et d'autres ont tenté de le souligner. Qu'un ensemble de propositions se confortent et se supportent mutuellement, produisant un ensemble cohérent, constitue une occurrence tout à fait intéressante de pensée, qui comporte certainement sa part de vérité, mais à partir du moment où cette construction est érigée en absolu, perdant ainsi son statut problématique, la porte est laissée ouverte à toutes les rigidités et tous les dogmatismes. Le principe de falsification de Popper, par lequel ce philosophe distingue pensée religieuse et pensée scientifique, nous paraît un exemple de cette tentative historique de la philosophie de questionner le concept d'évidence. Alors que Socrate nous met en garde contre ce concept et ce qu'il représente, Aristote, en fondateur d'une science soucieuse d'opérativité commence ses démonstrations par une sorte de « Il est évident que... » qui permet de fonder un système tout à fait recommandable pour ne pas dire totalement fiable. Nous ne sommes plus dans le « Si ceci, alors cela », mais dans le « Ceci, donc cela ». Il ne faut donc pas s'étonner si le « cela » vient conforter le « ceci ». La simple occultation du « si… » fait toute la différence. Nous ne sommes plus dans le conditionnel mais dans la catégorique. Nous pouvons aussi penser ici au concept de « conjecture » avancé par Nicolas de Cues, pour qui toute pensée n'est jamais qu'une pensée momentanée, un moment de pensée, fragmentaire et éphémère. Les conjectures ne représentent pour lui que les efforts successifs et nécessairement imparfaits de la pensée humaine pour mesurer la réalité des choses, œuvre nécessairement inachevée pour accéder à la vérité ou à l'unité. Autre articulation de cette problématique, la hiérarchie platonicienne entre mathématique et dialectique. Chacune de ces deux sciences, de ces deux arts, a ses caractéristiques propres, mais la dialectique est supérieure car elle tente de saisir l'absolu en tant qu'absolu sans se fier à des présupposés qui vicieraient sa démarche, tandis que les mathématiques ne se soucient guère de remettre en question ses présupposés, occupées qu'elles sont à résoudre des problèmes, voire à les trouver.

Sur un autre plan, l'enjeu dans ce débat est l'oscillation entre la dialectique comme art de la discussion et la dialectique comme outil d'accès à la vérité. Pour Platon, le dialogue devient le moyen par excellence d'accéder au vrai. Aristote, au contraire, fera régresser la dialectique au stade réducteur de simple art de la discussion correcte, utile lorsque l'on ne connaît pas l'essence véritable de l'objet en discussion, sorte d'échange discursif sur le probable ou le possible, en opposition à une « science du certain ». De ce point de vue aristotélicien, la démarche scientifique reste nettement plus fiable et utile. Cette dernière tente de déterminer l'identité d'une entité en dégageant progressivement ce qui empêche d'accéder à une détermination du particulier, tandis que la dialectique replace le particulier dans un contexte élargi qui modifie éternellement la donne et en problématise la nature. La dialectique ouvre l'identité sur ce qui la dépasse, elle invite à l'aliénation de cette identité, par le biais d'une altérité constitutive de cet être lui-même. Elle met au jour la genèse de l'entité, ce qui la relie à son fondement, aussi insondable que soit ce dernier. Il se trouve là une critique de la démarche hypothético-déductive, car en dépit de la reconnaissance de l'utilité de celle-ci, comme on le voit par exemple en mathématique ou en physique, on s'aperçoit que nécessairement la perspective critique y est quelque peu abandonnée, tout au moins dans sa radicalité. Les énoncés de base une fois confirmés dans certaines de leurs conclusions, ne sont plus jamais ou moins naturellement remis en question. Non pas que cette relativisation ou cette remise en cause soient formellement interdites dans un tel contexte, bien que cet interdit soit souvent observé dans l'histoire des sciences, mais simplement parce que l'attitude face aux énoncés est relativement complaisante : sans se l'avouer, l'esprit est surtout en quête de certitudes.
Plus tard, Hegel en viendra à établir que la dialectique est le cheminement contradictoire de la pensée, qui consiste à sublimer toute idée rencontrée, par un processus simultané de négation et d'affirmation, d'aliénation et de conservation des idées. La pensée n'arrive jamais à son terme, tout ce qu'elle produit n'est jamais qu'une médiation, dans une quête de l'absolu. Sur ce dernier point, se distingueront ceux pour qui cet absolu est accessible, déterminable, et ceux pour qui une telle détermination de l'absolu représente une contradiction de principe.

L'illusion de la certitude

La perspective dialectique change bien évidemment le statut de la parole. D'une part, comme nous venons de l'étayer, il ne s'agit pas d'arriver à de quelconques certitudes, aussi fondées soient-elles, par le biais d'un quelconque raisonnement, ni non plus par des observations ou des expériences. A fortiori, de la même manière, la parole n'est pas non plus l'expression de nos convictions, cet autre type de certitudes, celles-ci étant plutôt fondées sur le ressenti d'une simple subjectivité, sur la sincérité, ce sentiment illusoire s'il en est un. Mais alors, en quoi consiste cette parole dialectique ? Quelle est sa nature ? Quelle est sa fonction ? Proposons l'idée qu'il s'agit d'une parole d'interrogation et d'examen, raison pour laquelle le questionnement y joue une place si importante. Mais là encore il s'agit d'examiner l'intention qui caractérise la question, ce qui influe sur la nature de la question ainsi que sur l'attitude du questionneur. Une question est une demande, on y attend quelque chose. Or qu'attend-on ? Aussi bizarre que soit ce phénomène, la plupart des questions courantes, lorsqu'elles ne sont pas en réalité de simples requêtes déguisées, sont des questions rhétoriques : le questionneur connaît déjà la réponse. Il veut être rassuré. Il questionne pour avoir une confirmation de ce qu'il sait déjà. Ce sont les différentes formes de ce que l'on peut nommer « questions de professeur ». Il questionne pour vérifier ce que sait son interlocuteur, à moins de vouloir montrer que son interlocuteur est ignorant, contrairement à lui. Sinon, lorsqu'il ne sait vraiment pas, le questionneur fera réellement confiance à son interlocuteur, et il prendra pour argent comptant ce que ce dernier - sage ou savant - énoncera : on attend de celui qui sait des vérités incontestables. Dans ces différents cas de figure, la certitude est déterminante. Que ce soit une certitude vis-à-vis de soi-même ou vis-à-vis d'autrui, qu'elle soit a priori ou a posteriori, elle prédomine dans les échanges. C'est aussi ce que

l'on nomme le savoir, qui contient implicitement dans son emploi courant la connotation de certitude. À tel point que très souvent, affirmer « Je ne suis pas sûr » signifie « Je ne sais pas », comme si le fait de douter empêchait de manière rédhibitoire le savoir. Attitude qui bien entendu exclut d'emblée le principe d'un savoir conçu comme un ensemble conjectural.
La parole dialectique relève d'un tout autre état d'esprit que celui du « savoir ». On pourrait dire que le savoir est remplacé par la pensée, le résultat par la mise en œuvre, le processus. Déjà, la dialectique est assimilable à un jeu. Quand bien même il ne soit pas exclu de gagner quelque chose, ne serait-ce qu'une éphémère victoire, l'important est de se mettre à l'épreuve. De surcroît, ce que l'on a principalement gagné, une bribe de vérité, une intuition, une nouvelle perspective, peut être remis en cause à tout instant. On peut même dire : « est » remis en cause à tout instant. Car sans la production ou le surgissement de nouveaux interstices, de revirements, de problèmes, le dialogue s'enlise, il devient ennuyeux : le locuteur pontifie, ou bien frustré, il s'énerve. C'est d'ailleurs ainsi que Platon distingue l'éristique et la dialectique, le dialogue philosophique. Le premier est un combat où l'on cherche avant tout la victoire, la position établie, tandis que le second est une quête inlassable de vérité. Il ajoute néanmoins que le sophiste qui pratique cette éristique ressemble au philosophe comme le loup ressemble au chien, sans d'ailleurs que l'on sache vraiment dans cette ressemblance qui est qui.
Ainsi le frottement à la réalité, c'est-à-dire à ce qui est autre - pas uniquement à autrui - être, phénomène, idée ou objet, est une nécessité. Il n'est pas simplement la condition, comme dans la demande d'informations, il n'est pas simplement le but, comme dans l'enseignement, il est les deux à la fois. Tout se passe dans la rencontre. C'est ce que revendique aussi le concept de « partage », à la mode ces jours-ci, sauf que ce dernier n'implique aucune valeur ajoutée conceptuelle, mais dénote uniquement une dimension psychologique ou relationnelle. Tandis que la parole dialectique à la fois s'énonce - voire s'exprime - et se construit nécessairement dans la relation, parce qu'elle est critique, quand bien même il s'agit d'une relation critique à elle-même. Elle interpelle, elle est sans cesse en branle, mais se risque néanmoins à se poser : elle affirme carrément et sans arrière-conscience, sans cette fébrilité caractéristique de la parole inquiète qui craint en permanence de se tromper. Cette dernière ne s'assume pas, elle élude, elle préfère le chaos et le flou qui la protègent d'avoir à répondre d'elle-même : elle ne veut pas se sentir obligée de rendre des comptes. Elle se réfugie en permanence derrière un « vouloir dire », au delà des mots, qui serait, paraît-il, le substrat de la vérité. Elle souhaite ainsi ne laisser aucune prise au contradicteur, ne lui accordant que des bribes. La parole dialectique, au contraire, assume sa finitude et énonce des propositions déterminées qui ne s'escamotent pas dans l'allusif et l'ambigu. D'ailleurs, toute bribe de la parole dialectique n'est guère en soi dialectique, elle n'est qu'un moment, celui d'une affirmation ou d'une négation, d'une question. Néanmoins elle parle, elle crie ce qu'elle a à dire, sans se cacher derrière une incomplétude prétendument justifiante. Elle assume tout ce qu'elle dit, et de ce fait elle philosophe à coup de marteaux, selon l'expression de Nietzsche, en frappant les concepts comme l'on frappe une cloche, pour voir le son qu'elle rend. Et si ce dernier critique la dialectique pour son côté laborieux et sa tentative d'échapper à la vie ou au monde, ce n'est ni pour figer la pensée, ni pour s'échapper dans la dilutions, mais pour mieux faire peser la charge de la proposition simple et paradoxale, comme le montrent judicieusement ses aphorismes. En cela, il rejoint la tentative socratique. Car il nous semble que trop souvent on ne perçoit pas dans le dialogue socratique le drame qui s'effectue à l'instant même, sous nos yeux, dans le détail infime, dans l'infini de l'enjeu, dans l'interstice de l'entre-deux, pour s'obnubiler de l'objet de la quête, dans le fond sans intérêt réel, comme le montrent les dialogues qui finissent en queue de poisson, ou n'hésitent pas à traiter de choses insignifiantes. Les transcendantaux, ces concepts qui bornent l'être et délimitent notre pensée, plus qu'une réalité à saisir, opèrent comme un révélateur du locuteur, le véritable sujet : en tentant de définir les termes en jeu, le sujet se définit lui-même. Le sujet devient le véritable sujet : l'objet. En soi et pour soi, dirait Hegel. Celui qui pense devient celui qui est pensé. La conscience est au rendez-vous. Sinon, pourquoi celui qui s'est échappé de la caverne pour apercevoir le bien-vrai tel qu'il est, après un moment d'hésitation reviendrait-il

parmi les siens, au risque, sinon avec la certitude d'y trouver la mort ? Non pas par souci moral ou même éthique, mais parce qu'il n'est pas possible de ne pas jouer le jeu. Et si dans l'affrontement la vérité émerge, il s'agit surtout de la vérité du sujet, de l'émergence du « Connais-toi toi-même », ce qui explique pourquoi les interlocuteurs académiques de Socrate se fâchent, trouvant cette manière de discuter absolument inadmissible.

Dans la perspective dialectique, la parole a une intention. Comme dans toute prise de parole. Mais il se trouve une différence fondamentale : dans la conscience de cette intention. La parole qui cherche à s'exprimer est totalement spontanée : elle ne sait pas pourquoi elle s'énonce. Elle parle. Quête d'attention ou de reconnaissance, tentative de séduction, désir d'être rassuré, tout se mélange et cette parole tend plus que toute autre à nier ou cacher ses propres intentions dès que par chance elles sont annoncées. Sorte de pudeur instinctive de la subjectivité qui veut avancer voilée, ne serait-ce que parce qu'elle ne souhaite pas montrer la banalité de sa propre nudité. Soit elle se veut naïve, dépourvue de toute arrière-pensée : « Je le disais juste comme cela ». Soit elle se veut profonde et complexe : « Non, c'est autre chose, c'est plus compliqué que cela ». La parole qui demande prétend au contraire savoir ce qu'elle veut, puisqu'elle demande. Mais si on lui demande de rendre plus avant des comptes, par exemple en fournissant la raison de sa question, en explicitant ce qui anime sa demande, elle offrira une fin de non-recevoir. Par exemple à « Pourquoi poses-tu cette question ? » elle répondra bien souvent « Parce que je voudrais savoir » ou bien « Parce que je suis curieuse ». La question posée doit donc être prise comme une sorte d'évidence, tout comme le désir de savoir de celui qui se qualifie comme une personne curieuse. Et même parfois lorsque l'explication s'approfondit quelque peu, elle est toujours fixée sur l'objet recherché, par exemple son utilité. Quant à la parole docte, au discours scientifique, elle veut surtout asseoir son emprise sur le monde, s'assurer d'un statut inébranlable.

Se confronter à l'autre

L'art de la discussion philosophique, la dialectique, part du principe que l'on pense à travers l'autre : l'autre est la condition même de la pensée, voie d'accès à la vérité. Non pas parce qu'il détient la vérité, mais parce qu'il est capable de vérité, potentiel de vérité. Il est vérité potentielle et non pas vérité en acte, pour utiliser Aristote. Mais à travers la confrontation, la vérité devient action, substance vive de la pensée. Le sujet peut se voir agir, il accède à lui-même, s'il le veut bien. Mais bien souvent le locuteur répugne à cet effet miroir, crainte ou pudeur. Comme dans tout exercice, physique ou autre, l'individu découvre sa maladresse, il fait l'expérience de sa fragilité, il se sent facilement ridicule ; la tentation est forte de condamner le porteur de mauvaises nouvelles, de lui en vouloir. Par association d'idées, ce miroir de l'être devient la cause de la douleur, l'origine de cette souffrance qui serait nouvelle si ce n'était justement qu'elle faisait écho à une fracture originaire maintes fois éprouvée. Subrepticement, une lumière s'infiltre, qui rappelle qu'il s'agit là de ce talon d'Achille que l'on met depuis si longtemps tant d'effort à protéger, voire même à oublier. Comment pourrions-nous supporter une rencontre où l'on touche directement ce point névralgique, sans amabilités ni concessions, uniquement parce que le présupposé d'une telle discussion est l'amour de la vérité ? L'autre est rapidement accusé de nous en vouloir en agissant ainsi : il rompt les codes sociaux établis, il transgresse les règles d'une hygiène morale de base qui interdit d'aller plus avant, celle qui fait que les invités restent dans la salle à manger et ne pénètrent pas dans la cuisine. On lui en veut pour un comportement aussi agressif, pour une telle violence. Sans s'apercevoir que la violence est entièrement dans le regard effrayé et rageur que l'on porte à ce moment précis, ou dans la résistance, brusque et instinctive.
Ce moment de violence, ou de violence ressentie, d'agression perçue, est difficilement évitable. Il ne saurait en fait être évité : il est le signe ou la manifestation d'une vérité en acte, d'une vérité opératoire. Comment en effet pourrait-on supporter de se voir tel que

l'on est ? Il faudrait une grandeur ou une force d'âme inouïe pour assister sans ciller à un tel spectacle : le spectacle de soi, mise en abyme, vision grotesque de la finitude lorsque prise dans une perspective infinie. Même lorsqu'il s'agit d'autrui, nous ne pouvons nous empêcher de ressentir de la pitié, de la compassion, de la déception, de la haine, de la crainte. Alors qu'en est-il de nous-même ! Se voir soi-même ! Alors que nous sommes condamné à nous-même, sans espoir de rédemption ni de divorce. Pire encore lorsqu'il y a espoir, car c'est le présent tout entier qui nous devient insupportable. Mieux vaut encore ne rien espérer.
Pour s'en sortir, non sans raison, des codes sociaux ont été érigés, selon un schéma plus ou moins variable, mais où l'on retrouve tout de même certaines constantes. Elles tournent autour de l'obligation du non-dit, du mensonge par omission, d'une contrainte de parole indirecte au point d'être hors sujet, une règle éthique qui se nomme respect, ou un terme équivalent. Rapidement, sans que l'on en soit généralement conscient, ce concept de respect érige en tabou la parole vraie. Tout est fait pour éviter autrui. Que ce soit en ne lui parlant pas, en trouvant merveilleux tout ce qu'il énonce, en usant de formules toutes faites en guise de protocole - par exemple le « cher collègue » si précieux dans le monde académique - par la recherche de complicités diverses ou à travers ce terme terriblement actuel de « convivialité ». De par ces règles et convenances, si l'on flirte avec la transgression, nous risquons à tout instant l'accusation du « ad hominem ». Ce qui est sous-entendu est une sorte d'injonction : « Parle à mon discours, mais surtout pas à moi ! ». Pas question de convoquer le sujet ! Pas question de convoquer l'être ! Le sujet empirique est sacré : il a eu trop de mal à se constituer, il ne va pas se laisser dissoudre, percer ou même troubler sans rien dire. Il se cramponne et ne lâche guère prise, bien qu'il sache bien, au fond, pas si loin, que tout cela est fort illusoire. Sans quoi il n'aurait plus confiance, il ne serait pas déstabilisé aussi facilement. Néanmoins, rappelons-nous ici la phrase de Hegel, sur ce qui est en jeu dans le dialogue. « La lutte de la reconnaissance est à la vie et à la mort ; chacune des deux consciences de soi met en péril la vie de l'autre et accepte pour soi cette condition, mais se met seulement en péril ; en effet, chacune a aussi en vue la conservation de sa vie comme étant l'être-là de sa liberté. »

La parole comme interpellation

Lorsque la parole demande, lorsqu'elle questionne, cela ne pose pas encore réellement de problème. Ce qui est interdit, ou tabou, c'est d'interpeller quelqu'un, d'interpeller autrui, voire de s'interpeller soi-même. En fait on peut questionner ou se questionner à propos du monde, mais pas questionner ou se questionner à propos de soi. Et lorsqu'on le fait, c'est uniquement sur des éléments narratifs, des aspects de l'être qui ne portent pas fondamentalement à conséquence. Toute occasion est bonne pour raconter ses petits mythes personnels, travaillés et retravaillés au fil du temps, jusqu'à concocter de jolies histoires, bien lisses et pleines de rebondissements. L'auditeur se sent à l'aise, il est censé se laisser bercer, rire ou frémir aux bons moments, et applaudir à la fin. Même le dévoilement impudique de son intimité est encore acceptable, selon le milieu. Mais s'il est question de vérité, de ce qui engage réellement le sujet, le renvoie à sa finitude, il s'agit bien d'interpeller, pas seulement comme l'on hèle bruyamment quelqu'un dans la rue, ou lorsqu'on parle à son interlocuteur de manière virulente, mais aussi comme le policier, en arrêtant celui qui nous semble commettre une infraction, comme le fait couramment Socrate, au risque de heurter les bonnes âmes, les humanistes et les démocrates.
Que nous demande-t-on pour vivre en bonne société ? Pas grand-chose. Simplement d'accepter le discours tout fait, prêt à consommer et complaisant, les rituels de conversations, censés rompre la glace, meubler le silence ou alléger l'atmosphère. Et si jamais fortuitement s'imposent à nous des questions qui touchent en un point névralgique, en un lieu où le bât blesse, nous fabriquons ces explications qui nous donnent bonne conscience, une histoire ou un discours où nous ne nous en sortons pas trop mal, où l'image est sauve. Une des stratégies les plus courantes est le rejet de la

question cruciale, expulsée comme n'étant pas la bonne question, impertinente de sa non-pertinence aux codes établis. « Je ne dirais pas les choses ainsi » ou « Je préfèrerais d'autres mots » ou encore « Le problème n'est pas celui-là ». On trouve toutes sortes de stratagèmes pour ne pas répondre à la « bonne question », en esquivant avec la plus grande sincérité du monde.
Dans cette veine, il est de mise depuis un certain temps, en particulier chez les pédagogues et les psychologues, de distinguer la personne et son discours. Lorsqu'une personne se sent blessée par une critique, on lui dit gentiment, en guise de consolation : « Cela n'a rien de personnel. Ce n'est pas toi qui es critiqué, mais ce que tu dis, ou ce que tu fais. » Certes, une telle protection du sujet empirique peut avoir un certain intérêt, en particulier s'il souffre d'une certaine fragilité. Cela pourra en un premier temps atténuer sa susceptibilité. Mais trois critiques pourront être formulées envers un tel positionnement. La première est que toute façon la personne dont la parole est critiquée, en dépit d'une acceptation temporaire du discours lénifiant qui lui est offert, sent bien ou comprend bien que le son et les échos de sa propre parole rejaillissent sur elle. Car c'est bien de son être que jaillissent ces mots, et en fin de compte, il lui sera toujours demandé de rendre des comptes sur ce qu'elle a énoncé : c'est à partir de ses propres paroles qu'elle sera sanctionnée dans un sens ou dans l'autre. Elle s'en apercevra surtout lorsque les paroles comporteront un enjeu plus conséquent, des implications condamnables par la bienséance, par la morale ou par la loi, et qu'il ne viendra en ce moment à l'idée de personne de lui dire que ce n'est pas elle mais ses paroles, qui éprouveront la réprobation générale. La deuxième critique porte sur la tentative de dédouanement de la pensée qu'implique une telle position. Car si nous admettons la parole comme lieu privilégié ou constitutif de l'être, nous ne saurions accepter une telle banalisation de l'énoncé, en lui accordant ainsi un statut quasiment accidentel ou fortuit. Cela justifierait l'expression « J'ai parlé juste comme ça » si souvent utilisée pour éviter d'examiner d'un regard critique ce qui a été dit. Ce n'est pas tellement la tentative de désacralisation de la pensée qui nous préoccupe ici, mais celle d'une pensée paresseuse qui se protège en s'économisant un travail d'archéologie, qui n'appréhende plus la quête de sa propre genèse. Le principe que toute parole est toujours le reflet d'une architecture, qu'elle véhicule non-dits et présupposés qui procurent sens et richesse à l'énoncé ou à son absurdité, nous paraît indispensable si nous prétendons entretenir un dialogue digne de ce nom. Notre troisième critique porte sur l'absence du corps à corps avec soi-même que devraient pourtant impliquer l'énoncé d'un discours et l'écoute de soi-même. Une parole sans sujet, une parole dépourvue d'être, une parole qui ne s'engage guère et ne fait plus lien est une parole creuse. Car si la parole a du souffle, c'est qu'elle est portée par un sujet, or si celui-ci ne songe qu'à se retirer, la parole nécessairement s'en ressentira. Il en va de la parole comme d'un geste physique : elle porte si elle est supportée, si engagement il y a. Ainsi, à cause du manque de crédibilité de l'argument psychologique, de la justification d'une pensée paresseuse, ou d'un désengagement du sujet, tout conspire à une parole mièvre et en même temps prétentieuse. Car dans le fond, ce qu'il y a de commun entre deux prétendus opposés, le « parler juste comme ça » et à la « parole qui sait », est un refus de l'ébranlement du sujet, un désir d'ancrage inamovible et de certitudes intouchables. L'opinion vulgaire pas plus que l'opinion docte n'invitent quiconque à une rencontre substantielle, c'est-à-dire à une mise à l'épreuve. Chacun veut rester sur son quant-à-soi, nul n'est autorisé à s'inviter chez autrui. C'est ainsi que la politesse s'érige comme le principe par excellence qui régit les rapports sociaux. Nulle transgression ne saurait en être acceptée : même la vérité - si ce n'est surtout elle - est soumise à ce pacte social.

La fragilité de l'être

Pourquoi parlons-nous ? Instinctivement, nous savons que nous parlons pour exister, pour exister tout simplement, ou pour exister un peu plus, pour surexister. Sans la parole, il nous manquerait quelque chose d'important, de fondamental, d'essentiel, ce qui signifie aussi que sans parole nous n'existons guère. Ceci implique que notre existence

est en jeu dans cette parole, et en ce sens le rapport que nous entretenons avec elle prolonge bien les soucis qu'entraîne le fait de notre animalité. Car tout être vivant désire survivre, persévérer dans l'être, avec pour conséquence que tout être vivant est hanté par la mort, par sa propre destruction, fût-elle totale ou partielle. Nous sommes menacés ou assaillis par la finitude sous toutes ses formes : la souffrance, le manque, la crainte, la menace, l'insécurité, etc. Et ce qui se décline principalement sous forme physique chez l'animal se transpose très naturellement sous forme morale chez l'homme. Comme le distingue Sartre, Le « être-en-soi » devient un « être-pour-soi », avec diverses conséquences : la conscience, en amplifiant - ou en inventant - la perception du danger, fait toute la différence. L'être humain est en un sens plus fragile, car il n'est pas uniquement menacé dans l'intégrité de son être physique, mais dans l'image qu'il projette, dans cet être virtuel qu'il se fabrique de toutes pièces : la morale, la pensée, l'esprit, sorte d'hologramme qu'il doit donc protéger. Autant de termes qui nous renvoient à l'artifice de la culture, à cette nature au-delà de la nature qui bien souvent oublie ou méprise la nature sans s'apercevoir en même temps qu'elle n'en est que la projection.

Ainsi, nous nous étonnons de ces oiseaux qui au moindre bruit, au moindre mouvement qu'ils perçoivent, s'enfuient à tire d'aile. Mais qu'en est-il de ces humains chez qui toute parole, ou presque, n'est rien d'autre qu'une tentative de justification, totalement instinctive : à la moindre menace, l'interlocuteur s'interpose, coupe la parole, réagit vivement ou « rebondit », pour employer le mot à la mode, bref il proteste vigoureusement face à ces innombrables paroles qui lui paraissent insupportables ou inacceptables. Et même lorsqu'il parle posément, que cherche-t-il ? Avoir raison, prétendre détenir la vérité, paraître quelqu'un de savant ou d'intelligent, se voir comme une bonne personne. Autant de raisons d'être qui ont sans doute leur légitimité, qui constituent indéniablement des moteurs existentiels pour chacun d'entre nous. Mais autant d'obsessions qui nous font parler de manière mécanique, sans que nous ne le suspections le moindrement, surtout pour notre propre personne. D'autant plus que remplis d'incertitudes quant à notre capacité d'être à la hauteur de nos propres espérances, nous cherchons en permanence à nous rassurer dans le regard d'autrui.

Alors nous abordons le voisin, nous lui parlons, dans l'attente de ce petit quelque chose dans ses yeux, dans sa voix, qui nous montrera que nous sommes dignes d'intérêt. Nous racontons nos petites histoires, nous expliquons ce que nous avons fait, nous justifions nos décisions et nos actes, nous faisons part de nos désirs et de nos volontés, nous révélons même les pires aspects de notre personnalité, quitte à les enrober afin de les rendre acceptables, du moment que nous sommes au centre des choses, du moment que nous nous valorisons à l'ombre de la conscience d'autrui. Tout est bon pour obtenir cette présence, et de là découlent ces innombrables procédures, engrenages et automatismes plus ou moins ritualisés qui président à la vie en société, qu'ils opèrent dans un cadre formel, comme les institutions, ou un cadre naturel, comme la famille. Mais quel que soit la modalité ou le contexte, nous recherchons la compagnie de nos semblables, car déjà, en soi, être avec les autres représente une forme de confirmation de notre légitimité, une acceptation avouée de notre être.

Rien de pire que l'ostracisme, cette mise à l'écart d'autrui, où nous nous retrouvons face à nous-même, face au regard le plus implacable de tous. À moins de craindre tellement le regard d'autrui, de le trouver si insatisfaisant ou décevant, qu'il vaut encore mieux se retrouver seul. Il en va ainsi pour ceux qui redoutent le jugement sur leur propre parole : ils préfèrent se taire. Ils éviteront toute déconvenue. Ils pourront entretenir sans être dérangés le phantasme intérieur de leur toute-puissance ou de leur perfection, vestales ingénues ou perverses. Car nul ne peut se douter de la plénitude de leur être, personne n'est à même d'en percevoir la profondeur ou la perfection. Et l'on sera surpris, le jour où par accident, ou forcée, cette parole jaillira : derrière la façade de la timidité nous percevrons le mégalomane caché. Sans l'ombre d'un doute, ce Mr. Hyde ou Janus Bifrons révèlera sur lui-même les prétentions les plus surprenantes, les revendications les plus inouïes. Ce phénomène est au demeurant tout à fait courant, car l'âme humaine recèle en son sein les espoirs les plus extraordinaires, les plus fantasques ou les plus excessifs, qui, comme nous l'avons déjà dit, donnent une raison d'agir et d'être à l'existence, mais

qui plus encore servent à la fois de baume et de palliatif à l'âpreté du quotidien. D'ailleurs, bien souvent, comme nous continuons à le rencontrer de manière toujours aussi surprenante dans notre travail de philosophe praticien, l'être humain tend fortement à prendre ses désirs pour des réalités. À force de penser à ce qu'il voudrait être, il finit par croire en ses rêves et les prend pour acquis, un peu comme ces maniaques du jeu vidéo qui s'attendent à ce que les personnages du monde matériel réagissent comme ceux de la virtualité, avec leurs vies à répétition. Ainsi cette parole sincère, celle qui se croit ou se prétend vraie ou objective, intensément pétrie de bons sentiments, témoigne en général de la prégnance du rêve plus que d'un quelconque réalisme. Dès lors, elle peut légitimement être assimilée à une fonction d'exorcisme. Peut-être après tout, en prononçant les mots adéquats, avec une grande foi, le phénomène invoqué aura lieu. Sorte de retour - ou de relation jamais abandonnée - à une parole magique, où les mots ont en eux-mêmes un pouvoir, d'évocation, d'invocation, de convocation. On remarquera que bien souvent, par défaut d'argument ou par superstition, en guise de discours le locuteur convaincu se contentera de répéter de façon insistante son propos initial dans le but de le faire accepter, ou de s'en convaincre lui-même. Ou bien, comme Blaise Pascal l'avait remarqué, l'argumentation sera facilement remplacée par une simple charge émotionnelle supplémentaire. Nombreuses sont les formes argumentatives qui n'en sont pas, comme l'ajout des adverbes (vraiment, absolument, honnêtement), les attestations de sincérité, les « promesses » de vérité, les recours au nombre (tout le monde le sait), l'appel à la complicité (tu le sais aussi bien que moi) ou autres justifications de même acabit.

L'illusion du « Pourquoi ? »

Néanmoins, au-delà des arguments fallacieux, examinons un instant cette insistance à convaincre ceux qui les écoutent, manifestée par bien des locuteurs. Certes, bon nombre de discours se contentent de rester sur le mode assertorique, mais dès qu'il s'agit de dépasser cette simple énonciation des opinions, on passe en général à la dimension argumentative. À tel point que bon nombre de praticiens philosophes, tellement réjouis de ce « saut qualitatif » de la parole ou de la pensée, se contentent de cette compétence pour justifier d'une pratique philosophique. Parfois ouvertement et explicitement, mais plus souvent par la réalité de leur travail, telle que l'on peut l'observer. Ce phénomène a une autre raison prévisible : la question « pourquoi » est la plus simple à poser. Ainsi, très naturellement, les enfants qui sont invités à poser des questions, fréquemment posent les deux mêmes : « Pourquoi tu dis ça ? » et « Qu'est-ce que ça veut dire ? ». En fait, les deux reviennent au même : ce sont des questions d'explicitation, l'une en demandant la raison de la prise de parole, l'autre en demandant la signification et donc indirectement l'intention des termes utilisés. On peut les poser à tout instant, n'importe quand, sans même avoir à écouter ou comprendre ce qui est dit. D'ailleurs, le pourquoi est aussi l'apanage des personnes inquiètes, animées par un souci de contrôle, qui questionnent ainsi tout geste, toute parole d'autrui, en particulier leurs proches. Il faut croire qu'elles suspectent en tout interlocuteur des intentions cachées, mystérieuses, voire nauséabondes.

L'enfant de quatre ou cinq ans a bien compris ce principe du « Pourquoi ? », sa puissance, qui poursuit un de ses parents en lui demandant « Pourquoi ceci ? » ou « Pourquoi cela ? ». En général, lorsqu'on lui répond, il fabrique une nouvelle question en rajoutant le mot « Pourquoi » devant la dernière proposition énoncée. Il a saisi le principe de transformer une affirmation en question, il en use et en abuse. À la fois parce qu'il découvre le pouvoir intellectuel de la question, qui provoque des effets intéressants sur l'adulte, à commencer par l'embarras de ne pas pouvoir répondre - cet embarras pouvant même devenir source d'énervement - mais aussi le pouvoir psychologique, celui d'attirer de manière facile l'attention de l'adulte sur sa petite personne. Ceci n'est pas pour minimiser l'importance cognitive de la découverte du « Pourquoi », mais au contraire pour en amplifier les enjeux en montrant la dimension dialogique de l'exigence que ce terme implique. Dans cette perspective la découverte est cruciale. Les mots ont

un pouvoir ; l'enfant le savait déjà intuitivement sur le plan psychologique, il le découvre sur le plan cognitif. Il oblige l'autre à se confronter à lui-même, à confronter sa propre ignorance. Lorsqu'un enfant de cet âge découvre que l'adulte n'est plus tout-puissant et que lui-même peut participer à la mise en œuvre de cette « désacralisation », il prend part à une expérience fondamentale, à la fois existentielle et d'une certaine manière métaphysique : la découverte du principe de finitude, la limite, entité constitutive de l'être. Il est donc normal qu'il tente de réitérer à plus soif cette expérience « inouïe ».
Bien qu'il ne soit pas interdit de simplement jouer le jeu dans la répétition de ce geste inaugural, nous proposons néanmoins que le parent transforme cet essai pour inviter l'enfant à aller plus avant dans son évolution psychique. Ceci pour deux raisons. La première est pour éviter que l'enfant ne devienne une sorte de caricature de lui-même, un petit bouffon, en utilisant le « Pourquoi » uniquement comme un moyen d'attirer l'attention. La seconde est que dans ce schéma, l'enfant se maintient dans un état de minorité, ou encore de consommateur, où il dépend de l'adulte pour savoir quoi penser. La pensée, en sa dimension d'autonomie, est souvent occultée par le savoir, d'une provenance plutôt externe, plus spécifiquement d'une autorité établie : parentale, enseignante, médiatique ou livresque. Il s'agit dès lors d'une transmission d'information et non d'une invitation à produire des idées. Or pour découvrir la pensée ou se réconcilier avec elle, il s'agit que l'enfant ait aussi - ou découvre - un pouvoir d'émission : le droit et la capacité de produire des idées. Sans compter que s'émousse au fil du temps en son opérativité une découverte dont l'utilisation ne fait que se répéter mécaniquement : pour le parent, qui s'agace ou ne souhaite plus répondre à cette liste infinie de « Pourquoi », pour l'enfant, qui finira par s'y ennuyer et ne profitera plus de cette découverte fondamentale. Le « Pourquoi » risque alors de réapparaître uniquement comme un terme agressif utilisé lors de situations conflictuelles. Ce dont on s'aperçoit lorsque l'on observe à quel point ce terme interrogatif indique dès lors un reproche. Ainsi, si l'on demande à l'enfant de dix ans qui pose un geste « Pourquoi fais-tu cela ? », soit il interrompt ce geste, soit il tente de se justifier plutôt que de répondre à la question en elle-même. C'est le statut même du principe de la question qui devient suspect : toute question est de fait une accusation.

Pour éviter ce phénomène de corruption de la pensée, nous suggérons deux stratégies. La première est d'inviter l'enfant à répondre en premier par lui-même à la question qu'il vient de poser. Il répondra peut-être qu'il ne sait pas, bien que souvent, à l'instar de ses parents ou des enseignants, il pose des questions rhétoriques dont il connaît déjà la réponse. Pour se rassurer ou pour engager la conversation, voire pour vérifier ce que savent ses interlocuteurs, principe de la « devinette ». Maintes fois il répondra « Je ne sais pas ». Et c'est précisément là que le parent doit être conscient de la distinction entre savoir et pensée. Car même si l'enfant demande « Pourquoi elle avance la voiture ? » et qu'il n'y connaît strictement rien en mécanique, on peut tout de même lui demander de produire une hypothèse, en « forçant » la résistance de cet aveu de non-savoir, quand bien même cette hypothèse serait de nature magique, fantaisiste ou phantasmatique. Cela n'empêche pas l'adulte, en un second temps, de questionner la réponse de l'enfant afin d'en vérifier la logique ou le bien-fondé, ou de lui fournir une explication « scientifique », une hypothèse plus établie ou cohérente, mais l'établissement de ce premier moment qui lui est réservé permet à l'enfant d'apprendre à se risquer à la pensée, sans trop se soucier du poids de la connaissance, de l'autorité établie et donc de la suspicion d'erreur. Il apprend ainsi à interpréter le monde, à lui donner sens, en se fiant à ses propres moyens. Des moyens que le parent devra apprécier non pas par des critères rigides d'une pensée « officielle », un savoir, mais par rapport à la cohérence des propos émis, à leur pertinence ou leur opérativité, c'est-à-dire examinés à partir de l'intérieur du discours. Hypothèse enfantine qu'il pourra à son tour questionner par une demande d'explication permettant d'en approfondir les éléments et l'ensemble, ou qu'il pourra problématiser par le biais de contre-exemples, initiant ainsi l'enfant à la démarche critique. Bien entendu, l'obstacle principal à cet exercice est la patience, tant celle de l'enfant qui peine à produire des idées, que celle du parent qui a « autre chose à faire » et qui préfèrerait « aller droit au but », en se préoccupant uniquement de la « vraie

réponse ». La pensée, qui se construit en hésitant ou en butant, est certes toujours plus laborieuse que le savoir, qui est soit absent soit déjà là.
Une deuxième technique, plus facile que la précédente, car plus rapide, consiste à accepter de répondre à l'enfant, fournissant une réponse à sa question initiale, mais s'il repose un second « Pourquoi », il s'agit alors de lui demander de répéter ou de redire en ses propres mots la réponse à la première question, comme condition d'une réponse à la seconde. Cette technique a pour fonction principale de court-circuiter ce que nous avons nommé la « corruption » du questionnement, réduit à être un simple instrument pour attirer l'attention sur soi. Nous avons trop souvent observé en classe les conséquences de cette corruption. Par exemple, lorsque nous sommes invité comme auteur dans une classe d'enfants de dix ou douze ans, qui ont « soigneusement » préparé des questions pour l'auteur de passage - un grand événement -, nous les voyons qui n'attendent que le moment de poser leur question, sans vraiment en écouter la réponse, sans écouter non plus les questions et les réponses des autres**.** La question est réduite à fournir une sorte de faire-valoir momentané, à s'octroyer un petit moment de gloire. Aussi, dans ce dialogue avec l'enfant qui demande pourquoi, en s'assurant qu'il écoute les réponses et qu'il les comprend, on l'entraîne à pratiquer une véritable discussion et non pas à simplement solliciter de l'attention, bien que, dans l'absolu, cette dernière requête ne soit pas pour autant dépourvue de légitimité. Mais là encore l'adulte doit s'armer de patience, surtout au début, car il s'apercevra que l'enfant aura parfois du mal à le comprendre, à envisager ce qui est demandé de lui. Entre parler sans se soucier d'être compris et parler en s'assurant d'avoir été compris, la différence est grande, de nombreux points de vue : cognitifs, psychologiques, existentiels, etc. On cherche souvent à se faire plaisir, à faire plaisir, et l'on cède à la facilité. C'est pour cette raison que souvent les adultes finissent les phrases des enfants « Ce que tu veux dire, c'est… », et ces derniers n'ont plus qu'à dire « Oui, c'est çà ». Dans un cas, le plus courant, la parole est uniquement un moyen de se rapprocher émotionnellement d'autrui ou de partager un moment, dans l'autre, la parole est une véritable rencontre intellectuelle, un corps à corps entre deux esprits, une expérience de l'être à travers l'exigence et la radicalité de l'altérité. Le statut de la parole n'est pas du tout le même.

Argumentation et approfondissement

Revenons à notre critique de l'argumentation. Nous souhaiterions opposer le concept d'argumentation au concept d'approfondissement, distinction que nous avons déjà exposée dans d'autres textes. Nous y revenons dans le cas présent à propos du statut de la parole. Ceci pour deux raisons. La première est que l'argumentation est bien souvent une simple réaction d'autodéfense, instinctive et non réfléchie, une autojustification ; la seconde est l'absence de conscience qu'implique un tel fonctionnement. Même lorsque le travail d'argumentation est plus sophistiqué ou plus travaillé, nous pouvons encore y observer une dimension compulsive : celle de se justifier, de prouver que l'on a raison. Là encore, nous pourrons opposer la pensée « scientifique » et la pensée « dialectique », bien que nous pensions qu'une véritable pensée scientifique, digne de ce nom, est bel et bien dialectique. Car dans un cas il s'agit de défendre une thèse, dans l'autre il s'agit de se servir d'une thèse pour se confronter à l'être, à la vérité, à la pensée même, en ce qu'elle a de plus intime, de plus universel et de plus essentiel. La première conception sacralise la thèse ainsi que l'être singulier qui l'énonce, la seconde instrumentalise la thèse, joue avec elle, interpelle le sujet singulier pour le mettre en abyme et lui faire entrevoir un en deçà, un au-delà, une intériorité, une extériorité, autant de dimensions qui a priori nous échappent, nous transcendent, réalité à laquelle nous aspirons si nous l'osons. Certes l'argumentation risque d'être rhétorique, en ayant pour fonction de prouver que l'on a raison. Comme elle peut être philosophique, en approfondissant, puisqu'elle enquête sur les raisons de l'énoncé. Ainsi, le simple fait de rester sur le même registre de discours pose problème. Déjà parce que l'approfondissement s'effectue aussi par le décorticage et la mise en pièces de ce qui a été énoncé, qui se nomme analyse. Par le rapprochement d'éléments éloignés ou même disparates qui rend la thèse plus

visible : la synthèse. Par la production d'exemples qui concrétisent la thèse et la rendent palpable. Par l'identification des présupposés implicites ou cachés de la thèse. Par l'interprétation de ce qui est dit au-delà du sens immédiat, qui élargit le sens de la thèse. Autant d'actions de la pensée qui fournissent une meilleure compréhension de la thèse et de ses enjeux. En un autre temps, le passage par l'examen critique, au travers de questions et d'objections diverses, que l'on nomme problématisation, en permet une saisie plus riche. Puis la production de concepts permettant de traiter les problèmes ayant émergé, éclaire aussi et rend plus fluide et limpide la thèse.
Ces divers processus constitutifs de la dialectique mettent à distance à la fois le sujet traité, la thèse énoncée, mais aussi le sujet qui énonce, en introduisant une dimension de dialogue interne, voire de conflit interne, qui pour Platon caractérise la pensée. Il s'agit donc d'insérer un coin dans le rapport du locuteur avec lui-même, ce qui ne s'effectue pas naturellement, bien au contraire. Nous ajouterions même que si ce n'est déjà une habitude acquise, plutôt rare, tant pour l'opinion commune que pour l'opinion docte, ou parfois plus encore pour cette dernière, le sujet résistera violemment à toute tentative de le faire sortir des rails d'une soi-disant argumentation qui est en fait une justification compulsive, jusqu'à devenir hargneuse lorsqu'elle est poussée dans ses retranchements. Et qu'on le veuille ou non, mettre de l'avant l'argumentation mène de toute façon à la loi du plus fort, quand bien même on nomme cela « démocratie » : celui qui manie le verbe avec plus d'agilité a gagné d'avance. Il n'est pas le plus sage, le plus perceptif ou le plus profond, il est le plus malin.

Paradoxes de la parole contrainte

Dans la pratique philosophique, la parole est plus rigoureuse, plus âpre, plus exigeante. Elle porte un sens accru, plus vaste et multiforme. Certes elle est plus artificielle et moins naturelle, mais en même temps elle est plus véridique et moins superficielle. Elle est plus pesée, plus pesante. Elle fait violence - se fait violence - parce qu'elle est contrainte et comprimée, parce que l'immédiateté de l'envie est violentée, mais bizarrement, en un second temps, avec l'apprentissage et l'habitude nouvelle, cette parole sera plus nette et plus libre. Le paradoxe caractérise d'ailleurs ce bouleversement de statut. Par exemple, en acceptant de produire des propositions simples et moins compliquées, plus claires et visibles, en cessant de prétendre au statut d'une complexité qui est en fait de la confusion, en cessant de se noyer dans les nuances et le doute, en se risquant à une parole drue à tracée au cordeau, elle acquiert de l'épaisseur et de la consistance. En étant moins spontanée et plus dirigée, en étant plus travaillée, en étant moins sincère, elle acquiert de l'authenticité. Parce qu'elle pèse et soupèse, parce qu'elle fait attention et choisit ses termes avec soin, la conscience est au rendez-vous, et dans le temps, lentement, s'élabore une intuition éduquée, enrichie de sa propre expérience. Tout comme le menuisier, qui en son apprentissage calcule minutieusement chaque geste avant d'agir, l'âge et l'expérience avançant laissera à ses propres gestes l'autonomie d'une justesse acquise. Ce qui n'aurait jamais été possible s'il n'avait d'abord accepté d'aliéner sa patience et son désir d'immédiat. La confiance ne s'acquiert qu'en apprenant à se méfier de soi.
De la même manière, paradoxe semblable, le locuteur apprend à respecter autrui en apprenant à ne pas le respecter, ou tout au moins en apprenant à ne pas respecter ce que recouvre bien souvent le terme de respect. Car dans le contexte de la pratique philosophique, la présence de l'autre n'est plus la même, elle n'est plus de même nature. Il ne s'agit plus d'échanger de manière à convenir à l'être empirique qui nous fait face - on n'agit pas pour qu'il se sente bien - mais plutôt d'adresser sa capacité de vérité, la puissance transcendante de son être. Défi d'accepter cette rencontre avec l'autre qui nous demande de faire l'impasse sur nos « envies » et nos « besoins », de mettre de côté ce « souci de soi » qui n'en est pas un : il n'est pas un souci de soi mais un souci de l'image, cette idole que nous nous sommes fabriquée au fil du temps. Le dialogue philosophique a justement comme fonction principale d'ébranler ces rigidités censées nous protéger du néant en nous fournissant une « raison d'être ». La logique est en ce

domaine un outil puissant. Car s'il n'est nullement question d'astreindre la pensée à un formalisme logique réducteur, il est intéressant et révélateur d'en évaluer les processus à l'aune de cette logique. Dans cette perspective, la logique n'est pas un moule où l'on doit insérer la pensée, elle est une baguette avec laquelle on titille les côtes de la bestiole pour voir comment elle réagit. Elle est le bâton qu'utilisent les lutteurs pour confronter leur agilité respective. Elle permet ainsi de déceler les failles, mettre au jour les faiblesses et révéler les interstices. Le discours n'est plus une manière de se montrer en se fabriquant une identité artificielle, il est ce qui permet un accès direct à l'autre, permettant ainsi un rapport plus véritable à soi-même. Contrairement à l'opinion courante, ce n'est pas en se protégeant de la pensée d'autrui mais en introduisant de « l'autre » dans sa propre pensée que celle-ci s'autorise à se penser elle-même, puisqu'elle devient « autre », elle s'aliène, comme condition d'une véritable délibération. La logique est d'ailleurs l'autre par excellence, puisqu'elle n'est personne, n'appartient à personne, elle relève du sens commun. Elle incarne de manière appropriée le principe de réalité, une approximation efficace de l'objectivité radicale, puisqu'elle est censée incarner non pas une opinion particulière mais la condition de possibilité d'un échange et d'une compréhension des idées. Il n'est donc plus question de « respecter » ces préambules, précautions oratoires, propos apologétiques et justificatifs, ou autres paroles phatiques qui produisent une pensée molle et de fait nous isolent d'autrui et de nous-même, pour entrer de plain-pied dans la matière vivante, pour se risquer à la friction des âmes. C'est ainsi, comme le rapportent souvent ceux qui entrent en ces lieux pour la première fois, que la pensée va là où elle ne va pas d'habitude, pour oser dire à voix haute ce que d'ordinaire elle n'ose même pas penser, pour élargir son champ de vision, en ce moment où l'esprit prend soudainement compte de sa propre étroitesse, expérience tout aussi pénible que libératrice et nécessaire. La pensée doit faire attention à tout pour apprendre à ne faire attention à rien, elle doit ne faire attention à rien pour faire attention à tout.
Pour entrer dans un dialogue philosophique, le sujet se doit de devenir un non-sujet, autant que faire se peut. Il doit mourir à lui-même, et ne pas craindre d'inviter son semblable à en faire autant. Il ne doit donc plus prétendre protéger autrui afin de se protéger lui-même. À travers le rythme et la scansion du discours, il se distancie de son être pour mieux en examiner les linéatures et les ratures. Il ose exister, il ose faire exister. Il n'est plus dans la consommation et la complaisance, mais dans l'autonomie de l'être face au sujet, car il refuse tout assujettissement, toute obligation d'être, toute convenance, autant de formalismes qui le ramèneraient à un statut d'objet, de produit, d'un ensemble de réflexes conditionnés. Mais comment cela pourrait-il se faire sans passer par les fourches caudines d'une exigence externe, quelle qu'en soit la nature ? La pensée devient Ulysse l'aventureux, elle devient Pénélope la tenace, elle devient l'industrieux Dédale, elle devient Icare le téméraire, elle devient l'inconsistant fils prodigue, plus rageusement elle devient son frère jaloux ou plus sagement elle devient son père. C'est en passant à travers ces grands archétypes que s'ébranle enfin l'esprit.

Sans l'acceptation d'une aliénation, il n'est pas de perte du sujet, il n'est pas de pensée possible. Et contrairement au réflexe commun, celui de l'argumentation, instinct de défense et de survie, pour penser il s'agit de s'engager. Certes le processus d'argumentation instinctif est une forme d'engagement, mais un engagement dans l'empirique, un engagement dans le donné, un engagement mortifère dans le déjà joué. L'engagement dont nous parlons est celui du voyage à Cythère, qu'évoque Baudelaire : « Je n'ai trouvé debout qu'un gibet symbolique où pendit mon image », ou bien le retour à l'originaire d'Hölderlin, bref, le passage par l'infini. Sur le plan pratique, il s'agit de s'engager en travaillant la parole comme le boulanger pétrit la pâte : en la tournant et la retournant, en la malaxant et en l'aplatissant, en la pliant et la repliant, en la creusant et en l'allongeant, autant de gestes qui ont pour fonction d'aérer la matière et de l'assouplir. Il nous semble qu'il s'agit aussi d'aérer et d'assouplir la pensée pour qu'elle pense de manière adéquate, pour qu'elle retrouve sa fluidité, pour qu'elle s'autorise à penser. Le statut de l'être n'est plus le même. À nouveau nous trouvons là le décalage entre une parole qui cherche avant tout à s'exprimer et une parole dont le but est de

produire de la pensée, de créer et d'engendrer. Nous pourrions nommer ce travail : « Soigner la pensée », et nous traiterons ce point en un prochain texte.

LA CONSOLATION PHILOSOPHIQUE

L'homme est souffrance. Rien là d'extraordinaire ni de nouveau. Il est souffrance, plus que d'autres animaux, car non seulement il connaît la souffrance du corps, à l'instar des autres espèces, mais aussi parce qu'il connaît la souffrance morale, sous-produit de liberté et de raison, ces caractéristiques humaines, conséquences difficilement évitables. Or si la souffrance physique n'est pas présente en permanence, la souffrance morale ne disparaît vraiment jamais, ou de manière éphémère. Que ce soit sous la forme de frustration, d'impatience, de désirs insatisfaits, d'attentes déçues, ou d'inquiétudes diverses, la souffrance est là, plus ou moins prégnante, plus ou moins présente, plus ou moins supportable. La gamme est étendue des moyens par lesquels elle s'exprime ou se manifeste, montrant la diversité et la persistance de la douleur. De la même manière, on rencontrera de nombreuses manières par lesquelles s'atténuera cette douleur, ce que l'on peut nommer consolation, une consolation que nous traquons en permanence.
Les mots eux-mêmes articulent le problème et proposent des solutions, des panacées, des calmants, car les mots se nichent au cœur de l'humain : ils constituent son être. Ils capturent sa douleur, l'engendrent, la traitent, la soignent. Dans toutes les langues, sous de nombreuses formes, se trouvent des mots qui font mal, des mots qui blessent, voire des mots qui tuent ! Certes, avant les mots, de par sa nature organique, l'humain connaît la douleur. Celle des déchirures de son corps, des heurts brutaux, de la maladie. De par le manque, la faim, la soif ou la fatigue, la douleur dérivant d'un corps frustré de sa plénitude, d'un besoin privé de sa satisfaction, celle d'une harmonie dérangée, ou la simple inquiétude. Evidemment, l'animal connaît aussi la crainte, qui le pousse à se protéger, à fuir, à combattre, il est même parfois prêt à se sacrifier pour protéger les siens. Le spectre de la mort, le sentiment confus de destruction ou de disparition de l'être, individuel ou collectif, semble affecter un certain nombre d'espèces animales. Vision anthropologique peut-être, mais peut-on parler d'un instinct de vie, visiblement vissé dans le fonctionnement animal, sans parler d'instinct de mort ? En particulier pour les animaux qui tuent, ou ceux qui se savent poursuivis des prédateurs, qui au minimum reconnaissent la différence. Sans compter la crainte de perdre des êtres proches, chers ou solidaires, que ce soit par simple identification biologique, comme les sociétés des insectes, ou par une sorte d'attachement émotionnel, comme le rapport familial chez les mammifères. Le désir est au cœur de l'existence, sous de multiples formes. Un désir infini, un désir impossible, qui dépasse largement notre faculté de raison ou de compréhension, car il dépend plutôt de l'imagination, puissance infinie de représentation. Ainsi le désir est tragique, précisément parce qu'il est sans fin, sans bornes, sans détermination, à tel point que chez certains individus l'avidité démesurée en est informe. L'insatisfaction est chronique, l'attente et la frustration en deviennent insupportables. Néanmoins, ces expectatives, qui nous sont chevillées au corps, nous meuvent : elles dirigent, motivent et structurent notre existence. Certes, le rapport à la vie, le conatus comme le nomme Spinoza, cette pulsion fondamentale de persévérer dans l'être, est une composante importante de l'existence. Mais cette dynamique est trop informe pour nous suffire, le « oui à la vie », joyeux et complet, choyé par certains philosophes, est une construction trop intellectuelle, trop décharnée pour nous satisfaire. Nous avons besoin de dire « oui » à certaines choses et « non » à d'autres, d'être plus spécifiques, car nous ne saurions ne pas faire de choix, nous ne saurions être dépourvu d'inclinations et de subjectivité. La vie en soi ne peut pas nous combler, nous avons besoin d'exister et pas uniquement de vivre. Nous ne pouvons pas ne pas espérer, vouloir et désirer. Nous ne saurions donc ignorer le manque et la douleur.

De ce fait, pour l'homme, comme nous l'avons mentionné, la douleur est l'objet d'un discours, ce qui par conséquent fait que le discours lui-même est porteur ou conservateur de douleur, pour soi ou pour autrui. La parole est « pharmakon », à la fois poison et remède. Tout comme le discours est porteur de maladie, de par sa puissance inhérente, il est nécessairement porteur de guérison, et vice-versa. C'est ici ce qui déjà nous intéresse : la parole qui guérit, la parole qui console. En un premier temps, comme nous ne sommes ni médecin, ni psychologue, nous ne nous attacherons pas tant à la parole qui cherche à produire des effets somatiques, de nature inconsciente, puisque le philosophe que nous sommes se soucie principalement de la dimension psychique, consciente ou raisonnée de l'homme. De surcroît, pour la même raison, en cohérence avec notre posture philosophique, le sujet humain n'est pas ici conçu comme une entité infirme, incapable de subvenir par lui-même à ses propres besoins psychiques, mais comme un être autonome, qui se doit d'assumer son existence propre et de définir ses propres critères de jugement. Toutefois, la limite que nous tentons de tracer n'est pas aussi nette que nous semblons le prétendre, même s'il nous semble salutaire d'en tenter le jalonné, aussi impressionniste soit-il. Ne serait-ce que par l'abus qui est fait aujourd'hui d'une parole de type « psychologique », qui fait de l'adulte bien portant un malade qui s'ignore, en une époque où pullulent les Docteur Knock et marabouts en tout genre. Époque qui prône une idéologie infantile où l'on invite tout un chacun à se faire materner et dorloter, à confier la plus infime de ses indispositions, sous prétexte d'une quête de bonheur illusoire, souvent à bon marché. Certes la santé de notre corps ou de notre esprit a pu et peut encore être trop ignoré, mais il n'agit pas pour autant de tomber dans les excès d'un narcissisme malsain. Et peut-être qu'en effet la parole qui se confronte à l'être et le constitue saura jouer un rôle inattendu, plus consistant qu'on aurait pu le croire et l'espérer. Sans doute en va-t-il ici comme pour l'injonction de Spinoza à propos du bonheur : mieux vaut ne pas le chercher pour le rencontrer.
Nous partons de l'hypothèse que l'homme est souffrant, et que cette souffrance l'incite à chercher des remèdes à sa souffrance. D'une part les remèdes qui traitent la dimension objective de son être, ces remèdes qui seront les mêmes ou presque pour tous, et qui en ce sens relèvent d'une démarche scientifique, ou magique, et d'autre part des remèdes qui relèvent de la subjectivité, de la singularité psychique, et qui ne peuvent s'élaborer sans que le sujet lui-même définisse lui-même la nature et le contenu du problème, ou du moins sans qu'il participe largement à sa définition, ainsi qu'à celle de la panacée. La première catégorie, nous la nommerons médecine, dans une acception large : n'oublions pas que Freud, fondateur de la psychanalyse, tentait de donner à sa nouvelle pratique la valeur d'une démarche scientifique, aussi insérons-nous la psychologie dans cette catégorie. La seconde catégorie, nous la nommerons philosophie. À chacun de voir dans quel cadre s'inscrit sa pratique. Bien que là encore une telle distinction, franche et nette, nous gêne quelque peu. Mais nous devons la tenter pour sortir de cette ornière où tout est dans tout et son contraire, pour éviter l'écueil du schéma indifférencié, cette « nuit où toutes les vaches sont noires », comme le dénonce Hegel. L'esprit « new age » qui en réaction à un scientisme excessif prône une sorte de vision « magique » de l'être, reste pour nous la Charybde qui répond à Sylla.
Le nom général que nous accorderons à la démarche philosophique présente, pour les besoins de notre thèse, sera celui de consolation. En effet, puisque au risque d'un réductionnisme que plusieurs se chargeront de dénoncer, nous partirons pour toutes fins utiles de l'idée que la philosophie ou plutôt le philosopher, n'est rien d'autre qu'une tentative de l'homme de soigner ses maux, ses douleurs morales. Nous pensons ici à Platon qui déclare que la philosophie est spécifiquement humaine, car les dieux n'en ont pas besoin et les animaux n'en sont pas capables, ou n'en ont guère besoin, ce qui revient au même. Seul l'humain, otage entre le fini et l'infini, pressent et conçoit l'exigence d'une telle pratique. D'autant plus que cette nature double qui est sienne est cause de douleurs supplémentaires, l'homme étant partagé entre la conscience de son être immédiat et l'espoir ou l'illusion de ce qu'il pourrait être, déchiré de surcroît entre être empirique et être transcendant. Et c'est au sein de cette duplicité spécifiquement humaine que s'articulent le besoin et l'acte de philosopher, à travers une pensée, à travers une parole, une parole constitutive de la pensée, une parole contrainte de la

pensée, à la fois cause et remède des souffrances qui affectent l'esprit. Or si le corps en tant que corps relève d'une généralité, l'esprit en tant qu'esprit, quand bien même il connaît aussi la généralité, relève tout de même d'une spécificité dont il ne saurait faire l'économie. Le sujet est singulier, sa raison spécifique le détermine. La matière étendue, ou corporelle, est plus commune. On nous taxera ici de cartésianisme ou rationalisme abusif, et nous plaiderons coupable, tout en admettant à l'instar de notre illustre prédécesseur, en guise de circonstances atténuantes, une certaine continuité, un certain lien important entre ces deux aspects de l'humain.
En guise de dernière tentative pour délimiter notre champ d'action, quelques mots paraissent nécessaires sur le problème de la pathologie, ou du diagnostic. À nouveau, deux écueils se présentent, en une symétrie habituelle des réalités du monde, récurrence dont la fréquence rend le schéma dualiste tentant. D'une part la déclaration d'une absence de pathologie, d'autre part le formalisme ou la rigidité des définitions de pathologies. Dans le premier cas, il s'agit d'un relativisme radical qui accorde à chacun une pleine et totale légitimité d'être et de pensée, la toute-puissance d'une subjectivité, légitime par le simple fait de son existence. Ce schéma « adolescent » décrète que toutes les pensées se valent, que chacun pense comme il veut. Cela peut très bien faire l'objet d'une thèse qui se défend, si l'on admet les conséquences d'une telle vision du monde. Par exemple le fait que ni la logique, ni la raison, ni la morale, ni la conscience ne s'accordent ici de statut réel. Ce qui ne serait guère un problème philosophique en soi si cette position était tenable sans obstacle majeur. Mais hélas, ce que sans le savoir professe presque certainement l'avocat d'une telle thèse, est un discours qui glorifie l'immédiat, qui atteste de la sincérité de l'instant, qui annihile toute possibilité d'une perspective critique. Discours qui ne manquera pas, au moindre coup de boutoir du réel ou de l'altérité, de générer diverses contradictions, source de bien des maux. Notre travail de philosophe n'est pas ici de proposer un nouveau schéma, mais uniquement d'offrir l'occasion d'une prise de conscience, afin que le sujet travaille plus avant un tel schéma, en prenne conscience, ou l'abandonne, à sa guise. Néanmoins, notre expérience nous aura permis de reconnaître dans un tel discours, par le biais de simples questions, non pas tellement la pathologie d'un schéma, cela dans l'absolu n'existe pas, mais les affres d'un être singulier qui ne réussit pas à assumer son existence propre, comme c'est le cas à l'adolescence, cet âge de tous les périls, de toutes les angoisses et les incertitudes.
Dans le cas inverse, celui du formalisme scientiste, il s'agirait plutôt d'établir une liste des modalités de la pensée et de l'être définies a priori comme saines ou pathologiques, pathologies qu'il faudrait dès lors combattre ou guérir. Si de nombreux philosophes ont sans nécessairement le déclarer écrit de cette manière, il ne peut en aller de même pour le praticien philosophe, dont le rôle n'est pas de véhiculer une philosophie particulière et de l'enseigner en considérant toute autre forme de pensée comme un manque ou une « maladie ». Ce serait par exemple enseigner une religion ou une sagesse. Les heurts entre philosophes, doctrines, écoles, courants, qui ponctuent et structurent l'histoire de la pensée, nous montrent l'inclination de chaque penseur d'imposer d'une certaine manière une vision du monde donnée, qu'il pense plus assurée, plus vraie, plus vaste, plus méthodique, etc. Ceci dit, sans cette prétention, peut-être n'auraient-il pas perçu l'intérêt de leur contribution particulière et n'auraient-ils pas été motivés à maintenir leur effort de rédaction. Contrairement aux littérateurs qui ont en général pour ambition principale l'originalité de leur œuvre et l'expression de ce qui leur tient à cœur, les philosophes sont animés par une aspiration à la vérité, à la vertu, au réel, en tout cas à une forme ou une autre d'universalité, aussi vaine et prétentieuse que soit cette revendication. Revendication qui au demeurant parfois est avouée, parfois ne l'est pas, comme pour le commun des mortels. Avec de surcroît le talent que savent déployer les spécialistes de la technique philosophique pour noyer le poisson et prétendre à une fausse humilité.

Mais nous voilà à notre tour, fort de notre travail de négativité, de critique ou de déconstruction, et en même temps d'affirmation, en train de proposer nous aussi une axiologie, de définir un certain nombre de pathologies, que nous aurons la prétention de

définir comme non doctrinales, et d'affirmer la possibilité d'un diagnostic. Il ne s'agit pas tellement de fonder une vision du monde - bien qu'il serait difficile qu'une telle perspective ne transparaisse pas dans le creux de nos mots – mais d'identifier ce qui permet de penser et ce qui empêche de penser, en insistant sur ce dernier aspect en particulier, puisqu'il s'agit de mettre en œuvre la pensée, ce qui se niche au cœur du philosopher. Avouons ici une thèse « personnelle », une vision des choses qui nous paraît cruciale pour le reste de notre texte, bien qu'elle ne prétende à nulle originalité. La pensée pense, très naturellement, sauf lorsqu'on l'empêche de penser. Aussi le travail du philosophe, sa technicité, est-il relié pour bonne partie à l'identification et à la levée de ces obstacles, ce qui nous permet d'affirmer que nous n'enseignons pas à philosopher, mais que nous nous attaquons aux raisons du non-philosopher. Quelque peu comme des ingénieurs qui s'attaqueraient aux obstacles naturels qui empêchent et restreignent le flux d'une rivière, plutôt que de creuser un canal artificiel.
Pour ceux qui craindraient l'éloignement du sujet, la consolation, proposons déjà l'hypothèse de travail que la pratique philosophique ainsi nommée consiste pour bonne partie à rétablir le processus habituel de la pensée ébranlé par la « douleur », concept pris ici de manière étendue et polymorphe. Une douleur dont l'effet principal serait la fixation de ce flux sur un point particulier, ou plusieurs, de manière obsessionnelle et non réflexive. Cette douleur devenant le point d'ancrage du sujet pensant, agit tel un trou noir astronomique, lieu d'une densité disproportionné qui attire tout à lui, même la lumière, raison pour laquelle plus rien n'en émane. En effet, certaines douleurs réussissent à mobiliser la totalité du vécu psychologique, à un point qui peut rendre le sujet radicalement impuissant, sauf s'il réussit à canaliser ou sublimer cette douleur, la transformant en une force qui peut le mouvoir et le diriger. Cette sublimation ou cette canalisation constitue d'ailleurs pour nous le creuset de la dynamique même de la consolation, que nous allons tenter d'expliciter.

Histoire de la consolation philosophique

En général oublié des dictionnaires de philosophie, le terme de consolation a pourtant son importance dans l'histoire de la philosophie. Bien que cette idée semble être une spécificité méditerranéenne et occidentale, nous la retrouvons dans d'autres traditions : par exemple dans la Bhagavad-Gitâ, où le dieu Krisna console et conseille le prince Arjuna affligé par un terrible dilemme moral, ou dans les sermons de Bouddha, dont la compassion et l'éveil viennent en principe rompre la chaîne de causalité qui entraîne les souffrances. En Occident, ce rôle explicite de la philosophie est visible dès l'Antiquité, chez les épicuriens (Épicure, Lucrèce) et les stoïciens (Sénèque, Épictète, Marc-Aurèle), en particulier pour traiter du rapport à la mort. Ce souci de l'homme et de ses malheurs apparaît à l'époque hellénistique, comme une sorte de décadence des thèmes nobles et détachés : métaphysique, gnoséologie, cosmologie. La subjectivité humaine était déjà quelque peu traitée chez Platon (*Le Banquet*) ou Aristote (*Éthique à Nicomaque*) mais toujours dans la perspective d'un idéal à atteindre, car la transcendance ou le divin y constitue encore la réalité première et constitutive : on recherche plutôt le bien que le bonheur, un bonheur fort au gout du jour. On retrouve cette opposition entre pensée complaisante et noblesse philosophique dans *La consolation de la philosophie* de Boèce. Celui-ci, condamné à mort injustement, débute son ouvrage en prison où il se plaint de ses malheurs en écrivant de la poésie. Mais bientôt pénètre dans sa geôle « Dame Raison », qui le semonce et l'invite à contempler les « grandes vérités », afin d'oublier les souffrances liées à sa fragile et misérable existence.
Avec Saint Augustin s'est effectuée dans la philosophie chrétienne une inflexion importante du lien entre la consolation des douleurs humaines et la présence de l'idéal, puisque de son propre aveu sa conversion a pour origine un désespoir personnel lié au scepticisme et à l'absence de vérité. Le rapport effectué entre le message biblique - coutumier du principe de la consolation - et la tradition philosophique - principalement Platon - fait d'ailleurs de cet illustre Père latin un fondateur important de la philosophie existentielle. Un double apport chrétien fonde ce tournant philosophique : l'incarnation de

Dieu en l'homme et la dimension historique de l'humanité, deux éléments fondateurs d'une doctrine eschatologique du salut. L'éclairage augustinien va nous permettre dès lors d'envisager l'hypothèse que tout schéma métaphysique, cosmologique, sociologique ou autre n'est jamais qu'une tentative de donner du sens à l'existence humaine et d'apaiser la douleur morale liée à la conscience et au sentiment de finitude. La transcendance ne prend en fin de compte son sens qu'à travers et pour la nature humaine, sans pour autant renier toute révélation ou vérité a priori. La tradition mystique pour qui Dieu est avant tout l'affaire d'une relation personnelle (Thérèse d'Avila, Eckhart, Hildegarde de Bingen...), tout comme l'existentialisme chrétien (Kierkegaard, Berdiaev, Simone Weil, Mounier...), sont à leur manière les continuateurs d'une telle tradition, pour qui la pensée et la foi s'inscrivent avant tout au cœur de l'expérience personnelle ou sociale. Et c'est bien ainsi que la divinité s'articule en sa mission consolatrice et rédemptrice. En parallèle à la tradition chrétienne, mentionnons aussi la tradition cathare, où la consolation était une cérémonie simple des manichéens albigeois au seuil de la mort, sans contrainte ni pénitence, par laquelle ils prétendaient que toutes les fautes de la vie étaient effacés, donnant au croyant une chance d'accéder au salut avant de mourir, sorte de rédemption qui changeait la vie.

Autre axe d'étude de la consolation : le développement de la psychologie - jusqu'à Descartes dominée par la métaphysique - qui va peu à peu prendre son essor, voire son indépendance, et avec Freud va se séparer de la philosophie dans un souci de s'ériger en science. Néanmoins, en dépit de cet effort de scientificité et de sa dimension médicale, on peut toujours considérer que la psychologie moderne conserve en ses prémices les traces d'une œuvre philosophique destinée à pallier les carences et les douleurs de l'âme humaine. Il n'est plus seulement question de connaître le monde mais d'aider l'homme à vivre, bien que les courants majoritaires et traditionnels de la philosophie délaissent plutôt cette préoccupation. De surcroît, l'avènement de la psychologie n'est qu'une des occurrences où le principe d'une pratique destinée au commun des mortels pose problème à la philosophie. Car si la philosophie classique des systèmes se trouve quelque peu dépassée à la fin du 19e siècle, elle demeure une activité érudite et élitiste où règne le primat du concept et de l'abstraction. L'œuvre de Montaigne, ses *Essais*, où l'auteur déclare n'avoir d'autre souci que lui-même à travers toute son écriture, ou celle de Rousseau en ses méditations très personnelles, sont ainsi pratiquement exclues des ouvrages philosophiques de référence. Le fait de s'engager dans un travail à propos de soi semble s'opposer à l'universalité du champ philosophique, pour s'assimiler à de la littérature. D'ailleurs, lorsque la philosophie traite du singulier, il ne s'agit jamais que d'un universel concret, et non pas d'une existence singulière. C'est sans doute pour cette raison que les philosophes existentialistes, pour qui l'existence propre et ses malheurs restent le problème premier, se sont souvent mêlés de romans ou de nouvelles: Sartre, Camus, Unamuno...
Ainsi l'activité philosophique peut être classée sous le terme de consolation lorsqu'on y retrouve l'exposition d'un problème personnel touchant une existence propre, et en général lorsqu'une solution particulière est apportée à ce problème. Reste à savoir si ce problème se doit d'être exprimé de manière explicite, personnelle et avouée pour que la démarche se définisse comme consolation. Ou bien, comme le dit Unamuno à propos de Spinoza, ce dernier n'établit son système philosophique que comme « …une tentative de consolation qu'il forgea à cause de son manque de foi. Comme à d'autres leur fait mal la main, ou le pied, ou le cœur, ou la tête, à Spinoza Dieu lui faisait mal. ». Ce qui pourrait nous amener à considérer que toute œuvre philosophique – ou autre - n'est jamais qu'une tentative de consolation.
Les voies diverses de la consolation pourraient alors être classées de manière générale selon quelques grandes catégories : expression de la douleur, parole de deuil ou d'acceptation, exigence ou valorisation éthique, appel à la raison, découverte du réel ou de la vérité, contemplation de la divinité, inscription dans un sens, dissolution dans le dérisoire, le néant ou l'absurde, sublimation dans l'œuvre, oubli dans l'action ou le divertissement, rapport à l'autre, engagement social, autant de chemins permettant en

principe l'atténuation ou la suppression de l'angoisse et de la douleur, ou autorisant la recherche du bonheur.

Dans la période récente, qualifiée de post-moderne, où théoriquement les grands schémas établis ont perdu leur aura ou se sont écroulés, nous assistons justement à un retour de la philosophie comme consolation à travers de nouvelles pratiques comme la consultation philosophique, le café philosophique conçu comme dialogue collectif, ou la publication d'ouvrages philosophiques destinés au grand public afin de les aider à vivre. La figure d'un Socrate questionnant son interlocuteur y devient emblématique d'une quête individuelle pour la vérité ou le bonheur. En ce sens la philosophie retrouve cette dimension personnelle et consolatrice que l'on pourrait opposer dès lors soit à une pure science, soit à une vaine connaissance.

Gymnastique et médecine

Revenons à notre propre conception de la consolation. Comme nous l'avons mentionné précédemment, la consolation ne prend son sens qu'à travers la douleur. Mais la douleur, condition nécessaire sans laquelle la consolation ne trouve pas de raison d'être, n'en est pas la condition suffisante. Il s'agit bien d'un traitement de la douleur, non pas seulement de son existence, voire de son expression, même si déjà, en cette action d'exprimer, nous pouvons considérer qu'il s'agit d'autre chose que la simple douleur; l'innovation freudienne par exemple, la « talking cure », s'inscrit en quelque sorte dans cette brèche, mais en allant plus loin.
Convoquons ici une distinction que Platon effectue qui nous semble propice à éclairer toute démarche de traitement de la douleur. Parmi les nombreuses « divisions » qui occupent le dialogue *Le Sophiste*, souvent dualistes, s'en trouve une qui nous intéresse particulièrement. Afin de soigner l'intérieur du corps, de le purger, écrit-il, ou de corriger ses affections, deux techniques se démarquent : la médecine qui s'attaque à la maladie, et la gymnastique qui s'attaque à la laideur. Et comme toujours chez cet auteur, ce qui est valable pour les entités matérielles doit se transposer aux entités immatérielles, dont l'âme. Il explique que ces deux techniques ont en commun d'être affectées aux soins du corps et de l'âme, qu'elles corrigent toutes deux avec rudesse et non sans douleur, mais il les hiérarchise, en spécifiant que la gymnastique représente la règle, tandis que la médecine demeure l'exception. Il instaure donc une hiérarchie, par une supériorité de la gymnastique sur la médecine. La première raison pouvant expliquer une telle axiologie est le souci de Platon sur le qualité ou le statut de l'âme. Dans le *Phèdre*, Socrate déclare que l'âme est « ce qui se meut par soi-même », ainsi se mouvant soi-même, l'âme est à la fois mouvante et mue ; elle est à la fois l'être et ce qui l'anime l'être. Nous ne souhaitons pas à ce point entrer dans les détails du fonctionnement de l'âme platonicienne, mais examinons l'idée que l'âme se doit d'être puissante et autonome. La puissance d'être de l'âme, son autonomie, est liée à ce qui est de nature céleste, tandis que sa lourdeur, sa résistance au mouvement, est liée à sa nature terrestre. Or on peut entrevoir comment exercer l'âme la rend plus forte, plus autonome, comme c'est le cas pour la gymnastique, tandis que la médecine la considère dépendante, puisqu'il s'agit d'une intervention extérieure. Le malade est impuissant, tandis que le gymnaste est puissant. Or la puissance est manifestation première de l'être chez Platon, puissance d'être dirait Spinoza. La médecine redonne la possibilité de l'exercice à ceux qui en sont privés, aux blessés, aux handicapés, mais elle est réservée à ceux qui sont impuissants. Par exemple, le sportif blessé doit d'abord être guéri avant de s'exercer. Ainsi peut-on entrevoir deux traitements de l'âme : la cure et l'exercice. Pour cela, le philosophe praticien, tout comme l'entraineur sportif, se devra de vérifier si le sujet est à même de s'engager dans la pratique rigoureuse, dans l'exercice. Sans une forme ou condition minimale, ce dernier ne serait pas à même de mener à bien la tâche exigée. Il s'agirait donc de le référer à une pratique « médicale ». Sans une capacité minimale de raison, la pratique philosophique est dépourvue de sens, il s'agirait donc (de recommander la personne au psychologue, à moins encore d'adapter le travail philosophique à la

personne en question. Tout comme le psychologue devrait pouvoir reconnaître les capacités de son patient, et l'engager à un travail plus exigeant avec un philosophe, lorsque celui-ci s'en montre capable. Car il serait tout à fait contreproductif de maintenir une personne dans un état de régression psychique, position infantile et victimisante, lorsqu'il est possible d'en sortir. Ce qui est malheureusement trop souvent le cas, dans notre monde de consommation et d'indulgence subjective.

Douleur et consolation

Pour l'âme, la douleur, ce sentiment de déséquilibre, est liée au désir et à la crainte, phénomène qui dans son extension ou amplitude morale est le propre de l'homme. L'animal connaît principalement le besoin biologique. L'âme humaine se meut en permanence, dans un besoin de s'accomplir elle-même, afin de retrouver ce qui lui manque, se sentant séparée d'une sorte d'unité originaire, privée d'infini ou de totalité. L'anthropologie platonicienne repose sur la quête d'une vie meilleure, sur la libération d'un désir incessant. Elle implique une purification progressive de l'âme, à travers un travail sur le désir lui-même, sa nature et son fonctionnement, par le biais de la raison. La douleur chronique qui nous habite est liée à la nature infinie du désir, en particulier la soif des choses terrestres, comme le plaisir, la possession ou la reconnaissance. Ce désir est infini, insatiable. Le besoin réel - physique par exemple - est facilement comblé, mais le désir humain va bien au-delà, il est démesuré, et pour cette raison engendre le mal-être. Il s'agit de traiter tant les causes que les symptômes.
Le désir ne saurait disparaître, il veut toujours plus, il change sans cesse d'objet, toute satisfaction engendrant un nouveau désir. Comme un enfant, le désir est dépendant de toutes ces choses qui miroitent devant lui, et de celles qu'il imagine. Il est la marque d'un manque d'unité, d'une hétéronomie, et d'une insatisfaction chronique. Il est conscience d'être en manque mais il ignore que la nature des objets qu'il recherche ne pourra jamais le combler. Pour montrer cela, Platon reprend le mythe du tonneau percé des Danaïdes, ce récipient que l'on doit remplir éternellement. Ainsi en chaque homme existe un tyran, le désir, qui devient manifeste quand il trouve les conditions favorables à son expression. En même temps, à l'instar du « dernier homme » de Nietzche, Platon nous fait envisager la perspective terrible d'un homme dont tous les désirs seraient satisfaits, qu'il compare à une éponge pleine, gorgée d'eau, métaphore qui symbolise la mort de l'âme. Il ne s'agit donc pas de satisfaire le désir, mais de l'éduquer, de le purifier, de le rendre conscient en élevant l'esprit vers les désirs célestes, vers la contemplation de sa propre nature essentielle, sorte de réconciliation avec soi-même. Mais cela ne s'effectue pas sans agôn, sans une confrontation avec soi et le monde extérieur, comme le narre *Le mythe de la caverne*. En effet, contrairement à diverses sagesses qui nous invitent à une simple contemplation de l'absolu, celui qui veut échapper à l'illusion des sens se doit de se confronter à autrui, et de ce fait à lui-même, ce qui s'effectue nécessairement par une mort symbolique et violente. En cela, le beau discours, la simple conversion de l'âme aux belles idées ne suffit pas.
Nous en venons lentement à ce qui distingue les divers types de « consolation », en particulier une division importante. Pour la marquer, souvenons-nous du début du fameux texte de Boèce, *La consolation de la philosophie*. L'auteur, Boèce lui-même, condamné injustement à mort et en prison, est accablé par le sort qui l'attend. Pour se consoler, il compose des poèmes, où il peut exprimer sa souffrance, afin de l'alléger. Là-dessus, entre la Raison, sous forme allégorique, qui le gronde vertement : « Tu m'as cultivée depuis toujours, et maintenant, uniquement parce que tu vas mourir, tu te laisses aller, tu te consoles de manière complaisante. Et elle entreprend avec Boèce un long pèlerinage de la pensée, la véritable consolation, où il doit exercer son esprit. La poésie est douce, la raison est rude. On peut rapprocher cela de l'éthique nietzschéenne, qui refuse la douceur de la consolation chrétienne, l'amour, l'empathie et la compassion, pour défendre l'idée grecque de l'exercice, le principe de la confrontation : « pas de

philosophie sans agôn », nous dit Nietzche, ou encore « philosopher à coup de marteau ».
Ainsi, la consolation philosophique ne conçoit pas le sujet comme un patient, comme une personne fragile, comme un individu en difficulté, comme un petit être faible et impuissant que l'on droit protéger, aider ou sauver, mais comme un athlète qui s'entraîne, comme un lutteur qui se prépare au combat. L'interlocuteur est a priori « fort », il doit simplement s'exercer, tandis que pour les autres « thérapeutes », il est faible et doit être pris en main jusqu'à ce qu'il soit « rétabli ». Le sujet doit se déterminer lui-même, par lui-même, plutôt que de dépendre d'une autorité extérieure. Et quand autorité il y a, par différence d'expérience ou de connaissance, il ne se trouve guère de différence de statut. Il n'y a pas le prêtre et le fidèle, ni le psychologue et son patient, en relation inégale, mais deux philosophes qui s'entretiennent, l'un des deux ayant peut-être plus d'expérience ou de compétence que l'autre, mais néanmoins de statut équivalent. Peut-être y a-t-il asymétrie, par différence de compétence, mais pas inégalité en terme de légitimité. Ainsi le prêtre n'invite pas le fidèle à devenir un prêtre, tout comme le psychologue n'invite pas son patient à devenir psychologue, tandis que le philosophe invite son interlocuteur à devenir philosophe. Premièrement, parce qu'être philosophe n'est pas un statut ou une fonction, mais une activité : philosopher. Deuxièmement, parce que philosopher, pris au sens large, à un degré minimal, semble une nécessité qui s'impose à tout un chacun, de par sa nature d'être humain, d'être pensant, et non relever d'une pratique particulière reliée à des conditions, une culture ou des circonstances. Nous souhaiterions défendre l'universalité du philosopher, de sa pratique et de sa nécessité. De surcroît, le fondement de tout acte philosophique ne peut se trouver qu'en soi-même, en sa propre raison, et non en une doctrine ou autres paradigmes donnés autorisant ou déterminant une interprétation. Troisièmement, le prêtre et le psychologue veulent tous deux « sauver » leur interlocuteur, presque malgré lui, quand le philosophe veut exercer sa pensée avec son vis-à-vis. Le philosophe mène son action avant tout pour lui-même, par nécessité ou désir, tandis que les deux autres agissent pour l'autre : eux-mêmes ont dépassé ce besoin. Quatrièmement, le philosophe s'intéresse à l'humanité de la personne, tandis que les deux autres s'intéressent avant tout et presque exclusivement à l'individu en particulier, son âme ou sa santé psychique : la personne n'est guère sa propre finalité, ce serait une vision réductrice du sujet. Certes, chacun de ces critères s'appliquera aussi plus ou moins aux deux autres fonctions, selon la conception que chacun en aura, mais affirmons que, globalement, cet ensemble caractérise plus spécifiquement la pratique du philosophe.

L'être humain connaît la douleur, ses formes, ses noms et ses symptômes sont innombrables. L'être détient la douleur comme moteur, il peut s'en plaindre et ne pas l'accepter, mais il peut aussi de manière complaisante se contempler en elle et devenir impuissant. Sans la douleur, l'homme ne serait rien, il ne serait pas ce qu'il est. Sans le manque, il ne serait pas conscient de sa propre humanité. Le simple décalage entre sa propre finitude et le dépassement de cette finitude, ainsi que la conscience de ce décalage permanent, constituent son identité. La vie est déjà un déséquilibre, ou un équilibre instable, instaurant de ce fait une dynamique, une tension, une pulsion permanente. L'existence est une amplification de ce principe de vie, transposant les principes biologiques dans une dimension morale ou spirituelle, accompagné de toute la distorsion que le passage de la matérialité à la non-matérialité peut infliger. Certes, il est difficile d'éviter un certain désir de stabilité, l'illusion tentante de l'homéostasie nous guette, sorte d'éternelle stabilité, équilibre immuable et permanent, garantie d'un bonheur sans faille. Ce serait ne pas accepter sa propre qualité d'homme, en maintenant une perspective à la fois infantile et idéale : nostalgie d'un paradis terrestre perdu ou espoir d'un paradis céleste à venir. L'enjeu se trouve dans la conscience de cette douleur, dans les moyens mis en œuvre pour la traiter, dans l'appréciation de la difficulté que ce traitement représente, dans le sens qui est accordé tant à la douleur qu'à son traitement. Là repose le problème de la consolation.

LE CONCEPT ÉPOUVANTAIL

Depuis toujours, de manière plus ou moins explicite, sans vraiment le savoir, nous avons mené des consultations philosophiques, informelles, construites peu ou prou. Puis, au fil du temps, nous avons formalisé cette pratique. Néanmoins, après avoir un beau jour décidé de « l'officialiser », nous devions découvrir qu'il est tout de même une qualité spécifique aux consultations qui s'affichent en tant que tel, sans doute due à l'accentuation théâtrale du contexte, à la mise en scène plus établie, ce qui inclut certainement le geste que représente l'échange financier ainsi que ce qui en découle. Quelque chose apparaît plus clairement dans le schéma psychique humain. Nous devions l'apprendre en découvrant lors d'un de nos premiers entretiens « officiels » un principe crucial, qui s'avéra par la suite très utile. Quelques années plus tard, nous nommions ce principe : « concept épouvantail », « concept fantôme », ou encore « trou noir de la pensée ».

Tout pour être heureux

Une de ces premières consultations formelles fut la visite d'un homme qui me posa la question suivante. « J'ai tout pour être heureux, pourquoi ne le suis-je pas ? ». Âgé d'une soixantaine d'années, il était médecin, et se décrivait en effet comme ayant tout pour être heureux : « Une existence sans gros souci, une famille plutôt harmonieuse, une vie professionnelle et sociale réussie, une aisance matérielle, et même une activité artistique gratifiante... » Pourtant, il n'arrivait pas à trouver le bonheur, voire il se sentait périodiquement très malheureux. Cela ne l'empêchait pas de fonctionner, ni ne l'obsédait de manière maladive ; lorsqu'il parlait, il affectait un certain détachement dans l'observation de cette aberration touchant son fonctionnement psychique. Il souhaitait néanmoins en comprendre la nature, désir intellectuel qui le hantait quelque peu. Comme je lui demandais ce qui dans son existence le rendait plus particulièrement heureux, il me répondit que c'était la musique. Suite à ma demande de précisions, il m'expliqua qu'il jouait de la flûte traversière, qu'il faisait partie d'un ensemble amateur de musique de chambre, et participait de temps à autre à de petits concerts. Lorsqu'il jouait de la flûte, me confia-t-il, il semblait trouver en lui-même une paix dépourvue de toute ombre qu'il ne rencontrait nulle part ailleurs. Puisque là se trouvait le secret du bonheur de cet homme, je décidais d'approfondir la nature de ce qui le satisfaisait ainsi. « Qu'est-ce qui vous rend si heureux lorsque vous jouez de la flûte ? » lui demandais-je. Sa réponse fut quelque peu surprenante. « Ce que j'aime le plus, c'est le doigté, le mouvement des doigts sur touches, et la sensation de fragilité de la colonne d'air au cœur de la flûte, qui est palpable comme un être vivant. » J'avais déjà remarqué, plus tôt dans la discussion, l'emploi marqué de diverses expressions de type matériel ou organique pour s'exprimer ou répondre à mes questions, mais là, c'était nettement plus frappant. La description de la musique comme une activité exclusivement physique, puisque c'était ainsi qu'il décrivait le fait de jouer de son instrument, avait tout de même de quoi surprendre. Je le questionnais donc sur la nature de ce qu'il jouait, puisqu'il n'en parlait pas, se contentant

de décrire son rapport à un objet matériel érigé en être vivant. « Qu'aimez-vous jouer principalement ? ». Sans hésiter, il me répondit : « Mozart ». « Alors Mozart se résume à un doigté et à une colonne d'air ? », demandais-je. Il me regarda de manière étrange, presque incrédule devant une question aussi saugrenue, et accepta tout de même de me répondre. « Non, Mozart, c'est beaucoup plus que ça ! Mozart... ». Il ne finit pas sa phrase et prit un air pensif. Je le relançais : « Vous n'avez pas terminé votre phrase. Qu'est-ce que c'est, Mozart ? » Il fit comme s'il sortait d'une profonde songerie, esquissa un geste de la main comme pour se donner courage ou soutenir ses propres paroles, en disant « Mozart, c'est... ». Mais il ne finit pas sa phrase, le geste s'interrompit, sa main se paralysa dans les airs, puis retomba lourdement, le mot ne venant pas. Mais la couleur de son visage avait changé, ses traits s'étaient quelque peu décomposés, et son corps s'affaissa lentement dans la chaise. Cet homme n'était plus le même, il avait vu quelque chose, quelque chose dont j'ignorais la nature exacte, quelque chose que je pouvais seulement pressentir. Certes il ne m'avait pas répondu, et quand bien même je ne pouvais répondre à sa place, je pouvais vaguement imaginer de quoi il s'agissait. Mais lui avait perçu le « problème », véritable gouffre dans sa pensée : l'absence de réponse est parfois une réponse aussi conséquente qu'une « véritable » réponse : l'absence s'avère souvent une présence encore plus prégnante et plus formidable que la présence effective. Le creux en dit souvent plus que le plein, pour les mots comme pour les personnes.
Je devais à plusieurs reprises reposer la question, sans jamais obtenir de réponse claire et articulée. Mais l'important était pour cet homme la prise de conscience : elle était au rendez-vous, même s'il n'était pas encore prêt à nommer l'objet ou le phénomène en question. Je reposais plusieurs fois la question au cours de la discussion qui suivit, de différentes manières : « Qu'est-ce qu'il y a dans Mozart, autre que le doigté et la colonne d'air ? ». Parfois il esquiva complètement, parla d'autre chose, comme s'il n'avait rien entendu, d'autres fois il me regarda et ne répondit rien. Cet homme posé qui au début de l'entrevue répondait à toutes mes questions sans trop de problème, n'était plus tout à fait là. Plus tard, avec les acquis de l'expérience, je devais apprendre à m'éloigner d'une question trop prégnante pour y revenir, très naturellement, par d'autres biais. Mais là, je voulais trop une réponse, de manière trop directe. Dans l'absolu, ce n'était pas un problème : il avait aperçu ce que je nomme maintenant dans de tels cas « son fantôme », cette chose qui l'habitait, la réalité qui lui posait problème. Simplement, par un questionnement plus subtil ou précis, peut-être aurait-il pu en venir à la nommer, ce qui lui aurait sans doute permis de se réconcilier avec elle. Bien qu'aujourd'hui, je doute encore de la possibilité d'un tel résultat, car cet homme avait dû tant faire au cours de sa vie pour nier cette réalité, qu'il lui était difficilement possible de la convoquer de manière aussi crue. Ou alors il aurait fallu évoquer avec lui diverses hypothèses, afin de voir si l'une d'entre elles pouvait lui parler.

Tentative d'explication

Voici cependant aujourd'hui comment j'analyse la situation de cet homme. Il avait été formé comme médecin. Le vivant devait être pour lui un concept important avant même de faire ses études, pour qu'il décide d'y consacrer sa vie, se dévouant au corps et à son harmonie, luttant contre la souffrance et la mort. D'autant plus qu'en l'écoutant, il utilisait très naturellement des métaphores et explications organiques, plus encore que les études ne sauraient l'expliquer. Car j'ai à d'autres occasions rencontré des médecins, qui bien qu'ayant une telle tendance ne la manifestaient pas d'une manière aussi soutenue. D'autre part, il véhiculait une vision médicale plutôt organiciste, c'est-à-dire matérielle, où la vision première est celle d'organes, qui fonctionnent ou ne fonctionnent pas, c'est-à-dire une médecine du visible, classiquement française, quasi mécanique, où prime la matérialité, et non pas les processus ou le psychologique. Or si l'on suit un principe de Spinoza, tout à fait utile dans le travail de consultation philosophique, toute affirmation est une négation. Choisir quelque chose, c'est refuser autre chose, choisir un concept ou une explication, c'est refuser un autre concept ou une autre explication, n'en

déplaise aux adeptes contemporains de la pensée inclusive, qu'il faudrait nommer pensée de la toute-puissance : ceux qui pensent que tout est dans tout, ainsi que son contraire. Car dans sa finitude, dans sa partialité et son imperfection, l'homme fait des choix, et ce qu'il ne choisit pas en dit au moins autant sur lui que ce qu'il choisit, la palette étant bien plus vaste. Ainsi ce médecin, en choisissant dans sa vie de primer l'organique et le matériel, tentait de rejeter aux oubliettes une réalité autre, que l'on pourrait nommer selon les circonstances, les personnes et les cultures : métaphysique, spirituelle, mentale, divine ou autre. Car les concepts ont en général plusieurs contraires ou opposés, qui lorsqu'on les prononce impliquent un choix qui vient éclairer le terme initial. Ainsi, si notre homme avait opté « ouvertement » pour cette « autre » réalité, en la qualifiant ou la déterminant, en la nommant, on aurait à la fois su de manière plus précise quelle était cette réalité qu'il refusait, mais on aurait aussi précisé la nature de la réalité à laquelle il se cramponnait, par image miroir interposée. Mais ne l'ayant pas fait, nous n'avions qu'une notion approximative mais néanmoins substantielle de ce qu'il refusait.
Or si nous revenons à la question initiale qu'il posait : « J'ai tout pour être heureux, pourquoi ne le suis-je pas ? », que pouvons-nous en conclure ? Tentons une interprétation « sauvage » de son affaire. Sur le plan matériel, au deux sens du terme, financier et pratique, j'ai tout ce qu'il me faut, je suis comblé, reconnu, je n'ai plus rien à demander. Néanmoins j'ai besoin d'autre chose, d'un « autre », une autre chose que je préfère ignorer, dont je ne veux pas connaître l'existence, un désir que je ne saurais reconnaître que sous forme déguisée, tant pour son articulation que pour son assouvissement. Or cette chose que nous nommerons « immatérielle », puisque nous ne la connaissons que par sa négation et non par l'affirmation de son identité, constitue le besoin le plus pressant, voire le seul besoin, puisque le reste est comblé. Or le besoin est nécessaire pour vivre, sans lui nous sommes morts, car la vie est désir et satisfaction de désir. Voilà donc un homme, hanté par la vie, niant sa propre vie puisqu'il nie son propre besoin et souhaite l'ignorer. Il le satisfait tout de même de manière déguisée, en prétendant qu'il est autre chose qu'il n'est : il cache l'immatérialité sous la défroque de la matérialité, car c'est ainsi qu'il décrit ou explique son activité musicale. Néanmoins, l'objet du désir étant voilé, caché, nié, la satisfaction ne peut être que frustrée. De toute façon, en étant annoncée et clarifiée, elle serait sans doute aussi frustrée, mais au moins il y aurait réconciliation de soi à soi, tandis que là, cette réconciliation est impossible et le rejet de soi produit une douleur pouvant parfois devenir lancinante et pénible. Ceci est compréhensible, puisqu'un pan entier de soi est nié, amputé, ce qui au demeurant est un comble chez un esprit organiciste pour lequel l'être doit être complet, intégré et réparé afin d'être véritablement vivant. Nous avons là comme une forme de suicide partiel, ou d'autodestruction. Mais pour qu'il y ait réconciliation, il faudrait identifier les présupposés sur lesquels ont été fondés l'existence, l'engagement existentiel - dans ce cas-ci, primauté et exclusivité de l'organique et du matériel - et admettre le côté bancal de cette exclusivité. Mais comment faire cela chez un homme de soixante ans, qui toute sa vie s'est efforcé de se concentrer sur un seul versant de son être ? Il a réussi à combler de manière satisfaisante, voire avec brio, les demandes multiples et diverses de cette partie de lui-même érigée en idole, et il lui faudrait maintenant admettre qu'il agissait là de manière réductrice et rigide, s'avouer qu'il s'imposait ainsi de castratrices fourches caudines. C'est non seulement lui-même qui serait mis en cause, mais la reconnaissance sociale, la gloire qu'il s'était octroyée au fil des ans, son statut, sa personnalité, le regard de ses proches, son existence tout entière qui s'était organisée, cristallisée ou rigidifiée autour d'une négation.

Guérison ou pas

Néanmoins, il est une certaine différence entre une démarche de nature psychologique et une démarche de nature philosophique, si l'on peut ainsi généraliser. Dans la perspective qui est la nôtre, il n'y a pas à aller mieux, il n'y a pas à guérir, il n'y a même pas à atténuer la souffrance, non pas que cette dimension thérapeutique ou palliative soit

exclue, mais simplement parce que ce n'est pas la finalité de notre affaire. Qu'il y ait problème, qu'il y ait souffrance, voire même qu'il y ait pathologie, nous ne le nions guère et ces termes sont utiles pour caractériser ce qui se passe, mais nous n'avons pas à « guérir », nous ne sommes pas « thérapeute », quand bien même la pratique philosophique peut avoir une dimension thérapeutique, et que périodiquement nos clients nous disent avoir trouvé dans notre pratique un certain bien-être ou une atténuation de leur souffrance morale. Certes, une personne vient nous voir en général parce qu'un problème lui paraît difficile à supporter ; certes, quelques collègues se nomment eux-mêmes philothérapeutes ; certes, la consolation ou la recherche du bonheur sont des termes familiers de la culture philosophique ; mais pour autant, ce n'est pas ainsi que nous concevons notre pratique. Nous serions d'ailleurs sur ce point en accord avec Spinoza : ce n'est pas en cherchant le bonheur qu'on le trouvera. Nous pourrions en dire autant du problème en soi : ce n'est pas en cherchant la « solution » au problème qu'il sera résolu. Les « solutions » ne sont d'ailleurs souvent que des « cache-sexe », des refuges pour se protéger du problème, pour l'ignorer ou le nier. Résoudre à tout prix un problème est au demeurant une vision quelque peu réductrice, qui renvoie à une phobie du problème.

De notre point de vue, la philosophie est un art de l'ailleurs, elle est le lieu de l'altérité, de l'inattendu et de l'impensable. Pour philosopher, d'une certaine manière, il ne faut pas savoir ce que l'on cherche. On peut certes résoudre un problème – aucune raison a priori d'exclure cette possibilité - mais on peut aussi bien l'accepter, l'ignorer, en percevoir sa nature dérisoire, apprendre à l'aimer, le dissoudre, comprendre la dimension constitutive de sa nature, on peut le sublimer ou le transcender, le réarticuler ou le transposer, autant de manières de traiter un problème, mais pour cela, pour trouver le chemin approprié, il faut abandonner toute velléité spécifique, qui subordonnerait la réflexion à une finalité prédéterminée et nous empêcherait de voir ce qui se passe. Car le maître mot, s'il en est un, est pour nous la conscience : voir, percevoir, apercevoir ; là se trouve dans notre perspective l'ancrage, le non-négociable, quand bien même le sujet nous avoue en fin de compte, explicitement ou non, qu'il ne souhaite pas voir. Avant de nous rencontrer, le sujet « sait » qu'il y a là quelque chose qu'il préfère ne pas voir**,** il est nécessairement conscient de son désir ou de sa volonté de non-voir. Mais accepte-t-il ce « savoir » ? Ensuite, à travers le dialogue philosophique, grâce au questionnement, il voit, il sait, de manière plus explicit, plus difficilement évitable. Après cela, il a vu, il a perdu cette virginité factice dont il ignorait la nature, et s'il désire retrouver l'originaire, s'il regrette le jardin d'Eden et souhaite y retourner, il le fera en connaissance de cause. Il ne sera plus le même. Même s'il réussit à quelque peu oublier sa propre réalité en un second temps.

Ainsi Socrate nous invite à chercher ce que nous cherchons sans savoir ce que nous cherchons, quitte à décider de ne plus le chercher : nous ne devons pas décider à l'avance ce que nous cherchons, la nature de l'objet recherché reste encore à déterminer. Nous devons tracer de nouvelles pistes à partir d'indices, et découvrir peu à peu l'objet de la quête, tout en sachant que cet objet n'est pas une idole mais une icône ; il ne constitue pas la substance, il ne représente pas l'inconditionné, il est uniquement reflet et circonstances. Ainsi lorsque notre client médecin ne nomme pas cette dimension qui l'habite mais qu'il refuse d'habiter, il n'y a rien là d'extraordinaire. Pour Schiller, l'homme est pris dans la tension entre le fini et l'infini, il se tient au croisement de deux dimensions antinomiques, fracture de l'être. Il se trouve là une spécificité humaine. Les bêtes ne sont que dans le fini, les dieux ne connaissent que l'infini, nous explique Platon, ils n'ont donc besoin ni l'un ni l'autre de philosopher. Ce heurt entre la finitude et l'infini se niche au cœur de l'histoire humaine, histoire singulière et histoire collective, au cœur du drame humain, drame singulier et drame collectif, et l'on ne voit pas comment on pourrait y échapper et en guérir. Pas plus que l'on ne saurait échapper à la mortalité ou à l'humanité, car ces deux maladies sont constitutives de notre existence. Ou de manière ironique, disons que nous pouvons les guérir uniquement par leur accomplissement, par leur réalisation. Tout comme nous dirions qu'un cancer se guérit en allant jusqu'au bout de son processus. L'homme est sa propre maladie, nous indique la philosophie, que prétendrait-elle donc guérir ?

Que va faire notre médecin en sortant du cabinet de philosophie, va-t-il échapper à l'effet du questionnement ? Va-t-il fuir la prise de conscience ? Nous n'en savons rien et dans l'absolu, cela nous concerne peu, aussi cruel et inhumain que cela paraisse. Cela ne nous intéresse guère, ou bien nous intéresse sur un plan purement anecdotique, ce n'est pas notre souci. Il est venu, il a vu, il n'a pas dit, mais il a perçu, il a reconnu ou entrevu l'indicible ; que faire de plus ? Nous l'avons invité à nommer le fantôme, il a préféré ne pas l'invoquer. N'était-il pas prêt ? N'est-il pas fait pour cela ? Ne le souhaite-t-il pas ? Nous n'avons pas à savoir pour lui, à décider pour lui, à vouloir pour lui. Il est venu au bal, nous l'avons invité à danser, il a souhaité faire uniquement quelques pas puis il s'est lassé, il a eu peur, ou bien il a décidé que la danse n'était pas une activité pour lui. Le présupposé de l'entretien philosophique est le libre consentement : nous avons là un individu autonome, dont nous penserons ce que nous voulons, mais l'important est uniquement ce qu'il pense de lui-même, ce qu'il pense pour lui-même, ce qu'il pense à partir de lui-même, quand bien même à travers nos questions nous l'invitons à penser plus avant, à penser à côté, à penser autrement. Nous l'aurons invité à voir, il aura vu ce qu'il aura pu voir, il aura vu ce qu'il aura voulu voir. Nous aurons déclenché un processus qui vivra la vie qu'il vivra. Ni plus ni moins.

Se voir et s'entendre

Ceci dit, nous devons avouer que dans notre pratique nous ne sommes pas neutre : nous avons en effet un souhait qui n'est pas totalement indéterminé, sans quoi il n'y aurait guère de pratique digne de ce nom, ou sa nature en serait inconsciente. Nous avons d'ailleurs une certaine suspicion pour ceux qui ne savent pas comment ils opèrent, ceux qui sous prétexte de liberté et de créativité prétendent que selon les cas ils travaillent différemment, comme si pour chaque personne tout changeait. Simplement ils n'osent pas avouer ou identifier leurs ancrages philosophiques, tant au point de vue du contenu que du point de vue méthodologique. Ce flou artistique n'est que prétexte aux pires aberrations, à l'inconsistance et au narcissisme. Ainsi pour nous, le maître concept est la conscience. Soucieux de cela, nous nous sommes aperçu qu'il y avait un problème pratique. Souhaitant que le sujet qui consulte voit ce qui se passe, nous avons réalisé que durant la consultation, devant se concentrer sur nos questions et sur les réponses qu'il devait produire, il ne pouvait pas voir ce qui se passait. Il ne se voyait pas lui-même répondant, pas plus qu'il ne nous voyait le questionnant. Pris dans le coup par coup, il n'avait aucune perspective générale qui permettrait d'aller plus avant dans la démarche, c'est-à-dire de mieux voir. D'autant plus que fréquemment, après une heure de consultation, le sujet est dans un état de dissonance cognitive, quelque peu chamboulé d'avoir cheminé en des lieux étranges, et il lui est quasiment impossible de se rappeler ce qui s'est passé. Pourtant nous souhaitons cette réminiscence, à la fois pour qu'il puisse se connaître lui-même et profiter de son travail philosophique, ensuite pour qu'il voie comment nous avons fait, pour qu'il comprenne qu'il n'y a aucun tour de passe-passe, afin qu'il reconnaisse quelques opérations de base de la pensée qu'il pourra lui-même réutiliser par la suite. Nous avons donc proposé en un premier temps à ceux qui le souhaitaient d'enregistrer les discussions, plus tard, une fois résolus les problèmes techniques, nous leur avons proposé de les filmer afin de revoir plus tard l'échange. Nous avons même rédigé un questionnaire afin de faciliter le travail d'évaluation et d'analyse. Mais à notre grande surprise - la naïveté ne connaît guère de limites - nous avons remarqué que la plupart des personnes ne souhaitaient pas écouter ou voir ces enregistrements, sans toutefois avouer ce choix, caché derrière d'obscurs alibis. Les diverses fois où nous avons obtenu une explication pour ce phénomène, bien que très liminaire, autre que « Je n'ai pas eu le temps » et « Je le ferai bientôt », tournaient autour du sentiment de nullité personnelle lié prétendument à l'exercice. D'ailleurs, cela nous a été confirmé par plusieurs clients parmi ceux qui ont réussi à trouver le courage - et le temps - de se voir ou de s'entendre, qui nous ont avoué s'être trouvé « idiot » ou « incapable de répondre aux questions ». Néanmoins, ceux qui avaient invité un proche à partager ce moment ont souvent relaté que ce dernier n'en avait pas la même

perception, qu'ils trouvaient souvent l'exercice plus révélateur et intéressant que la personne concernée. Ce qui confirme une hypothèse très utile pour le travail en groupe : les autres sont nettement plus conscients que nous-même de nos propres limites ou imperfections ; ils ont moins à y perdre et acceptent plus de les percevoir, de surcroît ils y sont habitués. Les autres nous connaissent donc souvent mieux que nous-même, autre postulat qui nous distingue de nombreux thérapeutes. Mais plus récemment, nous avons commencé à inviter le sujet à venir analyser avec nous l'enregistrement de sa consultation, afin de dépasser le premier degré, impressionniste, honteux ou craintif, pour tenter de découvrir ensemble le sens de ce qui a émergé.

Rejet de soi

Il est deux incidents qui nous paraissent illustrer ce « rejet de soi », de manière marquante. La première concerne un homme d'une trentaine d'années, venu nous voir parce qu'il se posait une question très pratique : « Dois-je retourner faire des études ? ». Au bout d'un quart d'heure de discussion, le problème de fond, le problème derrière le problème — ou tout au moins un problème derrière le problème — apparut clairement, comme toujours dans la bouche même du sujet : avec ses propres mots. En fait, il souhaitait tout simplement être aimé, et le retour aux études représentait principalement une stratégie conçue comme outil de réussite personnelle et sociale lui permettant d'être mieux aimé, ou plus aimé, ou enfin aimé comme il le souhaitait, vœu pieux s'il en est un. Lorsque cette personne entendit ses propres mots, après un instant d'hésitation où il se tint coi, il se leva brutalement, furieux, et déclara qu'il voulait partir, qu'il « en avait assez », expression au demeurant tout à fait intéressante, qui exprime tout autant l'agacement que la saturation ou la satisfaction. Pour celui qui entend de telles paroles, « Je veux être aimé », sans être partie prenante du drame interne de cette personne, qu'y a-t-il là de si extraordinaire ? Vouloir être aimé, souhaiter être plus aimé ou mieux aimé, quoi de plus banal ! Il n'y a pas là de quoi fouetter un chat ! Mais pour cette personne, cet aveu était un véritable drame. Pourquoi était-ce le cas ? Quelle était son histoire ? Encore une fois nous paraîtrons inhumain ou cruel, mais la narration du vécu n'est pas notre affaire, l'origine historique ne nous intéresse guère ; nous dirions même qu'elle est souvent mensongère, ou tout au moins qu'elle occulte la réalité présente du sujet. Ainsi cet homme ne supportait pas de s'entendre dire qu'il voulait être aimé, ce pan sentimental ou émotionnel de lui-même était de l'impensable, de l'insoutenable. Or c'est précisément ce lieu de la résistance qui nous intéresse. Car la nature de l'homme est avant tout celle d'un être vivant, avec des besoins, des fragilités, des craintes, que le philosopher tente de traiter, de résoudre ou d'occulter, de transformer ou d'annihiler. Ainsi, mettre le doigt sur une résistance, obtenir une réaction, c'est rendre visible la vie derrière la parole, l'esprit derrière la lettre, le sujet derrière l'objet. Tout comme le médecin donne un léger coup de marteau sur le genou pour en examiner la réaction et la vivacité, le questionnement tente de chercher les points névralgiques de la pensée et donc de l'être. Là ou cela résiste, là se trouve de l'être, l'être comme pathologie, l'être comme manière d'être, l'être comme dynamique, l'être comme raison d'être, l'être comme absence d'être. Pour cet homme, ce n'est pas le fait qu'il souhaite être aimé qui est intéressant, mais le fait qu'il ne puisse pas l'admettre. Que va-t-il donc mettre en œuvre pour ne pas voir cette dimension prégnante de son être ? Va-t-il l'accepter lorsqu'il la verra, ou se mettra-t-il en colère, comme il l'a fait avec nous ?
Le second incident concerne une femme d'une soixantaine d'années. Elle me connaît déjà car elle participe à des ateliers collectifs dans une bibliothèque municipale depuis quelques années, et elle a un problème pratique qu'elle voudrait résoudre. Son employeur, pour qui elle travaille depuis des années, souhaite la faire partir en préretraite. Elle ne le désire pas mais se demande tout de même s'il vaut la peine de se battre et refuser, ce qui est toujours possible, ou bien s'il lui faut simplement accepter ce qui lui est demandé. Je lui pose quelques questions pour comprendre le contexte et j'apprends les faits suivants. Elle a travaillé toute sa vie pour le même employeur, elle n'a pas eu de famille et s'est beaucoup investie dans son emploi. Bien évidemment, en

cherchant à identifier sa principale motivation pour le travail, nous tombons très naturellement et facilement sur la crainte de la mort. À nouveau, rien là de très extraordinaire. Comme nous l'avons expliqué, il est un certain nombre de concepts que je nomme « concepts épouvantails » et chacun d'entre nous en élit un sans le vouloir, qui est par excellence le concept que nous tentons en permanence de fuir ou ne pas voir. Ces concepts tournent tous autour de l'annihilation de l'être, ils incarnent le néant de manières différentes, ils l'éclairent sous des lumières diverses. En gros, on retrouve toujours à peu près les mêmes concepts. Il s'agit de ne pas être aimé, de ne pas être utile, de ne pas être reconnu, de ne pas être libre, de n'avoir rien, d'être seul, de n'être rien, d'être impuissant, de souffrir, et bien entendu de mourir, ce qui était le cas de cette personne. On pourra rétorquer à cette liste que ces idées « négatives » se rejoignent, qu'elles tournent toutes autour de la même chose, et nous serons d'accord puisqu'il y s'agit toujours de « non être », de cessation d'être, d'absence d'être, de manque d'être. Or, comme l'indique Spinoza avec son conatus, l'être désire toujours persévérer dans l'être. Néanmoins, si psychologiquement ces distinctions reviennent fondamentalement au même, sur le plan existentiel cela n'est pas du tout pareil, car selon les cas le sujet recherchera principalement l'amour, l'utilité, la reconnaissance, la liberté, la possession, la compagnie, la surexistence, la puissance, le plaisir, la vie. Et quand bien même le sujet pourrait en vouloir plusieurs ou les poursuivre tous, il est en général un concept spécifique qui est le concept-clé, qui renvoie à ce que je nomme le « concept épouvantail », celui qui incarne particulièrement pour cette personne particulière le néant. Cette crainte, ou fuite, constituera la clef de voûte de son axiologie existentielle et conceptuelle. Bien entendu, il faut parfois creuser le fouillis conceptuel et démêler l'écheveau d'idées pour identifier cette pierre angulaire. Car selon le principe du poulpe, qui projette de l'encre pour protéger sa fuite, l'esprit humain crée de la confusion pour cacher aux autres et se cacher à lui-même le point névralgique de son fonctionnement, une perspective dont la simple évocation peut le faire frémir. Et lorsque l'on questionne un sujet afin de déceler ce point névralgique, il présente souvent les caractéristiques de ce que nous nommons le syndrome du noyé. Il se débat frénétiquement, projette sa parole en tous sens, proteste, devient agressif, saute du coq à l'âne, autant de manœuvres de diversions sans doute inconscientes qu'il devient parfois difficiles de circonscrire et éviter, tant la raison n'est plus de la partie. Parfois, il faut tout simplement en arriver à la conclusion que la personne n'est pas prête à identifier ce trou noir de sa pensée. Je nomme ce concept « trou noir » car à l'instar d'un trou noir astronomique, il semble absorber toute l'énergie mentale du sujet, tant et si bien que rien n'apparaît aux alentours de ce concept, où un vide se crée. Il est donc très délicat de le cerner.
Pour cette femme à la veille de la retraite, comme nous l'avons indiqué, le « trou noir », le concept « épouvantail » était la mort, ce qui est un classique, au demeurant tout à fait sensé. Quoi de plus naturel pour un être vivant que de refuser la mort, ne serait-ce que sous la forme d'une idée ! Ainsi durant la discussion s'établit clairement et sans trop de résistance que la fuite ou la crainte de la mort avait été la principale raison pour cette femme de se plonger à cœur perdu dans le travail. Mais évidemment, principe de réalité, tout ce qui avait été repoussé aux calendes grecques durant la vie active se retrouvait de manière implacable à l'orée de cette période, aussi longue fût-elle. Ce rendez-vous mille fois repoussé devenait incontournable. Je dois néanmoins avouer avoir été surpris de la facilité relative avec laquelle ce concept avait émergé et avait été travaillé durant la consultation. Mais une autre surprise m'attendait, plus marquante. Une fois la discussion terminée, je m'absentais une dizaine de minutes pour aller à mon ordinateur afin de graver l'enregistrement de la conversation sur un CD. Lorsque je revins et que je tendis le boîtier à cette personne, elle se mit debout, fit des grands gestes de la main et me lança : « Ce n'est pas moi qui ai parlé ! Ce n'était pas moi ! ». Je lui répondis tranquillement que de toute façon cet enregistrement lui appartenait, qu'elle pouvait le prendre et en faire ce qu'elle voulait. Elle prit avec elle le CD, mais ce fut la dernière fois que je vis cette personne, elle ne participa plus jamais à aucun atelier.

Échec ou pas

Cette dernière réaction, ainsi que d'autres de même trempe, posent d'ailleurs la question de la continuité du travail philosophique ainsi que sa rentabilité commerciale, s'il s'agit d'une pratique aussi risquée. Sur ce sujet les praticiens n'auront pas tous la même vision des choses. Lors d'un congrès international à Séville, nous eûmes sur ce point une différence avec Lou Marinoff, un célèbre collègue américain. En effet, celui-ci, plutôt fier de son travail, contait à l'auditoire ses succès, lorsqu'il nous « confia » un de ses échecs. Il s'agissait d'un client qui ne revint pas suite à un entretien où il avait découvert un concept dérangeant. Comme cet incident était décrit de manière négative, je soulevais lors de la discussion l'objection qu'au contraire, cela prouvait qu'un point crucial avait été touché, ce qui me semblait être le but de la consultation philosophique. Ironiquement, mais pourtant sans plaisanter, j'avançais l'hypothèse qu'au contraire c'était sans doute la plus réussie des entrevues décrites ce jour-là, puisque le sujet en question estimait avoir terminé ce qu'il avait à faire avec le philosophe, et que c'était à lui désormais, seul, de faire son propre travail. Et sans doute ou peut-être, lors de cette dernière - ou unique - consultation il avait aperçu ou identifié le concept « épouvantail » qui l'habitait, et cela lui avait suffi. Une fois sorti du cabinet, c'est au sujet lui-même de déterminer s'il préfère oublier ce concept ou le faire vivre, ce n'est plus l'affaire du philosophe référent, dans la mesure où le sujet va désormais délibérer de manière autonome sur la question. À lui de voir par la suite s'il éprouve le besoin de revenir consulter le philosophe, de décider s'il a besoin d'une certaine assistance dans la mesure où il se sent dépassé par sa propre pensée, ou de simplement continuer son chemin après cette petite pause philosophique.

LE DÉNOUEMENT DE LA PENSÉE

Ludwig Wittgenstein
« Philosopher c'est d'abord lutter contre la fascination qu'exercent sur nous certaines formes d'expression. »
« La philosophie dénoue des nœuds dans notre pensée ».

Baruch Spinoza
« Le concept de chien n'aboie pas. »
« Toute idée qui en nous est absolue, autrement dit adéquate et parfaite, est vraie. »
« Toute affirmation est une négation »

Hegel
« Ce qui *rationnel* est *réel,* et ce qui est *réel* est *rationnel*. »

Le concept, condition ou obstacle.

Il est fascinant de voir comment certains termes exercent sur nous une fascination. Que ce soit de manière positive, par attraction, ou négative, par répulsion, certains mots ou expressions semblent produire sur nous de grands effets, ou cristalliser un phénomène psychique intense. On peut généralement les repérer grâce à leur répétition, que ce soit une récurrence dans le discours personnel, ou social, celui d'un groupe élargi, par exemple un peuple, ou celui d'un groupe restreint, professionnel, politique, culturel, familial ou autre. Ils opèrent alors comme une sorte de code, mot-clef, mot de passe,

grâce auquel on reconnaît « l'un des nôtres ». Mais ces mots contiennent aussi une valeur magique, ou religieuse : ils invoquent, ils exorcisent, ils attirent les bons esprits et chassent les démons ; ils détiennent une puissance. On s'en aperçoit lorsque l'on voit la charge émotionnelle que mettent derrière ces mots ceux qui les prononcent, quand bien même ils semblent les articuler avec la plus grande rationalité. Des termes comme « amour », « réussite », « richesse », « liberté », « bonheur », « croyance » semblent ainsi dotés d'un grand pouvoir d'attraction. D'une manière inversement identique, certains mots plutôt effraient : ils sont trop forts, « ce mot me gêne » diront certains esprits délicats. La réalité qu'ils recouvrent est trop crue, trop embarrassante, notre « pudeur » préfèrerait les écarter, ils portent malheur dira-t-on même. Ainsi en va-t-il des mots liés à la mort, au corps, à la sexualité, à l'argent, mais aussi des mots étrangement tabous pour notre modernité, par exemple « jugement », « dualité », « rationalité » ou « interprétation », qui se trouvent par d'étranges coups du sort bannis soudain des échanges entre gens « bien pensants » parce qu'ils représentent le « mal », sorte de « menace » pour l'identité collective ou personnelle. Le concept de mauvais œil a longue vie, et connaît bien des avatars. Néanmoins, ce qui peut être attirant pour les uns semble repoussant pour les autres. Mais la force est la même, à tel point que certains d'entre eux semblent tout autant constituer une véritable malédiction qu'une excellente raison d'être, signification sans laquelle la vie n'a plus aucun sens ni aucun intérêt.

Quoi qu'il en soit, si l'on en croit Wittgenstein, dans un sens ou dans l'autre, il s'agit de se débarrasser de l'influence néfaste des mots, qui nouent la pensée et la rigidifient. On comprend alors la violente dénonciation de Deleuze, qui dans son *Abécédaire*, à la lettre W, accuse le philosophe viennois d'être « une catastrophe philosophique », d'avoir « foutu un système de terreur » : « ils cassent tout… C'est des assassins de la philosophie. » Car pour Deleuze, « la philosophie est l'art de former, d'inventer, de fabriquer des concepts », quand bien même il ne voudrait pas que l'on en reste là. Et il reste relativement indéniable que la pensée s'élabore autour des concepts, qui en constituent l'armature, ou la pierre angulaire. Bien qu'en même temps, la position critique, si chère à la philosophie, tende pourtant, dans un mouvement dialectique ou antinomique, à simultanément produire et détruire les concepts, entraînant dans ce processus contradictoire ou dialectique les propositions qui génèrent les concepts, les entourent et leur font prendre sens.

On retrouve différentes manières ou styles par lesquels cette opération critique s'articule ; critique au double sens de l'importance et de la négativité. Ce peut être la vision d'Héraclite, selon laquelle la lutte des opposés constitue la réalité ou la substance de l'être. Le questionnement socratique, qui refuse les évidences de toute nature et les questionne sans relâche, jusqu'à parfois atteindre l'insupportable pour ses interlocuteurs. La méthode cartésienne, qui refuse tout argument d'autorité en distillant le doute et en cherchant une manière infaillible d'établir des certitudes. Le principe de conjecture, qui selon Nicolas de Cues, est la seule manière de concevoir un énoncé, aussi fondé soit-il. Les antinomies de Kant, qui établissent que tout énoncé se fonde sur des conditions de possibilité déterminées, et donc opposables.
Quand bien même on s'aperçoit que cette dimension critique est intrinsèque au philosopher, on doit tout de même accorder un statut spécial, en son côté systématique, à la dialectique selon Hegel. Pour ce philosophe, ce processus est un moment ou une modalité cruciale de la pensée, qu'il appelle travail de « négativité », nécessaire au traitement scientifique, non dogmatique. Une fois une thèse énoncée, il s'agit d'en cerner les limites, les failles, les imperfections, afin que la pensée ne s'y cantonne pas et progresse plus avant. Il ne s'agit pas nécessairement de détruire la thèse en question, mais de la transformer, ou de relativiser son contenu, pour élever qualitativement le niveau de pensée. Ce dépassement dialectique permet une synthèse plus complète, plus universelle, plus dépouillée.
En même temps, il ne s'agit pas ici pour nous de soutenir une sorte de « métaphilosophie » accomplie, comme son auteur l'aurait souhaité, ou prétendu, Hegel

rencontrera d'ailleurs sur ce plan diverses objections. Schelling, farouche frère ennemi de Hegel, dénonça le désir de toute-puissance et la prétention d'absolu qui animait ce dernier. Nietzsche en critiqua le côté laborieux et académique, pesant, alors que lui-même prône une philosophie de légèreté, dansante, attestation de vie. Il utilise le concept hégélien de « mauvaise conscience » pour le retourner contre son auteur : il soupçonne le travail de négativité de trouver sa source dans une dimension pathologique de l'esprit humain, d'être une philosophie morbide et nihiliste, force de réaction plutôt que philosophie de vie. La dialectique serait l'idéologie du ressentiment, liée à la philosophie idéaliste : cette dernière prônant des « arrières mondes » servant d'alibi à un refus du réel. Néanmoins, tout en prônant une philosophie de l'affirmation, Nietzsche prône la pratique de la transvaluation, qui consiste à renverser la valeur des valeurs, car dans ce renversement il entrevoit l'abolition du nihilisme, la promesse d'une vie nouvelle et l'avènement du surhomme. Cette plasticité nous permettrait d'échapper à une certitude qui rend fou.

Le coup de force du concept

Mais revenons au concept en lui-même. Nous trouvons chez Spinoza une autre manière de voir le problème. Une idée adéquate, ou vraie, doit tout d'abord se déterminer dans un rapport à elle-même et non à un objet extérieur. En cela elle doit être claire, distincte et déterminée, c'est-à-dire excluante. Ce faisant, elle sera unique, puisqu'il ne pourra y avoir qu'une seule idée vraie pour une réalité donnée. Autre conséquence, elle sera douée de fécondité, elle pourra engendrer et s'enchaîner avec d'autres idées adéquates : elle pourra par exemple être rapportée adéquatement à ses implications et ses effets. Une idée vraie serait donc une idée claire et distincte, en elle-même et ses implications. Bien entendu, les idées les plus vraies sont les plus simples, car ne dépassant pas la limite du concept auxquelles elles appartiennent, elles ne peuvent de ce fait pas être fausses. L'idée est une synthèse intellectuelle qui s'énonce à travers une définition. Sa fécondité repose sur les conséquences implicites et impliquées contenues dans la proposition initiale, ce qui permet en conséquence de poser un certain nombre de jugements et de lois générales, par un enchaînement de vérités rationnelles.

Mais le mot n'est pas la chose, tient à rappeler Spinoza. Le concept de chien n'aboie pas, le concept de feu ne brûle pas, on peut même dire que le concept de chien ou de feu n'existe pas ; l'existence n'est pas un prédicat, écrira Kant plus tard. Le concept est une abstraction. En partant d'une réalité physique, on retire, on abstrait, toute la réalité matérielle et particulière, le contenu, pour ne plus retenir que certaines caractéristiques générales considérées essentielles à définir l'objet de pensée en question. Cette généralisation peut légitimement être taxée d'opération réductrice, dans la mesure où s'effectue une dissolution de la matérialité et de la singularité, voire de l'expérience de la chose en question. Mais en revanche, elle permet efficacement de penser sans s'encombrer de détails secondaires et de communiquer avec autrui de la manière la plus simple, en évitant les énoncés complexes : je peux dire « automobile » au lieu de « véhicule muni de roues et destiné au transport possédant un moteur de propulsion ». On peut aussi éviter les listes à rallonges : je peux dire « les êtres humains », au lieu de dire « Pierre, Paul, Marie, etc. ».

Le concept est puissant : il est doté d'une rigueur froide et économique. À travers l'opération de l'acte d'abstraction, la conceptualisation choisit, tranche et dissèque. Elle prend l'option radicale du rationnel, c'est-à-dire de la disjonction : d'une part dans la séparation des objets de pensée entre eux, mais aussi dans la distinction entre le sujet et l'objet, ce que l'on peut nommer le paradigme cartésien, copieusement décrié aujourd'hui. Par ce biais, l'homme se tient à distance du monde, bien que le concept, à travers son opérativité, lui permette d'agir sur ce monde. Certes, on peut accuser l'homme de construire et d'inventer un monde abstrait et irréel au travers du langage, un monde auquel il finit par croire, un monde dans lequel il s'accorde une autonomie et une

puissance à la fois réelle et fantasmatique, où se mêlent puissance et imagination. Néanmoins, c'est aussi à travers cette construction que s'élabore notre humanité, non pas comme un donné mais comme une liberté, car c'est cette humanité, collective et singulière, que nous habitons et qui nous habite.

Conceptualiser, c'est opérer un coup de force. C'est décider plus ou moins arbitrairement de déterminer l'ordre du monde, d'arracher au réel des bribes qui nous semblent en saisir l'essence, de rassembler et collectionner d'innombrables multiplicités sous des formes uniques, à commencer par la totalité même du monde, prétendument capturée par exemple sous la réalité d'un simple nom qui nous semble une doté d'un pouvoir certain et d'une vérité indubitable : « univers ». Et pourquoi pas, dans la mesure où nous restons conscients que ces coups de force restent au niveau de conjectures, quand bien même ils nous autorisent de mener à bien diverses opérations psychologiques ou pratiques. Car il ne faut pas oublier, comme nous le voyons avec les concepts physiques par exemple, que ces émanations de l'esprit humain lui permettent tout de même de remodeler le monde qui l'entoure, d'agir sur lui, faisant de notre espèce la seule qui peut à ce point imprimer sa marque sur son environnement, au point de le dénaturer ou même de le détruire de façon quasi indélébile. Maître et possesseur de la nature, nous dit Descartes, conséquence logique du pouvoir attribué au concept, ce modèle scientifique de la pensée. Certes, comme toute opération particulière, mue par une volonté spécifique, l'acte de conceptualisation, incluant ce qu'il entraîne, implique un certain réductionnisme, puisqu'il s'agit de faire des choix. Et comme tout choix, il s'agit en même temps de s'y donner pleinement, de s'y abandonner, et pourtant de rester capable d'en voir les limites, c'est-à-dire d'être à la fois dedans et dehors : il faut à la fois juger et suspendre son jugement.

Cette double perspective présente une difficulté à la fois cognitive et psychologique. Perspective cognitive, car il s'agit de penser à travers deux perspectives parallèles, l'une réduite et engagée, l'autre élargie et relativisante. Perspective psychologique, car le mode émotionnel de l'une et l'autre dimensions sont loin de coïncider : le jugement, la décision, tout comme l'action, implique une certitude, une forme ou une autre d'immédiateté, tandis que la suspension de ce jugement implique de différer, de prendre du champ, de se distancier sans se soucier de contraintes ou de conséquences. Pourtant, tout geste de pensée digne de ce nom nécessité cette impossible simultanéité.

Le concept comme pratique

Conceptualiser, c'est travailler sur les mots, en les cernant au plus près. Il est différentes manières de concevoir le travail de conceptualisation. Il s'agit d'inventer des termes, soit en accordant à des mots existant un sens nouveau, soit en fabriquant des néologismes, en général afin de répondre à un problème, ou encore afin d'identifier un objet, un être ou un phénomène. Il s'agit aussi de définir les termes, activité si chère aux professeurs de philosophie qui en font souvent le préalable indispensable au travail philosophique, de manière quasi rituelle et sacralisée. De toute façon, on peut considérer qu'il existe plusieurs manières de définir : énoncer une définition, fournir des synonymes, donner des exemples, ou simplement montrer en pointant du doigt, chacun de ces « subterfuges » possédant ses avantages et inconvénients. Conceptualiser, c'est aussi identifier les mots-clés, ceux qui structurent un discours ou une idée, ceux qui touchent à l'essentiel de la thèse soutenue, dans la mesure où ils sont explicitement prononcés. Ou alors il s'agit d'aller chercher ces mots-clés, de les faire surgir d'un fond plus opaque, de les convoquer, dans la mesure où ils n'ont pas encore été prononcés, conceptualisation qui permet de clarifier le sens du discours ou de l'idée. Il s'agit encore d'utiliser les concepts évoqués, de les mettre en œuvre au sein d'une proposition, de produire une mise en scène qui les clarifie et leur donne sens à travers l'établissement d'un contexte.

Mais arrêtons-nous un instant sur la position de Wittgenstein, qui critique l'idée de définition, en préférant à cette dernière le principe de ce qu'il nomme établir « un air de famille », c'est-à-dire de travailler les termes à travers des utilisations multiples qui seules peuvent rendre compte du concept en question de manière adéquate. Position que nous pourrions nommer anti-essentialiste, contrairement à la définition qui chercherait à cerner l'essence des choses. D'après Wittgenstein, les définitions renvoient de toute façon sans cesse à d'autres définitions - puisqu'il faut expliquer les mots qui expliquent, en une sorte de régression à l'infini qui n'ajoute rien à la compréhension, et qui de surcroît laisserait croire à une illusoire « essence » des mots, alors les mots trouvent leur sens uniquement dans le processus langagier, à travers une utilisation, polysémique et mouvante. Il en va de même pour la définition ostensive, qui sert à rendre le sens d'un terme en montrant l'objet qui lui correspond, car trop de mots échappent à cette désignation empirique. Ainsi en va-t-il des concepts dérivés, qui relèvent par exemple du rapport ou de la comparaison, qui n'offrent aucune espèce d'évidence. Cependant, en utilisant le mot plutôt qu'en le définissant, on rend visible et compréhensible le lien entre le langage et le quotidien de l'homme : un mot est nécessairement engagé dans un processus, dans un contexte, de quelque nature que soit ce processus ou ce contexte. C'est cette incorporation ou incarnation du mot que Wittgenstein nomme « jeux de langage ».

Les « jeux de langage » sont les formes spécifiques d'entraînement à la parole par lesquelles un enfant commence à utiliser les mots. Il s'agit, par exemple, d'apprendre à « donner des ordres et obéir, poser des questions et y répondre ; décrire un événement ; inventer une histoire ; raconter une blague ; décrire une expérience immédiate ; faire des conjectures sur des événements du monde physique ; faire des hypothèses et des théories scientifiques ; saluer quelqu'un…

À travers cette pratique, l'enfant apprend à reconnaître les « airs de famille », il affine sa compréhension ainsi que sa maîtrise des mots et des expressions. Ces jeux de langage peuvent être naturels, ou fabriqués en guise d'expérience, afin d'élaborer et d'évaluer des idées. Cette pratique trouve son origine dans le principe « d'expérience de pensée », telle que Galilée l'avait énoncée comme méthode de recherche scientifique. Il ne s'agit pas d'affirmer une quelconque vérité, mais d'émettre une hypothèse de travail face à un problème quelconque, puis de trouver et formuler une quelconque objection, et de mettre à l'épreuve l'hypothèse, pour en évaluer le résultat. Schéma scientifique qui ressemble à s'y méprendre à la dialectique philosophique. La seule différence serait de se demander s'il s'agit uniquement de sanctionner l'hypothèse, ou bien de l'enrichir. L'objection participe-t-elle de l'élaboration, comme dans le processus dialectique, ou n'est-elle qu'une mise à l'épreuve, une vérification ?

Dans le sens restrictif d'une expérience « artificielle », les jeux de langage mettent en scène l'usage déterminé d'un ou plusieurs mots. Ils servent de modèles, car ils initient le lecteur à la « méthode » du « jeu de langage », en lui faisant découvrir les enjeux du langage. Durant ces exercices se révèle le fonctionnement de la langue qui est celui de la pensée. À travers tout cela, il s'agit aussi de clarifier ce que nous disons, ce dont nous parlons, et en clarifiant les problèmes, montrer comment nous nous enfermons dans notre propre discours, afin de ne plus s'empêtrer dans ces impasses inextricables dont nous faisons notre enfer personnel. En ce sens, il s'agit d'une thérapie du langage, ou d'une thérapie par le langage, en devenant conscient de nos propres rigidités et confusions.

La comparaison au jeu, qui reste pour Wittgenstein le paradigme par excellence du langage, nous engage dans une vision performative de la parole, où il s'agit de s'exercer, et non de théoriser ou de justifier. Les actions auxquelles il nous invite sont comme des « coups » au jeu, qui n'ont de sens qu'à l'intérieur du jeu, sans chercher à leur attribuer une quelconque charge ontologique ou anthropologique, une quelconque connotation d'absolu. On évalue ces « coups » par rapport à un contexte, par rapport à une situation concrète, par rapport à un problème spécifique donné. C'est dans ce cadre déterminé que les mots prennent leur véritable sens, conjoncturel et conjecturel. Nous apprenons à parler comme nous apprenons un sport, à travers des gestes spécifiques et l'art de les poser.

La vérité comme dénouement

De ce point de vue, l'ennemi, c'est la théorie, les schémas établis, les concepts prédéterminés et figés. « Quoi que l'on me dise qui soit théorie, je dirai : non, non, cela ne m'intéresse pas. Même si la théorie était vraie, elle ne m'intéresserait pas, elle ne serait jamais ce après quoi je cherche. » C'est le « quoi » qui intéresse Wittgenstein, et non le « pourquoi ». « Je ne fais jamais qu'attirer l'attention de l'autre sur ce qu'il fait véritablement et je m'abstiens de toute affirmation ». Il s'agit de décrire, et pour cela de savoir observer, plutôt que d'expliquer, de justifier, de chercher des causes, comme il est coutumier, en particulier dans le monde intellectuel. « …Cela ne peut jamais être notre tâche de réduire quoi que ce soit à quoi que ce soit, ou d'expliquer quoi que ce soit. La philosophie est réellement purement descriptive. » Et il prend à ce sujet une option très radicale : « Je veux dire ici que l'explication est dévastatrice en philosophie, comme dans une approche thérapeutique, dans la mesure où elle crée de nouveaux problèmes en plus des problèmes qu'elle entend résoudre. »

Comme chez Spinoza, nous l'avons vu, dans un contexte différent, il s'agit donc de clarifier. S'il y a une vérité, c'est dans la production d'une perception claire qu'elle s'articule et offre sa véracité. La différence se trouve entre le rationalisme de l'un et l'empirisme de l'autre. Car pour Spinoza, la raison doit œuvrer pour clarifier une idée ou un concept, et en découvrir l'essence, alors que chez Wittgenstein, il s'agit d'apprendre à voir, et de reconnaître les similarités, sans plus ni moins. Choquante position pour ceux qui recherchent la profondeur philosophique ! Car pour le philosophe autrichien, tout est là, devant nous : ce que nous avons sous les yeux est le plus difficile à voir et pourtant le plus porteur de sens, le plus réel, en faisant fi du mythe de l'intériorité, en évinçant à jamais la promesse insensée du « au fond ». Il s'agit de bien poser le problème, non pas pour le résoudre, mais pour le faire disparaître, forme plus réelle de résolution du problème. Ce n'est pas le vrai et le faux qui nous intéressent, mais de tracer au sein du discours la ligne rouge entre l'intelligible et le confus. Car nous projetons si bien la confusion de notre langage et de notre pensée sur le monde, un monde que nous qualifions alors sans vergogne de « complexe ».

C'est en ce sens que le concept métaphorique de nœud trouve son intérêt. Désormais, il s'agit de rétablir la fluidité de la pensée, car le nœud, en nouant, resserre et empêche la respiration naturelle des choses : le nœud étrangle. Il entremêle ce qui devrait être démêlé, et l'on ne s'y retrouve plus, comme un fil à pêche dont on ne reconnaît ni le début ni la fin. Le nœud accroche, il ne se déroule ni ne s'enroule de manière fluide. Malheureusement, tentation esthétique ou rhétorique, le nœud aussi décore, ou bien on croit qu'il décore, tout comme le ruban noué est censé embellir le cadeau et le rendre plus attirant encore. C'est ainsi que le « nœud » de la pensée est souvent produit, offert et entretenu, car il semble accorder une certaine parure à notre existence, une certaine enjolivure à notre pensée, sans quoi nous serions enchâssés dans une réalité insipide, trop lisse et sans accroc. C'est ainsi que l'on adore se fabriquer des problèmes, pour mieux les raconter, pour mieux se les raconter, pour mieux avoir l'impression d'être spécial et de surexister. Le nœud devient d'ailleurs le point crucial de toute l'affaire, ce vers quoi tout tend, en particulier l'incompréhension et le mystère, l'impossibilité et la douleur, autant de raisons d'empêcher la dissolution du nœud : il est devenu « inquiétude » et « raison de vivre ».
Le nœud est aussi un croisement : on a l'impression d'être moins seul. Bien que si l'on y regarde de plus près on s'aperçoive qu'il s'agit de la répétition obsessive d'un identique qui se replie sur lui-même, qui s'entrecroise lui-même. Impression de plein qui n'est que confusion. Le nœud de la question, c'est le cœur, le noyau, la partie la plus résistante et

la plus insoluble de la question. Le nœud de l'intrigue, c'est la partie la plus compliquée, la plus irréductible, la plus dramatique de l'intrigue. Le nœud, c'est le point névralgique, le lieu de croisement, là où diverses choses s'entremêlent, qui n'ont d'ailleurs peut-être ou sans doute rien à voir ensemble mais qui se retrouvent soudain artificiellement et indissociablement liées. Quel art magnifique que celui de produire la confusion ! Le nœud, c'est là où le tronc s'épaissit et se durcit, là où il résiste à la scie ou à la hache : c'est la dimension de notre existence qui semble la plus résistance à toute dissolution, c'est donc là que semble résider notre raison d'être. Comment ne pas y tenir ! Le nœud, c'est le gonflement, la saillie, la partie visible, certains nomment cela notre personnalité, notre caractère, ce qui est perceptible et donc ce qui nous fait être, aux yeux d'autrui et aux nôtres. Le nœud, c'est l'amas de cellules ayant une fonction bien définie, un agenda spécifique, qui les distingue du reste de l'organisme, et ce nœud peut modifier le développement de tout l'organisme qui l'héberge, voire en devenir le centre névralgique. Il en va de même pour ces nœuds de l'esprit, fonctionnement spécifique ou obsession particulière autour duquel semble se constituer ou se déformer la totalité de notre pensée et de notre être. Le nœud, c'est l'articulation, ce autour de quoi tout circule, force centripète qui nous absorbe, qui devient le centre de gravité de notre existence. Le nœud, ce qui est le plus grave et le plus sérieux, pour la bonne raison que nous lui accordons gravité et sérieux, quand bien même ce nœud alourdit et embarrasse notre existence. Le nœud, c'est l'attachement, le lien, l'enchaînement, le lieu intense et compact qui empêche tout lâcher prise, tout abandon, toute distance. Le nœud est une sensation d'étranglement, une émotion qui asphyxie, un étouffement de l'être. Voilà pourquoi dénouer constitue une perspective redoutable à laquelle nous tentons coûte que coûte de résister.

Dénouer ou trancher

Le nœud fait l'objet d'un mythe célèbre qui remonte à l'Antiquité grecque. Selon la légende, le timon du char du roi Midas était lié par le fameux « nœud gordien », dont la prophétie annonçait que quiconque parviendrait à le dénouer deviendrait le maître de l'Asie. C'est à Alexandre le Grand que revint cet exploit. Ne pouvant trouver une extrémité pour défaire ce nœud - impatient sans doute car ayant fort à faire pour conquérir le monde -, il le trancha d'un simple coup d'épée. Les héros sont justement ceux qui osent penser et osent agir, sans accepter les données du problème telles qu'elles sont présentées. Parce qu'ils ne respectent pas l'énoncé, parce que le problème n'est d'une certaine manière pas pour eux un problème, ils peuvent émerger du contexte et remettre la réalité en perspective, repenser le problème pour en clarifier les enjeux. Alexandre refusa de respecter le nœud et le trancha, sans autre forme de procès, démontrant ainsi sa puissance, et donc sa légitimité à devenir maître de l'Asie.

Défaire le nœud, c'est refuser les apparences et les démonter : dénouer, c'est déconstruire. C'est à la fois un problème esthétique, pratique, psychologique, métaphysique, moral et existentiel. Le nœud touche à la totalité de l'être, il en constitue la substance arbitraire. Le nœud est à la fois l'être et l'apparence, il est doté d'une nature polymorphe.
Nature esthétique du nœud, car il s'agit de l'image que l'on produit des choses, la combinaison qui nous rend attrayant à nous-même et aux autres : la réalité devient acceptable en reformulant, en mélangeant, en combinant jusqu'à ce que le bouquet flatte le palais. Mais c'est en ignorant un principe crucial : on ne joue pas impunément avec la réalité du monde, cette dernière nous rattrape toujours, fidèle et cruelle. Nous sommes condamnés au dénouement, *volens nolens*, maintenant ou demain. Autant s'y préparer. Autant profiter de son incoercible et jouissif frémissement.

Nature pratique du nœud, parce que le nœud, en nous fabriquant une identité, nous adapte au monde, à ses codes, à ses fourches caudines, à ses critères de réussite et de faillite. Mais c'est au coût d'une aliénation, d'une corruption, d'une incessante comédie.
Nature psychologique du nœud, parce qu'on finit par croire à ce nœud, bien qu'il nous pèse, en nous chargeant d'un ressentiment garanti.
Nature métaphysique du nœud, car nous lui accordons une valeur ontologique certaine, nous en dérivons l'essence de notre être et celle de la réalité du monde, nous condamnant ainsi à nous clouer nous-même à des certitudes fondatrices et inamovibles.
Nature morale du nœud, car si nous choyons ce nœud afin de mieux nous sentir, c'est au prix d'une culpabilité, celle du mensonge et de la mauvaise conscience.
Nature existentielle du nœud, car c'est ainsi que nous prétendons construire une identité, élaborer un projet, en risquant à tout instant d'en découvrir la facticité, par soi-même ou par le regard d'autrui, ce qui nous rend la vie impossible.
En fin de compte, l'imbroglio du nœud constitue cette trame confuse qui guide nos préoccupations et nos actes au quotidien.

Le nœud fait tenir, le chignon ou les souliers. Parfois il sert plutôt d'ornement, parfois il est plutôt pratique, parfois les deux. Soit il ne tient que lui-même, il n'est que sa propre finalité, parfois il tient quelque chose, ou même tout un ensemble : dans ces cas repose sur lui un singulier échafaudage, impressionnant de déséquilibre et de précarité. Lorsqu'il a une fonction esthétique, le nœud sert à ne pas montrer, en montrant quelque chose de bien visible, l'arbre immense qui cache la forêt. Le nœud décore : il n'est rien pour le cadeau, il ne fait pas partie de l'offrande, pourtant sans lui le cadeau n'est plus un cadeau, mais un simple objet que l'on donne, un objet de nature quasi utilitaire. Un cadeau qui n'est pas rendu attirant n'est plus un cadeau. Bizarrement, quand bien même le nœud n'est pas le cadeau, le nœud est pourtant le cadeau, dans l'empire des apparences, des signes et des symboles où nous évoluons.

Pour fonctionner, pour tenir, le nœud doit être serré. De ce fait, il est difficile à défaire. De surcroît, plus il tient, plus il se resserre, et plus il est serré, plus il est difficile et douloureux de le défaire. Sauf pour ces personnes douées qui savent fabriquer des nœuds que l'on peut défaire d'un simple geste des doigts ; ceux-là sont des artistes, de véritables comédiens : ils ont aussi leur propre tragédie, leur propre épée de Damoclès, puisqu'ils nouent sans nouer. Pour les autres, les nœuds doivent être surveillés en permanence : parfois ils se resserrent à l'utilisation, parfois ils se relâchent au cours du temps. Lorsqu'ils se resserrent, il devient plus difficile de les dénouer. Les ongles s'y épuisent, les dents aussi parfois, alors on abandonne, on laisse, ou alors on tranche ce nœud trop dense et trop épais. Les nœuds ont leur propre vie, leur propre nature et leur propre susceptibilité. Pour les défaire, il faut parfois les prendre avec délicatesse, parfois tirer d'un coup sec. Trancher n'est pas toujours approprié, lorsque le nœud est vital, comme on croit souvent qu'il l'est. Il faut alors ne rien vouloir, ne rien attendre, et être patient : il s'agit de jouer tranquillement avec le nœud, comme si de rien n'était, le temps qu'il s'assouplisse et desserre son étreinte sur lui-même, de lui-même. Les nœuds rendent leur détenteur fébrile, ils instaurent une dépendance, une frustration : il nous donne envie de les arracher, mais nous ne pouvons pas, ou ne voulons pas : les conséquences en sont trop pénibles.
Comme dans les drames, il semble que les nœuds attendent toujours leur dénouement, même lorsque ces derniers n'arrivent jamais, ou tardent singulièrement. Que cache ce nœud, quelque chose, ou rien ? Est-il utile, décore-t-il, ou est-il pure facticité : il est là parce qu'il est là. Nous nous accrochons aux nœuds de notre âme, comme s'il s'agissait de notre âme elle-même. Sac de nœuds, dira-t-on parfois. L'âme alors n'est plus autre que nœuds, plus que nœud : un ensemble de nœuds bien soudés n'est plus qu'un seul nœud ; on ne distingue plus le contenant et le contenu, la forme et la matière. Il n'y a plus que nœud et nœuds, plus de nœud ni de nœuds : on ne distingue plus le singulier et le pluriel, comme si le nœud n'était plus qu'une matière, brute, inchoative et indistincte. La matière nouée.

Le nœud et le lien

Cessons de filer la métaphore, pour autant qu'elle soit métaphore, et revenons de plain-pied dans le nœud psychique. On pourrait croire qu'il n'y a rien à chercher derrière le nœud qui nous est présenté. Mais on s'aperçoit qu'un nœud en entraîne un autre. Nous savons que nos nœuds, aussi serrés soient-ils, aussi resserrés soient-ils, sont toujours fragiles, qu'ils ne sont là que pour compenser la fragilité de l'être, pour protéger sa susceptibilité. L'être est toujours menacé de néant ; autour de l'être, en son sein, rode le non-être, qui le fascine et l'attire, tout en le repoussant. Tout est contenu dans le nœud : les éléments constitutifs de la pensée, les concepts, les prédicats, les liens conceptuels, les axiologies : tout est là, l'être est là, mais de manière confuse, chaotique, indistincte et compacte : il ressemble à s'y méprendre au non-être. Nul interstice de respiration n'est autorisé, il n'y a plus de place pour l'altérité, pour la respiration, pour le rythme. Dans l'absolu, il suffirait de réagencer, de remanier, de réorganiser. Un nouveau sens émergerait alors, ou faut-il dire tout simplement, le sens émergerait alors : apparaîtraient un contexte, des possibilités, de l'universalité, de la béance, de la distinction et du lien.

Paradoxe étrange, le nœud n'autorise pas le lien : il est trop raide, trop possessif, trop bouclé, trop tendu pour que se tisse quoi que soit de clair. Ni trame, ni chaîne, ni points, aucun des éléments nécessaires au tissage n'est autorisé : c'est le règne du chaos protecteur. Il s'agirait alors, pour la pensée, pour la conscience, de clarifier, de formuler, d'utiliser, de jouer, afin de reconnaître, afin d'articuler. Ce sont les jeux de langage, selon Wittgenstein. On pourrait tout aussi bien dire, c'est la dialectique selon Hegel, c'est la pensée claire selon Descartes, Spinoza ou Leibniz. Car c'est dans la conscience que le monde nous apparaît, comme le pense Kant, et cette conscience a besoin de défaire les nœuds pour s'y retrouver. Il s'agit de tisser, nous dit Platon, pour qui cet art antique est la métaphore par excellence de la pensée.

Ainsi en dénouant les paroles, par les questions comme Socrate, par les jeux de langages comme Wittgenstein, par la décomposition comme Descartes, les problèmes disparaîtraient : ils se dissoudraient ou imposeraient une solution qui irait de soi. Des liens seraient établis, ou rétablis, qui ramèneraient les problèmes à leur juste mesure : à celle d'un non-problème. Mais pour cela, faudrait-il encore accepter les données nouvelles qui surgissent, les rapports étranges qui émergent, les changements de paradigme qui s'imposent, les élargissements ou les restrictions qui nous dérangent. Cela peut aussi s'appeler principe de vie, principe de raison, ou principe de nécessité. Tout devient visible, tout redevient négociable : la syntaxe, la grammaire, la morphologie, la logique sont convoquées et mises en jeu. Bien entendu, les opinions, les émotions, les postulats et tout autre forme de certitude sont remis sur la table, remis en question. Dans ce travail archéologique, ou travail anagogique, on reprend le fil, on démonte l'architecture, pour reconstruire la pensée et abandonner les déchets. Mais pour laisser place au sens, il ne faut pas avoir peur de l'absurdité.
On peut à ce propos inclure dans ce développement la manière dont Montaigne aborde le problème du nœud. Pour cet auteur, il faut savoir dénouer les fausses raisons, se réclamer des preuves et des raisons qui ne peuvent être dénouées, et savoir trancher en mettant fin aux inextricables et vaines discussions. Sa démarche consiste à montrer les nœuds primaires, les brins et extrémités élémentaires de l'expérience, en coupant court aux vaines et verbeuses ratiocinations. Sa démarche consiste à « chercher le nœud du débat », « le nœud de la cause », en dénouant ce qui est dépourvu de sens. Il y aurait donc des vrais nœuds, qui nouent légitimement, et de faux nœuds, qui méritent d'être

dénoués. Il accorde ainsi un statut ontologique au nœud, aux divers nœuds qui selon leur légitimité relèveraient de l'être ou du non-être.

Thérapie et raison

De ce que nous venons de voir, nous en concluons que la philosophie fait œuvre thérapeutique. Un terme que nous trouverons explicitement au moins chez Platon et chez Wittgenstein, implicitement chez les autres auteurs cités. Ensorcellement, confusion, aveuglement, dogmatisme, émotivité, passivité, phantasmes et illusions sont autant de pathologies dénoncées par les philosophes, ces praticiens de l'âme, de l'esprit, ou du corps pensant. Diagnostique philosophique. Plus que de la sagesse ou de la connaissance, c'est de la maladie dont il est alors question. Et face à ces maladies universelles et communes, ou cette unique maladie polymorphe, « humaine, trop humaine », dirait Nietzsche, prescription ultime, c'est bien de la raison dont on parle, cette raison qui semble être le soupirail ou la clef pour émerger de notre misère. Quand bien même cette faculté s'articule sous des formes différentes ou prend des noms différents, voire contradictoires, pour des raisons historiques, pour des raisons de connotations, si chère aux philosophes, chacun tenant toujours à se démarquer du voisin. Une raison qui pour l'un est folie, pour l'autre prescription. Une raison qui est parfois rationnelle, parfois raisonnable. Raison « pharmacon », poison et remède. Raison et fièvre, salut et perte, mènent un ballet incessant, quadrille de renversements. Pathologie de la singularisation, qui semble être la maladie philosophique par excellence, le désir d'être spécial, d'être original, voire d'être inouï ou incompréhensible. Ce désir est très présent, très prégnant chez ces « êtres pensants », quand bien même on rencontrera la critique d'un tel désir ici ou là. Car ces grands esprits semblent toujours trouver au sein de la poursuite effrénée d'une particularisation leur sens et leur essence, même lorsqu'ils se gaussent du sens, de l'essence et de la particularité. Nœud philosophique, pourrait-on dire en guise de conclusion.

PARLER C'EST JOUER

Convictions

La plupart du temps, lorsque nous parlons, nous voulons croire ce que nous disons. D'ailleurs, nous faisons tout pour que soit partagée cette croyance, nous voulons que les autres nous croient, nous faisons d'énormes efforts en ce sens : nous nous justifions, nous argumentons, nous promettons et jurons, et nous supportons difficilement de ne pas être cru ou d'être contredit. Nous préférons d'ailleurs que la discussion s'arrête si elle ne procède pas comme nous le souhaitons. Si cela est tout à fait compréhensible sur le plan existentiel, où notre engagement est lourd et fort conséquent, chargé d'expectatives, cela pose problème sur le plan de la pensée. Évidemment, pour toute personne qui prétend ne faire aucune différence entre vivre et penser, une telle

distinction n'aura aucun sens. Néanmoins, lorsque nous demandons de ne pas prendre les mots au pied de la lettre et d'envisager la dimension métaphorique de la parole, lorsque nous recommandons de ne pas hypostasier nos pensées, lorsque nous invitons le locuteur à se distancier de son discours, nous n'adressons pas les contraintes biologiques et matérielles, qui de fait sont immédiates et tangibles, littérales et rudes, ou paraissent bien ainsi. Bien que nous puissions aussi envisager, en un second temps, de « déréaliser » quelque peu nos « réalités » existentielles, ces terribles « besoins » : une telle proposition aurait pour avantage certain d'alléger à divers degrés le côté pesant de l'existence, une existence qui souvent se ressent ou s'exprime sous la forme d'un fardeau. Pratiquement toujours, si l'on se donne la peine de creuser un tantinet. Sisyphe et Atlas sont bien vivants.

Commençons par envisager en un premier temps ce qu'il en est des mots, de nos paroles. Lorsque nous parlons, nous le faisons d'une part pour dire ce qu'il en est des choses : du monde, de nous-même, nous prétendons décrire la diversité des phénomènes, les expliquer ou les analyser, d'une certaine manière nous prétendons instruire le voisin ou nous-même. D'autre part, nous parlons pour demander quelque chose, pour résoudre un besoin matériel ou une exigence émotionnelle, pour commander et interdire, toujours avec un souci pratique qui demande à être résolu. Enfin, nous nous exprimons, nous parlons parce que nous avons besoin de parler, d'échanger, de créer, simplement pour surexister à travers la parole, pour donner sens ou plaisir à notre existence ; une parole qui agit et fait agir. Descriptif, prescriptif, performatif. Ces trois cas de figure, quand bien même ils semblent se différencier, ont néanmoins en commun de relever de l'ordre du besoin. Il y a là nécessité, de manière plus ou moins pressante, plus ou moins prégnante, plus ou moins aigue. Et de ce fait, il y a là douleur, et même si plus d'un lecteur reculera devant le terme, qu'il trouvera exagéré, excessif, caricatural ou outrancier, nous nous apercevons que la parole est toujours l'expression d'un manque que nous cherchons à pallier, une sorte d'incommodité nous habite, une inquiétude, un déséquilibre. Et pour redoubler la bizarrerie, nous affirmerons que même l'absence de parole, le silence, la censure ou l'autocensure, relèvent aussi de cette douleur. Nous sommes condamnés à parler tout comme nous sommes condamnés à nous taire. Cela peut expliquer pourquoi et comment l'échange verbal peut facilement déboucher sur la confrontation émotionnelle ou physique. Derrière la parole, à l'intérieur, réside toujours une tension, liée à une attente, à une demande, à un désir, à une crainte. Or d'une manière certaine, cette pression ou charge émotionnelle handicape notre processus de pensée, le grève et le parasite.

S'arracher à l'urgence

La question est maintenant de savoir si l'on peut faire l'économie de cette charge émotionnelle et cognitive, ou si nous y sommes condamnés. En cette question s'insère la possibilité ou la nécessité d'un philosopher. Car il nous semble qu'avant même la tenue d'un discours ou la mise en œuvre de quelque compétence cognitive, nous rencontrons un problème d'attitude, qui à la fois permet et conditionne la mise en œuvre du philosopher. Non pas que nous pensions qu'il est impossible de philosopher sous la contrainte du besoin, preuve en est l'histoire de l'humanité, qui jamais n'abandonna le besoin, et l'histoire de chacun d'entre nous, tout autant pétrie de nécessité. Cela reste en effet possible, heureusement sans doute. Le besoin peut même s'avérer moteur du philosopher. Mais si notre travail est d'inviter nos concitoyens à philosopher, et nous motiver nous-même, nous nous devons d'examiner en quoi et de quelle manière nous nous interdisons de philosopher, comment nous nous rendons la tâche difficile, voire par quels biais étranges nous nous l'interdisons ou nous rendons indifférents. Or, notre expérience nous a montré que l'obstacle premier, substantiel, est justement de s'arracher au besoin : l'urgence du philosopher nait principalement de l'arrachement à l'urgence. Dans notre pratique professionnelle, lorsque des personnes prennent rendez-vous pour une consultation philosophique individuelle sous l'emprise du besoin, celui

d'une question qui les taraude ou les obsède, notre tâche première est précisément d'aider à mettre en suspens ce besoin, cette pression immédiate, pour commencer à penser. La condition première d'une mise en œuvre de la pensée repose sur la possibilité ou l'impossibilité de cette suspension, ne serait-ce que momentanée. Si le sujet ne sait pas devenir un objet pour lui-même, s'il ne sait se mettre en abyme, s'il ne s'autorise pas à la distanciation et à la pensée critique, tant à propos de son être que de son esprit, s'il recule devant le fait de penser l'impensable, alors il souhaitera parler, s'exprimer, se défendre ou se justifier, voire agresser, mais restera absente la prise de conscience nécessaire au philosopher.

La parole outil

Tentons maintenant d'examiner la nature du basculement paradigmatique que nous prônons comme condition du philosopher. Nous proposons que la parole soit désinvestie de sa pression existentielle et devienne un simple outil, et le philosopher un art, celui de manier cet outil pour produire de la parole, c'est-à-dire produire de nouveaux outils. À ce point une objection nous sera avancée : il s'agirait d'introduire ou de réintroduire un besoin, puisqu'une tâche doit dès lors être accomplie. Objection tout à fait pertinente, puisque nous définirons dès lors un but, par exemple celui de la prise de conscience, ou encore celui de la production de concepts ou de la construction de la pensée. Même s'il s'agit de déconstruction, nous définissons quelque chose qui est toujours de l'ordre de la nécessité. Et nous devons ici plaider coupable, tout au moins d'une certaine manière. Car bizarrement, le « non-besoin » est encore un « besoin » chez l'animal que nous sommes. Bien que le paradoxe soit justement ce qui pourrait définir la spécificité de cet animal, défini comme « animal paradoxal », de manière plus précise encore que ne le fait classiquement le concept de « animal raisonnable ». Nous justifierons notre position par différents arguments. Premièrement l'art, ou l'attitude artistique, est la modalité qui permet le mieux de s'inscrire dans une dimension de gratuité, où nous pouvons le plus, comme idéal régulateur, abandonner toute nécessité et nous placer dans une perspective de liberté. Bien que l'art ne se réduise pas nécessairement à cela : il est souvent l'expression d'une demande pressante de la subjectivité. Ensuite, si la parole devient outil, elle s'affranchit de ses lourdeurs ontologiques, elle devient capable d'ignorer le besoin d'affirmer l'être ou d'en rendre compte, pour être manipulée au gré des *desiderata* de l'artiste, expérience commune entre le poète et le philosophe. Elle ne doit plus systématiquement rendre des comptes à une soi-disant réalité qui la transcenderait, qui la cautionnerait et la sanctionnerait, pas plus qu'elle ne doit être l'expression d'un acte de foi. Elle devient sa propre réalité, au service d'un art qui n'est rien d'autre que la production de cette parole. Et nous devrons ne pas oublier que tout art génère ses propres contraintes, d'autant plus que la dimension libre de l'art fait justement que les contraintes ne sont pas extérieures à l'art lui-même, puisque c'est la pratique elle-même qui les engendre. Surtout dans le cas du philosopher, puisque cet art produit le moindre de ses outils, conséquence de la non-matérialité totale de sa modalité. Ce n'est pas le cas du peintre, du musicien ou du sculpteur : s'ils peuvent participer à l'élaboration des outils, ils n'en sont pas les producteurs, et leur art ne consiste pas à produire ces outils. Bien qu'en général on puisse affirmer pour défendre la liberté de l'art que ce dernier n'a pas en théorie ou de manière absolue à satisfaire de contraintes extérieures dans la mesure où il ne répond qu'à sa propre demande. Il peut le faire s'il le désire, comme le ferait un art se définissant comme réaliste, ou encore qu'il soit porteur d'un message ou d'une expression de soi, mais cela relèvera tout de même d'une subjectivité, du fait d'une décision personnelle, et non de quelque critère intrinsèque à l'art lui-même. Il en va de même pour la philosophie, qui peut aussi s'instrumentaliser au service d'une cause, d'un engagement personnel ou collectif, d'une tâche pédagogique, de la résolution d'un problème, mais tout choix de ce type renverra à une conception particulière du philosopher sans pouvoir prétendre capturer ou définir l'universalité du philosopher. Au demeurant, comme l'histoire le montre, ce type d'engagement réducteur a existé, existe et existera encore, car cette aberration a aussi sa raison d'être. Puisque nous défendons

la liberté philosophique, nous devons défendre aussi la possibilité de son instrumentalisation. L'interdire serait justement déterminer une condition extrinsèque et préalable au philosopher, quelque critère qui serait de l'ordre du non-discutable, du non-problématisable. Or une bonne raison de ne pas trop se préoccuper de la ligne rouge entre philosopher et non-philosopher réside dans le fait de pouvoir observer comment les concepts philosophiques émanant d'une liberté radicale seront convoqués et mobilisés dans le monde du besoin et de la nécessité. L'interdit d'instrumentalisation constituerait d'ailleurs une autre aberration, tout à fait classique au demeurant : le syndrome de la tour d'ivoire, qui protégerait le « génie philosophique » des exigences banales de ce bas monde. Car sans se soucier *a priori* des « conséquences » des concepts et de la pensée qu'il engendre, sans tomber dans le piège de l'utilitarisme, le philosophe peut tout à fait s'intéresser à l'utilisation de ce que produit la philosophie sans craindre le réductionnisme, sans dédaigner la nécessité, sans ignorer que le philosophe ne saurait oublier sa propre humanité, voire sans renier son animalité. Sans faire de la réalité ou du concept de réalité un absolu, nous devons accepter, comme pour tout concept, la mise à l'épreuve qu'il nous impose.

L'abandon des certitudes

Tentons maintenant de définir plus avant le rapport à la parole qui ne relèverait pas ou plus du besoin. Prenons un exemple : celui d'un enseignant qui pour faire découvrir quelque chose à ses élèves leur dit quelque chose de faux ou dépourvu de sens, l'enseignant qui provoque, l'enseignant qui suscite de l'incertitude. Ce qu'il offre, est-ce du lard ou du cochon ? De manière plus ou moins subtile, il tente de poser un problème, que ses élèves doivent percevoir et analyser, peut-être résoudre. Cet enseignant est-il un menteur, un tricheur, un être dépourvu de moralité ? Certains n'apprécieront guère ce type de pédagogie « surprenante », surtout si l'enseignant ne prévient pas ses élèves. C'est de ce type d'enseignement dont relève l'ironie socratique, l'humour, la pédagogie du jeu ou de la provocation. Cette forme ludique déplaira à certains, au versant académique, pour son « manque de sérieux » ou « manque d'intégrité », au versant psychologique pour son manque de « compassion » ou sa « violence », au versant moral pour la « manipulation » ou le « manque de respect » qu'elle représente. Mais si nous pouvons oublier un instant nos préventions et suspendre notre jugement pour penser uniquement à la nature d'une telle stratégie, ou à son efficacité, voyons ce qui se passe. C'est un certain rapport à la pensée et à la parole que tente d'induire un tel pédagogue. Ne plus prendre le discours pour argent comptant, en particulier celui qui émane de l'autorité, non pas pour inciter à une quelconque révolte de principe, banale et facile, mais parce que c'est précisément le discours qui véhicule des vérités établies qui apprend à ne pas penser. La parole de l'enseignant change donc de statut : elle n'est plus celle qui transmet des connaissances, c'est-à-dire des certitudes, mais celle qui provoque la pensée. Elle ne la provoque pas uniquement en ce qui concerne le contenu qui est avancé, car le maître « autorité » peut aussi poser des problèmes qui mettent en cause le rapport de la pensée à elle-même. Certes, le contenu de ce que transmet la tradition donne aussi à penser. Mais plus avant, plus profondément, l'enseignement « questionneur » provoque la pensée sur les conditions mêmes de la pensée, sur les possibilités de sa propre existence. Il provoque une interrogation sur ce que doit présupposer toute articulation de discours, c'est-à-dire qu'elle interpelle directement le sujet au travers d'un objet de pensée. Elle renvoie durement le sujet à lui-même, ce sujet pensant étant pour lui-même en fin de compte le seul objet légitime de pensée.
Pour être concret, il est deux positions fondamentales à partir desquelles je peux écouter une parole ou lire un texte. Je fais confiance à l'auteur, ou je ne lui fais pas confiance. Si je lui fais confiance, je l'écoute, je note ce qu'il dit, et je tente d'ingurgiter ce qu'il me transmet. Si je ne lui fais pas confiance, je prends tout ce qu'il dit avec beaucoup de circonspection et je le contredis ou l'interpelle autant que je peux, car ses intentions ne sont pas claires ou pas fiables. La première attitude m'incite à la crédulité, le discours porte sur des connaissances, il transmet des valeurs sûres, la seconde m'incite à la

suspicion, le discours porte sur de simples opinions, ou bien les intentions en sont douteuses. Or nous souhaitons introduire une troisième position : celle que nous nommerons la position du « jeu ». Pour jouer avec quelqu'un, simultanément, je dois lui faire confiance et ne pas lui faire confiance, ou encore, ni lui faire confiance, ni lui refuser ma confiance. Dans ce dernier cas, le discours n'est plus de même nature : il ne s'agit plus ni de connaissances, ni d'opinions, mais d'hypothèses ; tout est conjecture. L'autre devient un moyen pour se confronter à soi-même. En même temps, s'il s'agit uniquement d'hypothèses, si l'on tente de faire penser autrui, la distinction entre la position du maître et celle de l'élève s'estompe quelque peu : chacun est là pour tenter de penser et faire penser l'autre, quand bien même l'un a plus d'expérience que l'autre. Tout est en jeu, tout reste à penser.

Penser l'hypothèse

Ceci nous amène à analyser et évaluer un instant le statut de la pensée d'une hypothèse. Lorsque nous demandons à quelqu'un de problématiser sa pensée, en apportant des objections à ses propres énoncés ou en formulant des propositions contraires aux siennes, et que le sujet finit par produire de tels énoncés, nous lui demandons si cela a du sens. Il réagit souvent en s'écriant : « Mais ce n'est pas ce que je pense ! ». Pourtant, c'est bien lui qui a produit cette objection, c'est bien lui qui a émis cette proposition contraire. « Vous m'avez forcé », rétorque-t-il. Forcé ou pas, c'est tout de même son idée : pourquoi donc dit-il qu'il ne le pense pas ? Cela nous ramène à ce qui oppose tant l'opinion que la connaissance, de l'hypothèse. Opinion et connaissance sont des sortes de certitudes, elles entretiennent un rapport déterminé à la conviction quand bien même elles sont formellement de nature différente, elles se confondent souvent : on les défend autant l'une que l'autre, on s'attache à l'une et à l'autre, on hypostasie leur contenu en les connotant d'une charge de vérité, ce à quoi elles réfèrent est une réalité relativement intangible que nous défendrons becs et ongles. Cette lourdeur échappe à l'hypothèse, qui n'est là que pour voir, uniquement pour en examiner la teneur, les implications et les conséquences, l'hypothèse survient comme une simple tentative de cerner la vérité ou la réalité : elle est empreinte de gratuité. « Ce n'est que du discours », clamera le partisan de l'ancrage dans la certitude. Car ce n'est pas tant la proposition qui l'intéresse que sa « vérité », l'inébranlable, conçue sur le mode traditionnel de l'adéquation entre le terme et la chose mais qui est surtout conviction. Il veut proclamer cette vérité. Bizarrement, il est borné par elle. Il ne sait pas dire des choses fausses pour en examiner le degré de vérité et de fausseté. De la même manière, pour la même raison, il ne sait pas dire des choses vraies pour en découvrir le degré de vérité et de fausseté. La vérité ne peut pas émerger, elle ne peut pas naître : elle subit un avortement à sa conception même ; cette conception de la vérité est anticonceptionnelle. Car il est des choix qui paralysent toute possibilité de choix. Et il faut admirer le sérieux de ceux qui justement brandissent le spectre de la vérité : il semble que cette vérité assassine sans le savoir les vérités à naître. L'hypothèse, c'est justement cette vérité possible, cette vérité « hors les murs » qui est vérité de par son simple statut de possibilité : ce qui est possible est vrai. Plus vrai encore que ce qui est avéré, car le possible laisse l'espace ouvert : ce que ne permettent ni l'opinion, ni la connaissance.
Mais où trouve-t-on ce type de vérité ? D'une certaine manière, on la trouve dans le pragmatisme, dans l'idée d'abduction, qui se distingue tant de l'induction que de la déduction. C'est la genèse d'une idée qui surgit de « nulle part », sorte de fulgurance que nous prenons pour ce qu'elle est, sans se soucier de son origine ou de son statut. Pensée créative, pourrait-on dire. Mais en un second temps, vérification est faite, de voir si cette idée « fonctionne », si elle « opère », et si ce n'est pas le cas, elle passe aux oubliettes. Cette idée est plus libre *a priori* que celle de la déduction et de l'induction, elle n'a pas de compte à rendre quant à son antériorité, mais *a posteriori* elle est tout de même astreinte à satisfaire quelque principe de réalité : si elle ne convient pas, elle est condamnée. Mais au moins, elle aura pu vivre, ne serait-ce qu'un court instant, le temps d'examiner dans un contexte restreint son opérativité. Elle finit par subir le sort de la

« vérité hors les murs » interdite par la vérité *a priori*, avec l'avantage que permet la vision empirique du monde : toute idée est bonne et salutaire *a priori,* elle a le droit d'être essayée, elle sera condamnée uniquement *a posteriori,* ou reléguée au débarras. Car malheur à l'idée qui ne correspond pas à l'expérience proposée, qui ne satisfait pas le but fixé ! Nous oublions trop facilement que sa maigre existence, aussi éphémère fut-elle, nous octroya le temps d'un cours instant une hygiénique oxygénation de l'esprit.

La vérité du jeu

Ce que nous proposons comme rapport à la vérité ressemblerait plutôt à la vérité d'un jeu. En quoi un jeu est-il vrai ? Question étrange, paradoxale ou insensée, nous rétorquera-t-on. Car la vérité n'a rien à voir avec le jeu : la vérité, c'est quelque chose de sérieux, avec laquelle on ne plaisante pas. Est vrai ce qui compte, est vrai ce qui correspond à la « réalité objective », fût-elle matérielle ou intellectuelle, est vrai ce qui est cohérent, est vrai à la rigueur ce qui est efficace ou ce qui est communément accepté, en particulier par les personnes compétentes, mais un jeu vrai, quelle formulation aberrante ! À moins de dire « un vrai jeu », c'est-à-dire un jeu où l'on joue vraiment, où l'on joue sérieusement, non pas un jeu qui n'est pas un jeu. Ce n'est pas du jeu, cela veut dire que nous ne respectons pas les règles, que nous trichons. Dès lors, le jeu n'est plus un jeu, il devient du n'importe quoi, un lieu où tout est permis, où de fait tous les coups sont autorisés, où il n'y a plus de critères, ni de contraintes, ni d'exigences. Il n'y a plus de corps à corps de soi à soi, ni avec la raison, ni avec l'esthétique, ni avec l'éthique, ni avec l'autre : nous ne connaissons plus que des envies en roue libre, des volontés sans frein, nous sommes privés de mise à l'épreuve. Pour jouer vraiment, il faut à la fois connaître les règles et les contraintes, les maîtriser, mais aussi faire preuve de créativité pour se rire de ces contraintes et jouer avec elles, il faut savoir prendre des risques et oser se risquer à l'impitoyable miroir du vrai, du réel, sans pourtant jamais les prendre au sérieux, car l'on est conscient de la part importante d'arbitraire et de convention qui les détermine. Tout n'est que conjecture et renvois de balle.
Pour réconcilier le lecteur étonné ou dérouté avec notre hypothèse, nous ferons aussi appel au concept du beau, à l'appréciation esthétique : nous tenterons de sauver le vrai par le beau. Le beau nous intéresse pour plusieurs raisons. Les voici en vrac : l'admission de la subjectivité, la possibilité de l'immédiateté, la dimension de gratuité, la pluralité des critères, la fonction positive de l'aberration, la richesse des paradoxes et des contraires. Dans le beau, tout est bon, même le laid, comme le montrent les gargouilles et les épouvantails, mais en même temps, rien n'est acquis, rien n'est donné, rien n'est préservé, car l'éphémère n'est pas moins doté ni moins substantiel que le permanent. Pourtant, il ne s'agit pas ici d'introduire quelque relativisme béat, car l'exigence du beau n'est pas moins forte, rugueuse et présente que celle du vrai. Déjà parce qu'il y a du « kairos » dans le beau, ce sens de l'opportun, de la temporalité, de la circonstance. Le temps est un facteur crucial, le moment peut être approprié ou déplacé, le contexte peut être déterminant. Comme un exotisme que l'on apprécie uniquement dans son lieu, qui ne gagne rien, au contraire, à être transporté ou importé. Comme une atmosphère ou un geste qui n'a d'intérêt qu'en une certaine compagnie, privé de quoi cela perd toute magie, toute effectivité. Ce qui est beau maintenant ne le sera peut-être plus dans un instant, effet de mode, une mode qui a ses raisons d'être tout comme ses raisons de ne pas être. Le contexte joue, il impose ses diktats et modifie les règles. Le singulier est possible, les revirements aussi. Sans pour autant exclure la pérennité ou bannir l'intemporalité, qui ont aussi leur légitimité. Certes ce singulier peut dans sa radicalité ouvrir la porte à la facilité, puisque l'on n'a plus nécessairement à rendre des comptes. Mais le risque est à prendre si l'on ne veut pas s'ériger des donjons mentaux, se creuser des oubliettes spirituelles, où le sujet se réfugie en se barricadant, protégé de toute étrangeté. Protégeons-nous d'un vrai et d'un bien, et même d'un beau, qui prétendrait nous protéger du faux, du mal ou du laid. Le beau admet son contraire, le laid n'est pas nécessairement moins beau que le beau, ce qui ignore le beau n'est pas non plus

nécessairement moins beau que le beau. Si le vrai pouvait s'inspirer d'une telle démarche ! Pourtant il peut le faire : le vrai qui se moque du vrai sait que le vrai n'est pas plus vrai que le faux, car il comprend la vérité du faux, tout comme il comprend ses propres rigidités, ses propres aveuglements. Il ne dit pas : « Chacun chez soi, chacun ses opinions », pas plus qu'il ne dit « Ceci est vrai car ceci est faux », car ce « vrai au-delà du vrai », en paraphrasant Pascal. Ce dernier affirme qu'il y a de la vérité dans ce que nous disons, mais nous ignorons la nature de cette vérité, son étendue. Certes, l'esprit frileux craindra une telle perspective. Comment s'assurer de ne pas être aspiré par le gouffre du relativisme paresseux ? ». Se pencher sur le vide n'est pas sans danger. Il faut avoir le sang-froid et le souffle posé pour porter son regard au sein de l'abime et ne pas être emporté.

Penser l'impensable

Abandonnons le détour pour revenir de plain-pied dans notre affaire : le jeu du questionnement et le statut de l'hypothèse. Certes le jeu doit être juste et bien joué. Mais son bien-fondé, sa légitimité, sa conformité à la réalité ou à la vérité, se manifestera ou se réalisera dans le fait que le coup porte, qu'il produit un effet, un bel effet : c'est ainsi que l'on sait que l'œuvre est appropriée, qu'elle convient, qu'elle est opportune, qu'elle est originale. Lorsque telle ou telle hypothèse qui surgit au détour du chemin est amusante, surprenante, provocante, intéressante ou affreuse, que peut-on lui demander de plus ! Ainsi le questionneur pointe du doigt vers quelque réalité à venir, et le questionné évite de répondre, par une de ces innombrables stratégies que nous maîtrisons tous instinctivement, instinct animal de survie ou pulsion de confort. Mais en insistant, la question produit ce qu'elle doit produire, le questionné finit par regarder dans la direction que pointe le doigt étranger, le doigt étrange, et il se voit et s'entend alors penser, prononcer des paroles bizarres, auxquelles il doit peu à peu s'habituer, pour en admirer la profondeur et en percevoir le sens. En un premier temps, il est déboussolé, en un second, s'il accepte, il voit son monde se recréer sous yeux ébahis. L'impensable devient le fondement de ce qui est dès lors pensé. Peut-être une conversion s'effectuera-t-elle, peut-être pas, mais nous aurons osé plonger le regard dans l'abime.
L'axe principal du mouvement de la pensée, l'évolution d'une pensée libre, c'est le jeu des contraires. Le subjectif renvoie à l'objectif, et vice-versa. Le particulier renvoie à l'universel, et vice-versa. Le multiple renvoie à l'unité, et vice-versa. L'espace renvoie au lieu, et vice-versa. L'abstrait renvoie au concret, et vice-versa. Il est un certain nombre de ces antinomies qui par leur tension structurent ainsi la pensée, mais elles constituent toutefois une quantité relativement déterminée. Selon la nature spécifique de l'antinomie, elles représentent la forme particulière que pour chacun d'entre nous prend l'altérité, l'indéterminé, l'infini, l'inconnu. Ici, nous sommes au cœur du tragique, le grand jeu de la comédie humaine, le théâtre de la pensée. Tiraillé au sein de quelque antinomie, la tragédie selon Kant, ce pourrait être l'absurdité d'un théâtre d'ombres, le sujet pensant devient capable d'effectuer un renversement copernicien, ou plusieurs, s'il accepte d'en percevoir l'ampleur. La fameuse conversion, apostasie et renoncement. Ce qui l'instant d'auparavant était une évidence, le fondement ou l'ombilic du monde, devient soudain la simple extrémité réduite, partiale et crispée d'un axe infini. Le centre est bien loin, passage à l'infini de la pensée qui découvre l'immensité de l'ailleurs. L'infini devient une réalité concrète, l'aliénation devient le lieu le plus intime du soi. Il ne s'agit plus dès lors de dire le vrai : il s'est évaporé, il a pris le large, de l'altitude. Tout l'intérêt est de créer des enjeux, non pas de dire la vérité, mais de vivre la mise en abyme que provoque cette vérité ineffable. Moment inouï qui produit un effet sans mesure sur l'esprit. Le tragique de la pensée, perception de l'ironie tragique, perception de l'ironie dramatique, devient l'expérience ultime : une pensée plus humaine que tous les sentiments qui soi-disant composent notre « humanité », une humanité plus réelle que l'homme, plus humaine que toutes les tragédies corporelles, existentielles ou narratives qui composent notre quotidien. Cette tragédie humaine n'est pas la tragédie des autres, mais la nôtre : elle ne s'effectue pas par empathie, mais directement. Nous ne sommes

plus nous-même, nous sommes l'autre, ce dénominateur commun de l'humanité. Comme le disait Ulysse pour répondre à Polyphème, être humain, c'est n'être personne. Sans doute est-ce là l'unique condition pour être une personne réelle. Un humain, espèce indéterminée, et non une bête, qui se couche toute habillée.
Jouer avec les contraires devient la garantie d'une pensée vive, d'une pensée en acte. Mais nous rencontrons différents types de comportements face aux antinomies. La plus fréquente est la négation du contraire, l'option figée sur un des pôles de l'axe, que ce soit sous la forme d'une ignorance, d'un déni ou d'une critique. Le contraire reste ici un impensable, un impensé, il est l'objet du rejet le plus radical, de la condamnation la plus virulente, ne serait-ce que par le silence, l'ignorance volontaire. La seconde, assez à la mode, est la négation de la tension entre les antinomies : on prétend qu'elles sont complémentaires, qu'elles vont ensemble, l'esprit prétend dès lors à une sorte de coïncidence rapide et complaisante des opposés, à un rejet du principe de non-contradiction qui fait l'économie de toute tension, de tout choix, de toute finitude, de tout travail rigoureux de la pensée. La troisième posture est un scepticisme distant, une autre forme de non-pensée, qui se contente de regarder toute l'affaire de loin en arguant de l'indécidabilité d'un choix pour s'en détacher complètement, cherchant ailleurs, de manière non avouée, quelques certitudes faisant office de refuge. En se plaçant en une position de pure extériorité, en optant pour le regard exclusif de Dieu, pour la perspective unique de Sirius, l'esprit se ment à lui-même, car il nie son statut de sujet, ce sujet qui ne saurait échapper à un positionnement spécifique, à divers positionnements spécifiques, dans cette matrice d'antinomies. En voulant se garder toutes les options ouvertes, il prétend à une toute-puissance, il tombe dans la démesure.Tout est bon pour échapper à la tension et ne pas se dévoiler à soi-même et à autrui. Pathologie classique du philosophe. Kant dénonce ce scepticisme comme une euthanasie de la pensée.

Accéder à l'humanité

Le passage par l'antinomie, le détour par l'ailleurs, est nécessaire pour accéder à l'humanité. Héraclite nous invitait déjà à vivre la lutte de ces contraires qui engendrent toute nécessité. L'éducation du sujet devient dès lors ce plaisir désintéressé qui exclut toute satisfaction immédiate, car le détour n'est pas anodin : il est coûteux à notre identité. La pensée n'est plus ici affaire de possession ou de consommation, mais pure action. Il n'est pas de jeu digne de ce nom sans tenter de coups durs, sans lancer de coups risqués. Il faut accepter d'avoir quelque chose à perdre, mais de la même manière, c'est en n'ayant rien à perdre que l'on accepte d'avoir quelque chose à perdre. C'est en arrêtant de calculer que l'on apprend à calculer. Chacun joue contre lui-même, l'autre n'est qu'un prétexte, celui que l'on aide à jouer contre lui-même. Comme nous l'apprend Socrate dans son corps à corps avec les sophistes, Gorgias, Calliclès et les autres, philosopher, c'est combattre, c'est jouer à la guerre. Nietzsche nous invite à demeurer sans pitié pour l'être aimé, à aimer notre ennemi dans le combat, mais sans haine ni envie, peut-être même sans combat si l'on est un saint. Le meilleur n'est pas le plus plaisant. C'est en cela que Socrate s'oppose le plus aux sophistes : le champ de bataille est l'archétype du philosopher, pas le salon ou la classe. Non pas pour vaincre l'autre, mais pour se vaincre soi-même. C'est pour cette raison, entre autres, que vivre signifie mourir, que « mourir exulte vivre ». Pas de pensée authentique sans mourir à soi-même. En même temps, ne pas penser, c'est mourir, ou vivre d'une vie qui n'est qu'une lente agonie. Mourir pour vivre, ou vivre en mourant, le choix est facile, mais dur à vivre, sauf si l'on apprend à mourir. Il ne s'agit plus ici d'être poli, ni d'avoir de bonnes manières. L'éthique devient un leurre, l'illusion de la bonne conscience, d'être du bon côté des choses. Être gentil avec les autres, pour qu'il soit gentil avec nous. Vision craintive du monde, hygiénisme de bon aloi, car en vérité l'autre nous répugne : il n'est pas lui-même, il est l'autre, celui qui se définit par rapport à nous, en tant qu'autre, vague image de nous-même et de nos calculs sordides, un pur objet de spéculation et non un être de plein droit.

Lorsque tout est hypothèse, lorsque tout est conjecture, la pensée se libère des lourdeurs, ancestrales, culturelles et personnelles. Poids terrible d'un « vrai » massif, coulé dans le béton armé. Lourdeur d'un Atlas portant le monde sur ses épaules. Avancer des hypothèses, c'est risquer l'inconnu, gratuitement, juste pour voir ce qui se passe, c'est s'engager sur quelques chemins nouveaux. C'est aimer l'erreur, non pas la tolérer, mais l'aimer, comme une mère nourricière de la pensée. Tout est lié dans l'être, pensait Leibniz, et l'on peut multiplier à l'infini les connections nouvelles, les courts-circuits conceptuels, ceux que l'on n'a encore jamais osé imaginés. Relier ce qui n'a jamais été relié, puis renverser ce lien. Juste pour voir ce qui se passe, le temps de donner sens à l'insensé, de forger le sens à travers l'insensé. Après tout, n'est-ce pas là le principe même du schéma hypothético-déductif. Mis à part que de manière générale, nous privilégions sans le savoir le déductif sur l'hypothétique. Nous empêchons trop souvent le second de vivre en lui demandant d'obéir au premier, de solliciter son autorisation avant même de mettre un pied dehors, de trop laisser peser les conséquences par antécédence. Quoi de plus stérile que cette crispation, mais quoi de plus courant, y compris chez ceux qui n'ont aucun sens de la logique, qui néanmoins intuitivement n'accordent pas droit de cité ni même droit de visite à ce qui ne leur convient pas. *L'ars philosophica*, ce n'est pas d'énoncer le vrai *a priori*, ce n'est pas non plus le fait d'être d'accord ou pas, c'est de laisser s'effectuer la production inédite de sens, puis de l'examiner, afin d'en profiter. Il ne s'agit même pas de produire ce sens nouveau, mais de le laisser se produire, de ne pas empêcher son émergence. Pour cela, il faut lâcher le catéchisme, et devenir sensible à la dimension esthétique de la parole : aimer la belle idée, apprécier le beau problème. De cette manière, comme dans le jeu, il y a souvent plus de vérité dans le jet spontané que dans les réponses longuement préparées. Les secondes sont plus mensongères, plus artificielles. Et nous touchons à nouveau l'essence du dialogue socratique. « Ne m'énonce pas le discours fastidieux que tu prépares depuis des lustres, mais dis-moi au débotté ce que tu réponds à ma question. » Trêve de mensonge académique ! Laisse-toi aller à penser ! Ne sois donc pas si sérieux : pour bien jouer, il ne faut plus jouer au philosophe, il faut jouer à jouer. Même l'écrit, pour ne pas être un piège, lourdeur encyclopédique, se doit de n'être qu'un amusement. Seule l'âme humaine intéresse Socrate, comme lieu de l'écriture, car elle est vive, elle répond. Graver sur un objet est digne de ceux qui n'ont rien de mieux à faire et craignent de perdre quelque chose : âmes cupides qui ne veulent rien oublier. Peur que disparaissent les idées, peur que disparaissent les hommes. La crainte devient le mode d'existence par excellence. Il n'y a là aucune place pour la gratuité, tout doit être placé, enregistré, casé, analysé, figé, comme des coléoptères piqués dans les tiroirs du musée. Dans l'âme, ce sont les effets produits par les idées qui nous intéressent, ce qu'elles engendrent, plus que les idées en elles-mêmes.

Produire du sens

Faire jouer les concepts entre eux, combinaisons étranges et inattendues, production de nouveaux concepts. Il s'agit de produire du sens, non pas de rationaliser, de justifier ou d'expliquer. Véritable enquête où le hasard, faute de meilleur étiquette, doit jouer son rôle moteur. Dire des bêtises juste pour voir où elles vont, comment elles sonnent, sans se soucier du regard critique, celui de l'extérieur, mais aussi et surtout, celui de l'intérieur, plus terrible et impitoyable, grand inquisiteur qui ne pardonne rien et empêche tout. Il n'est pas besoin de tout dire, autre tentation de la toute-puissance, mais uniquement de dire un peu, laisser aller quelques bribes, puis regarder, contempler, admirer, analyser, sans honte ni narcissisme inquiet. Il n'est plus question de penser à ce que l'on va dire, mais de penser à ce que l'on a dit. De toute façon, on pense toujours ce que l'on dit, même lorsqu'on n'y pense pas, même lorsqu'on ne le pense pas. Sinon, d'où cela viendrait-il ? Le terme d'accident n'explique jamais rien, il excuse. Pour cette raison autant dire peu, pour savoir ce que l'on dit, et autant dire quelque chose, pour savoir ce que l'on pense. Selon leur tempérament, les uns se cachent dans la prolixité, les autres dans le laconisme. Certes, dans un tel schéma, le maître prend une drôle d'allure. Il n'est

plus celui qui pense, mais uniquement celui qui fait penser. On pourrait presque dire qu'il n'a plus besoin de penser, et encore moins de savoir, en tout cas il n'a guère besoin d'idées puisqu'il n'est plus là pour transmettre mais pour provoquer. Il est celui qui invite à dire, qui fait dire, qui force à dire, celui qui invite à écouter, qui fait écouter, qui force à écouter. Bizarrement, le maître n'est plus un homme de connaissance, mais un homme d'action. Plus proche du professeur de gymnastique, voire du maître de chœur, que de tout autre enseignant. À moins que le maître disparaisse, pour que l'élève puisse faire son travail en paix. Le maître-nageur n'a pas à plonger dans la piscine pour faire nager : cela ne servirait à rien. C'est tout un art que de savoir disparaître, sans pour autant prendre sa retraite. Finalement, peut-être y a-t-il là ni maître, ni élève. Au moins comme idéal régulateur.
Les critiques ont raison, c'est une approche réductrice que celle-ci. Terriblement limitative. Et l'on comprend que le maître qui souhaite s'exprimer ou étaler son érudition se sente frustré, qu'il considère même une telle vision comme une agression envers son statut et lui-même. Mais pensons aussi au pauvre élève, qui à l'instar de son maître souhaite s'exprimer et montrer ce qu'il sait. Nous lui demandons parfois, ou souvent, une seule phrase, pire encore un seul mot, là où il aurait tant à dire, là où il y aurait tant à dire. Mais jouer au football, ce n'est pas taper dans un ballon, pratiquer un art martial, ce n'est pas se battre : comme en architecture, tout est dans la contrainte. Cette dernière est la condition même de la pratique artistique. Et si l'on peut se jouer avec plaisir des contraintes, on ne saurait les ignorer. Ainsi, s'il faut choisir, si l'on ne peut être partout à la fois, si l'on ne peut tout dire, l'exigence est importante, la frustration nous guette, car le choix s'impose, mais le jeu en vaut la chandelle. Lorsque nous exigeons de faire disparaître le contexte, d'oublier l'intention, l'esprit se rebelle, il veut contextualiser sa propre parole, produire des préambules. Il est à l'aise dans le cas par cas, pour ne pas être piégé ; il apprécie les expressions phatiques, qui ne prétendent à autre chose qu'à profiter des mots pour créer de la présence, afin de se rassurer. Pas question d'éluder, ni par le silence, ni par la parole.

La réalité des mots

Autre changement de paradigme : ce sont les propositions qui nous intéressent, ce sont des paroles dont nous parlons, pas des choses auxquelles se réfèrent ses paroles. La vérité d'une parole n'est plus tant la classique adéquation entre cette dernière et la réalité objective qu'elle prétend décrire, bien que nous n'excluions pas cette dimension importante de la vérité. La vérité d'une parole est surtout le rapport de cette parole à elle-même, le travail qu'elle effectue sur elle-même : travail d'analyse, d'évaluation, de conceptualisation, de transformation de soi. Car le travail de la parole sur elle-même provoque et manifeste le travail de l'être sur lui-même. C'est pour cela que nous scrutons les énoncés, pas les choses, c'est pour cela que nous privilégions le raisonnement aux propositions, car tout se trouve dans le rapport. « Lien substantiel » disait Leibniz. Ce sont les implications et les conséquences qui sont porteuses de sens, car ce sont elles qui dévoilent le sujet, ce sujet qui dans son quotidien cherche à s'échapper derrière les faits objectifs. « Je n'ai pas le temps », « Je n'ai pas les moyens », « Ce sont les circonstances », « On m'a obligé », « Je ne pouvais pas faire autrement », « Je devais le faire », « Les choses sont ainsi », « Parce que c'est comme ça », etc. La rupture est nécessaire : le cordon doit être rompu, la distance instaurée. Pour accomplir un tel geste, tout est bon, tout est utile pour renvoyer le sujet à lui-même, le placer en face de la vision du monde qu'il produit, qu'il entretient, ou qu'il rejette. Mais pour que cela se produise, il est nécessaire d'arracher la parole à elle-même. Elle comprendra son propre discours uniquement lorsqu'elle acceptera d'en produire un autre, et uniquement à cette condition. Sans cela, elle dit ce qu'elle dit, un point c'est tout, elle le répète jusqu'à plus soif. Aucune mise en perspective n'est possible tant que le discours n'est pas problématisé, tant qu'il ne sort pas de lui-même pour s'envisager dans sa nudité, un peu blême certes, quelque peu fantomatique parfois. La mort rôde, le sentiment de finitude nous étreint, et nous préférons ne pas trop nous attarder en ces lieux incertains. Si nous

ne libérons pas la parole en l'autorisant à cet ailleurs qu'elle s'interdit, elle se cantonnera à ses propres lieux communs, à ses propos cent fois rabâchés, comme ces plaisanteries de vieux mari qui ne font guère plus rire son épouse, à moins que le rire soit aussi intégré dans le rituel figé pour l'éternité : les masques prennent toutes sortes d'apparences, plus ou moins grotesques.
Le principe en est simple : la parole qui parle du monde parle plus d'elle-même que du monde. Le sujet qui parle de l'objet parle plus de lui-même que de l'objet dont il prétend parler. Mais il doit en prendre conscience. En fin de compte, le sujet est son propre objet, même si là n'est pas son intention, même s'il interdit à l'autre de voir et d'entendre : « Là, tu interprètes ! ». Évidemment, il est plus facile pour l'autre de voir que le sujet parle de lui-même, car ce dernier est tellement habitué au son de sa propre voix qu'il ne l'entend plus. Sauf s'il est habitué à jouer avec sa voix, à en moduler les sonorités, auquel cas il ne prétendra plus jamais à une quelconque neutralité, à un quelconque sérieux. De la même manière, celui qui change ses avis, celui qui expérimente de nouvelles pensées, celui qui sait s'arracher à lui-même saura reconnaître la nature spécifique du sujet parlant dans le discours qu'il produit, il saura identifier et nommer sa nature propre, celle du moment ou celle qui perdure, car il saura peut-être même faire la différence entre les deux. Mais le plus souvent, nous ignorons le son de notre propre voix, nous préférons l'ignorer, nous n'aimons pas l'entendre, et d'une manière accrue, nous sortons les griffes si quelqu'un veut nous montrer la spécificité de nos propres paroles. Nous ne faisons pas confiance à autrui, pourtant il est mieux placé que nous pour entendre ce que nous disons.

S'aliéner pour penser

La conclusion s'impose : pour que la parole soit un outil de la conscience, et non du savoir et de la conviction, elle doit devenir étrangère à elle-même. Cela lui évitera deux écueils. Le premier est celui où la parole constitue sa propre finalité : elle dit, elle exprime, elle est heureuse ; peu importe alors d'être compris, d'être sensé, le discours n'a que faire d'être intéressant ou important, il est uniquement urgent. Le second est celui où la parole n'est que l'instrument du désir ou de la volonté. Elle n'a que faire de comprendre : elle n'aspire qu'à une seule chose, satisfaire le désir qui l'a motivée : commander, prôner, interdire. Dans ces deux cas de figure, le sujet n'est pas étranger à lui-même, il n'est pas son propre objet, et ne souhaite pas l'être. Un objet est ce qui a de la distance, ce qui ne fait pas partie du sujet, quand bien même il lui est relié. Si le lien est trop fort, l'objet n'est plus un objet, il fait partie intégrante du sujet, et pas plus qu'un parent n'est vraiment libre de penser à son enfant, la conscience ne peut clairement penser l'objet qui habite le sujet. Penser, c'est dialoguer avec soi-même, nous dit Platon. Mais pour dialoguer avec soi-même, il faut qu'il y ait un minimum de désaccord, un minimum de distance entre les parties de l'être : il faut qu'il y ait de la différence, il faut que s'établisse une double perspective, une faille, une tension, une forme ou une autre de dualité ou de multiplicité. Pour cela, il s'agit d'accepter d'abandonner l'unité de l'être, son intégrité, sa nature indivisible. Mais cette sensation de fracture peut être terrible : elle sera vécue comme une agression, comme une expérience de mort. Le sujet ne souhaite pas assister à sa dissolution. Il aspire en général à se protéger, à se défendre, et bien des paroles n'ont d'autre fonction que celle-ci. S'exprimer, est bien souvent destiné à se rassurer, à exorciser, à calmer l'angoisse qui nous habite. Quant à la parole du désir et de la volonté, elle est tendue vers un but unique : elle n'aspire à rien d'autre qu'à satisfaire un besoin qui lui paraît nécessaire pour exister, et toute frustration serait vécue comme une perte d'être, ressentie à tort comme une menace à cette persévérance dans l'être que Spinoza nomme le conatus. Par une confusion impardonnable entre l'empirique et transcendantal. La mise en scène tragique ou comique de l'œuvre artistique, littéraire, picturale ou autre, nous offre en cela une sublimation de la douleur liée à la fracture, afin de nous permettre non seulement d'en prendre conscience, mais aussi pour l'apprécier, pour en jouir, comme d'un accès privilégié à la vérité. Aimer la vérité, la pénible vérité, savoir en rire et savoir en pleurer,

tout simplement parce qu'elle ne nous menace plus ; au contraire elle nous fait être, elle nous constitue. En nous éloignant de nous-même, nous accédons à l'humanité, nous accédons à notre humanité, en nous dépersonnalisant nous accédons au statut de véritable personne : nous n'avons plus rien à défendre, plus rien à vouloir, plus rien à penser. C'est la condition même de vivre et de penser.

Ce que nous décrivons là n'est qu'une attitude, une manière d'être, qui donne libre cours à l'hypothèse, qui permet de penser l'impensable. Une fois que nous ne désirons plus rien, une fois que nous n'avons plus rien à défendre, pour autant que cela soit possible, nous pouvons jouer avec nous-même, rire de nos obstacles et nos craintes. Certes nous n'avons pas pour autant accès à un quelconque absolu, à une quelconque perfection, mais au moins nous devenons disponible, nous avons accès à nous-même, nous laissons une chance à notre conscience d'accomplir son œuvre : celle de voir, d'entendre et de penser. Mais si notre pensée, nos idées, échappent à leur statut d'hypothèse, si elles tombent dans l'urgence et l'univocité de la certitude, alors toute distance est abolie, tout se fige. Certes, on peut penser que cela permet d'agir, puisque le doute s'estompe, certains affirmeront que c'est la condition même de l'action. Rien n'est moins sûr, mais c'est en tout cas comme cela que fonctionne bien souvent l'être humain, dans cette opposition radicale sans laquelle il ne saurait se mobiliser. La moindre incertitude le paralyse, tout interstice de pensée devient prétexte à l'immobilisme. Mettre en œuvre, c'est donc fermer les yeux et foncer : la fuite en avant, ou en arrière, devient le paradigme essentiel de l'action. De là, puisque vivre est agir, le refus de toute pensée, qui soi-disant empêche de vivre. Mais enfin, laissons cela pour une autre réflexion. Contentons-nous pour cette fois-ci d'avoir joué avec l'idée que toute parole n'est un jeu, aussi sérieux soit-il. Mais ceci n'est après tout qu'une simple hypothèse, le substrat instable d'un moment de pensée.

ANALYSE D'UNE CONSULTATION

Juliette vient pour une consultation philosophique. Nous avons transcrit et analysé le travail effectué avec elle.

O : Vous allez me redire la question que vous vouliez me poser. Allez-y, je vais l'écrire.
J : Alors c'est : « Pourquoi ai-je besoin qu'on me dise qu'on m'aime? ».
O : Qu'on me dise?
J : Voila. J'ai réfléchi justement sur la façon dont je l'avais formulé.

Juliette vient avec une question précise, qui s'énonce immédiatement et sans aucun préambule : conformément aux consignes préalables, elle s'est bien préparée. Mais si l'on regarde de près sa question : elle est bel et bien « trouée » : elle est pétrie de non-dit, elle est construite autour de « l'inconnu », cette totalité aussi ambitieuse qu'indéterminée. Non seulement elle convoque le « on », ce sujet impersonnel, mais de surcroît elle redouble cette convocation, un redoublement qui ne peut pas être anodin ou innocent, surtout dans une telle question, qui porte sur un sujet « fort », celui de l'amour. Certes on pourrait expliquer ce « double on » par la situation présente de Juliette, que j'ignore à ce moment-là mais que je découvrirai quelque temps plus tard, accidentellement, par le biais d'un ami lecteur de magazines. Juliette est en fait journaliste, elle vient incognito, sous couverture, afin de rédiger un article, mais elle ne révèlera jamais son « secret » lors de la consultation, ni après. Car si l'on peut expliquer « l'échappatoire » du « on » par la duplicité de la situation, on peut aussi penser, sous un autre angle, que les deux « apparitions » celle du discours et celle de la situation, sont deux formes différentes d'une même affaire : la position de retrait, le choix de l'obscurité, ce que l'on peut nommer la position du « chasseur passif ». Cet animal ou cette plante, toujours aux aguets, se cache dans une anfractuosité de la roche, du bosquet, derrière une apparence anodine, puis bondit au dernier moment pour capturer sa proie, lorsqu'il n'est plus temps de reculer, à moins qu'elle ne laisse simplement s'engluer sa victime, lentement et inexorablement. Il en va ainsi de certains fonctionnements : ceux qui se cachent dans l'ombre, qui pour autant ne sont pas sans connaître une volonté ou un désir certain, relativement inavoués. Ils ne sont pas ceux qui brassent de l'air et rendent visibles à tout un chacun leurs desiderata, mais ceux qui savent temporiser, cacher, ceux qui savent attendre sans pour autant moins vouloir ou désirer. On pourrait toutefois avancer l'hypothèse que ceux qui relèvent du symptôme du « chasseur passif » de par leur capacité de patience et de duplicité, basculent plutôt du côté de la volonté que de celui du désir. Car ceux qui temporisent sont ceux qui sont capables d'une certaine maîtrise de soi, et dans l'ombre de la roche, des profondeurs ou du bosquet, ils doivent méditer, calculer, supputer, sans montrer la moindre manifestation de leur présence. Le désir est nettement plus intempestif, nettement moins patient : il prend moins le temps de se contrôler, de travailler sur lui-même, de délibérer. Et en général, les « chasseurs passifs » raisonnent et calculent davantage, ils recourent plus facilement à l'utilitaire qu'ils ne subissent les affres de la passion.
D'ailleurs, à peine Juliette a-t-elle formulé sa question, qu'elle tient à signaler qu'elle a bien réfléchi à la formulation. Ceci confirme à la fois le côté calculateur, le fait de se préparer, ainsi que le souci de l'apparence, qui peut avoir plusieurs raisons d'être, restant néanmoins un souci d'apparence. Dans ce cas-ci, Juliette tient à montrer qu'elle ne fait pas n'importe quoi : elle est une bonne élève, studieuse et zélée ! Donc calculatrice au possible.

O: Je vais vous demander de réentendre cette question. Je vais vous la relire, et vous me direz ce qui mériterait le plus une explicitation dans cette question. Supposons que tout ne soit pas absolument clair, qu'est-ce qui mériterait d'être explicité ? Ecoutez bien la

phrase : « Pourquoi ai-je besoin qu'on me dise qu'on m'aime? » Qu'est-ce qui serait nécessaire, à votre avis, de travailler ou d'expliciter ? Quel terme choisiriez-vous ?
J : Je pense…
O: Juste un mot !
J: « Dise », parce qu'il y a la notion de discours.
O: On va faire une chose à la fois. Dites-moi d'abord quel mot, et après on va analyser, on procède étape par étape. C'est important ! En séquençant, cela permet de penser les choses. Voyons le « quoi » avant le « pourquoi ». Donc déjà : « dise », donc le verbe dire. Pourquoi ce mot mériterait ici une attention particulière ?
J: Parce qu'il me semble que c'est différencier la parole de l'acte, c'est-à-à dire que…
O: C'est bon, c'est suffisant. Différencier la parole de l'acte. Si je prends ce que vous venez de me dire, « dire » il s'agit bien d'une parole et pas d'un acte. D'accord ? Mais alors, pourquoi signalez-vous ce mot ? Je vous ai demandé quel mot mériterait une explicitation, mais celui-ci, « dise », semble aller de soi ou ne pas aller de soi ?
J : C'est-à-dire ?
O: Je vous ai demandé quel terme mériterait une explicitation, et vous me citez « dise ». Alors je vous demande pourquoi, et là vous me dites qu'il y a une différenciation entre la parole et l'acte. Mais cette différenciation, est-ce qu'on l'entend ou est-ce qu'on ne l'entend pas et donc mérite d'être dite?
J: Je pense qu'il faudrait la signaler, parce que…
O: Non, pas de pourquoi pour l'instant. Juste cela : est-ce que vous pensez que cette différenciation mérite d'être dite ou non ?
J: Oui
O: D'accord. Alors vous allez expliquer. Si je dis à quelqu'un: « je voudrais qu'on me dise que l'on m'aime », quand j'entend ce « dire », est-ce que j'entends qu'il s'agit plutôt d'une parole, ou j'entends qu'il s'agit plutôt d'un acte ? Comme cela, en général.
J: Les deux.
O: Dire ce ne serait pas plus une parole qu'un acte ? N'y a-t-il aucun des deux qui est privilégié dans le verbe « dire » ?
J: La parole, si, enfin !
O: Donc est ce que dans le mot « dire », on privilégie la parole, l'acte ou aucun des deux ?
J: La parole.
O: Donc a priori, si quelqu'un me dit : je veux qu'on me dise qu'on m'aime, je m'attends à ce qu'en effet il s'agisse bien d'une parole ? Donc il n'y a pas d'ambiguïté là-dessus ?
J: Non.

Pour l'étape suivante, lorsqu'il est demandé à Juliette quel est le mot qui nécessiterait une explicitation, conformément à sa stratégie plus ou moins consciente, elle tente d'attirer notre attention sur un mot relativement plus anodin : le verbe dire. Pour l'observateur extérieur, il est clair que le « double on » crève les yeux, mais ce « on », l'identification du sujet double et indéterminé n'est pas ce vers quoi Juliette veut attirer notre attention : elle ne souhaite pas non plus y porter sa propre attention. Il est d'ailleurs important de noter que nécessairement, celui qui ne veut pas rendre visible son être ou un pan de son être, par une sorte de causalité à la fois complexe et implacable, tentera aussi de ne pas voir la réalité propre de son être, voire de la nier radicalement, conceptuellement et émotionnellement. Néanmoins, le verbe « dire » n'est pas non plus sans intérêt : Juliette veut du « dire » : dans l'absolu, peu importe qui le dit, les personnes importent peu, c'est ce qu'elles fournissent qui compte. Et nous verrons l'importance de ce « dire ». D'ailleurs, lorsque l'animal veut se nourrir, peu importe qui est la proie. C'est le fonctionnement typique de l'utilitaire : il ne s'intéresse pas à « l'autre », qui n'est jamais qu'un moyen. Aussi, lorsqu'il est demandé à Juliette d'identifier le mot qui pose problème, elle ne relève pas le « on » qui pose un problème « cognitif », elle relève le « dire » qui est l'objet de sa volonté, de son désir. Elle n'est ni dans l'esthétique, perception de la forme, ni dans l'épistémologique, analyse de la connaissance, ni dans l'éthique, souci du rapport à l'autre, elle est dans l'existentiel : ce qu'elle désire pour exister. Comme elle le dit elle-même, elle veut du « discours », peu

importe la source du « discours ». Et ce discours, comme il est énoncé dans la question, plus encore qu'une volonté, elle en a besoin : c'est donc une nécessité, une demande vitale. Elle ne saurait vivre sans le « discours » de l'autre. Or la question que l'on peut ici se poser est la raison d'être d'un tel « besoin », besoin du discours de l'autre. Car soulignons au passage que pour certaines personnes, c'est de leur propre discours dont elles ont surtout besoin : elles doivent « s'exprimer ». Mais J. a plutôt besoin qu'on lui parle. Et à ce point-ci, on pourrait envisager de nombreuses raisons pour lesquelles quelqu'un pourrait avoir besoin qu'on lui parle, pourquoi y aurait-il un tel besoin de l'autre sous la forme d'un discours, mais ne spéculons pas trop, nous verrons plus tard les raisons de J.
Pour l'instant, nous ne souhaitons pas brusquer les choses, il s'agit surtout de faire réfléchir J. sur le choix qu'elle a fait de ce verbe « dire ». Or une surprise nous attend, car comment justifie-t-elle le « dire » ? En prétendant distinguer « la parole » de « l'acte ». Surprenant, car en général, l'être humain préfère les actes aux paroles, qui lui semblent plus réelles et fiables, donc s'il est le moindrement conscient de l'enjeu, il demande des gestes et non pas des mots, surtout en amour. Mais J. préfère des mots ! De plus, en lui demandant si dans le dire on perçoit une parole ou un acte, elle répond « les deux ». Ainsi pour elle, la parole est « solide », elle est bien « réelle » : elle est aussi un acte, tout autant qu'un dire, ce qui n'est pas le cas pour tout un chacun, loin de là. C'est au demeurant ce qui nous intéresse en général dans une consultation : ce moment où la parole singulière s'éloigne de la parole commune, ce moment de rupture, que l'on pourrait nommer « l'idiotie » du discours, dans toute l'ambiguïté du terme. Mais suite au questionnement, J. reconnaît assez facilement la primauté de la parole dans le « dire », sans tellement de résistance, ce qui montre le côté « raisonnable », « rationnel », « calculateur », relativement « froid et posé » de sa pensée. Autre preuve, cette capacité réflexive : une fois établi que le terme « dire » ne pose pas un problème cognitif, lorsque l'on repart en arrière, J. identifiera facilement par elle-même le problème du « on ».

O : Revenons en arrière. Je voudrais savoir quel terme pourrait poser une certaine ambiguïté, un certain problème, une incompréhension dans la question suivante : « Pourquoi ai-je besoin qu'on me dise qu'on m'aime »? Quel serait le terme qui serait le plus indécis ?
J : Le « on ».
O : Est ce qu'en effet le « on » est moins clair que le « dire »?
J : Oui.
O : D'autre part il y a deux « on », vous avez remarqué ?
J : Oui.
O : Est-ce que ce « on » est le même à chaque fois, ou s'agit-il à chaque fois d'un « on » spécifique qui n'est pas le même que l'autre ?
J : Non, ils sont différents l'un de l'autre, mais ils renvoient au même sujet.
O : Différents, mais ils renvoient au même sujet. Bon. Est-ce qu'on adresse les deux « on », ou c'est un « on » spécifique qui vous intéresse ?
J : (Long silence)
O : Pourquoi j'ai besoin qu'ON me dise qu'ON m'aime? Le « on » est-il le même dans les deux cas ?
J : Attendez, je re-réfléchis.
O : D'accord ! Allez-y. Dites si c'est le même ou pas le même.
J : Si en fait, à la réflexion, c'est enfin…
O : Disons que pour l'instant, partons du principe que l'on n'est pas sûr. Nous verrons bien. Pour l'instant, vous ne savez pas si c'est le même ou pas le même. Est-ce que déjà, cette situation vous étonne? Le fait que vous ne soyez pas sûre de savoir si le « on » est le même dans les deux cas de votre question? Cela vous surprend-il ou non ?
J : Oui, parce que enfin…
O : C'est tout. Ne dites pas pourquoi. Afin de distinguer le moment où l'on donne une réponse et le moment où l'on explique. Il y a des moments où je ne demande pas que l'on explique. Juste prendre conscience du « phénomène », car l'explication sert à effacer

quelque peu la conscience du fait. Ainsi, l'idée que les deux « on » ne soient pas forcément les mêmes vous interpelle. Vous vous y attendiez ?
J : Non !
O : Alors examinons. Prenons le premier « on », arbitrairement : « Pourquoi ai-je besoin qu'On me dise… ». Qu'est ce que le « on » ici ? On va l'appeler : « On 1 ». Quel est le sujet ?
J : Autrui
O : Votre question devient : « Pourquoi ai-je besoin qu'autrui me dise? » Est-ce que c'est autrui qui vous intéresse ?
J : Oui, ça dépend ce qu'on met sous…
O : Non ! C'est vous qui « mettez sous ». Quand vous dites ça dépend, ça dépend de vous. Donc c'est à vous de dire. Vous mettez « autrui » ou non dans ce « on » ? Ou bien, en réalité, ce n'est pas autrui ?
J : Ce n'est pas autrui.
O : Qu'est-ce que c'est, si ce n'est pas autrui ? C'est quoi ce « on »?
J : Euh ! (long silence)
O : Comment peut-on le cerner, le qualifier, identifier ce « on »? Ou bien vous ne savez pas ?
J : Si ! Mais je sais pas si… Enfin, ce serait la personne que j'aime.
O : On va essayer, quel serait la différence entre dire « autrui », et dire « la personne que j'aime » ? Formellement, quelle est la différence?
J : Autrui est beaucoup plus général.
O : Plus général. Et donc la « personne que j'aime « serait plus quoi ?
J : Originale.
O : Donc autrui, c'est plus général, et l'autre, plus original ?
J : Oui, enfin particulière.
O : D'accord, donc un est plus général, l'autre plus particulier. Est-ce que cela vous surprend, alors qu'en effet l'un a tendance à être plus spécifique, que vous commenciez par répondre par un « on » général ? Est-ce que cela vous surprend, dans votre fonctionnement intellectuel que vous répondiez par quelque chose de général, à ce qui pourrait en fait être particulier ?
J : Non.
O : Cela renvoie à un fonctionnement que vous connaissez ?
J : Oui.
O : D'accord. Pourquoi quelqu'un répondrait par du général à une question qui exige du particulier ?
J : Par pudeur
O : Par pudeur. D'accord. On a l'explication, c'est le principal. Donc ce serait par pudeur que je dirais « autrui » plutôt que « la personne que j'aime »?
J : Oui, oui.
O : Alors essayons : « Pourquoi ai je besoin que la personne que j'aime me dise …. ? ». Ça va ? Cela a du sens?
J : Oui.
O : Maintenant, vérifions si c'est le même on. « Pourquoi ai je besoin que la personne que j'aime me dise - syntaxiquement ça va être un peu lourd - que la personne que j'aime me dise qu'elle m'aime ? ». Est ce qu'il s'agit bien de la même chose?
J : Si dans ces cas-là, le « on » est le même.
O : Est-ce qu'il reste une possibilité que le « on » ne soit pas le même ?
J : (Long silence) Non, enfin je vois pas.
O : Donc pour l'instant, c'est clair que c'est le même « on ». Et ce « on », est-ce bien « la personne que j'aime » ou non ?
J : Oui. Mais à y réfléchir, je pourrais imaginer avoir besoin que la personne que j'aime me dise que « on » m'aime, c'est-à-dire que d'autres m'aiment.
O : Est ce que le « on » serait ici autrui ? Le deuxième « on » : « que autrui m'aime ».
J : Oui. Mais là je pense que pour le coup, ce deuxième « on » peut être les deux, vraiment.
O : Le deuxième « on » peut être autrui ?

J : Autrui ou la personne que j'aime.
O : Donc celui qui est ambigu, c'est le second ?
J : Oui.

Le choix tactique que nous faisons pour amener à clarifier la nature du « on » est de demander si les deux « on » sont identiques, ou s'ils sont spécifiques. La question porte, car on s'aperçoit que pour J. cette demande pose en fait problème, puisqu'elle se reprend quelque peu, hésite : elle est surprise par le problème, voire très surprise, comme elle nous l'avouera lors du bilan final. Nous lui proposons donc de prendre l'un après l'autre les deux « on » pour tenter de les identifier. Lorsqu'il s'agit d'identifier le « on » qui « dit », pour le distinguer du « on » qui « aime », elle nous répond en un premier temps que c'est « autrui ». Puis après réflexion, « autrui » devient « la personne que j'aime » : le « on » commence à sortir de l'ombre, à se personnaliser. Selon les mots de J., nous passons du « général » à « l'original », ce dernier mot étant lourdement chargé d'authenticité, face au « général », plus intellectuel, distant et artificiel. Suite à notre question, J. confirme que répondre par le « général » est un fonctionnement qui lui est habituel, par « pudeur » dit-elle. Or n'oublions pas que la « pudeur » relève surtout du fait de cacher ce qui doit être caché, position qui confirme la position existentielle identifiée jusqu'ici. Le général ou l'impersonnel sert avant tout à occulter : occulter soi-même et par le même fait occulter « l'autre ».
Puis, lorsque nous demandons si le second « on » est le même, J. nous répond que oui. Nous l'invitons alors, par souci de problématisation, à examiner d'autres pistes et sortir de l'évidence, à examiner si les deux « sujets » pourraient être différents. Après réflexion, elle nous dit qu'ils pourraient se distinguer : il serait sensé de dire que « la personne que j'aime » me dise que « autrui m'aime », et une telle hypothèse semble définitivement avoir du sens pour elle, ouvrant même une porte inattendue qui semble (répétitif) lui parler. Elle conceptualise assez facilement cette hypothèse, en expliquant que si c'est le cas, « celui que j'aime » devient un « intermédiaire entre le monde et moi », il est un vecteur, en opposition à une fin en soi, perspective tout à fait porteuse de sens, révélatrice de la conception de l'autre, du rapport à l'autre. L'autre n'est plus « une fin en soi », il devient un « moyen », et nous voyons clairement apparaître la vision utilitaire, la « volonté » qui perçoit l'autre comme un instrument pour sa propre finalité. L'autre « spécifique » me confirme que « autrui m'aime », que tous m'aiment, donc celui-là sert à me rassurer.

O: Donc la personne que j'aime me dit que autrui m'aime ? C'est cela ?
J : Oui
O : Examinons la différence entre les deux questions. Spécifions, attribuons un nom, pour éviter la confusion, disons Albert.
J : Très bien. C'est charmant.
O : Bien, cela ne vous dérange pas. Alors, « Pourquoi ai-je besoin qu'Albert me dise qu'il m'aime ? » Et « pourquoi ai-je besoin qu'Albert me dise qu'autrui m'aime ? » Vous avez les deux questions en tête ? Quelle est la différence d'enjeu entre elles ?
J : C'est que la première question est directe, alors que dans la deuxième Albert est un intermédiaire entre le monde et moi.
O : D'accord. La seule chose est qu'il se trouve une petite injustice, car dans le premier cas vous avez qualifié, vous avez dit que c'était direct, mais dans le deuxième vous avez donné une définition. Or pour être juste dans une comparaison, il y a un principe important : la symétrie. On doit utiliser le même type de paramètres dans les deux cas. Donc si on a un adjectif dans le premier cas, on donne aussi un adjectif dans le deuxième, si on a une définition dans le premier cas, on donne aussi une définition dans le deuxième. On va essayer de rectifier le tir en disant, si dans le premier cas Albert est direct, dans le second Albert est ?
J : Un vecteur.

O : D'accord. Et comme on a une définition d'Albert dans le deuxième cas où il est l'intermédiaire entre le monde et moi, qu'est-il dans le premier cas?
J : Une fin en soi.
O : Et quel est le contraire d'une fin en soi ?
J : Un moyen.
O : Donc dans le second cas, Albert est un moyen. Ça va ? Étant un intermédiaire entre le monde et moi, il devient un moyen.
J : Oui.
O : A votre avis, Albert préfère-t-il être un intermédiaire ou moyen, ou bien une fin en soi ?
J : Je pense qu'Albert préfère être une fin en soi.
O : Rien de surprenant ?
J : Non
O : Quel problème peut poser le fait que quelqu'un considère une autre personne, notamment dans une relation amoureuse, comme un moyen ?
J : Je ne saurais pas le dire en termes philosophiques.
O : Pas besoin de terme philosophique.
J : L'instrumentalisation
O : L'instrumentalisation, d'accord. L'instrumentalisation de ?
J : D'un être par un autre

En spécifiant le sens du terme « on », J. s'aperçoit en premier lieu quelle n'est pas consciente du sens de sa question. Ensuite, obligée de fournir un sens quelconque, elle s'aperçoit que le sens qu'elle attribue est dépourvu de sens. Et finalement, lorsque le sens fait sens, elle réalise que le sens caché de l'affaire la montre sous un jour à ses yeux peu favorable, comme quelqu'un qui utilise ou instrumentalise autrui.
Pour que ce travail s'accomplisse, il est nécessaire de poser les phrases de manière claire d'afin d'en élucider le contenu. Il s'agit de spécifier les termes et de les comparer, puis d'évaluer le contenu ainsi produit. Enfin, en produisant une antinomie, fin en soi et moyen, le sujet réalise enfin de quoi il retourne. A ce moment-là, il est possible de poser un jugement adéquat sur le sujet par la mise en scène du concept. Il est assez cocasse de remarquer qu'à ce dernier moment, lorsque le face-à-face s'avère inéluctable, J. tente une dernière résistance, sans grande conviction, en utilisant l'alibi bancal et impuissant de ne pas pouvoir exprimer la problématique en « termes philosophiques ». Mais la dimension « instrumentalisante » de son interrogation ne saurait résister plus longtemps. Le fait de baptiser ce « on », qui devient Albert en le personnalisant, lui redonne une vigueur et le rend plus visible, plus conscient.

O : Donc si quelqu'un demande : « Pourquoi ai-je besoin qu'on me dise qu'on m'aime ? », en demandant à l'autre de lui dire que les autres l'aiment, il est quelque peu instrumentalisé?
J : Oui.
O : Est-ce que c'est un phénomène que vous avez déjà rencontré ? Ou est-ce que non, cela vous surprend ? Qu'il y ait une telle instrumentalisation dans une relation entre deux êtres ? Est-ce que vous vous dites : « Tiens, ça me surprend ! », ou plutôt, « Tiens, c'est un classique »?
J : Non, ça me surprend.
O : D'accord, cela vous surprend. Néanmoins, lorsque vous observez autour de vous, vous regardez des personnes fonctionner, des couples, est-ce que vous observez une certaine instrumentalisation, ou non, pas tellement?
J : De l'un par l'autre, par exemple ?
O : Quoi d'autre !
J : Oui, parce que dans mon milieu professionnel…
O : Juste oui ou non.
J : Oui.

O : Mais quand vous dites que c'est dans votre milieu professionnel, est-ce qu'il s'agit de relations de travail ou de relations personnelles ?
J : Personnelles.
O : Donc vous observez cette instrumentalisation.
J : Mais qui interagissent avec le milieu professionnel.
O : Peu importe, mais en tout cas il y a de cela. Et c'est quelque chose de relativement rare ou d'assez fréquent ? Si vous aviez a trancher, vous diriez qu'on le voit plutôt fréquemment ou que c'est plutôt exceptionnel ?
J : (Long silence) C'est assez fréquent.
O : Donc ce serait plus fréquent que rare ?
J : Oui.
O : Pourtant, lorsque je vous ai demandé tout à l'heure : « Est ce que cela vous surprend cette instrumentalisation ? », vous m'avez répondu « oui ». Alors que maintenant vous admettez que c'est assez fréquent. Pourquoi avoir répondu : « ça me surprend »?
J : Parce que ça me surprend dans mon histoire à moi.
O : Les personnes qui agissent ainsi, celles que vous observez dans votre profession, si vous leur dites « Toi, tu instrumentalise le voisin », est-ce qu'ils vont dire tout de suite « Ah oui, c'est vrai ! » ou est-ce qu'ils vont plutôt avoir tendance à le nier ?
J : A le nier.
O : Est-il donc possible que ce soit aussi votre cas? Vous agissez comme eux et vous le niez aussi. Est-ce possible?
J : (Rit nerveusement) Euh non !
O : C'est possible pour eux, mais ce n'est pas possible pour vous ?
J : Oui.
O : Si on expliquait l'affaire à ces personnes et l'on disait : « Tiens, J. est une exception en ce domaine » ils confirmeraient que « oui, en effet elle est une exception », ou que « non, elle est comme tout le monde » ?
J : (long silence)
O: Ou vous ne savez pas ce qu'ils diraient ?
J : Si, ils diraient que je suis comme tout le monde.
O : D'accord. Mais vous, vous pensez malgré tout qu'en ce domaine vous n'êtes pas comme tout le monde ?
J : Oui.
O : Et ces même personnes, si on leur pose cette même question à leur propos, vous pensez qu'ils répondront « être comme tout le monde », ou plutôt « ne pas être comme tout le monde » ?
J : Je pense qu'eux aussi diraient qu'ils sont spéciaux.
O : Ne pensez-vous pas leur ressembler en ce sens?
J : Ouais… Non, moi je sais que je ne leur ressemble pas.
O : Mais eux?
J: Oui, eux aussi ils vont dire ça, bien sûr !
O : Donc, est-il est possible que J. leur ressemble ? Pour une raison que l'on verra plus tard et qui vous appartient, est-ce que cette ressemblance est vraiment exclue, ou bien elle est possible?
J : Elle est exclue.
O : Dites-moi, est-il possible de maintenir une relation avec quelqu'un d'autre - par exemple une relation amoureuse - sans qu'il n'y ait aucune instrumentalisation ?
J : Non.
O : Ce n'est donc pas possible.
J : Je viens de dire le contraire il y a deux secondes.
O : Ne vous inquiétez pas, ce n'est pas un réel problème. C'est un peu notre exercice, justement de faire travailler ces choses-là. De montrer que le « je sais que… », doit être problématisé. Se dire que finalement, on peut regarder le problème autrement. Par exemple, remarquer qu'il y a toujours une certaine instrumentalisation. Vous l'avez observé, c'est bien, vous êtes consciente de ce qui se passe. Mais une question reste. Dans un premier temps, vous avez dit : « Moi, jamais ! », et finalement en y repensant, le phénomène entre dans l'ordre du possible. Qu'est-ce qui vous a fait basculer?

J : Je peux expliquer en plus de deux mots, là ?
O : Plus de deux mots pour une explication, certes ! Mais en articulant une proposition claire. Si c'est trop difficile, nous verrons. Mais essayez de produire une explication relativement sobre de ce qui a provoqué ce basculement. Pas plusieurs raisons, mais la principale.
J : Ce basculement du fait que je vous ai dit « non » il y a trente secondes, et « oui » il y a quinze secondes ?
O : Oui, si vous le savez, et si vous ne savez pas, dites-le moi.
J : Si, je pense que je sais, parce que c'est le cas dans l'absolu. Enfin ce n'est pas clair.
O : Ainsi ce n'est pas clair. Pourtant, tout à l'heure, vous vouliez le dire en plus de deux mots. Le fait de dire « Je voudrais parler en utilisant plus de mots », et le fait d'admettre que ce ne soit pas clair, pensez-vous qu'il y ait une relation entre les deux ou non ?
J : Alors là, je n'ai pas bien compris.
O: Lorsque je vous ai posé une question, vous m'avez répondu que vous vouliez le dire en plus de deux mots. Vous vous en rappelez ?
J : Oui.
O : D'accord. Et maintenant vous avouez que ce n'est pas clair.
J : Non, parce que j'essayais de vous le faire court. Si je pouvais vous le faire plus long, je pourrais. Je ne sais pas le synthétiser.
O : D'accord. Est-ce que la difficulté à synthétiser quelque chose a quelque chose à voir avec le fait que ce soit pas clair?
J : Non, là je ne crois pas.
O : Non, pas « là », mais en général. Est-ce que la difficulté à synthétiser a un rapport avec le manque de clarté?
J : Ah, en général, oui.
O : Dans votre travail, vous vous dites parfois en écoutant quelqu'un : « Oh là là ! Il me fait tout un discours pour cacher sa confusion.
J : Oui.
O : D'ailleurs cela arrive plus qu'à son tour, non ?
J : Oui.
O : Est ce que ça arrive aussi à J.? Ou bien, non, en ce domaine aussi elle est spéciale ?
J : (rit)
O : Cela vous arrive ou non ?
J : Assez peu. Je sais synthétiser normalement.
O : Mais c'est de l'ordre du possible?
J : Oui
O : Et dans quel cas, dans quel type de situation, il vous est arrivé d'avoir du mal à synthétiser ? Ou est-ce trop difficile à identifier?
J : Non. Mais ça peut être justement, enfin je crois, de la pudeur.
O : Donc ce serait de la pudeur. Mais pourquoi la pudeur serait-elle au rendez-vous dans notre conversation ?
J : Parce qu'il faudrait que je vous explique des choses personnelles.
O : Très bien. Et à ce moment-là, en effet, il est difficile de synthétiser? Donc on peut répondre à cette question sans rentrer dans la vie personnelle. Alors pourquoi s'est soudain produit un basculement, mais sans entrer dans les détails personnels?
J : Moi, je ne saurais pas le faire, je pense.
O : Essayez, sans rentrer dans les détails, mais en faisant une proposition générale sur votre fonctionnement, sur ce que vous êtes. Qu'est-ce qui a produit le basculement ? Je demande si vous instrumentalisez, vous me dites non. Ensuite, je demande si il y a des relations qui ne connaissent pas d'instrumentalisation, et vous me répondez « non, il n'y en a pas ». Quel est le processus mental qui produirait un tel basculement ?
J : Déjà, le fait qu'on soit passé du particulier au général, et donc j'ai remis ma situation particulière dans un processus plus général.
O : À ce moment là, que se passe-t-il ? C'est remettre le personnel dans le général qui a permis ce basculement ?
J : Oui, c'est que j'ai extrait mon cas de son contexte, du contexte qui le parasite.

O : Bien. Qui parasite. Ainsi, lorsque quelqu'un extrait un phénomène de son contexte qui le parasite, il voit quelque chose qu'il ne voyait pas avant. C'est cela ?
J : Oui.
O : Ainsi, à travers votre fonctionnement, vous réalisez que dans certains cas, s'extraire du contexte aiderait certaines personnes à voir ce qu'ils disent ou ce qu'ils font. C'est cela ?
J : Oui oui ! Très bien !
O : D'ailleurs, je vois que vous êtes consciente de ce processus, qui se produit chez vous assez facilement. Je ne sais pas si c'est d'avoir fait de la philo, ou si c'est naturel. Est-ce que vous faites cela avec des gens que vous connaissez, est-ce que vous essayez d'agir ainsi durant la conversation ?
J : D'extraire du contexte?
O : Oui, quand vous remarquez que quelque chose parasite la pensée, vous allez extraire les choses de leur contexte, pour faire voir quelque chose ?
J : Pour mieux les saisir en tout cas, ou que voulez-vous dire ?
O : Est-ce que vous le faites avec eux quand vous leur parlez ? Ou bien est-ce que vous le faites en vous-même par rapport à eux ?
J : Je dirais que dans un premier temps je le fais par rapport à eux, pour… Mais ça implique la notion de jugement, justement.
O : Je voudrais juste savoir si vous le faites avec eux.
J : Si si !
O : Donc c'est quelque chose que vous êtes capable de faire avec quelqu'un ? D'ailleurs vous rappelez-vous : « Tiens, je l'ai fait avec telle ou telle personne » ?
J : Oui.
O : Maintenant, quand vous faites cela avec quelqu'un, observez-vous de le résistance, ou bien cette personne accepte et effectue naturellement ce basculement ?
J : C'est assez facile.
O : C'est assez facile, d'accord. Donc a priori, il n'y a pas de raison de résister a cela.
J : Je suppose que tout dépend de la personne qui opère.
O : D'expérience, vous avez observé que c'était plutôt facile. Donc il n'y a pas de raison de penser que des résistances se produiraient. Mais pourtant, ici, j'ai dû insister pour que se produise ce basculement. Vous ne l'avez pas fait de vous-même. D'accord ? Alors pourquoi, puisque vous connaissez ce processus et que le pratiquez avec d'autres personnes, pourquoi ne l'avez-vous pas fait par vous même? Pourquoi ai-je dû moi-même poser la question et la radicaliser en disant: « Est-ce possible une relation sans instrumentalisation »?
J : Je pense que je le savais mais je ne voulais pas le formuler.
O : D'accord. Vous ne vouliez pas le formuler. Et justement ces personnes avec qui vous travaillez, est-ce que vous pouvez dire qu'ils savent ce qui se passe, mais ne veulent pas le formuler ? Est-ce que cela a du sens ?
J : Oui je crois que la plupart le savent.
O : Mais est-ce qu'ils sont prêts à la formuler ou cette formulation pose problème?
J : C'est la formulation qui pose problème.

Nous invitons ensuite J. à se mettre dans la peau de cet autre, que pour faciliter la tâche nous avons arbitrairement nommé Albert, et J. admet très facilement qu'Albert préfèrerait être « une fin en soi » plutôt qu'un « moyen », ce qui d'après Kant représente le statut de finalité propre qui constitue la dignité de l'homme. À nouveau la facilité avec laquelle elle analyse et conceptualise l'affaire, pourtant chargée, montre le degré de conscience qui est celui de J. Tout en voulant être « bonne élève », soucieuse d'apparence, car elle s'excuse de ne pas employer « un terme philosophique », elle perçoit là une « instrumentalisation ». Néanmoins, l'alibi de l'absence des « termes philosophiques » était une autre tentative de gommer le problème.
Mais une surprise nous attend : lorsque nous tentons d'élargir le problème de l'instrumentalisation de la relation amoureuse, nous lui demandons son sentiment face à ce constat, très « sincèrement », J. nous dit être surprise, comme si elle « tombait des

nues » devant cette découverte. Pourtant un tel constat semble très banal, et J. nous paraît jusqu'ici assez consciente de la « réalité » des choses. Pourquoi un tel revirement ? Nous verrons bien. Néanmoins, en reposant la question, elle finit par admettre la banalité de l'instrumentalisation dans les couples, voire sa « fréquence ». Avec cependant une certaine hésitation et de petites tentatives « échappatoires » ou « atténuantes », qui comme bien souvent s'articulent à l'aide de paroles rajoutées, soit en tentant d'expliquer ou de justifier, ou encore en essayant raconter le « contexte » et les « circonstances ».
Mais, explication classique, elle nous explique que sa surprise provient du fait de s'entendre mentionner cette « instrumentalisation » dans son contexte à elle. Elle commet l'erreur — ou la rationalisation — courante de le nier « généralement » pour ne pas le voir « personnellement ». Tout dépend ensuite du degré de négation de l'affaire. Et c'est cette dimension de déni que nous tentons maintenant d'examiner. Comme souvent, pour ce faire, nous lui demandons d'examiner la généralité, de la comprendre, pour ensuite voir si nous pouvons entrer dans ce schéma. Et l'hypothèse de travail est que d'une certaine manière, nous entrons tous dans cette généralité, à divers degrés : c'est uniquement le refus d'y entrer qui serait révélateur de quelque chose. Or J. accepte facilement l'idée qu'en général, on préfère nier cette dimension instrumentalisante qui opère dans le couple. Mais elle le nie pour elle-même, tout en admettant assez facilement que les autres la jugeraient semblable à eux-mêmes sur ce plan, tandis qu'ils se pensent eux-mêmes spéciaux, tout comme elle, schéma de l'exception personnelle tout à fait classique. Mais elle souhaite pour l'instant maintenir jusqu'au bout son statut exceptionnel.
C'est toutefois en lui demandant d'examiner la possibilité d'une absence totale d'instrumentalisation dans le couple qu'elle finit par concéder que cela doit aussi être son cas. Néanmoins, tout en changeant d'avis, elle a du mal à comprendre pourquoi elle l'a fait : il y a dissonance cognitive entre le « personnel » et la « raison » : il s'agit de le voir, avant même de le comprendre ou de l'expliquer. Elle voit donc qu'elle a du mal à « synthétiser », et elle tente de se justifier. Néanmoins, à nouveau elle veut se placer en exception : c'est clair, mais elle ne peut pas synthétiser, pour des raisons « autres » que le manque de clarté. Une sorte de mauvaise foi s'installe. Pour couvrir l'affaire, la « pudeur » est à nouveau convoquée, cette fois-ci pour expliquer la difficulté à synthétiser. La crainte du « personnel » explique cette difficulté, et nous voyons à nouveau réapparaître le repli de l'ombre. Mais J. est un être rationnel, elle sait identifier comment le « général » est plus clair pour elle que le « personnel ». Car ne pas dire le « personnel », c'est aussi le laisser dans l'ombre et la confusion : dire, c'est mettre au jour, c'est clarifier. Le « contexte parasite » affirme-t-elle d'ailleurs, sans grande difficulté, il s'agit donc de « s'extraire » du particulier pour penser.
Néanmoins, quelque chose résiste à ce processus, et J. avoue : « Je le savais mais je ne voulais pas le formuler ». Or cette idée de « savoir et ne pas vouloir formuler » est d'après elle quelque chose de relativement courant : la formulation est coûteuse.

O : Donc finalement, d'après vous, s'il y a une résistance, c'est la résistance de la formulation.
J : Oui.
O : Voyons voir. « Pourquoi ai-je besoin que l'on me dise qu'on m'aime? » Y a-t-il un problème de formulation qui empêcherait de l'analyser?
J : Non.
O: Il n'y a pas de problème de formulation. Vous allez réécouter la question en tentant de sortir du contexte. Vous avez vu que c'était utile donc on va appliquer la même démarche, oublier le contexte qui parasite et penser la chose pour ce qu'elle dit. Je relis la question : « Pourquoi ai je besoin qu'on me dise qu'on m'aime? » Y a-t-il un problème de formulation ici qui empêche de montrer l'instrumentalisation ? Si vous n'en voyez pas, vous me dites « Je n'en vois pas ».
J : On peut revenir sur la question du problème de formulation, que je sois bien sure de…
O : Ce concept de « formulation », je vous signale que c'est vous qui l'avez utilisé, c'est votre bébé, donc je n'ai pas à l'expliquer. Vous lui donnez le sens que vous voulez, par

rapport au fait que vous l'avez fait surgir. Car tout à coup il vous pose problème, ce terme de « formulation ». Ce qui pour vous est intéressant. Pourtant le mot « formulation », j'imagine que c'est un mot que vous utilisez dans votre vocabulaire courant sans trop de problèmes.
J : Mmm…
O : Peut-être même un mot que vous utilisez régulièrement. Alors pourquoi, tout à coup, au détour de la conversation, je vous pose une question qui implique le terme de « formulation », et ce mot vous poserait problème ?
J : Parce que j'ai l'impression d'avoir oublié ce à quoi il se rattache.
O : D'accord. Imaginons que vous parlez à une personne, que vous la questionnez sur un mot qu'elle utilise, et soudain la personne semble ne plus comprendre ce mot. Qu'est-ce que vous en pensez?
J : Qu'elle ne connait pas le sens du mot.
O : Pourtant, c'est un mot courant, elle l'utilise régulièrement, et quand vous l'entendez elle semble l'utiliser à bon escient. Pourquoi ce mot, soudain, elle ne pourrait plus dire ce qu'il signifie alors qu'il est régulièrement présent?
J : Dans sa bouche?
O: Dans sa bouche, oui. Pourquoi tout à coup, il y aurait une ignorance, un oubli ? Qu'est-ce que cela pourrait signifier?
J : Parce qu'elle l'utilise dans des formules toutes faites qu'elle a précédemment entendues.
O : D'accord. Et là, vous lui demandez de faire quoi?
J : C'est-à-dire, là ?
O : Habituellement elle prononce des formules toutes faites. Et là vous l'invitez à se rendre compte d'un terme qu'elle utilise. Que lui demandez-vous qui lui pose problème ?
J : Ouais. De s'humilier.
O : De s'humilier? En sortant d'une formule toute faite, on s'humilie ?
J : La, dans ce contexte précis, demander à quelqu'un…
O: Oui, je répète uniquement pour vérifier. Parce que je note, donc pour être sûr de bien noter. En lui demandant de sortir d'une formule toute faite, vous lui demandez de s'humilier. C'est bien ce que vous avez dit?
J : Ce n'est pas tout à fait ce que j'ai dit.
O: Est-ce que vous avez employé le verbe « s'humilier »?
J : Oui, c'est bien ce que j'ai dit. Je suis d'accord.
O : Alors qu'est-ce qui ne va pas dans ce que je viens de dire?
J : C'est qu'en lui demandant d'expliquer un mot dont je viens de comprendre qu'elle ne connait pas le sens ouvertement, en société, c'est pousser cette personne a s'humilier.
O : D'accord. Ainsi, supposons que quelqu'un utilise un mot et que je lui demande, dans une perspective critique : « Tiens, dis-moi, ce mot-là que t'utilises tout le temps, que veut-il dire ? » Alors la personne ne le dirait pas nécessairement, mais en gros penserait : « C'est humiliant », ou bien « Tu m'humilies en me posant cette question ». C'est cela?
J : Oui

À ce point, puisque nous avons touché une problématique importante autour du problème de la « formulation » et de l'interdit de penser, le tabou de la conscience, nous pensons le moment approprié pour revenir à la question initiale, afin de vérifier s'il y a un rapport avec ce que nous venons d'identifier. Et lorsque nous posons la question à J. de savoir si la compréhension de sa question initiale et de ses enjeux entretient un rapport avec la difficulté de formulation, nous voyons que le coup porte. Elle hésite, se tapote la bouche avec les doigts de la main. C'est sa plus longue hésitation depuis le début de l'entretien. Nous expliquons cela par ce que nous nommons le « court-circuit de la pensée » : en l'occasion, la transformation du « on » en « je », ce qui est loin d'être anodin. C'est la confusion que décrit Platon, qui se produit lors du questionnement, lorsque l'on touche à quelque chose de sensible – phénomène très courant – et que se produit une dissonance cognitive, à l'effet quelque peu hypnotique.
Cette confusion est le préambule à la conversion. Or une telle « conversion », produite par la clarification des présupposés et de l'implicite, ne saurait rester sans effets, surtout

lorsque nous savons l'importance de se cacher pour J. De manière prévisible, elle commence par nier un rapport qui parait quelque peu évident à l'observateur extérieur. Nous réitérons la question, elle oscille et veut revenir en arrière, comme si elle n'assumait plus vraiment le terme de « formulation ». Elle souhaiterait savoir à quoi ce mot se rattache, symptôme classique de l'inquiétude faisant face à une prise de conscience, une perte de sens surprenante, surtout lorsque le terme lui-même demeure tout à fait banal. Confus, on recherche désespérément un ancrage, syndrome du noyé qui, perdant pied, veut s'accrocher à tout prix à quelque chose, sans savoir quoi.
Nous interpellons donc J. sur la cause de cette « ignorance » subite. Là nous attend une surprise : elle explique la difficulté possible en attestant que si l'on demande à quelqu'un de rendre compte d'un terme utilisé comme une « formule toute faite » , on « l'humilie », surtout « en société ». Singulariser l'autre, l'interroger, lui faire prendre conscience, constitue donc une agression, un acte « humiliant », ce qui a certainement du sens pour celui qui veut se cacher et se protéger, celui pour qui la lumière du jour est blessante.

O : Supposons que l'on veuille problématiser une telle perspective. Certes ce n'est pas une situation que l'on va rencontrer en société, où l'on prend des pincettes pour parler, mais si l'on voulait analyser froidement cette réaction, que dire pour critiquer une telle vision des choses ?
J : Le « C'est humiliant ce que tu me demandes »?
O : Oui. Critiquer l'idée que c'est humiliant d'inviter son interlocuteur à rendre compte de son discours afin de prendre conscience.
J : J'allais dire un truc mais je…
O : Dites-le.
J : Que le mot ce n'est pas elle.
O : D'accord. Mais si vous dites que pour vous le mot ce n'est pas elle, qu'en est-il de son point de vue ?
J : Elle est le mot !
O : D'accord. Quelqu'un qui pense qu'il est ses mots ou son mot, est-ce qu'il va hésiter à parler?
J : Je ne sais pas.
O : Si quelqu'un qui pense qu'il est ses mots ou son mot, est-ce que cette personne plutôt va dire, ou plutôt se retenir ?
J : Elle va les dire, pour s'affirmer.
O : Mais que se passe-t-il, alors qu'elle veut s'affirmer, qu'on la questionne sur un mot qu'elle utilise régulièrement, et qu'elle se sent humiliée ?
J : Elle ne connait pas le sens du mot.
O : Mais pourtant elle l'utilise régulièrement. Et nous, en l'entendant, on ne voit pas de problème, on trouve qu'elle utilise le mot correctement. Or on lui demande ce que veut dire ce mot et elle se sent humiliée. Que se passe-t-il ?
J : Est-ce qu'on est d'accord que la personne ne connait pas le sens du mot ?
O : Justement, on n'a pas de raison de le penser, puisqu'elle l'utilise à bon escient.
J : Mais juste une fois, elle fait un accident ?
O : Mais non ! On ne voit pas de problème. Imaginez. Vous connaissez une personne qui utilise régulièrement un mot, puis un beau jour vous lui dites : » Tiens, tu utilises souvent ce mot, tu pourrais me dire pourquoi », ou bien « Que signifie ce mot ? ». Pas parce que le mot est faux, mais parce qu'on l'entend régulièrement. Et la personne répond : « Ah, mais tu m'humilies ! » Vous voyez le scénario ou pas ?
J : Oui.
O : Qu'est-ce qui peut bien se passer? En plus, on vient de découvrir qu'elle dit ces mots pour s'affirmer. On la questionne et cela l'humilie.
J : On remet ses connaissances en cause.
O : Donc pour une personne qui parle pour s'affirmer, remettre ses connaissances en cause, c'est l'humilier. Mais cette personne qui considère que remettre ses connaissances en cause c'est l'humilier, comment est-elle ? Que peut-on en dire ?
J : C'est quelqu'un chez qui la culture est plus importante que l'intelligence.
O : Mais si vous deviez qualifier cette personne ou son fonctionnement, que diriez-vous?

J : Peu assurée
O: Peu assurée. Et si on le dit en un seul mot ?
J : J'ai un trou. Je ne sais pas le dire en un mot.
O : Je vais vous proposer un mot, et vous allez me dire s'il vous surprend. Je vous dirais qu'elle est insécure. Vous connaissez ce terme?
J : C'est un mot anglais.
O: Pas de problème. Est-ce qu'on peut dire que cette personne est anxieuse? Si elle est peu assurée, elle est anxieuse.
J : Ce n'est pas synonyme pour moi.
O : Est-ce que je vous ai demandé si c'était synonyme ? Je vous ai demandé si on pouvait trouver un mot qui pourrait remplacer. Est-ce qu'en effet une personne peu assurée est anxieuse?
J : Oui, nécessairement.
O : Donc si « nécessairement », il y a quand même une idée proche?
J : Ouais.
O : Ça va ?
J : Oui
O : D'ailleurs est ce qu'une personne anxieuse est peu assurée ?
J : Oui
O : Donc si une personne peu assurée est anxieuse, « peu assuré » et « anxieux » vont bien ensemble?
J : Oui.
O : Ça va ?
J : Oui.
O : D'ailleurs si vous demandez aux gens, « Est-ce qu'une personne peu assurée est anxieuse ? », ils vont dire : « Oh non, pas forcément »ou plutôt « Globalement c'est ça »?
J : Globalement, c'est ça.
O : Vous connaissez ce mot-là ?
J : Lequel?
O : Anxieux.
J : Oui.
O : Il n'est pas anglais ?
J : Non. Il est français.
O : Alors pourquoi vous l'avez pas produit ? Et non seulement vous l'avez pas produit, mais quand je l'ai produit moi, vous avez dit : « Non, je n'en veux pas ». Comment expliquez-vous cela ?
J : Parce que dans « anxieux », il y a une dimension fébrile que je n'aime pas.
O : D'accord.
J : Un peu psychotique
O: Mais est-ce qu'on peut être anxieux sans être psychotique ?
J : Je ne pense pas.
O : Il faut être psychotique pour être anxieux. Maintenant, dans les gens que vous voyez autour de vous, il y en a peu qui sont anxieux ou un certain nombre ? Ou vous ne savez pas ?
J : Je ne sais pas trop
O : On va procéder de la manière suivante, on va produire un terme opposé. L'opposé d'anxieux serait ?
J : Serein.
O : Vous voyez autour de vous surtout des gens sereins ou anxieux?
J : Plutôt sereins.
O : Maintenant revenons vers la question initiale : « Pourquoi ai-je besoin qu'on me dise qu'on m'aime? » C'est quelqu'un qui serait plutôt…
J : (Elle interrompt) Anxieux !
O : D'accord. C'est plutôt une question anxieuse, donc peu assurée.
J : Oui

O : D'accord. Et à ce moment-là, les mots ont-ils une charge par rapport à l'être ou sont-ils dépourvus de charge ?
J : Ils sont pleins de charge.

Nous invitons J. à critiquer la perspective de la « question comme humiliation », et elle propose l'idée que « le mot n'est pas la personne », ce qui signifie que le problème initial provient du fait que la personne et le mot sont consubstantiels, ce qui implique que l'on existe à travers la parole. Ce qui est lumineux dans ce contexte, afin d'expliquer le besoin de mots exprimé par la question initiale : J. a besoin de mots, elle a besoin du discours, elle a besoin d'entendre la parole. C'est ainsi qu'elle exprime son besoin d'être : elle a besoin de « logos ». De ce fait, afin de mettre cette posture psychologique en perspective, nous essayons de lui faire sentir le poids d'une telle vision de la parole. Nous lui demandons si une personne dès lors prononcera les mots qui sont « elle », ou bien si elle les cachera, afin de se protéger. Nous pourrions nous attendre à la première possibilité, mais au contraire J. nous répond que oui, elle les dira, pour s'affirmer. Mais J. nous explique aussi qu'interpeller cette personne sur ses mots, c'est la mettre en cause, ce qui en effet est cohérent avec l'utilisation des mots dans le but de s'affirmer. Et pour cette personne « la culture est plus importante que l'intelligence », et J. la qualifie de « peu assurée », manifestant ainsi la superficialité et la fragilité de son personnage. Nous lui demandons de produire un terme unique pour qualifier cette personne, mais elle ne peut pas. Nous lui proposons « insécure », qu'elle refuse parce que c'est anglais – à nouveau l'importance formelle des mots - puis « anxieux », qu'elle refuse aussi, parce que ce n'est pas synonyme. Elle finit pas l'accepter, tout en expliquant son refus à cause de la dimension « fébrile » du terme, voire « psychotique », et elle n'aime pas. Elle persévère d'ailleurs dans l'idée que « anxieux » et « psychotique » vont ensemble, et étrangement, elle voit autour d'elle des gens « sereins ». Mais à peine convoquons-nous à nouveau la question de départ qu'elle reconnaît sa dimension anxieuse. Elle reconnaît aussi la charge des mots dans son discours. On commence à mieux comprendre les enjeux psychologiques et existentiels derrière la question initiale.

O : Maintenant, tentons de répondre à la question initiale. « Pourquoi ai-je besoin qu'on me dise qu'on m'aime ? »
J : Pour exister.
O : Pour exister, d'accord. Mais c'était un autre terme qu'on avait trouvé.
J : Pardon, excusez moi.
O : Pas de problème, j'ai l'avantage de prendre des notes. Quel est l'autre terme que l'on avait découvert ?
J : Elle veut être rassurée
O : Bien. Mais tout à coup c'est devenu « pour exister ».
J : Parce qu'on a parlé de cette personne qui s'affirme avec les mots.
O : En effet. Mais est-ce qu'il y a un rapport entre faire quelque chose pour exister et faire quelque chose pour être rassuré ?
J : Entre exister et…
O : Entre entendre des mots pour exister et entendre des mots pour être rassuré. Y a-t-il un rapport ou pas ?
J : Hmmmm… Non, je ne vois pas. Est-ce qu'il y a un rapport entre les deux propositions ? S'il y en a un, c'est la conscience de soi.
O : La conscience de soi établirait un rapport entre « exister » et « être rassuré ». Expliquez-moi comment la conscience de soi établirait un rapport entre « être rassuré » et « exister » ?
J : Pour exister, c'est évident qu'on veut entendre dire qu'on est aimé.
O : Donc pour exister, il faut être aimé?
J : Oui.
O : Et est-ce que pour être rassuré, il faut aussi entendre dire qu'on est aimé?
J : Oui

O : Donc cela fonctionne très bien dans les deux cas. Le seul problème est que je ne sais pas quoi faire de la conscience de soi. Que vient faire ici la conscience de soi?
J : Oui, il faut que je vous le dise.
O : Oui, vous m'avez dit que pour exister, il faut être aimé. Mais la conscience de soi, je ne l'ai pas entendu.
J : Pour exister, on s'entend dire. Quand on vous dit « je t'aime », on a le sentiment d'exister puisque l'autre parle de vous.
O : D'accord. Mais la conscience de soi, il faudrait l'introduire, sinon on ne sait pas ce qu'elle fait là. Comment peut-on introduire la conscience de soi ici ? Faisons confiance à votre intuition. Car il semble que dans la pensée, en un sens, il n'y a jamais de fausse piste. Tout ce qui surgit, voyons comment l'introduire dans le schéma. Avec l'idée que d'une part…
J : Ca y est ! J'existe par rapport à l'autre. J'ai conscience de moi, puisque l'autre me dit qu'il m'aime. J'ai conscience d'être un être aimable.
O : D'accord. La conscience de moi est d'être un être aimable?
J : Oui.
O : Donc le souci serait d'être un être aimable ? Et pour exister il y aurait besoin d'être un être aimable.
J : Oui

À ce point, nous demandons à J. de produire une première hypothèse pour répondre à sa question : « Pourquoi ai-je besoin qu'on me dise qu'on m'aime ? », et elle répond très naturellement : « Pour exister », réponse qui s'impose tout à fait, après avoir précédemment répondu « Pour être rassurée ». Nous lui demandons de faire le lien entre les deux réponses. Elle produit le concept de « conscience de soi », dont le lien avec le reste n'est pas évident. Elle introduit finalement l'idée « d'être aimée », comme condition de « l'exister » et « d'être rassurée ». Puis, plutôt laborieusement, elle montre le rapport avec la conscience de soi qui proviendrait du fait d'être aimé par l'autre et qu'il nous le dise ; le fait d'être un être « aimable » et qu'on nous le dise nous fait exister. Problème fascinant de l'autre comme producteur de notre être, qui rend tout à fait compte du souci de se faire dire que l'on est aimé. On comprend de mieux en mieux les enjeux importants contenus dans la question initiale, ce besoin d'entendre l'autre nous rassurer.

O : D'accord. Essayons maintenant d'analyser cela de manière critique. Quelqu'un dit : « Si je suis un être aimable, j'existe ». Alors si être aimable c'est exister, ne pas être être aimable, c'est ne pas exister. Essayez de trouver un argument contre une telle vision des choses.
J : L'existence ne repose pas sur un sentiment mais une réalité physique.
O : D'accord. Est-ce que le fait d'être un être aimable repose sur un sentiment ?
J : L'amour.
O : Je n'ai pas dit la relation, mais le fait d'être aimable. Est-ce que c'est un sentiment ou autre chose ?
J : Non, ce n'est pas un sentiment.
O : Être un être aimable, c'est quoi ?
J : C'est un état.
O : Alors la critique ne fonctionne pas, puisque vous objectez que l'existence ne repose pas sur un sentiment mais sur une réalité physique. Un état, peut-on dire que c'est un sentiment?
J : Non.
O : Est-ce qu'un état est une réalité physique ?
J : Oui. Ca dépend. Mais je n'ai pas le droit à : « ça dépend » !
O : Pour l'exercice, c'est mieux d'éviter. En ressortant on retrouve tout cela, cette indétermination de la parole et de la pensée… Alors est-ce que l'état est plutôt une réalité physique ou plutôt pas une réalité physique ?
J : Plutôt une réalité physique.
O : Eh bien ! Expliquez comment être aimable est une réalité physique.

J : Justement, ça ne tient pas.
O : Une fois que l'on a pris un chemin, on va jusqu'au bout. En dépit des apparences. Au risque de l'absurde. C'est plus intéressant pour la pensée.
J : Il faut que j'aille jusqu'au bout de l'impasse ?
O : Ce n'est peut-être pas une impasse. D'ailleurs, impasse ou pas, je pense que cela débouche toujours sur quelque chose. Ainsi fonctionne la pensée, et même le monde. La conséquence peut ne pas nous plaire, mais cela arrive nécessairement quelque part. Juste du fait de s'engager, de s'engager puis de voir où cela mène. Supposons que, hypothèse, être un être aimable est une réalité physique, que veut dire être un être aimable ? Comment expliquer cette réalité d'être aimable ?
J : L'état d'être aimable, c'est un sentiment de…
O : Mais nous voulons une réalité physique !
J : Oui, oui ! J'entends bien !
O : Très bien.
J : J'ai une représentation assez claire.
O : Allez-y ! Dites !
J : Des gens qui sont aimantés vers vous. C'est ça d'être aimable.
O : Supposons que vous parliez à quelqu'un. Vous voulez lui montrer ce qu'est un être aimable. Cette réalité physique, ce qui aimante les personnes vers vous, comment vous lui présenteriez ?
J : Sous forme d'état ou plus?
O : Il faut que ce soit concret. Kant nous dit : quand se présente un concept abstrait, il faut lui donner une forme sensible, et quand se présente une intuition concrète, il faut trouver le concept qui lui correspond. Là nous avons le concept. D'ailleurs on retrouve ce qui s'est passé au début, avec votre question. Vous donnez quelque chose de très général, très vague, comme ce « on », et il nous faut retrouver quelque chose de plus spécifique. Comment pouvoir traduire objectivement cette « jolie » métaphore de gens aimantés vers vous. A quoi cela correspond, concrètement, quand c'est une réalité physique ?
J : Ouais. Vous voulez dire, si d'autres gens me demandent ce qu'est un être aimable.
O : Cela ressemble à quoi?
J : Vous voulez savoir par exemple: « C'est bleu avec deux grandes oreilles ».
O : Oui, comment peut-on se représenter la réalité physique d'une personne aimable, quand les gens sont « aimantés » vers cette personne ? Cela ressemblerait à quoi? Que diraient les gens à qui vous parlez, si vous leur demandez d'expliquer ?
J : Qu'est-ce que me répondraient les personnes là-dessus?
O : Oui, s'ils comprennent, parce que certes, c'est un peu abstrait, c'est très général. Comment se représenter un tel être, comme cela, de manière simple?
J : Je noie peut-être le poisson, mais c'est celui qui mérite d'être aimé.
O : Est-ce que dans le fait d'être aimable, parce que « les gens sont aimantés vers vous », est contenu le concept de mérite?
J : Oui
O : Est-ce que dans une réalité physique, se trouve le concept de mérite?
J : Non.
O : D'accord. Alors ?
J : Je suis bloquée.
O : Bien. Je vous fais une proposition. Si je vous dis qu'une personne est aimable, en tant que réalité physique, lorsque les gens sont aimantés vers elle, serait une personne qui serait belle. Cela vous choque ou non?
J : Oui
O : Mais est-ce que cela correspond? Est-ce que la beauté est une réalité physique ?
J : Oui
O : Est-ce que les gens sont aimantés par une personne belle ?
J : Oui
O : Est-ce que c'est une personne aimable ? Est-ce qu'un être qui est beau va être plus aimable que quelqu'un qui n'est pas beau ?
J : Oui.

O : Est-ce que cela parait compliqué ou aller presque aller de soi ?
J : C'est compliqué à admettre, mais c'est vrai que ça va de soi.
O : C'est compliqué à admettre. Pourquoi est-ce compliqué à admettre?
J: Parce que c'est très excluant.
O : D'accord. Et alors?
J : C'est injuste.
O : Mais qu'est ce que ça vient faire là, le problème de l'injustice?
J : Là je vous avoue que je sais plus trop.

Nous demandons à Juliette de critiquer l'idée de faire dépendre l'existence du fait « d'être aimable », et J. avance l'idée que « l'existence n'est pas un sentiment mais une réalité physique ». Dès lors nous choisissons comme stratégie de l'interroger sur l'expression ambiguë d'être un « être aimable », qui pour elle est « un état », et finalement, dit-elle, « une réalité physique ». Mais en quoi un état est-il une réalité physique ? Là elle veut reculer, et nous lui demandons d'assumer afin d'examiner les conséquences d'une telle perspective en activant la raison, au risque de penser l'impensable. Elle choisit une métaphore, « les gens sont aimantés vers vous », alors que jusqu'ici elle n'avait aucun problème à conceptualiser. Et là le discours bute comme il n'avait jusque ici jamais buté. Nous devons réitérer la question, la reformuler, l'expliquer, etc. Puis ne voyant rien venir, nous lui proposons le concept de « beau », qui la « choque » de son propre aveu. Elle finit par dire que ce concept « est compliqué à admettre » mais « va de soi ». « Il est très excluant », dit-elle, c'est « injuste ». On découvre là les enjeux d'une crainte de ne plus exister, que certains existent plus que d'autres, pour des raisons qui pourraient paraître arbitraires, très subjectives. L'intérêt du processus est justement de s'aventurer sur une hypothèse aux conséquences inattendues, d'accepter la contrainte que cela représente, et de s'avancer dans l'étrange. C'est justement cet élan à corps perdu, très incertain, qui représente la côté « salutaire », voir salvifique, de notre démarche. Une sorte de pure raison dialectique en marche, qui part de n'importe quel concept afin d'en examiner les conséquences. Ce « largage des amarres » a un effet troublant sur le sujet, presque hypnotique, mais il permet justement de d'échapper au conditionnement préétabli de l'esprit, élan libérateur mais difficile, pour un esprit qui cherche à contrôler la situation par peur des conséquences. Ainsi l'idée que certains seraient beaux et d'autres laids, ce qui rendrait les premiers plus existants que les seconds, offrent une perspective effrayante pour J., qui demande donc à être rassurée, en entendant affirmer qu'elle est aimée.

O : Reprenons. On a dit que « pour exister j'ai besoin d'avoir conscience de moi », et « j'ai besoin qu'on me dise qu'on m'aime, pour être un être aimable ».
J : Ouais.
O : Or être un être aimable, vous dites que c'est une réalité physique. Ça va ?
J : Pourquoi j'ai dit ça? Euh…
O : Ne vous inquiétez pas. On prend simplement ce qui est dit, sans se soucier de rien. Ainsi c'est une réalité physique. Or pour rendre compte d'une réalité physique « aimable », l'hypothèse serait d'être beau ou d'être belle. En même temps, quelqu'un qui est beau, a-t-il besoin qu'on lui dise?
J : Oui, comme tout le monde.
O : Pourquoi comme tout le monde? Pourquoi en a-t-il besoin?
J: Parce que tout le monde a besoin d'autrui comme miroir.
O : D'accord. Et pourquoi un besoin de miroir en général?
J : Pour mieux se voir.
O: Et pourquoi se verrait-on mieux dans un miroir ou à travers autrui, plutôt que par rapport a soi-même?
J : (long silence) Parce qu'il existe une distance.
O : Il y a une distance, d'accord. Est-ce que cette distance peut être aveuglante ou créer des distorsions ?
J : Oui, bien sur !

O : Alors quel est l'avantage de ne pas passer par l'autre, ou de ne pas passer par le miroir?
J : Et se dire à soi-même « je suis beau »?
O : Se dire ce que l'on veut. Pour mieux se connaître, pour mieux se voir, pas forcément pour se trouver beau, mais peut-être aussi pour autre chose. Quel est l'avantage de ne pas passer par le biais de l'autre ?
J : L'indépendance.
O : Donc que se passe-t-il quand se produit cette demande à l'autre ? Qu'est-ce que cela engendre ?
J : De la dépendance qui permet l'instrumentalisation.
O : C'est bien. Vous suivez ce qui se passe. Donc à ce moment-là, qui instrumentalise qui?
J : Celui qui est dépendant est instrumentalisé par celui qui détient la clé de cette dépendance.
O : Est-ce que cela va dans l'autre sens aussi ?
J : C'est-à-dre ?
O : Celui qui veut être vu…
J : (Elle interrompt) Le maître est dépendant de l'esclave ?
O : J'avais voulu le suggérer, je ne savais pas si vous connaissiez cette dialectique, mais en effet, n'y a-t-il pas une sorte de rapport ici de dépendance maître-esclave ?
J : Si, tout a fait !
O : Cela semble donner un éclairage intéressant à « Pourquoi ai-je besoin qu'on me dise qu'on m'aime? » Voyons-nous un rapport possible ici ?
J : Ouais. Parce que s'entendre dire qu'on est aimé, c'est aussi une façon de confirmer ce lien entre deux êtres.
O : Comment s'appelle ce lien?
J : La dépendance.
O : Donc une confirmation de la dépendance. Or est-ce que cette dépendance peut donner le sentiment d'exister ?
J : Oui.
O : Est ce qu'il peut aussi calmer l'anxiété, ou les incertitudes?
J : Oui.
O : Cela fait déjà trois raisons. Voyons voir si on peut en faire autre chose. Est-ce que vous connaissez quelqu'un, certaines personnes, et dans leurs relations vous observez une dépendance ?
J : Oui.
O : Vous voyez qu'à travers cette dépendance elles tentent d'exister ?
J : Oui.
O : Et en plus de se rassurer ?
J : Oui.
O : C'est un schéma classique. Quelle critique feriez-vous à un tel schéma ? Voilà, vous voyez quelqu'un qui maintient une telle dépendance, vous n'êtes pas de bonne humeur ce jour-là, vous avez envie de critiquer ce fonctionnement. Que dites-vous ?
J : Que c'est se nier soi-même.
O : Se nier soi même. Pourquoi?
J : Parce que cette espèce de fusion fait qu'on crée une identité conjugale, mais du coup les individualités sont noyées dedans.
O : D'accord. La personne à qui vous allez dire cela va répondre: « Ah oui, tu as raison ! », ou elle va plutôt résister à votre critique ?
J : Elle va résister.
O : Qu'est-ce qu'elle va dire?
J : Que c'est parce qu'on est avec quelqu'un qu'on va s'oublier soi-même, qu'être avec quelqu'un ce n'est pas renoncer à ce qu'on est profondément.
O : D'accord. Et vous lui dites quoi alors ? Quel autre nouvel argument ?
J : Que si, forcément on s'oublie un peu.
O : Tiens, prenons ça. Est-ce que l'autre va l'accepter ou va le nier radicalement ?
J : La personne à qui je vais dire ça ?

O : Oui.
J : Elle va l'accepter.
O : Donc ce n'est pas un problème. Mais si on s'oublie un peu, on se nie soi-même ou pas nécessairement ?
J : Non. C'est deux choses différentes.
O : Est-ce que si on s'oublie un peu, on se nie soi-même, oui ou non ?
J : Non.
O : Donc on ne se nie pas, il n'y a aucun problème dans ce schéma. Pourtant, rappelez-vous, tout à l'heure on avait obtenu une concession : « Oui c'est vrai, on s'oublie un peu ». Alors pas de problème, ou il y en a un quand même ?
J : Attendez, je vais reprendre.
O: Voyons-le d'une autre manière. Quelqu'un pose la question: « Pourquoi ai-je besoin qu'on me dise qu'on m'aime ? ». Est-elle anodine ou y a-t-il un enjeu ?
J : Il y a un enjeu.
O : Imaginons quelqu'un qui se dit : « Tiens, il faut que je pose cette question-là : Pourquoi ai-je besoin qu'on me dise qu'on m'aime ? » Quel pourrait être le souci de cette personne ?
J : Cette dépendance justement.
O : Quelle est la nature de cette dépendance ?
J : Elle lui pèse.
O : Elle lui pèse. Bien. Voilà une belle critique. Est-ce que en effet, cette dépendance peut peser ?
J : Oui.
O : Inversons le problème. Quelqu'un dit : « Je suis dépendant, ça me pèse ». Là, on veut faire le contraire, se mettre de l'autre coté et critiquer cette posture. Que dire ?
J : C'est bien la dépendance.
O : « Allez, vive la dépendance ! » Comment justifier cela ?
J : (Long silence) Je ne trouve pas.
O : Quel serait l'argument qui pourrait soutenir la dépendance ? Ou pour l'instant, il n'y en a pas ?
(Long silence)
O : D'accord. On va reprendre une idée que vous avez donnée vous même. L'idée de s'oublier un peu. Est-ce que l'idée de s'oublier vous plait ou pas trop ?
J : Oui, elle me plaît.

Nous choisissons de revenir sur la dimension de « vouloir » ou « d'expectative » qui est implicitement contenue dans le « dire » provenant d'autrui. Nous en arrivons à « Tout le monde a besoin d'autrui pour miroir », pour mieux se voir. Car il y a de la distance avec le miroir. Nous invitons J. à problématiser cette idée en demandant l'avantage de ne pas passer par l'autre, en évitant ce besoin de miroir : la « distorsion », « l'indépendance », répond-elle. Le rapport à l'autre engendre donc de « la dépendance », continue-t-elle, proposant d'elle-même de rattacher cela à l'idée antécédente « d'instrumentalisation ». Elle montre ainsi qu'elle conserve une vue d'ensemble sur le processus, une inflexion quelque peu nouvelle, mais qui se trouve au cœur du processus. Elle effectue aussi promptement le rapport avec la relation hégélienne du « Maître et de l'esclave », entre ces deux personnages qui entretiennent un rapport hiérarchique de domination, mais qui finalement dépendent mutuellement l'une de l'autre et s'instrumentalisent de manière identique. Et en lui demandant d'établir un rapport avec la question initiale, elle explique que « s'entendre dire que l'on est aimé permet de confirmer le lien de dépendance », qui donne le sentiment d'exister et calme l'anxiété.
Invitée à critiquer un tel schéma, J. avance l'hypothèse qu'un tel rapport implique aussi de « se nier soi-même », car « l'individualité se noie dans le lien conjugal ». Mais une telle critique sera parfois occultée ou niée, en prétendant que le lien n'est pas négateur d'être : « ce n'est pas renoncer à ce que l'on est profondément ». Pourtant, forcément, on s'oublie un peu, mais elle ajoute que ce n'est pas nécessairement se nier soi-même, tout étant dans la proportion. « Il n'y a donc pas de problème », conclut-elle. Avant de se réconcilier finalement avec le fait de « s'oublier soi-même », qui peut être une chose

positive. On voit bien dans cette partie que J. se plie au mouvement dialectique, ce qui la rend moins rigide et plus ouverte à la pensée.

O : Est-ce que le fait qu'on s'oublie pourrait constituer un argument en faveur de la dépendance?
J : Oui.
O : Mais vous ne l'avez pas repris spontanément, alors que c'est une idée que vous aviez envisagée plus tôt. Est-ce que cela vous surprend que vous n'ayez pas facilement fait l'apologie de l'oubli de soi ?
J: (Rit) Pour ma part, pas vraiment.
O : D'accord. Alors on va le faire. Quel pourrait être l'avantage de s'oublier ? Si j'avais à recommander à quelqu'un de s'oublier, qu'est-ce que je pourrais lui fournir comme argument fort ?
J : Permettre de se recentrer sur l'essentiel.
O : D'accord. On va déjà prendre cette idée-là. Si le fait de s'oublier permet de se recentrer sur l'essentiel, qu'est-ce qui n'est pas essentiel ? Logiquement.
J : Spontanément j'allais répondre : « moi ».
O : Oui, en effet. C'est de la pure logique. Facile ?
J : Oui.
O : Est-ce qu'il est possible que « moi » ne soit pas l'essentiel? Dites-moi si vous trouvez que cela a l'air d'être possible ou non. Vous l'avez dit presque instantanément, car en effet vous avez l'esprit relativement logique. Néanmoins, vous l'avez affirmé parce que logiquement ce serait impliqué dans votre proposition précédente, mais en ayant l'impression de prononcer une absurdité. Non ?
J : Oui.
O : Peut-être que la logique parfois nous oblige, et c'est un peu le but de cette démarche, à des conséquences syllogistiques auxquelles on ne penserait pas, qui forcent à s'arracher un peu à soi.
J : Ouais, mais c'est intéressant.
O : Alors, en quoi le moi pourrait ne pas être essentiel ?
J : (Silence)
O : Dites-le moi si vraiment rien ne vous vient à l'esprit.
J : Ça craint, mais je crois que je ne vois pas.
O : En quoi le moi pourrait-il ne pas être essentiel ?
J : (Long silence) Dans le sens que quand je dis « moi », c'est tout ce qui parasite l'être.
O : Prenons cela. Le « moi », la définition en serait ici : tout ce qui parasite l'être. Or rappelez-vous, « parasiter », vous l'avez déjà utilisé, en l'occasion pour ce qui « parasitait la pensée ». Cela parasite, parce que justement c'est trop « ancré ». On retrouve cet écho. Alors allons-y ! Quel serait l'être qui ne serait pas le **moi, et (moi et)** que le moi viendrait parasiter ?
J : Ce serait la pensée pure, débarrassée des contingences sociales, affectives…
O : D'accord. La pensée pure. « Débarrassée des contingences sociales, affectives ». On s'y retrouve. D'ailleurs vous avez fait de la philo. Est-ce que cela vous rappelle quelque chose ? Cette pensée pure, débarrassée des contingences sociales et affectives. Cela vous rappelle un auteur ou pas spécialement ?
J : Descartes ?
O: Je ne sais pas. Par exemple. Descartes, d'accord.
J : Il se met dans son poêle.
O : Et cela vous parle?
J : Oui, ça va, ouais.
O : « Ça va », « Ouais », cela veut dire « pas terrible » ?
J : Si si ! Enfin, je m'en souviens vaguement.
O : Cela vous inspire comme image ou non, pas trop ?
J : Disons que c'était très répulsif.
O : Est-ce que cela l'est toujours?
J : Bizarrement, moins.
O : D'accord. Donc c'est quelque chose avec lequel vous vous êtes plutôt réconciliée ?

J : Oui.
O : Est-ce qu'il se peut, en effet, que ces contingences sociales et affectives soient quelque chose de non essentiel ?
J : J'enlèverais affectives alors, juste sociales.
O : Non, pour l'instant on a un « package deal », vous voyez. On prend comme cela vient, justement. Est-ce qu'il se peut, en effet, que ces contingences sociales et affectives soient quelque chose qui ne soit pas essentiel ? Est-ce une hypothèse envisageable ?
J : Non.
O : Pourquoi pas?
J : (Long silence) Parce qu'on ne peut pas être de la pensée pure.
O : Pourquoi pas ?
J : Parce que ça doit être très chiant.
O : Est-ce que s'oublier, c'est plutôt plaisant ou plutôt chiant ?
J : Plutôt plaisant.
O : C'est quelque chose que vous faites régulièrement ?
J : Non.
O : Pourtant, si c'était si plaisant que ça, vous le feriez ?
J : Oui, je le ferais.
O : Est-ce qu'il y a un coté « chiant » dans le fait de s'oublier ?
J : Oui.
O : Alors pourquoi vous commencez par le nier ?
J : Parce que ça fait mieux.
O : Une personne qui dit que « ça fait mieux », est-elle débarrassée des contingences sociales ?
J : Absolument pas !
O : Car s'oublier et oublier ses contingences, c'est plutôt quelque chose de facile ou de difficile ?
J : Difficile.
O : Mais est-ce que cela pourrait justement avoir un intérêt, d'être de la pensée pure ?
J : Un intérêt ?
O : Un intérêt quelconque.
J : (Long silence)
O : Ou bien vous ne savez pas?
J : Non, là je sais pas.
O : Dans ce que nous avons fait tous les deux, avez-vous été invitée à rester dans des contingences sociales et affectives, ou plutôt à être de la pensée pure ?
J : Pensée pure, je pense.
O : Mais vous ne savez pas quel intérêt ça peut avoir ? Depuis une heure, nous travaillons ensemble mais vous ne voyez pas l'intérêt que ça peut avoir ? C'est insultant !
J : Excusez moi.
O : Je plaisante. Est-ce qu'il vous surprend, ce « Non, je vois pas l'intérêt » ? Alors qu'en venant me trouver ici, vous vous attendiez à ce qu'on rentre plutôt dans la pensée pure, ou plutôt dans les contingences sociales et affectives ?
J : Plutôt dans la pensée pure.
O : C'est ce que vous attendiez. C'est en gros ce qu'on a fait.
J : Ouais.
O : Alors pourquoi me dire que vous ne savez pas l'intérêt que cela peut avoir ? Alors que c'est ce que vous avez voulu, et ce que vous avez fait.
J : Parce que je pense que j'ai choisi un terme trop pompeux, la « pensée pure ».
O : D'accord. Un terme trop pompeux. Quelqu'un qui dit : « Ah ! J'utilise la pensée pure, c'est un terme trop pompeux », c'est quelqu'un qui a peur des mots ou qui n'a pas peur des mots ?
J : (long silence) Quelqu'un qui a peur des mots.
O : Est-ce qu'on retrouve notre personnage de tout à l'heure, celui qui justement ne fait pas la distinction entre son être et sa parole, et qui du coup va se sentir humilié si on examine de trop près ses mots ?

J : (Hoche la tête)
O : Est-ce qu'en effet, c'était oui ou non de la pensée pure ?
J : Là, pendant 1h ?
O : Oui, ce qu'on a fait. Plutôt de la pensée pure, ou plutôt non ?
J : Plutôt oui.
O : Et cela vous plait ou non ?
J : Oui.
O : Alors quel peut en être l'intérêt ? Quel peut être l'intérêt de la pensée pure ?
J : Justement de se purifier. Excusez-moi, je tourne autour.
O : Regardez. Vous vous excusez à nouveau de vos propres mots, de vos propres idées. Est-ce que cela a du sens ?
J : Il n'est pas assez précis. Je ne suis pas satisfaite.
O : D'accord. Vous vous rappelez tout à l'heure, ce qui s'est passé avec le mot « anxieux » ?
J : Oui.
O : Est-ce que lui aussi n'était pas assez précis et vous n'étiez pas satisfaite ?
J : Oui. Ou trop précis, lui, pour le coup.
O : Est-ce qu'on retrouve la même insatisfaction face aux mots?
J : Oui. Entre « pensée pure » et « anxieux » ?
O : Ce souci du « dire ». Vous vous excusez d'un mot parce que vous n'êtes pas satisfaite, parce qu'il est pas assez ceci ou cela. Quelqu'un qui agit ainsi, qui s'excuse de ses propres mots, c'est quelqu'un qui est trop proche de ses mots, ou qui a de la distance face à ses mots ?
J : C'est quelqu'un qui est trop proche.
O : Et quelqu'un qui est trop proche face aux mots, est-ce que cette personne veut entendre des mots ? « Pourquoi ai-je besoin qu'on me dise » ? Est-ce qu'on rencontre à nouveau ce même problème ? Vous vous rappelez, je vous ai demandé si vous aviez un problème de - comment vous l'avez appelé – de formulation? Est-ce qu'on ne retrouve pas ce même souci de « formulation » ?
J : Si !
O : Dans la question, dans le soucis des mots. Et la pensée pure, en effet, a-t-elle à voir avec la formulation ou non ?
J : Oui.
O : Elle a à voir avec la formulation. Comment cela s'articule?
J : La pensée pure, c'est la formulation exacte pour l'idée exacte. L'adéquation entre le mot et la pensée.
O : D'accord. Est-ce le souci des conventions ? Cela fait-il partie de ce que vous nommez « contingences sociales et affectives » ? Y trouve-t-on de telles préoccupations ?
J : Du mot ? Non.
O : Alors, quelle est la différence principale de souci, entre ce que l'on recherche dans les contingences sociales et affectives, et ce que l'on recherche dans cette pensée pure ou c'est la formulation exacte qui compte ? Comment distinguer les deux?
J : Le social c'est l'affectif et la pensée pure c'est le vrai.
O : D'accord. Alors voyez. Quand vous demandez « Pourquoi ai-je besoin qu'on me dise qu'on m'aime ? », êtes-vous plutôt dans l'affectif ou plutôt dans le vrai ?
J : Plus dans l'affectif.
O : Supposons maintenant que vous êtes dans le problème du vrai, de la pensée, dans la purification, et que quelqu'un en face de vous se demande « Pourquoi ai-je besoin qu'on me dise qu'on m'aime » ? Vous qui êtes dans la pensée pure, que lui dites-vous ? Vous avez un petit aphorisme à lui proposer ?
J : Elle pourrait être reconnue. Enfin j'ai pas d'aphorisme.
O : Non, mais que lui diriez-vous ? Quelque chose. Un conseil par exemple.
J : Un conseil… (Silence)
O : Vous êtes là dans la pensée pure, vous avez une amie qui vient et vous demande « Pourquoi ai-je besoin qu'on me dise qu'on m'aime ». Que lui dites-vous ?
J : Parce que tu as besoin des autres.

O : Oui mais un conseil. Je ne vous demande pas de répondre à sa question, mais de lui donner un conseil.
J : (Long silence) Apprends à être indépendante de l'affection de tes semblables.
O : D'accord. Vous êtes convaincue ou pas trop?
J : Non, je ne suis pas convaincue.
O: D'accord. Et « Oublie-toi toi-même »? Ce serait bien?
J : Ouais, c'est bien.
O : Cela vous plait ?
J : Oui.
O : Vous qui aimez Nietzche, cela doit vous plaire !
J: Oui ! Oui ! C'est parfait !

Nous ramenons J. à sa question initiale, où elle avoue tout de même percevoir un enjeu : le souci de la dépendance, qui lui pèse. Et elle ne sait pas trouver d'argument pour défendre une telle dépendance. Nous lui rappelons son idée de s'oublier un peu, et après réflexion celui semble constituer un bon argument pour soutenir le concept de dépendance. Mais elle avoue que d'avoir abandonné l'argument de « l'oubli de soi » ne l'étonne « pas vraiment » de sa part : visiblement, ce n'est pas sa tasse de thé. En l'invitant à en penser l'intérêt, elle avance l'idée que cela permet de « se recentrer sur l'essentiel », ce qui implique que ce qui n'est pas essentiel est justement ce « moi », « spontanément », dit-elle. Mais elle ne sait pas dire en quoi « le moi pourrait ne pas être essentiel », elle ne trouve pas. Jusqu'à ce qu'elle émette l'hypothèse très métaphysique que « le moi est tout ce qui parasite l'être », tout comme il est « ce qui parasite la pensée ». L'être serait la pensée pure, débarrassé des contingences sociales, affectives. Ce qui lui rappelle Descartes dans son poêle, à l'origine une image très répulsive, mais qui l'est nettement moins aujourd'hui. Néanmoins elle refuse d'abandonner ces contingences, car « on ne peut pas être de la pensée pure, ce doit être chiant ». Par contre elle reconnaît que s'oublier aussi est « chiant », après avoir voulu paraître « correcte » en disant que c'est plaisant. Tout comme elle utilisera l'expression « ça fait mieux ». Il s'agit de paraître, d'obtenir un assentiment, une reconnaissance. Elle admet ainsi qu'elle n'est pas débarrassée des contingences affectives et sociales, car c'est difficile. Puis elle finit par reconnaître que le problème de « la pensée pure » se trouve dans le terme : il est « pompeux ». Elle se soucie des apparences, elle a donc peur des mots et de ce qu'ils disent, crainte du jugement d'autrui. Peu après elle s'excuse même de ses propres mots, lorsqu'elle utilise par exemple le terme de « purifier la pensée », alors que se trouve là une intuition fondamentale. Sortir de l'impur, de la laideur, du paraître. Elle ne trouve pas ses termes assez précis, elle n'en est pas satisfaite, comme cela lui arrive périodiquement lorsqu'elle parle : le souci de « formulation », car elle est « trop proche des mots », un souci de perfection la hante. La « pensée pure » est une formulation exacte pour une pensée exacte », « l'adéquation entre le mot et la pensée ». Nous sommes ici dans « le vrai », et non plus dans « le social et l'affectif », comme l'est sa question initiale. On s 'aperçoit qu'elle est dans l'idée de la purification de la pensée, dans l'idée du vrai. « Apprends à être indépendant de l'affection de tes semblables », conseille-t-elle. Mais elle n'est pas très satisfaite, elle préfère nettement « Oublie-toi toi-même ». Ce qui nous renvoie à une négation du sujet. Elle oscille entre une affirmation et un reniement du sujet empirique, montrant son insatisfaction d'elle-même et son anxiété.

O : Bon, on va s'arrêter là. Mais prenons quelques minutes pour analyser un peu ce qui s'est passé. Vous direz ce que vous avez pensé de tout ça, si c'était bien ou non, si cela correspondait à ce que vous vouliez.
J : Je trouve cela assez déstabilisant. C'est assez... Je ne m'attendais pas tout à fait à ça. Je pensais plus que vous alliez m'asséner des références philosophiques, alors que là j'ai eu plus l'impression d'être dans la démarche du dialogue socratique, c'est-à-dire de pointer mes contre-vérités et du coup de vraiment avancer dans quelque chose de pas toujours évident.

O : Qu'est-ce qui était déstabilisant?
J : D'être constamment dans une forme de, pas tout le temps, mais dans une forme d'abstraction, de jamais pouvoir me rattacher à quelque chose de personnel sur lequel on crée le raisonnement, d'être effectivement dans la pensée, de manier comme ça des choses plutôt abstraites. Des concepts, de devoir effectivement bien penser les mots, de prendre le temps, tout ça c'était… Et personnellement, je n'ai pas l'habitude de prendre le temps de penser, de réfléchir, de triturer les mots, de voir…
O : Et le plus dur dans tout ça, c'était quoi?
J : De réussir, parce que ça demande un effort, à maintenir le cap de la réflexion sans perdre le fil.
O : Bien. Et sinon cela vous a plu?
J : Oui, j'ai trouvé ça vraiment chouette.
O : Qu'avez-vous trouvé de plus chouette?
J : Quelque part, ça touche à des choses très personnelles sans rentrer dans le domaine du personnel, et ça m'a donné envie de relire de la philo, de me replonger dans des textes, parce que voilà, peut-être que je me suis trompée quand vous m'avez dit Descartes et son poêle, mais c'est quoi ? C'est les discours métaphysiques.
O : Le problème qui nous intéresse n'est pas tellement celui de « se tromper ».
J : Du coup je me suis dis, voilà, je ne l'ai pas relu depuis la terminale, j'aimerais bien le relire. Pourquoi je me suis souvenue de ça ? Qu'est-ce qu'il y a là-dedans à apprendre ? Et le fait que je me sois souvenue, alors que sur le coup en lisant j'avais trouvé ça hyper crétin ce type qui s'enferme chez lui pour s'extraire du monde. Et du coup ça m'a donné envie d'y revenir, et effectivement des choses comme, voila, la notion de s'oublier, est-ce que ça veut dire se perdre soi-même? Voilà, je trouve que ça, et je comprends la journaliste qui a pu pleurer, parce que ça touche des choses très intimes en même temps, sans en avoir l'air.
O : Bien. C'est bon ?
J : Oui, super. Merci

Dans cette conclusion, J. touche à l'essence de la consultation philosophique : l'expérience du « moi transcendantal », en opposition au « moi empirique ». Le souvenir à la fois fortuit et compréhensible de Descartes en classe de Terminale en représente une illustration tout à fait appropriée. En dépit du rejet initial de la culture philosophique et de la démarche cartésienne, quelques années plus tôt, elle se souvient des enjeux de l'affaire, qui aujourd'hui lui parle nettement plus, puisqu'elle effectue une pratique de même ordre en venant consulter un philosophe, et elle se pliera relativement bien à un tel exercice. Ce « moi transcendantal » est en effet celui qui cherche à échapper au doute de l'opinion paresseuse et des fausses évidences, des illusions et des compulsions, des craintes et des désirs superficiels, en recherchant en lui-même les fondements de sa propre pensée et de l'existence. Il représente la condition de possibilité de la pensée, son unité constitutive, le centre de gravité de la posture critique à partir de laquelle nous pouvons interroger le monde et notre propre être. Il est le fondement de notre liberté de penser. Elle a compris que le processus n'était pas affaire de connaissances et d'érudition, mais une mise en abyme du soi, ainsi que de ses constructions ou habitudes intellectuelles.
En ce sens, J. est une intellectuelle: elle cultive le bon raisonnement et tombe facilement dans la négation du personnel, l'un étant en quelque sorte la condition de l'autre. S'inscrire dans la généralité et s'y cacher est une manière de répondre à cette double exigence. Elle a un désir de mots, qui est psychologique, afin de pallier son anxiété, mais aussi métaphysique, un désir de penser, ce qui l'amène à la consultation philosophique. Elle est plutôt rationnelle, son souci de dépendance semble primer sur le souci d'amour. De là l'instrumentalisation d'autrui, qui lui est naturelle, bien qu'elle lui répugne quelque peu. Elle calcule. Elle voudrait séduire, être aimable, mais ce n'est pas sa tasse de thé, elle en est quelque peu consciente, mais cela l'ennuie. Elle a besoin de mots pour être, elle existe à travers les mots, mais ce besoin de mots prend aussi une dimension pathologique, elle s'en rend suffisamment compte pour vouloir réfléchir sur le problème.

Elle est encombrée par le moi empirique, qui fait obstacle à la pensée, mais elle a du mal à s'en arracher.
Dès lors, le processus d'abstraction n'est pas seulement un exercice formel, ou une parole décharnée en attente d'exemples, mais une ascèse, un travail sur soi, qui met au jour les points aveugles et les incohérences de notre être. Les mots ne sont plus de simples instruments de communications, ou des pis-aller qui expriment tant bien que mal nos intentions, ils se nichent au cœur même de la pensée, ils en représentent la forme, la substance et le creuset. En ce sens, miroir fidèle de notre âme et de notre existence, ils nous renvoient directement à nous-même, et pour cette raison ils méritent toute l'attention qu'on pourrait leur porter, ils valent bien le détour. Bien entendu, un tel exercice ne se réalise guère sans efforts. Tant un effort psychologique, d'accepter de se contempler en face-à-face, que de se voir trahi par ses propres mots, ces phonèmes frustrants qui disent de nous beaucoup plus et beaucoup moins que nous ne le voudrions. Il s'agit en effet de garder le cap, de laisser la raison nous diriger, plus que nos habituels et divers court-circuits de l'esprit composés principalement d'appréhensions, d'expectatives, de pulsions et d'habitudes. Bizarrement, sans entrer des considérations intimes, sans se laisser aller au narratif, banal et quotidien, le processus aborde des points sensibles, terriblement névralgiques et révélateurs, clefs de voute de notre structure existentielle. Car durant la consultation philosophique, il ne s'agit pas tant de « résoudre » quelque problème ou d'atténuer quelque douleur, mais de renforcer et rétablir les processus de la pensée, afin que cette dernière puisse jouer son rôle constitutif et régulateur de l'être singulier. C'est à ce moment-là que J. comprend enfin les enjeux d'une philosophie qu'elle n'avait perçue que de manière formelle et académique, une philosophie plus vivace vers laquelle elle voudrait désormais retourner. C'est ce qui lui permet d'abandonner une perspective hétéronomique, passive et victimaire, celle d'un pauvre hère obsédé par ces « on » censés la rassurer, afin de suivre l'injonction spinozienne et accéder à une puissance d'être, libre et joyeuse, octroyée par la raison.

ANNEXE

Article de Olivia Benhamou paru dans Psychologies Magazine, novembre 2004

J'ai testé une consultation de philosophie

Aller chez le philosophe comme d'autres vont chez le psy ? Notre journaliste s'est laissée tenter. Compte-rendu de sa séance avec Oscar Brenifier, un dialogue rigoureux et passionnant.

J'ai toujours rêvé de rencontrer Socrate

Quand j'ai appris dans le livre du philosophe américain Lou Marinoff, *La philosophie, c'est la vie* (La Table ronde, 2004), qu'il existait des « consultations » de philosophie – une pratique très répandue aux Etats-Unis –, j'ai tout de suite eu envie d'y aller. En analyse depuis presque trois ans, j'étais encore agitée par de nombreuses questions existentielles. Je ressentais le désir de me frotter à une autre méthode, peut-être moins à la merci de mon inconscient. Il m'a fallu une bonne dose de persévérance pour réussir à trouver ce que je cherchais. Après quelques heures passées sur Internet, j'ai fini par obtenir le moyen de consulter Oscar Brenifier, un homme sans âge et sans adresse puisque joignable uniquement par mail.

Je me suis demandée plusieurs fois s'il ne cherchait pas à me mettre à l'épreuve pour tester ma motivation : il m'a d'abord envoyé deux articles assez ardus expliquant en quinze pages les principes des consultations philosophiques et les difficultés qui pouvaient survenir lors de celles-ci. Après s'être assuré que j'avais bien pris connaissance de ces textes et que j'acceptais de me soumettre à cette façon de procéder, il m'a fixé une date de rendez-vous pour le mois suivant. Apparemment, l'aspect financier n'était pas une priorité pour lui : « Cinquante euros, mais si vous ne pouvez pas, je peux aussi faire la consultation gratuitement ».

Le dialogue

Fils d'une sage-femme, Socrate était bien placé pour inventer la maïeutique, une méthode « d'accouchement des esprits ». Quatre siècles avant notre ère, il se promenait dans les rues d'Athènes à la recherche d'interlocuteurs disponibles, pour mettre en pratique cette méthode dialectique qui avait pour objectif d'apprendre à raisonner. Tout sujet était bon à explorer pourvu que l'interlocuteur accepte de se soumettre au feu des questions du maître, posées afin de stimuler la pensée et de susciter un raisonnement. Grâce à Platon, son disciple le plus assidu, nous avons aujourd'hui accès à des dizaines de dialogues socratiques sur les thèmes de l'amour, de l'amitié, de la citoyenneté… des textes essentiels pour qui veut apprendre à philosopher.

Un après-midi d'été, je me retrouve devant le portail d'une maison, à Argenteuil, dans le Val-d'Oise. Oscar Brenifier m'attend au dernier étage. Il fait une chaleur intense dans ce bureau qui pourrait être une caverne s'il n'était aménagé sous les combles. C'est un grand monsieur à lunettes, plutôt jovial. Mais je m'aperçois très vite de la rigueur un peu sévère de sa pensée. Pourtant je ne me doute pas encore de la mise à l'épreuve intellectuelle que je m'apprête à vivre. Je m'installe face à lui et la consultation commence.

— Quelle est votre question ?
— Comment trouver la bonne distance avec mes parents ?
Il répète mes mots et note tout.
— Alors, il nous faut d'abord éclaircir les éléments de la question. Que signifie « la bonne distance » ? Je n'attends pas de vous que vous me répondiez cinquante mille choses. Je veux que vous définissiez précisément ce que vous entendez comme bonne distance, dans l'absolu, en sortant du contexte de votre question.
J'ai du mal à me concentrer. Mais je me risque, timidement :
— Une distance raisonnable… ?
— Non ce n'est pas assez précis. Méfions-nous des concepts sans intuition, selon la formule de Kant.
— Un équilibre entre l'autorité et la liberté.
— Voilà, là, on avance. Mais où sont passés vos parents là-dedans ?
— Un équilibre entre l'autorité que mes parents exercent sur moi et ma capacité à être libre.
— J'en déduis que, pour vous, la liberté, c'est la capacité de vous émanciper de vos parents ?
- Oui, c'est ça.

Je ne comprends pas très bien ce qui se passe. Seulement que le raisonnement progresse, par la grâce mystérieuse d'une dialectique qui me paraissait jusque-là réservée à la théorie. Maintenant, je suis complètement concentrée, et je prends mon temps pour répondre le mieux possible aux questions posées.

— Donc, reformulez ce que vous entendiez au départ par « bonne distance ».
— L'équilibre entre l'autorité et l'émancipation.
— Comment s'articule le problème entre cette autorité et cette émancipation ?
— Mon problème est de savoir quelle valeur je dois attribuer à l'autorité de mes parents.
— Et l'émancipation dans tout ça ?

Oscar Brenifier est exigeant. La tension monte. Je réalise que, pour avancer, tout doit venir de moi.

— Ce serait la possibilité de vivre avec l'autorité, sans qu'elle soit gênante.
— Et pourquoi serait-elle gênante ?
— Parce que je n'arrive pas à faire avec.
— Bon, alors reprenons. Quelle valeur accorder à l'autorité des parents ?
— Une valeur morale ?
— Cette valeur morale est-elle contestable ?
— Je ne sais pas. Elle doit pouvoir l'être.
— Non, vous devez répondre vraiment. Cette valeur morale est-elle contestable, oui ou non ?

Est-ce la chaleur, l'intense effort de concentration, l'inhabituelle confrontation avec un interlocuteur attentif au moindre de mes mots ? Je sens subitement les larmes monter. Je crois que je suis au cœur de mon problème, sans même avoir raconté la moindre anecdote personnelle ou le moindre souvenir douloureux. Je n'avais jamais éprouvé de sentiment comparable ailleurs qu'en séance d'analyse. Le temps de sécher mes larmes, de reprendre le fil de ma pensée, et nous enchaînons :

— Donc, cette valeur morale est-elle contestable ?
— Je n'arrive pas à la contester.
— Mais pourquoi vouloir la contester ?
— Parce qu'elle me pèse.
— Mais d'après vous, peut-on vivre sans poids ?

— J’aimerais bien.
— Ce n’est pas une réponse. Je reprends : peut-on vivre sans poids ?

L’exigence d’une pensée rigoureuse ne peut supporter le moindre compromis. Je poursuis mon effort, péniblement. C’est à ce rythme, cadencé, sans pause que, progressivement, le philosophe va me conduire à l’essentiel.

— Bien. Alors, cet équilibre, il est à trouver entre vos parents et vous, ou entre vous et vous-même ?
Je rechigne à répondre mais finis par concéder :
— Entre moi et moi-même.
— En effet. Car si vous saviez vous émanciper, le problème de vos parents se poserait-il ?
— Non.
— Alors, comment faire pour réussir à s’émanciper du jugement des autres ?
— Je ne sais pas.
— Posez-vous la question autrement. En quoi un jugement peut-il poser problème ?
— De fait, il conduit au doute.
— Descartes, le doute, ça vous dit quelque chose ?

Je me souviens vaguement du fameux cogito, mais rien de précis… Il s’explique :

— Selon Descartes, le doute permet de connaître. Vous êtes d’accord ?
— Oui.
— Bon alors, si vous doutez mais que ce doute vous conduit à la connaissance, quel est le problème ? Et y a-t-il vraiment un problème ?
— Mon problème réside dans le fait de bien évaluer le jugement d’autrui sans le surestimer.
— Et pourquoi le surestimeriez-vous ?
— Parce que je manque de confiance en moi.
— Nous y voilà. »

Il marque une pause, puis reprend, visiblement satisfait :

— Voilà votre vraie question : pourquoi est-ce que je manque de confiance en moi. Votre question de départ n’était qu’une question alibi.

La démonstration est brillante, je n’ai rien à ajouter. Je paie mes cinquante euros sans même y penser. Avec humilité, Oscar Brenifier me demande, avant de nous quitter, de lui dire ce que j’ai pensé de cette consultation. Je suis assez émue et totalement épuisée par cette heure et demie d’une gymnastique de l’esprit particulièrement éprouvante.

Je réussis tout de même à lui exprimer ma gratitude : malgré l’émotion que notre entretien a suscitée en moi, il m’a permis de tenir le fil d’une pensée rigoureuse. Sans forcer, mais sans jamais céder devant mes hésitations, il m’a permis d’envisager ma problématique personnelle sous un jour nouveau, et de révéler à mes mots leur sens caché. Le résultat n’est pas si éloigné de ce que j’ai pu obtenir, parfois, allongée sur le divan. Mais la procédure est totalement différente. A mille lieues de l’entretien psy, au cours duquel l’inconscient s’exprime malgré soi, et tout aussi éloignée du cours de philo, qui donne accès à un savoir figé, la consultation philosophique relève d’une mécanique vivante et subtile de la pensée, qui ne peut se déployer qu’en présence d’un interlocuteur stimulant. Un disciple de Socrate, par exemple.

Etre ou ne pas être consultant

La consultation philosophique est l'occasion d'une mise à l'épreuve de vos idées reçues. Le manque d'écoute, l'incapacité à dérouler lentement le fil d'une réflexion cohérente, le malaise face aux questions que vous posez indiquent que vous avez frappé à la mauvaise porte.

Il existe très peu de véritables consultants en philosophie ; en revanche, certains animateurs de cafés-philo reçoivent en « cabinet ». L'un d'eux m'a reçue gentiment. Après avoir pris quelques notes sur ce qui m'a conduit à le consulter, son verdict est tombé : « Dans votre cas, je préconise Epictète et Spinoza ! » Le temps d'un bref topo sur leur pensée, il m'a abreuvée d'exemples pour tenter d'éclaircir mon problème. J'ai eu l'impression d'assister à un cours de philo du lycée, en plus brouillon. À la fin, j'ai eu droit à quelques devoirs : « Prendre cinq maximes du "Manuel" d'Epictète, les reformuler avec vos mots. Justifier tout, puis contredire tout. » Cinquante euros pour cela me paraît excessif… N'est pas « philosophe libéral » qui veut.

JEUX SÉRIEUX

LA POSSIBILITÉ DE REDÉFINIR UN PARADIGME PHILOSOPHIQUE

Réflexions sur les sessions conduites par Oscar Brenifier

Par Morten Fastvold

Pratiquer des jeux comme exercices intellectuels n'est pas au centre de l'intérêt des philosophes norvégiens qui désirent s'engager dans l'art nouveau et mal défini du « conseil philosophique ». Au lieu de cela, nous nous préoccupons surtout des demandes que nos clients expriment en fonction de leurs problèmes existentiels et émotionnels ; nous abordons ainsi une large gamme de sujets en commun avec les psychothérapeutes. Refusant seulement les personnes présentant des problèmes mentaux sérieux et évidents, nous admettons que nos clients puissent tout aussi bien consulter un psychothérapeute, mais que pour quelque mystérieuse raison, plus ou moins consciente, ils choisissent plutôt de consulter un philosophe.
Nous sommes supposés, dans une très large mesure, procéder avec nos clients de la même façon qu'un psychothérapeute : une écoute attentive de ce que le client nous dit de sa vie et de ses problèmes, et cela dans une approche empathique et pleine de sympathie, avec le vif désir de le mettre à l'aise et le rassurer, de façon à créer une atmosphère de confiance. C'est le client, et non le philosophe, qui est supposé maitriser la thérapie, ce qui lui permet de changer de sujet ou de sujet de conversation comme bon lui semble, sans que l'on risque plus qu'un timide « Vous êtes conscient que vous venez de changer de sujet et de mettre fin à notre échange ? », suivi d'un « Allez-y ! "» consentant, quand il ne change pas d'idée et veut poursuivre dans cette nouvelle direction.
En permanence, surtout lors de la première consultation, il nous faut identifier « l'urgence » du client en l'écoutant avec soin et en posant avec doigté les questions qui peuvent révéler son problème réel. Ainsi, avec cette « urgence » plus ou moins clairement exprimée et le consentement du client, nous pourrons, avec de la chance, lui proposer quelques clés philosophiques ou quelques pensées opportunes qui lui exposeront son problème sous un nouvel éclairage, en le libérant de la manière étroite dont il percevait le problème, entrevoyant quelques solutions possibles. Le plus souvent, nous considérons ceci comme une expérience de bien-être pour les deux acteurs, même si quelquefois nous rencontrons une expression émotionnelle inattendue, à laquelle il nous faut faire face. Ces incidents, cependant, sont supposés se produire rarement, et certainement pas causés par une quelconque provocation du philosophe.
Cette image du philosophe comme « M. Gentil » est peut-être un tant soit peu exagérée, mais je ne crois pas qu'elle s'éloigne beaucoup de la vérité. Vrai ou faux, je l'ai moi-même expérimenté de manière évidente, mais en ressentant en même temps une gêne, sans savoir exactement d'où elle provenait. Ce pourrait être la frontière pas très claire entre notre supposée profession et une variété de psychothérapies cognitives basées sur la conversation. Ou alors ma plongée dans le champ embryonnaire de la consultation philosophique m'a-t-elle laissé un sentiment de manque et d'insuccès, peu propice à me rassurer quant à mon devenir de pseudo-psychothérapeute déguisé en « philosophe-essayant-de-faire-quelque-chose-pour-laquelle-il-n'a-pas-été-réellement-formé ». Où est le lien entre mon savoir philosophique acquis de manière théorique à l'université, et cette tâche pratique que je suis supposé entreprendre ? Existe-t-il seulement ? Ou bien la « consultation philosophique » n'est-elle qu'une fantaisie, pleine de bonnes intentions mais néanmoins incapable de créer une nouvelle profession ?

Apparaît alors Oscar Brenifier sur la scène. Il propose des jeux, au lieu de la « philosophie » comme nous – ou en tout cas moi – pensions devoir l'utiliser. Déclarant que « Je ne suis pas intéressé aux raisons pour lesquelles le client vient me consulter »,

il rejette d'entrée un des piliers supposés de notre pratique : l'identification de la requête du client, et continue en demandant avec insistance que le client produise une idée qu'il considère importante, sans se soucier si elle est vraie ou fausse, raisonnable ou pas d'un point de vue philosophique. Si cette hypothèse n'est pas trop difficile à accepter, on est choqué, une fois de plus, quand Brenifier ne permet pas au client d'expliquer pourquoi il a choisi l'idée avancée et certainement pas de l'habiller d'explications personnelles. « Que diable ce Frenchman est-il en train de faire ? » se demande M. Gentil — il s'agit de moi. Comment se permet-il de violer l'autonomie de son client quand il ne souhaite guère d'explication du contexte, refusant tout éclaircissement complémentaire ? Jouer simplement d'une idée hors contexte, sans chercher si elle est vraie ou fausse, peut paraître ne pas du tout relever de la consultation philosophique. Pire même, cela semble violer les exigences de considérer et prendre le client comme une personne unique, ce que fait tout psychothérapeute au courant des dernières techniques. Comme les consultants philosophiques, je suppose. Car, qui rêverait seulement de ne pas respecter les concepts d'Empathie, d'Ethique, et d'Autonomie ? Sûrement pas les aspirants au métier de consultant philosophique de Norvège. Revenant aux sessions conduites par Brenifier, M. Gentil commence vraiment à se faire du souci quand il se permet d'interrompre son client à plusieurs reprises, forçant ce malheureux à entrer dans le jeu du philosophe, ce qui augmente sa frustration. J'ai même l'impression que Brenifier, en plein milieu de la pression de retenue et confusion qu'il crée, mène le client à l'aventure en déformant ses arguments et en argumentant lui-même, ce qui conclut la confusion engendrée par quelques conclusions bizarres – ou plutôt quelques conclusions préliminaires – qui ne rendent pas le client très heureux. On est loin de l'atmosphère de bien-être à laquelle je m'attendais, où l'on espérait voir le client partir souriant. Ici, il se sent manipulé et insuffisamment respecté. En fait, il part plus frustré qu'il n'était venu. Et il me faut demander : « Cette sorte de jeu intellectuel plutôt brutal l'a-t-il aidé en quoi que ce soit ? » À ce point, ma réponse est : « Probablement pas. » Dans le document que Brenifier envoie à ses clients potentiels, il utilise les mots « jeu » et « exercice » pour définir le genre de pratique démontrée. De telles notions induisent que sa consultation est faite d'autre chose que ces jeux et exercices, mais tant que nous n'en sommes pas certains, je colle à ces jeux, tels que nous les avons observés ici à Oslo, tels qu'ils sont clairement expliqués dans son document. De toute évidence, les jeux de Brenifier sont un défi à notre agréable approche norvégienne de la pratique, et je me demande à présent si ce challenge n'est pas plus important qu'il y parait à première vue. Y a-t-il en fait quelque chose à en apprendre après tout ? Mon sentiment me dit que oui, et je soutiens que le défi de Brenifier pourrait même se révéler très fructueux, en me forçant au moins à repenser les aspects essentiels de ce que notre profession pourrait être. Inspiré par Socrate et Platon, et par la dialectique hégélienne, mettant cette inspiration en évidence dans ses jeux, l'apport de Brenifier à la consultation philosophique ne doit pas être rejetée à la légère. Sans aucun doute, il semble être plus lié à la tradition philosophique que je ne l'ai jamais été, ou cru possible de l'être dans mes premiers travaux de consultation, même s'il ne semble pas être gentil ou accepter les vertus de la manière dont nous le faisons. Mais Socrate était-il connu comme un gentil, style norvégien? Certainement pas, à en juger par les dialogues de Platon. On l'appréciait, néanmoins. Typiquement, les philosophes norvégiens tendent à penser que Socrate, parce qu'il était apprécié, devait donc être gentil, l'imaginant alors comme un père Noël préchrétien mis à mort de manière absurde par ses concitoyens mal inspirés. Si Socrate semble ici et là vouloir plaire ou être poli, c'est habituellement par pure ironie, ou pour adoucir la pilule amère qu'il fait avaler à son interlocuteur. Peut-être Socrate violait-il la déontologie du consultant philosophique moderne, ce qui pourra être une discussion intéressante à traiter plus tard. Il suffit à ce point de noter que Socrate discutait surement les propositions de son interlocuteur, en général les définitions de termes généraux comme « courage », « tempérance » et « amitié », en dehors de tout contexte personnel, et qu'il jouait d'une façon très habile des jeux intellectuels qui laissaient son interlocuteur - habituellement une personnalité de la société - aussi confus et frustré que l'a fait récemment Brenifier avec ses questions. Relisant quelques-uns des premiers dialogues de Platon, je comprends une fois de plus combien les examens de

Socrate étaient pour sa victime une expérience perturbante et même douloureuse qui tiraient le tapis sous leur pied, en montrant que l'on ne savait pas ce que l'on croyait qu'on savait. Les curieux qui observaient ces échanges à Athènes auraient sûrement dit, comme un participant à une session-séminaire animée par Brenifier, que : « c'est intéressant d'observer, mais je ne préfère ne pas être la personne que vous êtes en train d'interroger. » Néanmoins, on peut se demander, qu'est-ce que Socrate a accompli en dehors de cette pratique négative de vous faire douter de ce que vous savez ? Ebranler l'assurance d'une personnalité est peut-être acceptable sur la scène de l'Agora athénienne, où cette personne accepte de laisser Socrate examiner ses facultés intellectuelles. Mais le dialogue dans un cabinet de consultant n'est-il pas autre chose ? Les gens qui désirent nous consulter sont inquiets ; vraisemblablement, ils ne sont pas sûrs du tout d'eux-mêmes, ils doivent faire face à un problème, ne sachant que faire ou quelle voie suivre. Ce dont ces gens ont le moins besoin, on penserait, est de se retrouver encore plus perturbés qu'ils ne le sont déjà, par les jeux intellectuels d'un philosophe, conduisant à rendre leurs faiblesse encore plus évidentes qu'ils ne pensaient. Est-il recommandé de se conduire ainsi avec ceux qui recherchent aide et sagesse pour sortir d'un état de détresse ? Ils nous arrivent, vulnérables et pleins d'espoir, pour être consolés et guidés, et on les plonge dans une sorte de jeu auquel ils ne s'attendaient certainement pas, avec le sentiment d'être interrompus et manipulés, sans aucun respect pour leur autonomie. Peut-on s'attendre à ce qu'ils payent un bon prix pour cela ? La crainte qu'une approche socratique, même justifiée, puisse se révéler mauvaise pour le business m'est, hélas !, venue à l'esprit. Dans un monde où les gens ont appris à se considérer comme clients dans toutes les facettes de la vie, et certainement dans leurs transactions avec des professionnels, nous avons tendance à penser que « le client a toujours raison » et que la satisfaction de ses exigences à court terme est quelque chose qu'on ne saurait ignorer. Sans adopter exactement une attitude « chercher-à-faire-plaisir », on se sent obligé de se soucier du bien-être du client, en essayant d'éviter ce qui pourrait lui déplaire. Ceci, nous pensons, fait partie du respect de l'autonomie de l'autre, ce qui est faire preuve de l'éthique supposée guider notre conduite de vrai « professionnel ». Bizarre, d'ailleurs, la manière dont « commerce » et « éthique » ont trouvé un terrain d'entente dans la vie professionnelle. Cette étrange combinaison constituera-t-elle l'idéal régulateur de toutes les entreprises professionnelles, y compris la mienne ? Je le crains. Tout à fait différent de l'approche socratique, mais largement accepté comme moyen d'affronter la détresse personnelle, est le concept psychanalytique du flux libre d'associations, où le client est libre de dire ce qu'il veut, révélant ainsi des traumatismes cachés remontant à son enfance, en partie en montrant sa difficulté à répondre à la demande impossible de parler vraiment en toute liberté, sans définir ses thèmes comme plus ou moins importants, et sans censurer ses pensée d'une manière quelconque. Depuis Freud, cette situation psychanalytique classique – cure par la parole - a été le paradigme de la pensée dans le domaine de la psychologie, même chez les psychologues qui préfèrent se distinguer de l'approche freudienne. L'emphase sur l' « inconscient », l'importance cardinale des sentiments et l'abime d' « irrationnel » de l'esprit humain, les « névroses » et les « disfonctionnements de personnalité » hantées par les « résistances intérieures », afin de comprendre la terrible vérité au fond de l'âme. Toutes ces notions ont repoussé la raison du centre de la scène, reléguant la parole au domaine sans rapport des « pensées libres ». La raison devient une tendance contre laquelle les psychologues nous préviennent : elle correspond au besoin du client à « intellectualiser ses problèmes », considérant que les facultés intellectuelles font partie de la résistance de l'esprit à révéler les sentiments inconscients : honte, culpabilité, peur, pour n'en citer que quelques-uns. Autant de phénomènes intimes que le client a occultés afin de rendre sa vie supportable, en dépit des symptômes d'insatisfaction et de frustration que ce phénomène produit. Les sentiments, pas l'intellect, constituent l'essentiel ; sentiment signifie profondeur, intellect signifie superficialité. Ainsi, ne vous laissez pas mener par les gens qui pensent trop ! Pourtant, aller dans ce sens est rendre un mauvais service aux « clients », en les laissant se piéger dans un refus de comprendre ce qui gouverne leur vision du monde et leur conduite existentielle. Une autre partie de cette image – que j'appellerai « le paradigme psychologique » – est

l'énorme quantité de temps qu'une psychanalyse classique exige. Voir l'analyste trois-quatre fois par semaine n'est pas hors de l'ordinaire, et même si la plupart des psychothérapeutes contemporains ont abandonné ces idéaux pour des méthodes beaucoup plus rapides et supposées plus efficaces, c'est encore un présupposé que soigner l'esprit d'une personne requiert beaucoup de temps, et que le client doit parler longtemps pour identifier le problème réel qui le trouble. Comme Foucault l'a noté, les Européens ont, depuis longtemps, développé une foi très forte dans la confession – étaler tous nos péchés et pensées malsaines – essentielle à tout traitement psychologique d'inspiration freudienne. Notre foi dans le pouvoir thérapeutique de la confession orale est devenue si forte qu'elle n'est même plus discutée, même si, à l'origine, des siècles avant Freud, elle était propagée par l'église catholique afin de labelliser et contrôler la sexualité humaine, dans l'espoir de mettre notre libido à meilleur usage. Cet outil de contrôle qu'est la confession fut ensuite adopté par les scientifiques et la société, faisant du pouvoir thérapeutique de la confession le seul, et sans doute le plus important des enjeux. Dû en grande partie à Freud, cet aspect de contrôle que revêt la confession a échappé à notre attention par son fameux libre flux de parole, proclamé route royale vers l'inconscient, et donc vers la libération de notre prison intérieure créée par nos parents, par la société et par nous-mêmes. Pourquoi cette longue digression psychologique ? Il me semble qu'elle nous offre une clé quant à savoir pourquoi nos contemporains, y compris moi-même, sont réduits à avoir si peu foi en la raison. On nous a habitués à considérer la réflexion personnelle comme inutile, au mieux comme une activité purement intellectuelle qui peut s'accorder une beauté en elle-même dans les tours d'ivoire de la philosophie académique, comme pensée pure, mais sans conséquence sur notre vie personnelle. Les philosophes maintiennent une tradition qui a brillé pendant des siècles, à présent trop souvent réduite à une entreprise privée de toute réalité « matérielle », « commune » ou scientifique, donc sans importance pour la vie sociale. En même temps, les psychologues se targuent de prétention scientifique, et nous font croire que la philosophie ne peut aider les gens aussi bien qu'ils le font. Et si quelque thérapeute cognitif se vante de guérir de la peur des serpents ou de l'altitude, ou permet d'arrêter de fumer après quelques sessions, nous pensons que vraisemblablement cela peut être réel, sans nous apercevoir que « naturellement », j'insiste encore, notre faculté réflexive est superficielle, et que de telles peurs ou habitudes profondément ancrées renvoie nécessairement à des questions existentielles ou épistémologiques plus fondamentales qui affectent notre vision du monde et notre modalité d'être. Ainsi, lorsque dans notre pratique philosophique nous rejetons de fait la vieille conviction socratique que « un homme qui sait ce qui est bien fera le bien » comme trop naïve, ou la version spinozienne qui détermine que liberté et joie s'expérimentent et jaillissent toutes deux de notre capacité de raisonner, nous occultons sans doute toute profonde connaissance de l'irrationalité et de l'inconscience, c'est-à-dire l'importance de la pensée, de la conscience et du discours. Nous sommes alors collés dans notre activité au paradigme psychologique, qui réduit nos ambitions à raconter notre enfance et nos souffrances, la plainte, et à procurer quelques légers conseils, beaucoup plus superficiels sans doute que ce que les psychologues peuvent obtenir. A moins encore de passer des années à se complaire dans un réductionnisme psychanalytique infantilisant dont les résultats psychiques peuvent s'avérer catastrophiques et annihilant pour le sujet. Que peut-on donc faire à partir de notre position plutôt faible « d'écoutant », en « position basse » comme le décrit le manuel du coach ? Peut-on même faire quelque chose ? Je crois qu'on peut, mais que l'abandon du paradigme psychologique est crucial pour avancer. Une façon de réaliser cela est de repenser nos expériences personnelles en tant « psychologue » amateur. Dans la vie de tous les jours, face à une épouse, un parent, une relation ou un ami, nous écoutons de manière attentive, à l'instar des psychologues, en laissant l'autre parler librement, afin qu'il « vide » ce qu'il a sur la poitrine. Chaque fois, dans mon expérience, j'espérais amener le sujet à révéler de lui-même quelque chose qui éclairerait sa situation et lui permettrait d'entreprendre un tel changement intérieur. Ce qui, le plus souvent, n'est pas le cas, le sujet restant tel quel, en dépit de mes longs et persistants efforts dans l'art de l'écoute et du conseil empathique. Peut-être suis-je devenu trop pessimiste de ce point de vue, ou ai-je eu moins de chance que

d'autres dans mes efforts, mais je suis réellement épuisé de ces innombrables paroles sans fin, toutes ces confessions qui ne mènent nulle part, sauf à la satisfaction possible pour le sujet d'avoir été au centre de mon attention pendant des heures, de manière insistante et répétitive. N'ayant pas de véritable formation professionnelle dans le domaine psychologique peut expliquer en partie ces maigres résultats, mais pas la totalité, je le crois fermement. Revenant sur ce qui est typique de tels dialogues sans résultats avec des personnes qui changent à peine, je remarque leur malhonnêteté intellectuelle : la manière dont leur pensée s'est égarée, soit en évitant des conclusions évidentes ou en sautant sur d'autres conclusions hâtives et non pertinentes, en évitant d'aller au bout de leur pensée – au point où ils ne se sentent pas à l'aise et deviennent carrément hostiles -, en soulevant des arguments ou d'autres sujets sans rapport aucun avec l'objet de la discussion, ils s'échappent périodiquement dans une confusion commode, refusant d'admettre toute force d'argumentation supérieure à la leur. Tout cela pour conserver leur état actuel, pour préserver leur statu quo, comme un roc inchangeable qui est, une fois pour toutes, devenu leur identité chérie. Ils sont sans aucun doute malheureux ou frustrés, et ils veulent sans doute se débarrasser de leurs malheurs. Mais au point de modifier leur « identité » un minimum ? Jamais. « Je suis qui je suis », aiment-ils dire, et « vous devez m'accepter tel que je suis ». Avec son équivalent récent et populaire : « Il vous faut respecter mon autonomie ». Qui oserait objecter à cela ? A l'évidence, pas celui qui veut être compréhensif, amical, moral et gentil. Ce qui, à la réflexion, me frappe également est la facilité avec laquelle j'ai personnellement accepté une telle malhonnêteté intellectuelle, de manière répétée, sans même me reprocher ce laisser-faire. Sans doute parce que j'avais tendance à repousser l'efficacité de tout travail de le pensée : « Bah, ce ne sont que réflexions d'intellectuel et non ce qui est réellement important ! Ce n'est qu'une compréhension plus claire des anciennes souffrances qui pourra le libérer de son état ou de sa frustration, et non un dilemme portant sur une proposition philosophique, ou l'examen d'un point de vue spécifique d'une vision du monde. » Bref, le paradigme psychologique m'a « eu ». Comme c'est l'habitude dans le domaine des paradigmes, je l'ai adopté sans mettre en cause son exactitude ou sa validité, sans même m'en rendre compte. Parce que c'est un paradigme, il constitue le cadre de pensée pour une spécialité, la psychologie, comme ce qui pourrait causer et éliminer les souffrances de l'esprit humain. Il s'agit uniquement de raconter les choses afin de comprendre et de guérir. Finalement, j'avais enfin repéré la tache responsable de mon embarras sur ma profession. Je comprends à présent qu'essayer de pratiquer la consultation philosophique en utilisant le paradigme psychologique est comme jouer au football dans la forêt ; vous pouvez réussir des coups brillants à l'occasion, mais la plupart du temps vous vous sentez handicapés par les arbres et les irrégularités du terrain, ce qui vous convainc que vous êtes à un endroit où vous ne devriez pas faire ce que vous faites. Si je ne vais pas jusqu'à affirmer que le paradigme psychologique est faux - ce serait aller vite en besogne - je sens tout au moins le besoin de sortir de la forêt, pour trouver un nouveau terrain plus adéquat à notre activité. En premier, je trouve utile de poser une ou deux importantes questions du type « Qu'arriverait-il si…». Et si on trouvait une force mentale libératrice dans l'espace prétendu aride de l'argumentation intellectuelle, peut-être même puissante, ou même supérieure à celle résultant de l'effort d'identification et la narration de vieux traumatismes dans l'histoire personnelle du sujet ? Et si la quête d'une « honnêteté » intellectuelle se révélait une voie royale et très rapide - comparée aux traitements psychanalytiques - pour libérer le sujet de la douleur et des frustrations ? D'ailleurs, sommes-nous seulement, praticiens étudiants la consultation philosophique, formés à nous poser de telles questions ? Franchement, je ne suis pas sûr que nous le soyons : l'évocation de cette simple idée est suffisamment provocatrice en elle-même. Voilà, je crois, la vraie question soulevée par les jeux philosophiques provocateurs de Brenifier. Et cela a suscité de nombreuses polémiques durant ses multiples expositions, que ce soit la consultation particulière, le café philosophique ou la philosophie en milieu scolaire. Depuis, j'en suis venu à considérer ce bouleversement sous un angle nouveau, trouvant remarquable qu'un effet marquant se produise systématiquement durant le travail, ce qui rend peu probable qu'il s'agisse d'une coïncidence, due à l'interlocuteur lui-même ou aux

circonstances. Non, ce bouleversement semble être la règle, et non l'exception dans les jeux que Brenifier aime nous faire jouer. Ce qui est aussi remarquable, c'est que de tels jeux purement philosophiques puissent faire jaillir autant de troubles et d'émotions, en plusieurs occasions, révélant quelquefois beaucoup de stress et d'obstacles présents dans l'esprit du sujet. En dépit du souci d'éliminer la « vie » du jeu - jeu apparemment abstrait - cette « vie » ne cesse de surgir, dérangeant le processus, prolongeant de manière assommante la simple énonciation d'une proposition, le travail sur son contenu et ses implications, aboutissant quelquefois à l'impossibilité d'y arriver. Si Brenifier avait été quelqu'un de grossier et de malintentionné, il n'y aurait eu rien de remarquable dans ce bouleversement. La raison en aurait été la personnalité de Brenifier, et non le type de philosophie qu'il pratiquait. Ce qui, je prétends, n'est pas le cas. En dépit de son approche quelque peu autoritaire durant ses sessions - il n'a jamais prétendu être démocrate en menant sa philosophie -, j'ai trouvé sa conduite sans malveillance - très important, me dit-il un jour - et pleine d'humour, rendant ainsi ses questions plus supportables qu'elles n'auraient été ailleurs - important aussi, dit-il. De cette manière, couplée d'une habile approche socratique pour poser la bonne question ou trouver l'argument percutant - due pour une bonne part à l'habitude, comme je l'ai découvert en observant plusieurs de ses sessions -, il est parvenu à produire un domaine de « hors-contexte » où tout un chacun, quelle que soit sa position dans la société, est traité de manière identique, se montrant tout à fait démocratique en dépit de ses manières autoritaires – paradoxe qui mérite réflexion. Se laisser conduire dans la lumière crue et révélatrice de ce domaine ne fut une expérience agréable pour personne, mais elle n'était pas supposée l'être. Conclusion : oser faire face à cette lumière, après tout, n'est pas se livrer à des jeux oisifs et inutiles, mais à des jeux sérieux pouvant avoir sur votre esprit un impact beaucoup plus important que l'on peut imaginer. Je veux dire, si les problématiques que j'ai posées ci-dessus ne sont pas complètement hors propos. Il se peut que l'erreur du paradigme psychologique soit de penser que le présupposé qu'une réflexion totalement libre du contexte est impersonnelle, en ce sens qu'elle n'a pas de conséquence sur ce que nous pensons ou ne pensons pas à ce niveau. Or s'il faut trouver la vérité et le salut seulement dans la densité du contexte personnel, la malhonnêteté intellectuelle ou le manque de discipline du sujet devient insignifiante, sauf à la rigueur comme symptôme de ce qu'elle recèle – observation réservée à l'expert. Nous ne sommes donc pas encouragés à considérer la possibilité de lier une perturbation de la personnalité à une réflexion erronée au niveau non contextuel. Poser des questions du genre « Que se passerait-il si… ? », « Quel problème voyez-vous dans ce que vous dites ? » ou bien « Avez-vous une hypothèse sur… ? » offrirait quelques éléments d'une approche différente, ce qui aurait un impact sur le sujet. Affirmons qu'une réflexion purement intellectuelle peut avoir un effet sur la vie des personnes, et peut même représenter une source de perturbation, quelquefois supérieure aux traumas du passé et aux techniques « névrotiques » de les traiter. Ceci est-il une idée trop poussée ? Pourquoi la malhonnêteté intellectuelle ou le manque de discipline ne causeraient-ils pas de souffrance ? Cela reflète pourtant une déficience qui rend impossible la sérénité, une tranquillité de l'âme déjà conçue comme le but de la pratique philosophique en Grèce antique. Et si en fait la réflexion hors contexte était une affaire bien personnelle, révélant ce que nous sommes beaucoup plus que diverses considérations sur ce que nous pensons être. Cette sorte de réflexion est peut-être tout aussi intime que notre contexte personnel, et se révèle même être la source et non le symptôme d'un état d'esprit inconfortable ou inquiet. Nous entretenons tous une certaine philosophie de la vie, que nous en soyons conscients ou pas, et nous sommes supposés croire que cette philosophie personnelle n'a aucun impact sur nos sentiments et la manière dont nous interprétons notre histoire personnelle. C'est peu probable, comme Aristote et les Stoïciens l'ont indiqué. Mais dans ce cas, est-il moins probable que la « réflexion pure » d'une personne ait peu d'impact significatif sur sa philosophie de la vie, au demeurant souvent occultée ? Si nous collons à cette ligne de pensée, les jeux philosophiques de Brenifier peuvent se révéler loin d'être futiles. Se perdre pour se trouver est un principe commun - par exemple dans le Bouddhisme - que Brenifier a adopté, à ce qu'il dit. En envisageant la possibilité de sortir une personne de son contexte personnel ennuyeux et observer ce

qu'il en advient, Brenifier emploie cette intuition fondamentale - probablement reconnue également par Socrate - d'une manière moins paradoxale qu'à première vue. La prise en compte de l'impact considérable que la « réflexion pure » a sur nos vies quotidiennes, combinée à l'effet libérateur de nous couper du contexte – ne serait-ce que par un jeu ou exercice d'une heure - Brenifier occulte le paradigme psychologique, qui, soit dit en passant, n'existait pas du temps de Socrate. En faisant perdre au sujet ce qu'il appelle son « moi empirique », Brenifier permet à ce sujet de retrouver son « moi transcendantal », qui est obscurci par le nuage bruyant et surchauffé du contexte empirique. Et, comme l'ont clairement montré les sessions de Brenifier, trouver son moi transcendantal n'est pas insignifiant. Découvrir que l'on pense de manière erratique, à cause d'une réflexion erronée ou trop confuse, peut se révéler douloureux et déclencher de profonds sentiments de honte et de frustration. Cette observation vient de mes expériences d'analyste et de conseiller plein d'empathie que j'ai mentionnées auparavant : quand j'arrivais à identifier un raisonnement erroné ou erratique chez mon sujet, ce diagnostic était reçu avec des dénégations véhémentes et même des réactions hystériques. Ce qui indique que l'enjeu est de taille et que le « raisonnement pur » peut se révéler un problème très délicat et fort sensible. Aussi paradoxal que cela paraisse à ceux qui sont piégés dans le paradigme psychologique, la révélation d'un raisonnement erroné ou confus peut se révéler aussi embarrassant pour le sujet que la découverte d'un évènement traumatique dans son passé, sinon plus. Relisant les premiers dialogues de Socrate, je sens cet embarras chez l'interlocuteur que l'on a convaincu de son erreur de raisonnement, sans que je sache quoi que ce soit sur son moi empirique, si ce n'est son rang social, quelques actions qu'il a accomplies ou informations sur ses relations les plus proches. Et pourtant, je m'identifie à lui, et plus je le fais, plus ce sentiment de gêne ou de frustration m'envahit. Je suis sûr que l'interrogation socratique se place au niveau du moi transcendantal où j'ai moi-même positionné ma lecture. Après avoir assisté aux sessions de Brenifier, je perçois plus clairement l'angoisse de Platon cachée entre les lignes. Je comprends la gêne qui a dû se révéler chez les interlocuteurs de Socrate, dans leur expression, et sûrement dans leur langage corporel, leurs pauses, leurs hésitations, etc.… L'œuvre de Platon minimise cet aspect des dialogues, les faisant paraître plus fluides et légers qu'ils ne l'ont probablement jamais été. Ces dialogues étaient, en effet, des jeux sérieux, qui prouvent combien douloureux il est de tout penser sous l'angle du moi transcendantal. « Extrêmement douloureux ». Ces mots pourraient faire fuir de toute approche « à la Socrate ». Mais, je vous le demande, quelle alternative avons-nous pour aider les gens ? Ne serait-il pas, à long terme, encore plus douloureux de ne pas pousser sa réflexion jusqu'au bout ? La volonté d'un sujet malheureux et frustré de ne pas changer n'aurait-elle pas pour cause première de ne pas aller au bout de sa réflexion ? Si c'est le cas, s'élever au niveau de notre moi transcendantal et faire un tri aura un effet considérable sur notre moi empirique. Au niveau transcendantal, il n'y a pas d'arbres pour se cacher derrière, comme au niveau empirique, mais juste un champ bien éclairé qui n'est pas agréable, c'est sûr. Pas étonnant que les gens refusent de s'exposer à cette lumière impitoyable. Aucun service esthétique ou soin de beauté ne nous attend là, seulement un traitement plus ou moins douloureux qui peut blesser notre ego sur le moment, mais qui permettra plus tard de penser d'une manière plus cohérente et moins confuse qu'auparavant, nous rendant capables de faire face à nos problèmes quotidiens plus aisément et plus efficacement. Dans ce cas, les jeux que Brenifier joue seront utiles après tout au sujet pour repenser la manière d'améliorer sa vie. Et il ne serait pas contraire à l'éthique d'infliger une certaine dose de douleur socratique aux gens en désarroi, quand cela leur servira à mieux gérer leurs problèmes. Ceci est défini par un mot, à la mode aujourd'hui chez le personnel de santé. Ce mot est « empowerment » (autonomie), qui traduit le passage de sujets d'un état de réception passive des soins et traitements à un état nouveau de prendre la responsabilité de ces soins et traitements, d'une part en gérant les travaux quotidiens par eux-mêmes, d'autre part en recherchant les soins et le traitement de manière plus active et plus consciente qu'auparavant. Aussi frustrant que cela paraisse initialement, les sujets objets de ce processus d' « empowerment » auront le sentiment croissant d'acquérir une prise sur leur propre existence, au lieu d'être totalement impuissants, restant à la merci des foucades et

décisions d'autrui. Ceci, à son tour, augmentera leur autonomie, un objectif en lui-même. Et, ainsi que nous en avons la certitude, un but des plus moraux, en vérité. Quand on regarde les jeux de Brenifier comme outils d' « empowerment », son approche autoritaire et tranchante ne viole en rien l'autonomie du sujet. Elle l'augmente, au contraire, comme l'entraînement des muscles d'un individu augmente leur capacité en leur permettant de se gérer eux-mêmes davantage. Rappelons-nous que l'analogie de l'exercice de l'esprit et de celui du corps est présente chez Platon. N'est-ce pas la tâche du consultant philosophique ? Cela l'est nécessairement, d'autant plus que nous sommes les plus qualifiés pour le faire. Un autre point à considérer : respectons-nous l'autonomie du sujet d'une meilleure façon en le laissant baigner dans son moi empirique et blablater pendant des heures sans but précis ? Ou ferions-nous mieux, pour des motifs d'éthique professionnelle, de laisser ce sujet jouer les jeux philosophiques qui peuvent le secouer pour le sortir de ses modes de pensée improductifs, et le mener vers l' « empowerment » ? Je suis à présent sûrement prêt à adopter cette alternative-là. Après avoir proclamé son désintérêt pour le contexte personnel et la psychologie en général, Brenifier a ajouté une phrase qui me paraît tout à fait significative : « La seule chose qui m'intéresse est la manière dont mon interlocuteur se rattache à lui-même ». Cette déclaration place ses paroles de prime abord choquantes sous un nouvel éclairage, montrant qu'elles ne violent en aucune façon l'autonomie du sujet. Ne souhaitant imposer aucune vérité à son client, mais juste découvrir la relation qu'il entretient avec lui-même, et ensuite le lui montrer, est, me semble-t-il, très respectueux de l'autonomie de l'autre. Encore plus si ce type de consultation à son tour, améliore l'autonomie du sujet à travers l' « empowerment ». Réaliser cela en transcendant les eaux boueuses du monde plein du contexte des sentiments, des souvenirs, des espoirs, des déceptions et de la confusion du sujet n'est rien moins qu'une révolution copernicienne pour nous, les piégés du paradigme psychologique. On peut même dire que cette révolution est la pierre angulaire de la refondation de la philosophie du « miracle grec ». Avec quelques modifications, il est probable que cette ancienne manière de soigner la détresse humaine se révèlera puissante au-delà de nos rêves les plus fous. Même si elle entraine de nouveaux problèmes. Par exemple : « Comment gérer la nécessité de mécontenter nos sujets en les soumettant à une sorte de chirurgie mentale sans anesthésie ? », « Comment intégrer ces jeux sérieux dans la consultation en général ? ». Il y a beaucoup de travail à faire avant qu'un paradigme philosophique valable pour notre monde moderne émerge. Mais n'est-ce pas ce que nous souhaitons voir se développer ?

Oslo, 15 Avril 2004
Morten Fastvold