

LA PENSEE DU RIEN

Petit traité de nontologie, nihilisme et sagesse

Christian Miquel

LA PENSEE DU RIEN

Petit traité de nontologie, nihilisme et sagesse

Ouvrages du même auteur :

Christian Miquel et Guy Ménard, *Les ruses de la technique, le symbolisme des techniques à travers l'histoire*, Méridiens Klincksieck et Boréal 1988

Christian Miquel, *Mythologies modernes et micro-informatique, la puce et son dompteur*, L'Harmattan 1991

Christian Miquel, *Critique de la modernité, l'exil et le social*, L'Harmattan 1992

Christian Miquel et Huguette Dufrenois, *La philosophie de l'exil*, L'Harmattan 1996

Christian Miquel, *La quête de l'exil*, L'Harmattan 1996

Christian Miquel, *Le chaos et la lumière, tome 1-2, le yijing des mutations modernes*, Publibook, 2001

Claire Courtier et Christian Miquel: *Les études qualitatives: théorie, pratique, méthode*. L'Harmattan, 2006

Pour Avicienne, un traité philosophique a trois parties :

– D’abord, une court aperçu synthétique des propositions ou axiomes essentiels du livre, qui doivent viser l’évidence ainsi que la clarté la plus simple.

– Puis, un condensé des arguments logiques mis en œuvre pour démontrer la nature et la véracité des propositions principales, ainsi que les conséquences qui en résultent.

– Enfin, dans le corps du texte, l’appel aux exemples et aux auteurs, qui assurent la démonstration et le développement de la pensée.

– Dans l’idéal il faudrait rajouter une quatrième partie, l’appropriation personnelle par le lecteur, appelé à dérouler chaque proposition et ses conséquences à sa manière.

La forme condensée du court Traité qui suit, fidèle à une pensée nomade ayant pris définitivement conscience de l’absence d’être et de vérité, a en effet comme seule ambition de présenter quatre propositions apparemment simples mais éminemment paradoxales sur l’existence, que le lecteur est d’abord appelé à méditer librement, avant de découvrir les développements de l’auteur, qui croise de manière volontairement rhizomatique les différents champs du savoir.

Les réactions et les réflexions des lecteurs pourront être à l’origine d’une autre version encore virtuelle, que nous vous invitons à construire en nous envoyant vos propres développements, accompagnés du numéro glosé, à l’adresse suivante : les.mouettes@wanadoo.fr.

APERCU SYNTHETIQUE

Rien n'est.

Tout est événement.

Ce qui advient, disparaît.

Il n'y a, peut-être, ultimement, rien (du tout).

CONDENSE

1. RIEN N'EST

1.1. « Rien n'est », c'est-à-dire : il n'est pas d'être qui soit

- 1.1.1. Etre, n'est pas substance, mais dénomination.
- 1.1.2. La philosophie commence par une critique linguistique et ontologique.
- 1.1.3. La confrontation au fait que rien « n'est », comme fait premier de la philosophie et de la non-tologie, est dévoilement d'un non fondement originel.

1.2. Si « rien n'est », tout tend et *pré-tend* à être

- 1.2.1. « *Pré-tension* », dit l'élan fondamental qui sous-tend toute contention vers l'être, sa prétention ontologique.
- 1.2.2. La *Pré-tension* provoque une « *pré-emption* » de ce qui est extérieur : territoires, animaux, consciences.
- 1.2.3. La philosophie comme phénoménologie et écologie d'une soif d'être universelle, relativisant l'homme.

1.3. Chez l'humain, la *pré-tension* devient prétention symbolique à (l)'être

- 1.3.1. *Pré-tension* et *pré-emption* deviennent, par encodage et décodage généralisé des flux, prétention à instaurer un nouvel ordre non naturel – de nos jours paroxystique.
- 1.3.2. Ré-encodage et sur-codage des flux ouvrent le champ culturel du symbolique, du métaphysique et du politique.
- 1.3.3. Contre les prétentions symboliques à l'être, la philosophie est déconstruction symbolique et anarchique des métaphysiques de l'illusion.

2. TOUT EST EVENEMENT

2.1. *Tout* est multiplicité

2.1.1. La révolution copernicienne de la pensée et le retour à la vie préréflexive.

2.1.2. Le préréflexif, comme ouverture à la multiplicité et au nomadisme.

2.1.3. *Tout* est multiplicité : nœud de la philosophie et de l'esthétique.

2.2. La multiplicité est surgissement de l'événement

2.2.1. La multiplicité perpétuellement changeante est indissociable de l'« événement », qui advient.

2.2.2. « Événement », c'est-à-dire passage, transformations, métamorphoses incessantes des formes vivantes dans le Jeu du Temps.

2.2.3. Topologie et philosophie des possibles : L'événement comme surgissement, dit également le mouvement du virtuel au réel, qu'épuise la science.

2.3. Esthétique et éthique d'un sujet mouvant, multiple

2.3.1. Sous le sujet, un mouvant chaos.

2.3.2. Sujet bulle et instantanéité du sujet nodal.

2.3.3. Philosophie pratique : esthétique de l'instant, errance poétique, éthique du laisser-être et de la Joie.

3. CE QUI ADVIENT, DISPARAIT

3.1. L'événement qui *ad-vient* ne peut que disparaître

3.1.1. Futilité du rêve théologique et de la figure de Dieu

3.1.2. La disparition est une apparition qui se disjoint.

3.1.3. Paradigme de la complexité, esthétique de la décomposition et philosophie tragique

3.1.4. Éthiques de disparition, de révolte et d'indifférence

3.2. La mort est un autre nom pour dire la disparition et la dissolution interne

3.2.1. La mort, source d'une expérience impossible.

3.2.2. La mort comme finalité de la vie et entropie.

3.2.3. La mort secrétée par la vie : pressentiments des poètes, métastases cancéreuses, Eros et Thanatos.

3.2.4 Fascination nihiliste des éthiques de mort : suicide, terrorisme, course folle du capitalisme.

3.3. La mort redoublée dans la méditation

3.3.1. Les méditations personnelles sur la mort : des stoïciens à Montaigne, et au tantrisme.

3.3.2 La philosophie comme exercice d'appriivoisement et de transformation, sous le regard de la mort.

3.3.3. La roue du temps et des civilisations, ou le bonheur de la décadence.

4. IL N'Y A, PEUT-ETRE, ULTIMEMENT, RIEN (DU TOUT)

4.1. Entre l'événement et sa disparition, l'être et le non-être, est l'espace éphémère du « il n'y a »

4.1.1. Le « il y a » dit la présence et l'avènement poétique de l'événement.

4.1.2. Le « il n'y a » dit la nécessité de penser simultanément sa négation (« nia ») et sa disparition.

4.1.3 L'espace, geste inaugural d'ouverture antagoniste.

4.2. Le « peut être » dit la nécessité pour la pensée de ne s'arrêter en nulle vérité ou certitude

4.2.1. Rien n'est jamais sûr, ni les vérités scientifiques, ni les vérités métaphysiques.

4.2.2. Réhabilitation des sceptiques et du pyrrhonisme.

4.2.3. Le « peut-être » ouvert par la pensée sceptique.

4.3. « Rien », dit le vide d'être de toutes choses, et même qu'il « n'y a, peut-être, rien »

4.3.1. Le vide de tout, dévoile leur « rien » ultime.

4.3.2. Le rien, vide originellement plein, ou manque?

4.3.3. Le vide comme vidage, opérateur logique et sotériologique, voire simulacre.

4.4. Il n'y a, peut-être, « ultimement » rien « du tout » : hypostase du Vide, ou silence apostasique

4.4.1. Si tout apparaît sans jamais être, il n'y a, peut-être, ultimement, rien (du tout) : nontologie ultime.

4.4.2. L'hypostase du Rien, Vide ou Néant, aboutit à l'idéalisme et au nihilisme.

4.4.3. Le garde-fou du vide comme principe philosophique transcendantal de néantisation du Néant.

4.4.4. Vide cosmologique et du langage : vers la sagesse d'une nihilité, sur fond de vide et de silence.

DEVELOPPEMENT

1. RIEN N'« EST »

1.1. « Rien n'est », c'est-à-dire : il n'est pas d'être qui soit

Il n'y a rien qui soit sur un mode d'être, comme une substance, une structure ou un noyau stable et durable, donné une fois pour toutes.

1.1.1. Etre, n'est pas substance, mais simple dénomination d'états ou d'assemblages transitoires et fugaces, qu'on fixe un moment dans une forme précise, en lui donnant une identité relative ou fictive.

Illustration matérielle

Une table, un ordinateur, un stylo, ne sont qu'illusoirement « une chose » pleine de densité. Ils peuvent se décomposer en assemblage d'éléments visibles, ou même invisibles en ce qui concerne leurs atomes.

On ne peut les définir que par l'usage qu'on va leur donner, leur forme variant selon les époques et selon les contextes. Ainsi la table sur laquelle se penchaient les scribes du moyen-âge pour copier leur manuscrit n'a rien à voir avec la table où ils mangeaient ensemble au réfectoire, ni avec celle qui ornait les salons bourgeois du XIX^e siècle, ni avec la table servant aujourd'hui de support ergonomique à l'ordinateur. Et chacune de ces tables constitue, à son tour, d'un point de vue micro-atomique, qu'un amas transitoire de molécules, en évolution et en devenir...

Illustration minérale

La fascination du héros sartrien de la Nausée pour les pierres qui, elles au moins, *sont* pleinement, avec une densité et une durée d'en-soi à laquelle rêvent d'accéder les hommes en désespérant en même temps d'y arriver jamais, relève d'un leurre et d'un phantasme purement humain. Les pierres et

rochers changent de forme et s'érodent sans être à jamais identiques à eux-mêmes; les astres errants narguent la régularité faussement parfaite des planètes ; les étoiles naissent, meurent, sont soumises à des collisions, à des vents stellaires et à des forces d'attraction qui peuvent les faire changer radicalement de trajectoire et de forme. Même la matière inanimée n'est jamais là, de manière substantielle et déterminée une fois pour toutes.

Illustrations vivantes

Ne suffit-il pas de regarder autour de soi, pour croire naïvement que tout ce qui nous entoure, fleurs ou plantes, animaux, ou autres vivants, « est » pleinement ? Spontanément, nous avons plutôt l'impression d'être confronté à un trop-plein d'être, déjà là, incarné dans des formes pleines, qui nous semblent d'autant plus menaçantes pour notre intégrité.

Or, contre cette impression de baigner d'emblée dans l'être, et afin de mieux se déprendre de l'impression que les êtres animés *sont*, chacun disposant d'une identité fixe, voir d'une personnalité bien précise, il faut rappeler ce qui, sous forme de lapalissade, nous rappelle le destin inéluctable auquel est condamnée toute forme vivante : plantes, animaux, arbres, sont eux aussi des êtres éphémères, transitoires, qui évoluent et ne sont jamais pleinement identiques à eux-mêmes. D'un instant à l'autre, ils peuvent changer, flétrir ou s'ouvrir pour les premières, devenir menaçants ou fuyants pour les seconds, même les arbres évoluant, montant vers le ciel ou se recourbant vers la terre suivant leur voisinage et les aléas climatiques. Ils ne sont « mêmes », qu'à travers les traits abstraits d'espèce ou de genre qui les caractérisent, mais il est impossible de leur reconnaître une identité ou une entité individuelle.

De même, les monuments et les cités, ces créations collectives des humains qui constituent désormais notre environnement immédiat en tendant à remplacer la Nature, évoluent, bougent, se métamorphosent continuellement : le Paris du XXI^e siècle, n'a plus rien à voir avec celui du XIX^e, ou même du XX^e siècle !

Illustration subjective

Au moins, moi, je suis ! et à défaut, ou en miroir, mes semblables, semblent bien disposer d'une identité stable et individualisée, différente de la mienne ! Chacun de nous ne peut-il se définir par une morphologie donnée, par un physique, un caractère et des tendances dont on se plaît à dire qu'elles sont fixées dès la petite enfance, et qu'elles n'évolueront que fort peu à travers l'existence ?

Certes, mais ces tendances ne sont en fait qu'une terminologie bien commode pour désigner la répétition d'un certain nombre d'attitudes que je puis avoir face à un même type de situations ; or, ces comportements que les tendances décrivent, ne sont aucunement figés, et encore moins prévisibles de manière déterministe. Ainsi puis-je changer radicalement au cours de l'existence, devenir cynique ou au contraire bienveillant, sans possibilité de prédiction crédible. Quant à l'avenir, qui pourra assurer que face à une catastrophe ou à un danger extrême, je me comporterai en héros, en lâche, ou en collaborateur essayant de ménager la chèvre et le chou ? Sans parler du fait que, face à une situation extrême, nul ne peut assurer qu'il ne deviendrait, à son tour, un assassin ou un sadique – toutes ces formes potentielles gisant, tapies au fond de chacun de nous. C'est dire si les tendances ne disent rien de profond, mais uniquement l'habituel et l'inessentiel : elles sont en effet elles-mêmes multiples, souvent contradictoires, mouvantes et plastiques, ne m'enfermant dans aucune identité figée.

Il va bien falloir s'y faire : à moins d'un enjeu théologique caché, à moins de vouloir se rassurer sur le fait que la personnalité renvoie à une âme personnelle illusoire, il n'y a aucune raison de trouver plus d'être stable en moi, que chez autrui, dans la nature ou parmi les autres êtres vivants ! Ce n'est qu'artificiellement que je puis dire « moi » : je ne suis, moi-même, qu'un agrégat d'états transitoires, éphémères et perpétuellement changeants.

1.1.2. La philosophie commence par une critique linguistique et ontologique. Elle invite à la tâche la plus dure qui soit, à savoir lutter contre la fausse évidence qu'il y a, partout, de l'être, que nous baignons dans l'être, et que nous disposons, en nous-même, d'un « être profond », aussi personnel que stable et immuable.

Philosopher revient en ce sens à mettre en doute la prétention de toute chose à être, à s'arracher à la douillette croyance que nous sommes nous-mêmes dotés d'une personnalité unique, disposant d'un être profond. Cela n'est possible qu'à condition d'abandonner la facilité de croire que les choses sont ce que le langage nous en dit.

Conséquence 1

Si nommer, c'est créer une identité fictive, le nominalisme est une arme critique permettant de ne pas croire que le mot et la chose se confondent. A l'opposé de l'essentialisme posant qu'il existe une essence réelle et des types référentiels fixes pour chaque espèce, le nominalisme rappelle en effet que seuls les individus et les populations d'individus existent, les catégories linguistiques étant des abstractions construites par l'homme et ne correspondant pas à des choses réelles.

Une telle approche, déjà défendue par les premiers penseurs grecs de l'antiquité tels Protagoras rappelant l'aspect arbitraire du langage, puis par les sceptiques grecs et romains, a ensuite longtemps senti le souffre. Ainsi, en 681, pendant la 16^e session du 6^e concile œcuménique, le théologien Constantin d'Apamée se fera condamner car il prônait une approche nominaliste expliquant que la double nature humaine et divine du christ n'est pas « réelle » mais symbolique ou métaphorique, l'Eglise catholique se sentant menacée par toute approche qui inviterait à douter de la réalité effective de la double nature du Christ, de l'immaculée conception ou même de la Sainte trinité et de la résurrection, auxquels il faut croire « au pied de la lettre » !

Le débat, longtemps occulté et interdit, rejaillira pourtant avec la célèbre querelle des Universaux aux XI^e et XII^e siècles, lorsque les scolastiques se demanderont à leur tour si, lorsqu'on parle de l'Homme en général, il s'agit d'un être exis-

tant en soi, ou s'il ne s'agit pas d'une dénomination commune, qui n'a que valeur de signe ou de nom, sans correspondre forcément à une réalité.

Il resurgira encore un siècle plus tard avec la critique radicale du théologien Occckham invitant à distinguer ce qui relève de l'expérience du monde sensible, des révélations théologiques qui sont d'un ordre différent, ouvrant par là même, pour le meilleur et pour le pire, la voie au rationalisme scientifique ; puis, avec le philosophe anglais Locke, suivi des empiristes et des sensualistes montrant que tout est relatif et provient du monde infiniment changeant des sensations.

Plus récemment, Nietzsche retraçant la généalogie pulsionnelle des croyances, et Foucault creusant la faille invisible qui existe entre les mots et la chose, relanceront à nouveau le débat.

A chaque fois, ces penseurs pourtant très différents entre eux, auront repris le flambeau du doute nominaliste, en refusant comme leurs frères dogmatiques et naïfs de croire que le monde reflété par le langage est vrai et correspond exactement aux choses dont il parle. Ils repartiront toujours du doute premier de la philosophie : les mots ne sont pas la chose, c'est dans l'écart et la non correspondance entre eux, que s'engendre la véritable *ré-flexion*, c'est-à-dire la tension de la pensée qui se retourne sur elle-même pour mieux se critiquer.

Il ne s'agit pas d'en déduire la supériorité d'une théorie de la connaissance sur une autre, de donner raison au sensualisme ou au matérialisme posant que seules les données sensibles comptent et sont source de connaissance ; mais de rappeler les vertus propédeutiques de ces deux derniers mouvements, qui ont l'avantage d'ouvrir au questionnement philosophique et au doute sur la croyance spontanée en l'être.

Conséquence 2

Ceux qui croient en quelque chose, qui accordent être et valeur à des croyances ou à des représentations, subjectives ou objectives, sont simplement prisonniers du langage, au moment même où ils pensent accéder à une « réalité objective », qu'elle soit naturelle ou sur-naturelle.

Le langage qui crée l'être en substantivant ce verbe, appose en effet, du même coup, un carcan ontologique sur les choses dont il prétend parler ; car le mot emprisonne la chose qu'il nomme, comme l'a bien montré Bergson pour qui la vie est toujours plus riche et mouvante que les concepts appauvrissants qui tentent d'en rendre compte. Ce qui expliquera la révolte radicale, mais hélas vouée à la folie du poète Artaud, voulant échapper à la réification du langage, le tordre et le brûler pour retrouver l'incandescence d'une vie plus intense...

Toute entreprise philosophique implique ainsi une critique du langage, une déconstruction radicale de toute croyance, avant même de commencer à penser.

1.1.3. La confrontation au fait que rien « n'est », comme fait premier de la philosophie et de la nontologie, est dévoilement d'un non-fondement originel de toutes choses, avant même l'étonnement aristotélicien ou encore platonicien, l'angoisse sartrienne, ou l'amour de la sagesse, cette sagesse à laquelle on ramène habituellement l'origine de la philosophie, par paresse étymologique.

Illustration subjective

Qu'est-ce donc qui angoisse l'être humain, qui l'incite à se poser des questions, à réfléchir, et dans le meilleur des cas à philosopher du fait qu'il ne se contente pas de réponses toutes prêtes? Le pressentiment qu'après sa mort il ne sera plus rien. Et plus encore : l'angoisse de n'être, déjà, de son vivant, rien, au fond de lui-même ; de n'avoir aucun être, identité ou certitude profonde à laquelle se raccrocher.

Un tel pressentiment, ou plutôt une telle prise de conscience, se retrouve dans toute méditation silencieuse à laquelle chacun peut s'adonner quelques secondes. Il suffit, en silence et sans s'appuyer sur un objet ou sur un sujet de réflexion

particulier, de se rendre simplement attentif à ce qui se passe dans son corps et son esprit, pour se trouver confronté à un flux mental perpétuellement changeant, à une absence vertigineuse de fondement, à un non fond originel, d'abord effrayant, puis paradoxalement apaisant, d'où toute pensée ou sensation émerge, et où elles se dissolvent sans laisser de trace.

Dès que s'amorce le retour dans le monde rassurant de l'action, cette angoisse de la dérégulation et de l'absence de fondement de toutes choses s'éloigne. Il n'y a plus besoin de philosopher : l'urgence de l'action occupe l'esprit tout entier...

Illustration théorique

De nombreux penseurs ont souvent pressenti et exprimé à leur façon cette absence de fondement, le nihiliste russe de la fin du XIX^e siècle Chestov pensant même dans l'Apologie du déracinement, qu'il s'agit de la seule vraie découverte authentique des philosophes, avant qu'ils ne se hâtent par la suite de construire un système pour se prémunir de cette absence de fondement effrayante.

Platon est probablement le premier auteur à évoquer, dans *La République*, le vertige qui le saisit face à l'hypothèse terrifiante qu'il existerait peut-être « un océan sans fond » d'indifférenciation originelle et de différence pure, que les Idées seraient impuissantes à saisir.

Descartes, à son tour, sentira le sol se dérober à la fin de la première méditation et craindra de devenir fou, lorsque le malin génie l'invitera à douter de tout, et même de l'existence d'un monde extérieur et d'autres consciences qui ne seraient, peut-être, qu'un leurre. Le doute, simulé plus que vécu, ne durera chez lui qu'un moment – le temps de se réfugier dans la certitude narcissique d'être au moins une substance pensante créée par Dieu.

Kant, fort naïvement, avouera de même dans la préface de la *Critique de la Raison Pure* que son but est de trouver un port où se mettre à l'abri pour échapper, grâce à la Critique, aux errements d'une Raison Pure débridée qui, sinon, se perdrait sur un « océan déchaîné ».

Seul le philosophe anarchiste et atypique Stirner, le chantre de l'individualisme exacerbé, reconnaîtra lucidement qu'il ne peut élaborer une nouvelle doctrine de l'Unique et de l'individualisme, qu'à condition de reconnaître que l'individu est, au fond de lui-même, un mouvant chaos sans foi ni loi, qui ne peut se réduire à une identité ou à une âme fictive...

Malheureusement, la plupart des philosophes et des grands penseurs parmi lesquels Chestov placera encore Shakespeare et Dostoïewsky, se hâteront, après cette reconnaissance, de s'écarter du gouffre, en cherchant dans le cogito, dans Dieu ou encore dans une maxime morale prétendument universelle, un principe stable échappant définitivement à cette absence de fondement.

N'est-ce pas, d'ailleurs, ce qui meut également la pensée scientifique en quête de lois et vérités invariantes?

Conséquence et ouverture théorique

A la logique du fondement qui cherche à se rassurer en bâtissant, au-dessus du non-fond originel, un socle stable, enraciné sur des principes sûrs, il faut ainsi opposer une autre logique du non être et du « non fond » de toutes choses, ou nontologie, qui se contenterait de montrer que tout repose sur un sol ou un fond mouvant, jamais stable.

S'inscrivant dans le sillage d'Heidegger, mais orientant sa réflexion vers l'art et vers la phénoménologie esthétique qui permettraient un accès plus informel aux mystères de l'existence, Maldiney, appela ce principe paradoxal, un « fond sans fond », l'opposant à juste titre à la « logique du fondement (Grund) » et à l'image de la « racine » et de l'arborescence qui a dominé toute l'histoire de la philosophie occidentale. Alors que cette dernière cherche d'abord un principe stable, à partir duquel déduire toutes les connaissances et propriétés du monde, comme à la parade, les cosmogonies et l'art permettent à l'inverse, d'après cet auteur, de faire sentir le point-source où l'homme doit se fonder en « s'effondrant », le « fond-non fond » originel d'où surgit et où se résorbe toute chose, à l'instar de la respiration diastolique et systolique perpétuellement changeante de l'univers.

D'autres cultures sont d'emblée plus proches de cette logique du « fond sans fond » des choses. Ainsi, la pensée indienne de l'atman/brahman met en scène un fond-sans-fond originel, duquel émergent toutes formes éphémères d'existence, identités individuelles, naturelles ou cosmiques. C'est dans ce même fond-sans fond qu'elles se résorberont ensuite inéluctablement, pour en resurgir perpétuellement en de nouvelles formes, comme en un rêve divin, ou plus souvent comme dans un cauchemar samsarique qui condamne à revivre et à reprendre forme une infinité de fois...

1.2. Si « rien n'est », tout tend et pré-tend à être, sur un mode ontologique stable, plein

1.2.1. « Pré-tension », dit l'élan fondamental qui sous-tend toute contention métaphysique vers l'être, sa future prétention à avoir un statut ontologique ferme, une plénitude enfin réalisée, à être « toujours plus ».

Illustration théorique 1

Cette tension vers l'être, cet appel aveugle et préréflexif à enfin se reposer dans une totalité apaisée, les philosophes l'ont appelée de multiples façons : Parménide le premier a dénommé une telle plénitude, d'un point de vue cosmique et cosmogonique, la Sphairon, sphère indifférenciée de l'Unité primordiale de l'Être, où tous les contraires seraient contenus et résorbés

A l'autre extrémité de l'histoire, le penseur germanique contemporain Stolderjick la nomme également Sphère ou micro-bulle, mais individuelle et même infra-individuelle, montrant ainsi que l'humanité n'est rien d'autre que cet effort à la fois grandiose mais aussi désespérément voué à l'échec tendant à constituer une sphère spécifique, pleine et autonome, englobant de manière osmotique et pacifiée, autrui et le monde.

Illustration théorique 2

Reconnaître la *pré-tension* de toutes choses vers une forme déterminée d'être, devrait se faire indépendamment de toute position théorique quant à sa nature hypothétique.

La tradition spiritualiste aura beau jeu d'y voir une manifestation déguisée de l'âme en puissance, le Christianisme et St Augustin le premier reprenant la métaphore germinative de l'âme comme une semence qui peut croître ou décroître selon les actions de chacun, et qui doit viser à s'épanouir pleinement dans l'amour de son Créateur. Teilhard de Chardin exacerbera cette croyance, en posant que cet élan vers l'être se réalise progressivement à travers les différentes formes de la création, de la forme minérale la plus aveugle, en s'élevant aux êtres unicellulaires, puis aux animaux et autres êtres vivants, pour culminer en apothéose chez l'homme capable de se réconcilier avec le cosmos en enfantant une sur-nature.

Face à elle, tout un courant vitaliste et païen n'a cessé de rappeler la nécessité de penser autrement cette *pré-tension* originelle qui anime toute forme vivante, en l'affranchissant à la fois de la lecture spirituelle, et de la réduction mécaniste de la science qui refuse d'en entendre parler puisqu'elle n'est, par définition, ni mesurable ni prédictive. Qu'on l'appelle *pneuma* chez les stoïciens, *conatus* chez Spinoza, volonté de persévérer dans l'être chez Schopenhauer, volonté de puissance chez Nietzsche, élan vital chez Bergson, pulsion et inconscient chez Freud, flux machinique du désir chez Deleuze -n'assiste-t-on pas, à chaque fois, comme le remarque Michel Onfray, à la même tentative d'appréhender la force obscure qui anime la matière en l'orientant vers une forme d'être, de densité et de plénitude manquants ?

Sartre eut l'avantage d'avoir refusé ce débat inutile entre spiritualisme idéaliste, vitalisme païen, et mécanisme scientifique. En effet, il tenta de penser cette *Pré-tension* d'un point de vue purement ontologique, comme mouvement du « pour-soi » d'une conscience qui sait *ne pas être*, et qui *pour être* se néantise dans un mouvement qui lui fait chercher la plénitude et le repos en atteignant un impossible « en soi ». Cet échec l'amène à élaborer perpétuellement de nouveaux pro-jets dans le monde, afin de se remplir illusoirement pour mettre fin à sa contingence radicale. C'est probablement le penseur qui a le mieux réussi à saisir ce mou-

vement et cette tension perpétuels de la conscience, sur fond de non fondement originel, sans l'assujettir à une explication spiritualiste ou matérialiste.

Illustration subjective

Ne ressentez-vous pas, dans tout ce qui vous meut et vous incite à agir, l'envie d'un « plus d'être » qui, par là même, vous manque, puisque vous partez à sa recherche ? Et ne rêvez-vous pas, chaque fois, que cela vous permettrait enfin de vous reposer, voire d'atteindre une béatitude suprême ? D'ailleurs, si vous saviez que cela ne vous mènerait qu'à une satisfaction passagère, vous mettriez-vous en action ? C'est l'oubli de cette loi inéluctable, la tentation de la plénitude, qui conduit à se lancer encore dans de nouveaux projets.

Pourquoi ce que vous pressentez pour vous-même, ne vaudrait pas, également, pour les autres formes vivantes qui vous entourent ? Ne cherchent-elles pas, elles aussi, à combler leur manque, pour être enfin – pleinement et durablement ? C'est ce que nous allons voir maintenant, en nous intéressant aux différentes formes que prend cette *pré-tension* vers l'être, lorsqu'elle se projette et nous projette à l'extérieur.

1.2.2. La *pré-tension* à être, provoque la « *pré-emption* » de ce qui est extérieur à soi -territoires, animaux ou autres consciences

Sous-bassement physiologique de la métaphysique

Si les formes vivantes ne *sont* jamais pleinement, c'est entre autres parce qu'elles doivent perpétuellement s'alimenter, manger, dévorer, ingérer autre chose pour persister à être, pour faire cesser le manque, la faim, ou la soif qui les taraudent régulièrement.

D'autant qu'elles sont toutes condamnées à ne pouvoir conserver cette forme étrangère ingérée en elles pour faire cesser le manque. Une fois assimilée la nourriture, elles doivent expulser des déchets devenus inutiles en déféquant, ce qui crée à nouveau un vide ou manque, et le besoin de *pré-emption*, de re-prendre autre chose pour combler ce nouveau vide.

Si tout tend à être, c'est parce que fondamentalement, toute forme vitale est obligée, pour perdurer, d'absorber autre chose que soi, sans pouvoir le retenir, devant inéluctablement l'excréter, dans un cycle toujours recommencé.

Toute métaphysique, toute ontologie, a ainsi sa genèse dans la physiologie, dans l'obligation pour le vivant de manger et de déféquer, en cherchant à résoudre le scandale de cette nécessité aussi triviale qu'oubliée, et en tentant de construire un monde plus stable et plus permanent; en rêvant d'*être*, enfin, pleinement, et d'échapper au cycle quotidien et décourageant de la nourriture et de l'excrétion.

En ce sens, toute espèce vivante tend, même inconsciemment, à *être* et, de ce fait, à se nourrir des autres et à les agresser, en mettant en œuvre des stratégies différentes de *pré-emption* de l'autre. C'est ce que montre magnifiquement Jean Marie Pelt, botaniste et biologiste de renom qui a écrit récemment un livre remarquable sur l'agressivité chez les plantes, les bêtes et les hommes, et dont il nous semble utile de rappeler les principaux enseignements.

Illustration végétale : le territoire dans le règne végétal

Les mauvaises herbes étouffent tout autre forme végétale autour d'elles pour mieux pousser. Les épines permettent aux fleurs de se défendre. Les plantes, rappelle notre auteur, exsudent elles aussi des toxines nocives qui agressent les autres espèces par leurs racines, pour mieux délimiter et protéger leur territoire.

Changeons de repère : Les arbres lianes étranglent ce qui gêne leur développement, les noyers défendent leur espace en tuant par leurs racines toute forme de vie sous leur ombrage. Dans la forêt tropicale, la loi de la jungle domine, chaque arbre écarte les autres en poussant ses branches un peu plus haut afin d'atteindre la lumière du soleil.

Partout, dans le monde végétal, règne ce que Pelt, spécialiste de la vie végétale et animale, appelle un principe de « *télé-toxie allélopathique* » : mécanisme de toxicité à distance, qui fait souffrir les autres et les maintient à distance. Ce mécanisme originel de la *pré-emption*, partagé par l'ensemble

des vivants, allie déjà dans le règne végétal trois facteurs : la constitution d'un territoire ; la défense de ce dernier ; et l'agression des concurrents potentiels.

Ces formes primitives de préemption de ce qui est extérieur à soi, par télétoxie allélopathique, diffèrent-elles profondément des comportements des humains qui, avec leurs panoplies d'armes blanches ou chimiques, visent semblablement à préempter puis défendre de façon archaïque un territoire ?

Illustration animale : échanges, luttes et prédatons

Avec les animaux, se fait jour une nouvelle forme de *pré-emption*, basée sur la double règle de la concurrence et de l'équilibre écologique.

La volonté de *pré-emption* de l'Autre pour assouvir sa faim, est en effet telle que chaque prédateur constitue en même temps la proie de l'autre, participant à un équilibre écologique fragile impliquant le besoin que chaque espèce a de l'autre, et une concurrence sauvage entre espèces différentes. A ce titre, l'homme ne dépareille pas : c'est un prédateur universel, l'un des seuls pouvant se nourrir potentiellement de tout autre forme vivante et espèce différente, s'instituant pour cela comme leur dominateur effectif.

Autre spécificité qui apparaît dans le règne animal : la préemption de l'autre et l'agressivité peuvent également se manifester de manière intraspécifique, entre individus de même espèce. D'où la mise en place de nouvelles règles afin de canaliser cette agressivité au sein d'un même groupe.

Ainsi, les poissons inaugurent les trois premières formes de vie sociale à l'intérieur desquelles on peut à la fois cohabiter et se battre contre ses frères et voisins : le *groupe grégaire* dans lequel se fondent par exemple les sardines ou maquereaux, permet de trouver une sécurité anonyme qui n'est pas sans rappeler les foules anonymes de nos sociétés modernes. *Les niches* différenciées construites par les poissons des fonds marins au sein des récifs, qu'ils protègent chacun à sa manière, évoquent irrémédiablement les zones pavillonnaires et les petites propriétés privées de banlieue. *Les alliances de couple* sont inaugurées par les pois-

sons de corail, très fidèles entre eux. Pour supporter les tensions inévitables à toute vie commune, ils mettent au point des stratégies permettant de détourner l'agressivité sur un tiers, vers un étranger, ce dernier constituant ainsi le premier bouc-émissaire de l'histoire naturelle.

Avec les formes animales plus évoluées, notre auteur montre comment les comportements agressifs destinés à assurer une *pré-emption* sur l'autre, *se ritualisent*, comme le montrent les parades des oiseaux, ou les rituels par lesquels, après s'être affrontés pour être élu « mâle dominant », les loups dominés se mettent sur le dos en signe de soumission volontaire. Les chimpanzés, quant à eux, instituent des rituels spécifiques pour faire connaître la sujétion volontaire des plus faibles en évitant toute violence inutile. Chez les Bolobolos, des rites sont même destinés à contrôler et à empêcher l'agressivité de se développer au sein de leur communauté, en prenant l'habitude de faire l'amour pour s'apaiser dès qu'une tension risque de mener deux chimpanzés à l'affrontement.

Le groupe grégaire, la constitution de niches préfigurant les propriétés privées, les phénomènes de bande et les alliances de couple, les rituels de domination/sujétion sont certes le propre de la vie animale. Mais ne sont-ils pas partagés, et réinterprétés, par les humains, pour définir leurs relations au sein d'un même territoire ?

A une différence près : dans le règne végétal comme dans le règne animal, une loi implicite dirige les échanges et les agressions entre espèces. Elle empêche toujours l'annihilation totale de l'Autre, chacun ayant besoin de son voisin pour vivre et survivre. Comme si la quête d'être passait certes par la prédation de l'autre, mais aussi par un autocontrôle et une autolimitation de son propre pouvoir destructeur, de façon à être aussi reconnu par l'autre.

Un savant mécanisme d'autorégulation contrebalance en effet la loi de la jungle dans la nature : certaines plantes avides d'espace ne peuvent s'étendre trop loin sans risquer de s'autointoxiquer ; dans la forêt, herbes, arbustes, petits puis grands arbres, se répartissent savamment en étages successifs laissant une place aux autres, malgré leur lutte impitoyable vers la lumière indispensable à leur vie.

Un équilibre invisible préside de même aux échanges qui amènent les prédateurs à être la proie d'autres prédateurs, chaque espèce ayant besoin de l'autre, un trop grand déséquilibre et domination pouvant produire un désastre écologique majeur et la disparition de l'espèce dominante condamnée à la famine.

C'est d'ailleurs ce qui amènera Jean-Marie Pelt, penseur fondamentalement écologique, à compléter son premier livre *La Loi de la jungle*, par un second ouvrage *La solidarité chez les plantes, les animaux, les humains*, où il approfondit les innombrables systèmes de symbioses et de solidarité mis en œuvre par la nature. De la pâquerette venant aider la chicorée, à l'acacia qui fournit gîte et couvert aux fourmis, les exemples de symbioses efficaces fondées sur la solidarité entre espèces foisonnent ! Poissons et oiseaux s'entraiment également, avec des comportements d'entraide témoignant d'un véritable altruisme ; et il arrive que des relations d'amitié puissent naître entre les espèces les plus hostiles.

Quant aux sociétés humaines, elles ont également mis en œuvre de multiples organisations d'entraide, coopératives ou mutuelles, constituant ce que Jean-Marie Pelt nomme l'économie solidaire. Mais il n'en demeure pas moins que l'homme est le seul, d'après cet auteur qui milite pour une prise de conscience écologique des risques actuellement encourus par la planète, à pouvoir s'affranchir des mécanismes d'autorégulation de la nature en voulant dominer toutes les autres espèces.

Comment expliquer une telle spécificité de l'homme, et quelles conséquences entraîne-t-elle ? C'est à cette question que nous allons maintenant tenter de répondre, en laissant notre auteur et en reprenant une interrogation plus philosophique.

Illustration humaine : carence de nature et conscience scindée

Lorsqu'on en arrive à l'homme, nous avons vu qu'on retrouve les mêmes types de comportements grégaires ou prédateurs que ceux analysés par Pelt, visant à préempter le territoire de l'autre et à se le soumettre, pour mieux affirmer son être.

Sauf que, contrairement à la vision classique qui posait l'homme comme apothéose de la Création et forme la plus évoluée de la vie, il nous apparaît comme *moins* que les autres créatures vivantes : il est moins bien conçu pour persévérer dans son être, comme si les lois de l'instinct de l'espèce avaient été soudain défailantes, relâchées, laissant du coup s'exprimer des adaptations différentes selon les lieux et les temps. Il est dépourvu de poils pour se protéger du froid et des agressions du monde, de crocs ou de membres puissants pour se battre sans l'aide d'outil. Son enfant a besoin de plusieurs années de protection par les adultes, avant de pouvoir se débrouiller seul face au monde, il lui faut apprendre ce que les autres animaux savent instinctivement. Il n'est pas plongé dans l'immanence de la nature, il en est d'emblée disjoint, séparé, scindé – comme en exil.

Autant d'insuffisances, de ratés de l'évolution, de carences et de manques qui sont en même temps la chance de l'homme, et qui ouvrent l'aventure de l'Humanité. Précisément parce qu'il est « moins » que les autres, l'homme est aussi « plus », une machine désirante sans limite, un faisceau de pulsions chaotiques à ordonner. Non fini, il est appelé à suppléer la nature, à créer de nouvelles formes de vie et d'adaptation au monde - à s'inventer et à s'enfanter.

Dans sa lutte pour survivre, il est obligé d'anticiper, de prévoir et de calculer le résultat de ses actions, développant ainsi, ponctuellement et de manière à chaque fois conditionnée, une *conscience de soi* et de son rapport au monde. Ce rapport au monde est fondamentalement instrumental, ponctuel et éphémère, puisque la conscience de soi est d'abord, conscience et anticipation de telle ou telle action concrète à mener pour rester en vie dans une situation d'urgence, en se servant d'un outil ou d'un instrument médiateur.

Là réside probablement le propre ainsi que le tragique de l'homme : la conscience de soi qui émerge par scission d'avec la nature, est aussi à jamais scindée d'elle-même, en impossible adéquation, en exil d'elle-même. Seule, une hypostase orgueilleuse qui ne veut plus reconnaître son aspect éphémère et ponctuel, lui permet de croire en une existence « en soi », comme sujet ou individu personnel, disposant même d'une « âme » pour les plus naïfs.

Cette fragile conscience de soi, qui accompagne potentiellement toute action et tout vécu, a des effets paradoxaux, permettant au sujet de se représenter ce qu'il est en train de vivre, de le rejeter lorsqu'il se sent menacé, et d'en jouir lorsque cela le renforce.

Tout cela témoigne de l'instauration, chez l'humain, d'un nouveau mécanisme psychologique de tension vers l'être : voulant désespérément « être », l'humain, conscient qu'il *n'est pas* et qu'il est appelé à mourir, interprète sa condamnation à toujours se re-faire, non comme une chance et une expression de sa force vitale ou de ses pulsions trop pleines, mais comme un manque à combler, une vacance inscrite en son cœur, qu'il va tenter de remplir par une identité fictive.

Le remplissage du moi illusoire se fait d'une double manière, en employant ce que l'épistémologue marxiste du XX^e siècle Lupasco, épris de logique et de dialectique, dénommait une « logique antagoniste », que nous définirons quant à nous comme le résultat d'une disjonction conjonctive, et/ou d'une conjonction disjonctive : la construction d'un moi fictivement stable se fait d'une part par projection de soi sur l'autre (coupure et projection « hors de soi », vers l'autre, qu'on cherche à contrôler et à dominer en l'inscrivant dans un rôle et à une place précise) ; d'autre part, par introjection de l'autre en soi (recherche inverse d'une conjonction et fusion impossible, venant réparer la séparation originelle d'avec l'autre, en cherchant à l'arracher à lui pour mieux l'intégrer et l'ingérer comme une partie de soi).

Ainsi l'identité vide et fictive du moi se remplit-elle perpétuellement, procurant l'illusion d'« être », grâce à une logique prédatrice et cannibale qui amène à se nourrir, psychologiquement et symboliquement, de l'autre.

1.2.3. La philosophie, comme description phénoménologique et écologique d'une soif d'être universelle, relativisant la place de l'homme

Une fois assignée à la philosophie la tâche de penser le non fondement originel de toutes choses, en s'écartant donc de sa tâche traditionnelle qui l'amenait à chercher le fondement stable (le principe ultime ou « grund » allemand) sur lequel bâtir un système explicatif du monde et de la vie, on

pressent qu'elle consiste, dans un premier temps, à décrire et à déconstruire phénoménologiquement les différentes stratégies et formes de prétention à être, que toute forme vivante peut adopter.

Il faut pour cela revenir, nous l'avons vu, à la *Pré-tension* instinctuelle vers l'être, conceptualisée pour la première fois par Bouddha sous le terme de *tanha*, « soif », illusion et soif métaphysique d'être, dans laquelle il voyait la cause universelle de toutes les actions, souffrances et illusions qui guident les moindres formes vivantes, animales, humaines, ou même divines.

Plus près de nous, Schopenhauer la nomma « vouloir-vivre », force obscure qui pousse toute manifestation, de la feuille d'arbre à l'homme, à vouloir être plus que ce qu'elle est, pour perdurer et mieux échapper au néant qui la menace.

Il faut laisser de côté la vision pessimiste de cet auteur, car après tout, on peut très bien voir les manifestations de cette « soif d'être » comme la simple expression d'un Jeu cosmique, purement gratuit, se plaçant au delà de toute considération morale, par delà le bien et le mal comme le dira Nietzsche transformant le vouloir-vivre schopenhaurien, en autant de manifestations éclatées et hédonistes de multiples volontés de puissance.

Quelle que soit l'interprétation donnée à cette soif d'être universelle, il est intéressant de noter la contemporanéité éco-logique de la démarche phénoménologique : montrer, partout, les manifestations d'une même « soif d'être », amène à adopter un discours pluridisciplinaire, qui s'intéresse autant aux plantes, aux arbres, aux animaux, qu'aux humains, démontrant qu'ils sont tous reliés de manière interdépendante, et qu'ils relèvent d'un seul et même type de phénomène.

Car les analyses précédentes nous le confirment : l'homme est, fondamentalement, une créature comme les autres, à la différence près qu'il préfère, malheureusement, pour régler ses conflits, la guerre à l'amour des Bolobolos ! Il n'a aucune différence profonde, aucune supériorité ontologique ou métaphysique, sur les plantes ou animaux. L'humain partage les mêmes lois, est animé par la même volonté

pulsionnelle d'être, répond aux mêmes instincts et mécanismes qui l'incitent à se projeter vers Autrui dans une volonté de préhension prédatrice.

Certes, il en est conscient, il pourrait donc « de droit » faire autrement et se corriger ; sauf qu'au fil de l'histoire il est devenu « de fait » le prédateur universel de toutes les autres espèces. C'est d'ailleurs pourquoi il faut se méfier d'une écologie naïve et utopique qui, sous prétexte de sauver la planète, redonnerait à l'homme une place centrale dans la création, en tant que responsable de l'équilibre naturel, sans s'apercevoir qu'on reste alors dans la même vision monocentrée qui fait de l'homme la « clef » de la création et le centre du monde. Il ne peut probablement y avoir d'écologie que négative et restrictive, intervenant pour défendre les autres espèces, empêcher les prétentions hégémoniques de l'homme, sans pour autant lui donner un droit à s'ériger en arbitre, à gouverner ou à faire respecter les pseudo-lois de la nature qu'il aura réécrites préalablement à sa manière...

La philosophie, en tant que description phénoménologique des multiples manifestations d'une même soif d'être, relativise ainsi la place de l'humain en l'analysant au même titre que les autres espèces vivantes, en lui ôtant toute prétention métaphysique à se situer au dessus des autres créatures. Elle nous invite même, ironiquement, à rapprocher nos occupations de l'espace du comportement des arbres étendant leur zone d'influence, à comparer les phénomènes de foule aux comportements des poissons grégaires, les stratégies individuelles aux rituels des oiseaux jaloux de leur petit nid douillet, voire à identifier les meneurs d'hommes ainsi que les prédateurs impitoyables.

Elle nous incite également à réaliser une introspection et une méditation généalogique sur l'origine et la finalité de nos actes : si philosopher revient à décrypter la soif d'être qui se cache derrière chacun de nos projets, cela permettra peut-être de mieux les évaluer et les relativiser, en les débarrassant, faut-il espérer, des scories de *pré-emption* et de volonté hégémonique sur l'autre, en nourrissant le rêve de faire enfin cesser le cercle sans fin des projections/ introjections sur autrui.

Décrypter et dénoncer, derrière chaque action humaine, la vanité d'un divertissement pascalien pour mieux fuir sa vacuité, ne serait-il pas, en ce sens, le préambule à la sagesse, une manière d'économiser ses actes, en ne retenant que ceux qui seraient véritablement utiles et ne mettraient pas l'autre en danger ou en situation d'infériorité – de *pré-emption* ?

Une telle philosophie relativiste ramène enfin, avec modestie, la pensée à son origine. La métaphysique nous apparaît désormais, à l'éclairage de la soif d'être, comme une constipation de la pensée voulant tout retenir, expliquer, en se basant sur un refoulement physiologique et en occultant le fait que l'homme s'alimentant et excréant sans arrêt, est obligé au même titre que les autres créatures de se vider et de se remplir sans arrêt. Atteinte d'une maladie de contention de l'être, la métaphysique veut tout conserver, se raccrocher à un être immuable, – *sub species aeternitatis*, sous le regard de l'éternité comme l'écrivait déjà Saint Augustin.

A l'inverse, la philosophie originelle à laquelle il s'agit de revenir se situe originellement dans la prise de conscience du *Fatum* de la répétition de cet intervalle entre le manger et l'excrétion, et l'interprète comme la marque d'une béance, d'une « fuite » ontologique et d'une finitude indépassable, qui ne cesse d'être colmatée en vain. Elle ne cherche pas à tout retenir, à construire un monde d'idées intangibles ; mais au contraire à prendre conscience du flux interne des pensées qui s'alimentent du monde extérieur, se digèrent puis s'évacuent, au même titre que l'excrétion, les humeurs intimes, la sueur, l'expiration qui suit la prise d'air, les sensations et perceptions du monde externe...

Si l'humain partage la même soif d'être que les autres formes vivantes, sans privilège ontologique, cela ne signifie pourtant pas qu'il ne crée pas de nouvelles formes de *pré-emption* spécifiques. Alors que les *pré-emptions* des autres espèces vivantes sont naturellement limitées dans le temps et l'espace, chaque espèce ayant besoin de l'autre, dans un équilibre écologique instable, seule la *pré-emption* humaine peut se faire sans horizon de contrôle et de régulation, dans une volonté de domination absolue, comme nous allons le voir en approfondissant maintenant les conditions qui ont rendu possible cette évolution.

1.3. Chez l'humain, la *pré-tension* est prétention symbolique à (l)'être

1.3.1. Chez l'humain, *pré-tension* et *pré-emption* deviennent, par encodage et décodage généralisé, prétention à instaurer un ordre non naturel, aujourd'hui devenu paroxystique

Codages et décodages

La *pré-emption* spécifiquement humaine se caractérise par le fait qu'elle ne se fait plus uniquement par un instinct rivé au piquet de l'instant, comme l'écrivait Nietzsche dans ses *Considérations inactuelles*, commandé par l'urgence de la survie : elle se fait, potentiellement mûrie par des calculs et par des anticipations afin de pallier sa faiblesse, grâce à la conscience de soi scindée d'avec le monde.

D'où la première spécificité de ce que nous appellerons l'encodage : l'homme est libre d'assembler les flux, projets, objets et êtres du monde, en de nouvelles figures inédites, non prévues génétiquement, en créant de nouvelles formes, en codant le prédonné de la nature pour qu'il prenne un nouveau sens, serve à d'autres buts. Depuis qu'avec les premiers outils, il est devenu homo faber, il distribue, ordonne, affecte de nouveaux agencements ou usages aux choses.

La *pré-emption* humaine se fait aussi, nous le verrons, par un décodage symétrique : l'homme est en même temps seul apte à se détacher de l'ordre naturel des choses et du déterminisme de son espèce, à les transgresser et à s'en détacher, pouvant même supprimer tout mécanisme de contrôle ou d'autocontrôle habituellement à l'œuvre dans la nature.

Encodage traditionnel et décodage paroxystique

Cet affranchissement rendu possible, par l'humain, des mécanismes d'autorégulation de la nature, s'est progressivement poursuivi au cours de l'histoire, jusqu'à atteindre de nos jours un point peut-être ultime.

Tout en s'affranchissant des déterminismes naturels qui ne dictaient déjà plus le cours de leur fonctionnement puisqu'elles utilisaient des outils et édictaient chacune leurs propres

règles, les sociétés « premières » n'en instituaient pas moins des mécanismes de contrôle du pouvoir. Ainsi, leur chef était la plupart du temps contrôlé et tourné en dérision afin qu'il ne soit pas tenté d'abuser de son pouvoir. Les guerres avec les tribus voisines étaient le plus souvent *jouées*, sans jamais chercher la reddition complète ou l'anéantissement de l'autre, les conflits permettant à chacun de tester et rappeler les limites de son territoire. Au point que, selon l'ethnologue et anthropologue Clastres trop tôt disparu, les sociétés primitives n'ignoraient pas la figure de l'Etat libéré des contraintes de l'ordre naturel, mais s'instituaient plutôt contre l'avènement possible de cet Etat pressenti et de son pouvoir hégémonique.

Avec l'avènement de l'Etat et de nouvelles idéologies ou valeurs symboliques destinées à assurer la cohésion sociale en faisant partager un ensemble de valeurs et croyances communes, l'affranchissement de l'autorégulation naturelle fit un pas de plus, les grands empires rêvant de s'étendre toujours plus loin, au détriment du voisin.

Pourtant, les grandes civilisations qui en ont résulté, ont continué à imposer une limitation au pouvoir sans contrôle d'une partie de la société sur les autres : en Chine, telle que l'analyse le savant et sinologue du XX^e siècle Needham, grâce à la vision profonde d'une complémentarité des forces opposées de la nature ; en Inde, selon le grand indianiste français contemporain Deleury qui vécut plus de vingt-cinq ans dans ce pays, grâce au système des castes, ces dernières étant à l'origine pensées en terme d'interdépendance mutuelle des différentes professions qui devaient s'entraider dans un système d'échange de services ; en Occident même, grâce à l'idéologie tripartite qui invitait selon Dumézil à se représenter le monde comme résultant de trois ordres et trois grandes fonctions symboliques complémentaires.

Dans les trois cas, il s'est agi pendant des siècles de tenter d'empêcher la caste des marchands de dominer les autres, en les plaçant symboliquement et socialement en dessous des castes improductives des prêtres et des sages en Inde, sous le contrôle des mandarins bureaucrates et tatillons de l'empereur en Chine, en complément des autres ordres militaires et religieux en Occident.

Depuis l'avènement du libéralisme capitaliste et de son univers infini, ouvert à un commerce sans restriction, les derniers mécanismes de contrôle ont sauté, tous les verrous de sécurité semblant pour le moment avoir disparu. Non seulement le pouvoir économique, la recherche de profit et de bénéfices, l'accroissement du capital, sont devenus la seule règle justifiant toute opération humaine, mais de plus le genre humain a atteint de nos jours un tel état de puissance et de domination sauvage sur les autres espèces, qu'il rompt les anciens équilibres écologiques, en exterminant un grand nombre d'entre elles par ignorance ou par intérêt mercantile, comme pour les éléphants ou rhinocéros décimés uniquement afin de recueillir leurs cornes. Il peut, à l'inverse, décider d'élever à la chaîne, de manière inhumaine, des espèces à la chair particulièrement prisée, comme les saumons d'élevage ou des volailles en batterie automatisée qui ne savent même plus marcher. Quand il ne lui prend pas envie de créer de nouvelles espèces, grâce à des manipulations génétiques accélérant leur croissance et leur reproduction.

Le déploiement sans limite de cette recherche hystérique de profit, de cette « volonté de puissance pour la puissance », a bien été diagnostiqué par le phénoménologue et philosophe heideggerien Janicaud qui rappelle comment la machine économique et technique s'est emballée et est devenue un système fou fonctionnant désormais sans contrôle, à partir du moment où la Raison s'est appauvrie en n'étant plus qu'une raison calculante et prédictive, soumise d'abord à la science et à la technique, puis aux intérêts économiques.

L'ultime conséquence et figure de cette volonté de domination absolue se manifeste lorsque, lasse de s'appliquer uniquement sur les autres espèces, elle se retourne sur elle-même et cherche à étendre son pouvoir illimité sur les humains, quitte à les exterminer et à détruire ceux qui s'opposeraient à son projet. La guerre change alors de statut et de fonction, elle devient totalitarisme, rêve de domination absolue du monde et des autres – même au prix de nouveaux moyens d'extermination massive.

En ce sens, les monstrueux camps de concentration nazis destinés à gazer une fraction jugée maudite de l'humanité, les génocides d'Indiens et d'Arméniens, et de tant d'autres peuples dont le seul tort aura été d'être différents, ne constituent pas un accident monstrueux de l'histoire. Ils manifestent bien plutôt la pleine réalisation de l'essence potentielle de l'humanité, seule espèce prédatrice capable de libérer sa pulsion agressive de tout contrôle et de l'appliquer sur sa propre espèce, au risque de sa propre autodestruction.

C'est même, selon Sloterdijk, la spécificité du XX^e siècle, qui a vu se produire, en parallèle aux exterminations massives de population, l'utilisation systématique de moyens scientifiques et techniques mobilisés dans ce but. Au point, selon cet auteur, de produire, bien avant le terrorisme islamique actuel, un terrorisme institutionnalisé, en inventant le gazage scientifique des condamnés à mort aux Etats-Unis, puis en Allemagne le gazage sanitaire des insectes et animaux nuisibles qui précéda de peu les sinistres chambres à gaz ; sans oublier l'invention de la bombe atomique et les bombardements aériens massifs prenant en otage la population civile, sans hésiter un instant à la sacrifier et à l'exterminer « scientifiquement » ...

Retournement paradoxal et ironique de l'histoire : même sans se servir de cette arme atomique ultime, grâce à laquelle les hommes peuvent désormais se détruire totalement et faire sauter plusieurs fois la planète, l'humanité risque de toute façon de disparaître, de s'autoannihiler en détruisant, notamment par effet de serre, les conditions naturelles et climatiques de sa subsistance.

Le fait que la fin ultime pointée par l'arme atomique, ou par la destruction de l'environnement, n'ait pas encore eu lieu ne signifie pourtant pas que cela ne se produira pas : elle est désormais inscrite dans le champ des possibles ouverts par l'homme. Tout comme le retour potentiel de la barbarie et d'une violence sans précédent, dès qu'on laisse le champ ouvert à un décodage généralisé des flux et des instincts...

Car là réside, encore une fois, la terrible nouveauté de l'humain : il constitue la seule espèce capable, non seulement de tuer et de faire souffrir, mais d'en avoir conscience et d'en jouir, voire de rechercher l'ivresse de cette jouissance. Comme le fait remarquer Pelt, qui a passé sa vie à observer le comportement des animaux, et qui a tenté dans son dernier livre de faire un parallèle avec le comportement des humains : jamais un prédateur qui dévore sa proie ne tire plaisir de la mort de cette dernière, il tue par instinct et nécessité, de manière parfaitement naturelle, et sa seule satisfaction est de pouvoir manger et d'être enfin repu.

Seul l'homme, selon notre auteur, a conscience de la mort qu'il donne, de la souffrance infligée, et peut s'en satisfaire, en jouir même, au point de tuer par pure cruauté et sadisme. Des faits divers qui nourrissent quotidiennement les différents journaux, aux monstres historiques tels Néron, Caligula ou Hitler, l'histoire est pleine de ces personnages qui cèdent à des pulsions d'autant plus cruelles et sadiques, qu'elles ne sont plus retenues ou codées.

1.3.2. Ré-encodage et sur-codage des flux ouvrent le champ culturel du symbolique, de la métaphysique et du politique

Pour éviter les excès d'un tel décodage généralisé des flux, de nouvelles formes d'encodage apparaissent continûment, réinventées par chaque société. Les encodages traditionnels visaient ainsi, jadis, à instaurer un ordre religieux ou politique limitant les ambitions des guerriers et des marchands.

De nouvelles valeurs permettront peut-être demain de créer la nouvelle alliance et harmonie écologique espérée par Pelt, prônée par le savant et philosophe « new age » Prigorine.

En attendant, rien n'empêche d'espérer qu'en côtoyant la possibilité même d'un gouffre ultime où elle disparaîtrait, l'humanité soit capable de se reprendre et de commencer à imposer de nouveaux systèmes de contrôle, d'encodage ou même de sur-codage des flux et de régulation. Ne fût-ce que par intérêt égoïste et mercantile, pour trouver de nouvelles

sources de profit et d'activité lorsque des énergies comme le pétrole viendront à manquer, ou par simple réflexe de survie lorsqu'il ne sera plus possible de faire autrement...

Même aujourd'hui, où il est courant de dénoncer la démission de l'État et le décodage généralisé de tous les flux, il faut rappeler que la politique étrangère des nations les plus puissantes et l'activité d'organismes internationaux comme l'OMC et le FMI, visent à imposer un ordre commun, un surcodage mercantile strict et implacable, comme le montre bien l'instauration souvent par la force des règles du libre échange, de la privatisation et de la mise en concurrence systématique de tout un chacun. Pourquoi ne pas imaginer, ou espérer, un surcodage qui ne serait plus fondé sur des valeurs marchandes, mais sur des exigences de respect et de réciprocité ?

Dans tous les cas, même en période de triomphe du décodage généralisé des flux, le ré-encodage, voire le surcodage des flux et le contrôle des instincts pour éviter le chaos ou la guerre de tous contre tous, se font ainsi sur fond de valeurs et de croyances qui nous font entrer dans un nouvel ordre, celui du *symbolique*.

Ce qui fonde et soude spécifiquement une communauté humaine, présentant une forme différente de tout autre groupe vivant, c'est en effet sa capacité symbolique à assurer sa cohésion sociale et à imposer une obéissance à la règle, à partir d'un ensemble de croyances culturelles, de valeurs métaphysiques (c'est-à-dire dépassant le simple plan naturel de la physique), et de représentations non naturelles appelées à justifier le nouvel encodage.

Cet ordre du symbolique, qui ne peut se concevoir que sur fond de conscience de soi capable de se re-présenter les choses en y projetant un sens nouveau, constitue la source de toutes les « histoires » que les humains peuvent se raconter, au sens propre comme au sens figuré.

Qu'elles s'appellent croyances, mythes, vérités, certitudes, essences, dieu(x) ou valeurs ; qu'on les expose à l'aide de cosmogonies, contes, légendes, systèmes religieux ou

théories scientifiques, tous ces récits remplissent la même fonction, l'homme croyant atteindre, enfin, une vérité qui le transcende et qui le dépasse.

A chaque fois il se croit sauvé, réconcilié avec un ordre qui le dépasse, qui lui permet de communiquer symboliquement avec une forme donnée d'Être -fût-elle exprimée sous forme de loi mathématique. Cette « vérité », une fois affirmée et imposée avec force, ne permet-elle pas à l'homme d'acquiescer, par procuration et participation, une stabilité et densité ontologique lui permettant enfin d'échapper à l'angoisse de l'absence de fondement ? N'est-ce pas une nouvelle fuite vers l'être ?

Cette sphère de la représentation symbolique débouche en effet sur une nouvelle forme de la « *prétention* » à être, là encore spécifiquement humaine. En effet, si rien n'est fondamental, si l'humain conscient de soi est en même temps conscient de sa mort prochaine et de sa fragilité ontologique, au moins peut-il se rassurer et se réfugier dans un ordre symbolique qui semble permanent, dans des croyances et valeurs prétendues, sinon éternelles, du moins stables et pérennes.

Parallèlement à cet ordre symbolique, s'instaure un nouvel ordre du Politique – avec son cortège d'interdits, de règles, d'autorisations et de tabous, de mesures légales et de moyens techniques ou militaires destinés à le défendre.

Ici également, le Politique se distingue du reste du règne de la nature, par la prise de conscience possible de l'arbitraire de la vie en groupe, et par la capacité au moins théorique de l'homme à choisir quelle forme de gouvernance il souhaite s'autoattribuer – plus que par l'originalité du régime instauré.

On retrouve en effet les germes de multiples formes de gouvernement dans la nature : selon Pelt, les végétaux répondent pour certains comme les lierres et les houppiers à un règne libéral de sanglante lutte pour la survie, la forêt équatoriale à un mode de vie anarchique laissant sa place à chaque espèce sans recours à aucune domination centrale, les cocotiers et les chênes dépendant quant à eux d'un régime autoritaire et quasi monarchique.

Par contre, il n'y a pas une forme de gouvernement spécifique aux humains : l'homme est le seul à ne pas dépendre uniformément d'un type de régime. Partout, il l'adapte à sa manière, pouvant même en changer si les conditions de son exercice sont jugées trop injustes, pensant à chaque fois inventer la meilleure forme de gouvernance possible, en oubliant son aspect arbitraire et non fondé.

Si une « soif d'être » aveugle, où se mêlent indistinctement la raison calculante, la science, la technique et l'avidité économique, amène ainsi les hommes contemporains à vouloir dominer et exploiter toute forme vivante, au risque d'une autodestruction suicidaire et d'un décodage généralisé des flux économiques et des valeurs, on se doute maintenant qu'un nouvel encodage salvateur ne pourra provenir d'une simple réforme économique. Elle devra forcément se doubler d'un ré-encodage social, politique, culturel et symbolique, afin de fournir une nouvelle assise et afin de proposer une nouvelle vision du monde permettant aux hommes de se retrouver autour de buts autres que purement productivistes.

Cela ne sera possible qu'en créant de nouvelles croyances tout aussi arbitraires, avec lesquelles la réflexion philosophique authentique devra fatalement prendre ses distances.

1.3.3. Contre les prétentions symboliques à l'être, la philosophie est déconstruction symbolique et an-archique des métaphysiques de l'illusion

A la différence des autres espèces, l'homme est donc capable de créer des représentations mentales et des formes symboliques de l'Être qui lui manque, les érigeant en Vérités destinées à le rassurer et à lui donner l'illusion d'« être », en rassemblant la collectivité autour de ces valeurs mobilisatrices.

Ces représentations, aptes hier à justifier un pouvoir monarchique, aujourd'hui à excuser les méfaits d'un système économique capitaliste, demain à favoriser une nouvelle alliance écologique ou égalitaire, amènent fatalement à de nouveaux affrontements, puisqu'une société et son

mode de représentation du monde ont naturellement tendance à se consolider et à se défendre contre des systèmes différents.

Les conflits, guerres et affrontements civilisationnels, les intransigeances religieuses et idéologiques s'ajoutent dès lors à la logique cannibale qui repart de plus belle, puisqu'il s'agit de maintenir et d'imposer, envers et contre tous, une vision du monde enfin sûre et stable.

La tâche pérenne de la philosophie, comme construction rationnelle s'inscrivant toujours dans un champ symbolique, est de se retourner contre ce dernier, d'en faire la critique afin d'en exposer la relativité et la vacuité, toute élaboration mentale de vérités ou de croyances devenant pour le philosophe autant de dogmes dangereux entravant la vision du réel.

Sa tâche est de mettre à nu, sous les formes variées se donnant l'apparence de l'être, le désir métaphysique, la soif viscérale et l'envie de perdurer, à n'importe quel prix ; et plus encore, de déconstruire toutes les affirmations de vérité derrière lesquelles se cache cette soif et cette prétention à être, enfin, dans le royaume de la certitude.

Cette nouvelle tâche de déconstruction de toute métaphysique et de tout système de croyance, fait de la philosophie une démarche critique, proprement an-archique, au sens étymologique du mot : sans pouvoir, montrant l'absence d'archè (mot grec disant le principe), d'un fondement, pivot ou principe d'autorité suffisant. Car toute philosophie est par essence et origine, critique, impertinente, placée sous le signe de l'absence d'archè, de fondement ou de principe d'autorité stable, dont elle s'amusera à montrer l'inanité.

Nietzsche a magnifiquement montré dans sa *Généalogie de la morale* comment le monde chrétien a ainsi inventé des mensonges moraux pour cacher sa faiblesse. Puis, dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, comment cela a abouti à créer des arrière-mondes illusoire, devenant progressivement plus vrais que le réel.

A sa suite, le philosophe contemporain Clément Rosset s'est fait le champion de la dénonciation de ces arrière mondes illusoires qui se plaquent sur le réel, empêchant d'avoir accès à sa simplicité cruelle et « idiote », comme le dit si bien cet auteur.

Un long travail reste à faire pour établir cette critique des arrière mondes secrétés par toute civilisation. La *morphologie* pourrait correspondre à l'analyse des formes idéales auxquelles prétendent, collectivement ou individuellement, à un moment donné, les différents groupes humains. Ces formes, innombrables, varient constamment, tant dans le temps (puisque dépendantes de déterminations historiques et contingentes), que dans l'espace (puisque dépendantes des contextes géographiques et civilisationnels).

Dans la *Critique de la modernité, l'Exil et le Social*, nous avons commencé à montrer comment ces arrière mondes ont d'abord été des « doublures » d'autres mondes encore reliés à ce monde-ci dans les sociétés premières qui gardent encore le contact avec eux ; avant de devenir des « outre mondes » mortifères et répulsifs avec le christianisme, et enfin des « arrière monde » s'autonomisant et tendant à se substituer au réel, avec la modernité.

Parallèlement à cette morphologie, la *généalogie*, pourrait devenir la discipline montrant l'inanité de tous les arrière et « avant » mondes, en déconstruisant leur genèse et montrant la façon dont ils se créent et se façonnent progressivement. C'est ce que nous avons également tenté d'esquisser, dans l'ouvrage précité, en montrant comment se secrètent les visions du monde, d'abord sous le principe premier de l'Autorité collective, puis sous la forme emblématique du Pouvoir du guerrier, et enfin sous le signe de la Puissance pour la puissance, qui débouche ultimement sur un éclatement schizophrénisant de l'univers, au profit d'une implosion et d'un éclatement qui assure une nouvelle forme de contrôle social.

2. TOUT EST « EVENEMENT »

2.1. *Tout est multiplicité*

2.1.1. Révolution copernicienne, et retour à la vie pré-réflexive

Si la propédeutique négative de la philosophie se donne comme objectif de montrer l'inanité des constructions illusoire de l'être, d'où proviennent la majorité des conflits et rapports humains cherchant à s'approprier la part de l'Autre pour se donner une illusoire impression d'« être », sa partie constructive et positive réside dans l'effort pour déployer une pensée libérée du carcan de l'être, cherchant à traduire et à dire la vie en dehors de ce cadre.

Il faut pour cela achever la révolution copernicienne de la pensée que Kant a commencé à mettre en œuvre. Dans sa Critique de la Raison pure, l'auteur rappelle en effet qu'à la suite de Copernic, il a fallu s'habituer à ne plus mettre la terre au milieu du système solaire, l'homme perdant dans le même temps sa prétention à être le centre de la Création. De même, écrit-il, il faut rabaisser les prétentions de la Raison à atteindre la vérité ou la certitude, en lui interdisant les champs sans limite de la théologie et de la métaphysique, en la ramenant dans les cadres étroits du sujet et en montrant ses limites : sa validité doit demeurer bornée par les champs de l'expérience, elle erre dès qu'elle veut s'en affranchir.

Il n'en demeure pas moins que, contrairement au programme annoncé, Kant laisse le sujet et sa Raison au centre de la connaissance. D'où la nécessité d'approfondir la révolution copernicienne amorcée, en décentrant à son tour ce sujet rationnel de lui-même, pour revenir à la vie phénoménale qui se trouve en-deçà des représentations figées par la Raison dans des concepts et dans des catégories a priori.

2.1.2. Le préréflexif est ouverture à la multiplicité et au nomadisme

Lorsqu'on abandonne les recherches illusoire sur le sens ou l'être de la métaphysique, tout comme la croyance réconfortante en l'unité d'un sujet *auto-centré*, on retrouve la vie chatoyante et mouvante de l'infra-rationnel et de l'infra-subjectal.

Revenir à la description phénoménale des sensations, sentiments, vécus et expériences du corps en deçà de leur codage rationnel par la pensée, permet de retrouver des mouvements d'humeur, des transformations perpétuelles d'états fragmentaires, toute une richesse mouvante et chaotique d'états corporels et intérieurs. Pour se le prouver, il suffit simplement à chacun de ne rien faire, de se rendre simplement attentif aux états de conscience et aux multiples sensations corporelles qui se succèdent sans arrêt en lui, une pensée avortée en chassant une autre, des impressions de plaisir ou de déplaisir ne cessant de se succéder, tout comme des perceptions corporelles évanescences : une brève sensation de soif, une crampe dans la main, le rappel d'un souvenir douloureux, des picotements dans les jambes, l'envie de bouger, un nouveau projet qui s'élabore, un cil qui bat, une fatigue qui fait bailler – tout cela, en l'espace de quelques dizaines de secondes. C'est ainsi un monde de sensations d'une infinie richesse, d'une complexité sans pareille, qui se dévoile à ceux qui reviennent à cette infra-vie.

Hume, philosophe empiriste anglais du XVII^e siècle, fut le premier à s'intéresser à la richesse des sensations, et à oser affirmer que tout peut se ramener à des sensations premières.

Passionné par l'histoire des religions et par le monde de symboles, Mircea Eliade a magnifiquement montré comment cette vie préréflexive, mais aussi tout le système ultérieur des croyances religieuses, s'organisent autour de réflexes posturaux primitifs échappant à la conscience rationnelle. Ainsi, les perceptions prétendument évidentes de haut et de bas dont s'inspireront les représentations du ciel et de l'enfer, d'avant ou bien d'arrière, de gauche ou de droite qui structureront l'espace et le temps, pro-

viennent de réflexes posturaux primitifs tels que l'effort des nouveau-nés pour se redresser et tenir debout, pour chercher et sucer le sein, ou encore pour bouger en préfigurant les mouvements de copulation indispensables à la reproduction.

Sans verser dans de telles interprétations, Merleau Ponty, contemporain de Sartre, se contentera de décrire, phénoménologiquement, cette vie préréflexive. Il cherche à retrouver cette expérience première que chacun a de son corps propre et de sa chair, qui le conduit à projeter un espace mental et corporel autour de lui, avant toute concrétisation géométrique de l'espace ou du temps. Ainsi, il put retrouver non seulement le foisonnement des sensations corporelles déjà décrites, mais dévoiler également les catégories préréflexives du schéma corporel les organisant.

Les philosophes ne sont pas les seuls à prôner un tel retour à la vie préréflexive. Comment comprendre, sinon, le but et l'entreprise de poètes tels que Rimbaud et Michaux, tous deux sensibles aux illuminations issues du dérèglement habituel des sens pour l'un, et aux micro-mouvements cachés sous toute perception pour l'autre, si on ne prend pas en compte leur désir de revenir à cette vision infra moléculaire de la vie, afin de mieux saisir la multiplicité habituellement cachée de la vie ?

Cette ouverture à une multiplicité foisonnante, est en même temps un appel au nomadisme : lorsque l'individu ne se définit plus par rapport à l'être, à un ensemble de valeurs et de croyances, il se détache et se libère de toute attache, s'apprêtant à devenir nomade, autant dans le monde, qu'en lui-même et que par rapport à ses propres croyances.

2.1.3. *Tout est multiplicité : nœud de la philosophie et de l'esthétique*

Si le retour à soi est le plus simple pour prendre conscience de cette multiplicité qui se cache en chacun de nous, tout, autour de soi, témoigne de cette infinie richesse de la multiplicité.

Il n'y a d'espèces que théoriques ; mais de vivantes, que des formes multiples et singulières. Certes, la connaissance naturellement paresseuse invite, en regardant un oiseau ou un

animal, à retrouver rapidement l'espèce et le genre auxquels il appartient, en projetant alors sur lui le savoir encyclopédique que les savants auront amassé au fil du temps : il vit ainsi, se nourrit de tels insectes ou autres animaux, se reproduit de telle ou telle manière. Tout cela est vrai, mais vous n'admirez alors qu'une idée abstraite d'oiseau, et certainement pas cet oiseau unique et singulier que vous avez devant vous. Par là même, vous ratez ce que cet instantané de rencontre avec lui, pourrait avoir d'unique et de merveilleux – son regard en coin, son tremblement de peur, son envie de s'envoler, sa décision de saisir malgré tout la nourriture tendue.

Il ne s'agit pas pour autant de prôner une contemplation froide et désincarnée du monde. Les haïkus japonais, ces formes de poèmes brefs cherchant à saisir la magie d'une brève rencontre avec la nature, sont là pour nous montrer la voie. Leur art consiste en effet à montrer comment un événement singulier et fugace dans la nature va résonner en écho chez le spectateur-poète, faisant surgir une émotion ou un sentiment particulier. Se rendre sensible à la multiplicité du monde, va ainsi de pair avec la prise de conscience de ce que chacun de ces instants provoque en nous comme émotion, comme affect vital.

A ce stade, la multiplicité n'est plus un pur objet extérieur à contempler : elle est d'autant plus multiple qu'elle constitue un axe autour duquel s'entrelacent un bref instant, la multiplicité du monde et celle du sujet qui en fait intégralement partie.

D'où un nouveau regard, une nouvelle tâche pour la philosophie, ouverte ainsi à la multiplicité de la vie, et se transformant à son contact. Ce qui compte désormais, ce n'est en effet plus une réflexion théorique à la recherche d'une vérité qui transcenderait les individus, mais une philosophie esthétique capable de relier l'homme à l'infinie richesse et diversité du monde qui l'entoure. A la philosophie comme système unique de vérité, dévoilant l'unité cachée du monde, peut alors se substituer une philosophie amoureuse de la diversité de la vie et de la variété de ses formes.

Gilles Deleuze, penseur moderne de la différence et de la subversion, a ouvert la voie à une telle perspective, en libérant la pensée de l'obligation d'obéir à des catégories conceptuelles abstraites, organisées sur un schéma logique binaire d'arborescence. A l'inverse, il a montré comment peut émerger une pensée rhizomatique qui fuirait l'unité en cherchant à produire toujours plus de multiplicité. Comment? La recette est simple : il suffit de tracer des lignes de fuite pour repérer ce qui échappe au système, de s'intéresser aux mouvements latents qui sourdent sous une pensée, de rajouter $n+1$ ou de retrancher $n-1$ à chaque fois qu'on croit atteindre une vérité, pour l'empêcher de se figer et l'ouvrir à la vie, afin de produire une nouvelle multiplicité.

Il manque peut-être à sa pensée une perspective esthétique, qui permettrait à la philosophie ainsi redéfinie, de se prolonger aussi en une authentique esthétique de l'existence : s'ouvrir à la multiplicité, ne relève pas d'un regard simplement théorique, mais doit provoquer une conversion du regard et de l'attitude qu'on a face au monde, invitant à le voir comme expérience poétique qui nous engage tout entier, avec notre subjectivité, elle-même diverse et changeante. Cette voie, son ami Foucault commencera à l'explorer, hélas à la fin de sa vie, en s'intéressant au souci de soi qu'avaient les Anciens, et aux transformations de sa propre vie que cela impliquait.

Il faut se tourner vers les poètes pour reprendre le flambeau d'une telle pensée, pour montrer son lien à l'esthétique. Or, de l'expérience de voyance de Rimbaud cherchant à retrouver l'essence « autre » de la vie, à la douce folie de Holderlin voulant s'accorder au rythme du cosmos, jusqu'au « monde blanc » du poète anglais Kenneth White grâce auquel l'homme retrouve un contact païen avec la nature, on croise à chaque fois cette volonté d'un langage nouveau, reliant l'homme au monde, en tentant de suivre ses métamorphoses perpétuelles.

A la vision désincarnée de la vie, à la recherche de la vérité, à la recherche onto-théologique de l'Être substantivé, se substitue ainsi un panthéisme de formes vitales en perpétuel surgissement et modifications : tout est vie, chaos générateur, éclosions de vies et de formes nouvelles.

Cela signifie qu'à la philosophie comme représentation du monde, à la recherche d'une vérité pensée comme adéquation du mot et de la chose, il faut substituer ce que le philosophe italien contemporain Giorgio Colli, passionné par Nietzsche et par les présocratiques, nommera à la suite de Spinoza, la logique de l'expression. L'*expression* est en effet utilisée par lui au sens métaphysique de « substance du monde », saisissable dans l'immédiateté du vécu et d'un corps à corps avec l'univers, s'opposant à la *représentation* mentale qui duplique le monde, le re-présente de multiples fois, avant de l'enserrer dans un carcan conceptuel.

Mais peut-on approfondir cette multiplicité perpétuellement changeante ? Pourquoi l'accès à la multiplicité doit-il être perpétuellement évolutif ? Qu'est-ce qui, dans la vie, oblige à ce que ce nœud entre le monde et l'homme, soit lui-même appelé, tel un nœud de magicien, à se faire et à se défaire sans cesse ?

2.2. La multiplicité est surgissement de l'événement

2.2.1. La multiplicité perpétuellement changeante est indissociable de l'« événement » qui, sans cesse, advient, évolue, change et se dissout dans des nouvelles formes – de nouveaux événements.

Il n'y a pas une multiplicité prédonnée du monde, qu'on se contenterait de contempler par la suite. Tout comme l'éclosion d'une fleur, la naissance d'un sourire ou d'un geste, il n'y a que des surgissements perpétuels d'événements, comme autant de nouvelles naissances, de formes neuves qui éclosent sans arrêt. Ce sont ces surgissements qui forment la multiplicité toujours changeante de la vie.

Multiplicité dans le monde végétal : certains arbres s'organisent selon des règles hiérarchiques, d'autres cohabitent dans une sorte d'autogestion anarchique. Chaque arbre et feuillage a sa vie propre, cherche à percer vers la forêt, s'élève, contourne un obstacle ou décline, en traçant un chemin fugace, source d'émerveillement possible et de dévoilement d'une expérience poétique particulière.

Multiplicité événementielle du monde animal : plus que les règles qui président aux destins des hordes, amenant tels animaux à se fondre dans la communauté, tels autres mâles à vivre en exilés à l'écart, tels autres à régler leurs conflits par des parades guerrières, ou par des joutes amoureuses chez les bolo bolo, la véritable beauté et singularité du monde animal se dévoilent lorsqu'on s'intéresse au destin de chaque individu de l'espèce, en s'émouvant par exemple de la peur de telle antilope à la plaie béante qui, malgré tout, persiste à vivre et cherche sa nourriture. Car l'événement est en perpétuelle mutation, encore plus dans un monde animal aux aguets des dangers cachés derrière chaque instant.

Multiplicité dans le monde humain, les hommes n'étant semblables qu'en apparence, les promeneurs du dimanche autour d'un lac, vivant en fait tous dans des mondes différents, avec des perceptions et pensées changeantes, comme le remarquait Sartre dans ses *Carnets de la drôle de guerre*.

Se rendre sensible à l'aspect unique et singulier de chaque événement, amène ainsi à être sensible à ce qui se produit de nouveau à chaque instant ; dans l'histoire individuelle de chacun, toute journée est l'occasion, habituellement occultée, d'expériences inédites et de saveurs renouvelées, tout comme dans l'histoire collective. En ce sens, les civilisations et les révolutions sont surtout intéressantes dans ce qu'elles inaugurent comme forme nouvelle, leurs réalisations ultérieures ne faisant en général que reproduire et copier des formes abouties devenues le nouveau référent légitime.

Tout peut, ainsi, être l'occasion de se rendre sensible à ce qui ad-vient à l'existence : une nouvelle forme d'être, une nouvelle émotion, une réminiscence, une rencontre ou le dévoilement d'une nouvelle figure, dans le monde humain, collectif, animal ou végétal, se dévoilent à chaque instant de manière unique, magique.

Si l'on oublie sa tentation théologique à toujours vouloir substantifier la figure de l'être, Heidegger est le penseur moderne qui a probablement été le plus sensible à cette dimension de *surgissement de l'événement*, qui se cache sous le concept de multiplicité, de manière plus originelle. Il couple en effet dans son ouvrage inaugural les deux

concepts de L'Être et du Temps pour bien faire comprendre que l'être en soi n'existe pas : il ne se saisit que par et dans le Temps qui dé-voile et ouvre, à un moment donné, un monde particulier.

L'*éreignis*, c'est-à-dire le surgissement originel d'un événement, le fait que celui-ci dévoile pour l'homme une figure historique particulière, constitue pour lui le fait premier de la pensée philosophique. L'a-léthéia grecque habituellement traduite par le mot de Vérité, n'est de même plus définie chez lui par son degré d'adéquation à la chose, mais par son étymologie de non-voilement, de dévoilement du monde.

Dans les *Chemins qui ne mènent nulle part*, il en fait même la base d'une nouvelle vision esthétique, l'œuvre d'art ayant comme essence, selon lui, de donner à voir le monde d'une nouvelle manière, en le convoquant dans une clairière pour lui permettre de se dire et de se dévoiler, de parler à l'homme autrement que de manière profane et utilitaire. Ainsi, la table rustique, le plat de pommes de terre, les figures de paysan rassemblées autour, échappent à l'anecdote naturaliste ou quotidienne lorsqu'ils sont peints par Van Gogh, pour se mettre à révéler l'épaisse matérialité et lourdeur de la terre, que parvient à peine à éclairer la faible lumière du jour et du ciel, les paysans peints ayant la même lourdeur et prenant soudain un nouveau sens qui les dépasse et les fait communier avec leur environnement.

Non seulement Heidegger invite ainsi à saisir le rapport au monde d'une nouvelle manière esthétique, en cherchant à se rendre sensible à ce qui se dé-voile à chaque instant, mais en même temps il relativise ce dé-voilement et l'empêche de se transformer en nouvelle certitude, lorsqu'il précise que ce dévoilement n'est jamais total, ne peut se faire que sur fond d'un voilement simultané, à l'ombre de l'oubli.

Quelle leçon peut-on en tirer, si ce n'est une invitation à penser et méditer pleinement la complexité de chaque événement qui surgit : il ne s'agit pas de vivre simplement et naïvement le présent, de coller à chaque événement, mais de regarder ces derniers comme source d'un dévoilement par-

ticulier du monde dans sa multiplicité, comme prétexte à la réflexion et à la méditation sur un sens perpétuellement changeant, qui se relie à d'autres événements à venir.

2.2.2.« Événement », c'est-à-dire passage, transformations, métamorphoses incessantes des formes vivantes dans le Jeu du Temps

Le surgissement de l'événement est, d'emblée, *auto-production du temps* : Le temps s'autoproduit dans, et par le surgissement des événements. Il n'exprime rien d'autre que le processus d'autoengendrement perpétuel du devenir, sa métamorphose incessante en de nouvelles formes.

Cette temporalité originelle, qui précède toute conceptualisation en avant/après, en flèche linéaire se dirigeant du passé vers le futur, implique un mode temporel capable de se rendre sensible au seul surgissement de ce qui ad-vient. C'est ce que tenta de saisir Holderlin, qui se contentait dans ses poèmes de constater l'ex-istence (ex-stare, se tenir en dehors de soi) et le surgissement d'un événement, sans jamais le juger ni le situer dans une séquence temporelle.

Beauté fugace de *l'instant-monde* : le temps se réduit et se contracte en entier dans l'instant, tissant un nœud ponctuel entre le monde et le sujet, de manière éphémère, avant leur délitement et surgissement sous de nouvelles formes. A chaque instant, leur entrelacement dévoile une richesse infinie, celle du hasard de rencontres imprévues et improbables...

Vivre le perpétuel présent de cette métamorphose, appartient au domaine d'une poétique hédoniste de la vie, que l'on cherche à saisir et à goûter à chaque manifestation, pour mieux pénétrer son essence non-essentielle. C'est s'ouvrir au *Jeu du monde*, pour reprendre la formule du philosophe d'origine grecque Kostas Axelos qui, toute sa vie, a prolongé à sa manière les méditations de Heidegger, dans une optique plus esthétique et panthéiste.

Se hausser à la contemplation de ce Jeu du Monde, implique d'abandonner les points de vue subjectifs et les intérêts particuliers qui nous définissent habituellement, pour voir les divers événements qui s'y produisent et qui concernent

chacun de nous comme des manifestations gratuites et éphémères de la vie, par delà le bien et le mal des jugements moraux habituels, au delà des profits subjectifs ou objectifs pouvant en résulter.

Dans des horizons culturels différents, n'est-ce pas ce que prônait le grand romancier allemand Hermann Hesse, pétri d'orientalisme, dans son *Jeu des perles de verre*, où il invitait à voir le monde comme un Jeu cosmique ? Tout comme la *Baghavad Gita*, ce livre sacré des dévots hindous qui invite, pour se déprendre du Moi, à considérer tous ses actes et les événements qui nous arrivent, comme autant de manifestations d'un jeu divin qui dépasse chacun des individus ?

Sans recourir à de telles interprétations religieuses, nous inviterons quant à nous à tout considérer comme production d'événements particuliers, et à voir ces derniers dans leurs complexités évanescentes, comme autant de manifestations perpétuellement changeantes et chatoyantes de la vie.

2.2.3. Topologie et philosophie des possibles : L'événement comme surgissement, dit également le mouvement du virtuel au réel, qu'épuise la science

Entre ce qui n'est pas encore, ce qui sera, et ce qui n'est rien, se situe le registre du virtuel ou du potentiel, ces derniers pouvant s'actualiser en réalité, ou rester à mi-chemin, comme des fantômes qui demeureraient coincés dans le tourniquet hégélien de l'indistinction entre l'être et le néant.

La topologie du virtuel, pourrait devenir la discipline décrivant les potentialités non encore abouties, en gestation, en possibilité, même théorique. Elle consisterait pour une communauté ou un individu donné à recenser tous les projets non aboutis ou à demi-formulés qu'ils peuvent ébaucher, et qui sont autant de surgissements oubliés, d'embryons de nouvelles formes possibles, habituellement occultées, ramenant la vie à une perspective unidimensionnelle.

Elle permettrait également de déboucher sur une nouvelle *philosophie des possibles* ne s'interdisant pas de poser que tout peut effectivement advenir. Les formes à-venir n'existant pas encore de nos jours, rêvées, fantasmées ou soigneusement élaborées, sont en effet autant de possibles non encore déterminés.

La philosophie des possibles, pose que rien n'est prédonné, tout est toujours possible et ouvert à de nouvelles formes, non encore imaginées.

Sartre est proche de cette philosophie des possibles lorsqu'il invite à penser le sujet, non plus comme substantiel ou centré sur lui-même, mais comme projet engagé dans le monde, se faisant et se créant à chaque instant.

A sa suite, et revendiquant explicitement une filiation au pape de l'existentialisme, le psychiatre Félix Guattari, co-auteur de l'*Anti Oedipe* avec Deleuze, annoncera d'ailleurs la mort du sujet classique, en le remplaçant par un autre concept de « production subjective », invention de soi-même et du contexte dans lequel on vit, le sujet étant autoproduteur de sa propre signification et de son existence, dans une infinité de formes possibles.

Mais, à la différence de Sartre, nous serions tentés de dire que peu importe la forme que prendra ce possible, qui n'est même pas obligé de s'incarner : une philosophie attentive au surgissement de l'événement, ferait en effet ressortir l'infinie richesse du virtuel et de ses possibilités, sans forcément chercher à réaliser l'ensemble de ces derniers, préférant parfois rester dans une posture esthétique laissant advenir les choses et les êtres.

Une philosophie attentive au surgissement de l'événement, fait en effet ressortir l'infinie richesse du virtuel et de ses possibilités, sans forcément chercher à réaliser l'ensemble de ces dernières, préférant rester dans une posture esthétique laissant advenir les êtres.

La limite d'une telle philosophie des possibles est toutefois de s'intéresser au potentiel habituellement occulté, à son surgissement éventuel, sans pour autant chercher à élaborer ou à imposer de nouvelles formes de réalisation.

C'est là qu'elle laisse, pour le meilleur et pour le pire, le champ libre à la science et à son entreprise de domination du monde sous la coupe de sa technostucture. Car pour cette dernière, il n'est pas question de rester inactif : il s'agit de réaliser

concrètement l'infinité des possibles, en étendant toujours plus loin sa domination de la matière, en dégageant à chaque fois de nouvelles applications, de nouveaux profits.

Plutôt que de vouloir, comme la philosophie, rester proche de la source de l'instant d'où jaillissent tous les possibles, la science s'épuise ainsi à s'en éloigner et à les réaliser concrètement, en se projetant dans un temps tout entier tourné vers le futur et le progrès, contribuant inexorablement à faire déchoir le virtuel en réel.

Le sociologue pessimiste Baudrillard l'avait pressenti : notre monde ne souffre pas de l'absence de mythe ou d'utopie, mais bien plutôt d'avoir cherché à les réaliser concrètement, épuisant le rêve et le symbolique, et les faisant déchoir dans un réel toujours plus obscène.

La philosophie des possibles ne peut, en ce sens, que s'opposer à la science et à la recherche d'application concrète, en militant pour que les possibles le demeurent...

2.3. Esthétique et éthiques d'un sujet mouvant, placé sous le signe de la multiplicité

2.3.1. Sous le sujet, un mouvant chaos

Si la multiplicité est, profondément, retour à la source et prise de conscience de l'événement pur qui ad-vient, cela signifie que l'homme doit, à son tour, être pensé autrement que comme une entité individuelle ou un sujet autocentré sur lui-même.

Qu'on cherche à saisir le propre de l'homme, son essence générale d'Homme, ou même son essence singulière différente pour chacun, on reste en effet prisonnier du schème chrétien de croyance en une « âme » personnelle, d'autant plus sacrée et indépassable qu'elle fut créée par Dieu.

Il a fallu des penseurs iconoclastes comme Stirner et Nietzsche pour faire sauter ce verrou épistémologique qui amène chacun à croire qu'il a un fond personnel, propre et autonome.

Stirner, le premier, lutte contre l'idée d'une essence générale de l'homme, prônant à l'inverse l'unicité de tous les Moi singuliers, mais en se hâtant d'ajouter que ce Moi hypostasié n'est rien d'autre qu'un abîme où bouillonnent, sans foi ni loi, des appétits, désirs et passions voulant dominer : « Qui suis-je ? un abîme où bouillonnent, sans règle et sans loi, les instincts, les appétits, les désirs, les passions ; – un mouvant chaos sans clarté et sans étoile ! »

Nietzsche, de même, déconstruira la notion de sujet ou d'individu grâce à son concept de volontés de puissance plurielles qui s'agitent sous les mouvements de la conscience, pour affirmer finalement que l'homme n'est qu'un mouvant chaos de forces indistinctes qui se combinent entre elles pour faire émerger, à chaque instant, des figures et constellations différentes.

Giorgio Colli, qui élaborera sa pensée à l'ombre du fragment d'Héraclite : « Contacts : les totalités et les non-totalités, le convergent et le divergent, le consonant et le dissonant », a fait de ce concept, le thème central de sa conception d'un sujet chaotique, insaisissable, d'emblée ouvert au monde.

Le contact, par définition éphémère et instable est en effet « l'indication d'un rien représentatif, d'un interstice métaphysique, qui est pourtant un certain rien, puisque ce qu'il n'est pas, lui confère une détermination expressive ». La plongée vertigineuse dans ce « rien... qui est » dessine les contours d'une philosophie du contact, qui est, selon l'expression de son commentateur Massimo Cacciari, un « toucher-penser ». Mais « la faiblesse du raisonnement moderne vient d'une hypertrophie de la pensée abstraite », et rares sont ceux qui se sont aventurés sur les pentes escarpées d'un tel « toucher-penser »...

2.3.2. Sujet bulle et instantanéité du sujet nodal (le sujet nœud)

Comment penser, un siècle après ces penseurs, un sujet qui ne se refermerait pas sur lui-même, dans une essence abstraite? Nous avons vu dans la première partie que l'homme est d'emblée décentré, sans fondement stable, scindé de lui-même, par sa conscience de soi. Nous pouvons maintenant

ajouter que l'hypothétique identité de cette dernière renvoie en fait, à un mouvant chaos de pulsions perpétuellement changeantes.

Sloterdijk nous permet d'aller plus loin, en invitant à penser les sujets modernes comme des bulles fragiles et éphémères perdues au sein d'une écume de médias immatériels : il n'a plus aucune densité ou stabilité, son existence est éphémère et fragile, s'inscrit en creux, traversée de toutes parts par des influences et par un environnement dans lequel il baigne.

Mais cette image ou métaphore est insuffisante pour expliquer comment ce sujet-bulle ne peut s'empêcher d'essayer de se donner désespérément une identité fictive, grâce à une logique cannibale l'amenant tantôt à se projeter sur l'Autre pour se l'attacher, tantôt à l'intro-jeter en soi, sans cesser de coder symboliquement les flux du monde pour mieux les maîtriser.

Comment penser ces trois faces du sujet en même temps : absence de fond d'un sujet-bulle ou écume, décentré de lui-même ; opérations d'encodages symboliques et mouvements cannibales perpétuellement projetés sur le monde et sur autrui ; mouvant chaos de pulsions contradictoires qui se cachent en même temps dans l'infra-conscience de chaque instant ? Comment proposer une vision du sujet qui réhabilite cette dimension préréflexive d'un sujet perpétuellement changeant ?

Il faut pour cela envisager chaque instant du sujet comme une forme particulière de *nœud éphémère et mouvant* tissé entre lui et le monde. Le sujet humain n'existant pas en soi, étant défini par la relation ponctuelle qu'il entretient avec les autres, chaque moment de son existence dessine en fait une forme particulière de lien au monde qui se tisse de manière éphémère, à un moment donné.

Pour décrire le nœud qui définit, ponctuellement, tel ou tel sujet, à un moment donné, il faudrait décrire tout à la fois comment il se situe dans le monde à cet instant, comment ce dernier résonne en lui, en éveillant quels affects et quelles tonalités existentielles, l'ensemble de ces éléments formant une

figure ponctuelle et mouvante dans laquelle les flux chaotiques du monde et de sa vie préconsciente ou préréflexive s'entrecroisent et se nouent ensemble.

Dès que l'un des éléments de cet étrange agrégat change, le nœud se modifie, se resserre ou au contraire se distend, ce qui est normal puisque les conditions d'apparition de cette forme particulière ont évolué ; jusqu'à se défaire et se délier totalement, laissant alors apparaître un nouveau type de lien ou de nœuds au monde. La description de la vie infraconsciente ou préréflexive de chacun, de ses projets et de ses pulsions contradictoires, devrait être rendue possible par le tableau successif des différentes formes nodales qui le relie au monde en évoluant à chaque instant, le sujet s'autoproduisant de manière différente à chaque fois.

Lacan, à la fin de sa vie, a été fasciné par ce thème inédit du nœud, invitant à voir le psychisme lui-même sous la forme d'un nœud boréen où s'entrelaceraient l'imaginaire, le symbolique et le réel. Malheureusement, il se perdra par la suite dans la fascination et dans la recherche d'une élaboration purement mathématique de ces nœuds, sans prendre conscience de la richesse du thème qu'il avait pourtant mis en lumière.

On devrait pouvoir, à l'avenir, décrire d'une nouvelle manière l'ensemble des types de nœuds ou relations au monde possibles – nœuds constructifs qui permettent aux ingénieurs et marins de solidifier leurs engins, nœuds affectifs qui rapprochent et permettent à des amants de s'entrelacer ; mais aussi nœuds d'angoisse qui figent le monde au fond de la gorge en empêchant toute action ou encore, nœuds coulants et mortifères qui amènent à lentement tuer et asphyxier l'autre. Sans parler des nœuds et boucles virtuels qui, comme les nouveaux liens informatiques, enchantent et emprisonnent nos contemporains plus sûrement que ne le faisait le chant des sirènes cherchant à s'attacher Ulysse le nomade...

2.3.3. Philosophie pratique : esthétique de l'instant, errance poïétique, éthique de la Différence et de la joie

Esthétique de l'instant, errance et éthique de la joie

Si tout est multiplicité et événement, la conséquence en est que l'individu est appelé à vivre concrètement, dans et pour l'instant.

Une telle vision est, à son tour, à la source d'une nouvelle manière de concevoir la philosophie d'un point de vue pratique et poïétique : il ne s'agit plus de rêver à un point de vue transcendantal et absolu, de prôner un regard « sub species aeternitatis », sous le regard de l'éternité comme le disait St Augustin, mais au contraire de la ramener paradoxalement à la contemplation poïétique du monde, à la dégustation du seul instant présent.

Loin de chercher, comme les stoïciens, à se bâtir une forteresse intérieure pour se soustraire aux aléas du monde, il s'agit, on l'aura compris, de s'ouvrir à la multiplicité foisonnante du monde, de vivre les événements qui s'y produisent dans leur aspect évanescents et aléatoires.

En ce sens, une telle démarche se rapproche plus des préceptes épicuriens, lesquels invitent à vivre dans un instant épuré de toute crainte du futur, des dieux ou des hommes, pour découvrir et profiter pleinement des plaisirs offerts spontanément par la Nature. Car pour Epicure, la vie dans l'instant n'est pas donnée d'emblée. Elle se conquiert, implique de trier entre les passions subies et les actions réellement voulues, de suivre une vie dans le présent qui procure un véritable plaisir esthétique, en même temps qu'une contemplation du monde.

D'autres mouvements d'idées avaient déjà prôné, avant Epicure, une telle vie dans le présent, de manière plus radicale. Ainsi les cyniques grecs invitaient-ils à se méfier des coutumes et usages sociaux, prônant le retour à une vie naturelle et spontanée, se contentant d'assouvir les besoins naturels dès lors qu'ils se manifestaient... quitte à se masturber ou à faire l'amour en public, puisqu'il s'agissait d'un désir parfaitement naturel et agréable !

De manière plus sage, dans d'autres civilisations, la méditation zen invite simplement à vivre et être présent à ce qu'on fait, sans rien chercher d'autre qu'à se rendre attentif à l'évanescence du monde, des sensations et d'un flux mental qui sont perpétuellement changeant. Par là même se dévoile en même temps, par fulgurance, la beauté fugace de l'instant, jusqu'à l'illumination ultime.

Une telle vie dans, et par l'instant, ouvre à cette vertu cardinale posée par Spinoza dans l'*Ethique* : une joie profonde, qui est celle de la beauté du dévoilement du monde pour un homme non plus coupé de l'univers, mais conscient d'en constituer une partie, y participant pleinement, branché sur le flux de son devenir jusqu'à ressentir une ivresse dionysiaque...

Ces quelques références nous le font pressentir : contrairement aux apparences, rien n'est plus difficile que de vivre dans l'instant, en évacuant toutes les pensées qui ramènent au passé ou qui projettent dans le futur, en cherchant à être totalement présent et attentif à ce qu'on vit en chaque moment, comme s'il s'agissait à chaque fois de savourer une expérience unique, pleine et forcément éphémère. C'est d'ailleurs pourquoi nous préférons le terme d'« instant », à chaque fois unique et déconnecté de la flèche du temps, à celui trop chargé de « présent », qui d'emblée se positionne par rapport à un passé et à un futur qui l'encadrent et le dirigent toujours dans une direction donnée.

La vie dans l'instant se construit donc, ce dernier devant lui-même être en quelque sorte évidé de tout ce qui l'entoure, le précède et le projette à nouveau vers de nouveaux projets. Elle cherche à demeurer lucide de son aspect gratuit et éphémère, ce qui l'ouvre d'ailleurs à cette dimension profonde et esthétique qui la distingue de la quotidienneté banale.

Car la vie habituelle est bêtement engluée dans un présent mortifère, qui n'a rien à voir avec cette esthétique joyeuse de l'instant. A la suite de Nietzsche critiquant déjà la vie de l'animal rivé l'œil bovin au piquet du moment présent, le sociologue et philosophe contemporain de la vitesse Paul Virilio montre très bien comment la vie dans l'immédiateté se révèle être, de nos jours, la condition concrète de l'homme

moderne – et à ce titre, un leurre et une nouvelle prison. Nous vivons en effet dans une société qui atomise, éclate les individus et les repères, les laissant seuls et impuissants, sans distance et sans projet, dans un présent mutilé que l’auteur appelle un présent spectral, fantomatique, sans épaisseur, qui n’a aucune profondeur et qui ne dépend plus d’aucun lieu.

L’homme moderne, évidé de tout projet ou ancrage dans le passé, maintenu captif et soumis devant les multiples écrans de vidéo ou de télévision, n’a plus qu’à se raccorder à des réseaux informatiques virtuels pour vivre par procuration un simulacre d’existence, à répondre aux milliers de propositions commerciales qui viennent le solliciter chaque instant, à laisser sa vie errer au gré du hasard et des rencontres de fortune. L’instantanéité du « *hic et nunc* » dans lequel il vit prisonnier, déconnecté d’un passé qu’il ne connaît même plus, et d’un futur qu’il n’a pas encore l’énergie d’imaginer, n’est pas une solution. Au contraire, elle le plonge dans sa perte, dans l’autoconsummation immédiate de sa propre vie.

Il s’agit donc d’échapper au présent spectral et sans épaisseur dans lequel nous sommes condamnés à vivre en tant que consommateurs de marchandises à détruire et à remplacer sans fin, pour retrouver la vraie proximité lucide à l’instant comme jointure esthétique, perpétuellement changeante, au monde.

Alors, se retrouve la liberté d’une authentique errance poétique sur les flux du monde, en acceptant avec joie d’être en exil de soi-même, en retrouvant les figures positives du guerrier et du nomade que nous avons esquissées dans d’autres ouvrages (cf *Pratique de l’exil*).

Ethnique du laisser-être, de Dif-férence et compassion

Si la philosophie abandonne le royaume de l’être et de l’Un, fait le deuil de la croyance en une essence générale de l’Homme, elle s’interdit logiquement de pouvoir édicter une éthique universelle reposant sur de grands principes généraux tels que la loi morale, l’action raisonnable, ou encore les supposés droits intangibles et éternels de l’Homme.

Rendue à la multiplicité foisonnante de la vie, la pensée n’en a d’ailleurs nul besoin. L’ouverture à la diversité, à la multiplicité foisonnante de la vie, à la dif-férence comme

l'épelle Lévinas pour insister sur la coupure d'emblée inscrite par l'Autre, est déjà, en soi, un choix éthique. A l'écoute du jeu du monde, elle implique en effet, comme le montrent aussi bien Axelos que le philosophe Lévinas marqué par une méditation talmudique et philosophique sur l'Autre et sa *Dif-férence*, d'adopter un regard cherchant partout l'émanation d'une diversité perpétuellement changeante. Partant, il devient impératif de respecter toute différence, de voir en son proche, non point un semblable, mais plutôt une source enrichissante de singularités spécifiques.

La maxime éthique de la Dif-férence qui en résulte implicitement, pose ainsi que toute forme vitale qui se manifeste, est une émanation singulière et irréductible du monde, et en tant que telle respectable, ayant autant de droits que ma propre individualité.

L'attitude en résultant est celle du « *laisser être* », prôné par Heidegger au niveau ontologique, qu'il faut désormais transférer dans le domaine éthique : non pas chercher à agir ou à influencer les autres pour les amener dans une direction forcée, mais laisser être les choses et les êtres, de telle façon qu'ils expriment librement, chacun à sa manière, la multiplicité du monde et de la vie, sous leurs milliers de facettes. Comme le disait déjà le mystique maître Eckart : la rose est sans pourquoi, il faut juste la laisser éclore...

Une telle attitude implique de pouvoir accueillir tout être et tout événement sans jugement a priori, avec ce que nous appellerons une sorte de *détachement bienveillant* pour la forme qui se manifeste à nous, comme l'une des formes ponctuelles et éphémères du Jeu du monde, dans un esprit de tolérance et d'équité qui ne prend nullement parti, qui évite autant que possible de juger, en pratiquant ce que les stoïciens appelaient la « suspension du jugement ».

Lorsque la forme qui se manifeste à nous exprime souffrance, mal-être ou douleur, le détachement bienveillant devient de manière quasi naturelle une forme de *compassion*, au sens étymologique du mot, lequel indique cette capacité de sympathie propre à ressentir et à « pâtir » en même temps que l'autre. Cette compassion se produit naturellement par le seul fait de se rendre attentif à

ce qui advient et qui souffre devant nous, sans se muer ni en complaisance ou dolorisme masochiste, ni forcément en action immédiate pour venir en aide à autrui. Car, comme le rappelle un dicton chinois, il ne sert à rien de se jeter dans un fleuve pour sauver quelqu'un qui se noie, si on ne sait pas nager soi-même.

En ce sens, la compassion impliquant, si on le peut, d'aider l'autre pour favoriser l'éclosion de sa singularité unique, sans préjuger de la forme qu'elle prendra, se relie à la pure générosité du don qui n'attend pas de contre-don. Elle se place au delà de toute attente, par delà le bien et le mal, par delà même l'amour, souvent aveugle, possessif et relatif comme la haine. Elle diffère en ce sens de la charité chrétienne voulant aider l'autre, moins pour sa singularité unique, que pour son statut de « créature » et pour son âme supposée éternelle, en pratiquant un « amour » d'autant plus exigeant et finalement totalitaire qu'il est supposé divin, et qu'il assurera égoïstement mon salut futur...

Une telle éthique du laisser être est tentante. Mais si les humains que je côtoie se manifestent sur une ligne de stratification dure, proférant des croyances sectaires ou intolérantes, au point de vouloir m'imposer un code de bonne conduite, voire un ensemble de règles strictes à respecter ?

La difficulté montre combien il est nécessaire d'accoler une seconde « règle de réciprocité » au « laisser être ». Si le premier principe m'invite à laisser être les autres, sous la forme qu'ils se choisissent et qui leur plaît, il me permet en même temps de revendiquer la réciprocité, et notamment d'exiger qu'on me laisse être, sans jamais empiéter sur ma différence et ma singularité. J'ai même le droit de me défendre, par tous les moyens, dès lors qu'on tenterait d'empiéter sur ma liberté et sur mon propre « laisser être » .

On le devine : la réciprocité conflictuelle de la multitude des « laisser être » implique une éthique jamais figée une fois pour toutes, faite d'avancées et de reculs, de pressions pour avancer ou empiéter même inconsciemment sur la liberté de l'autre, ce qui provoquera des réactions pouvant devenir radicales ou

même violentes, chacun apprenant progressivement, au fil du temps, à limiter ses actions pour qu'elles n'entravent pas le laisser-être des autres.

Il ne s'agit pas de prôner une position médiane et médiocre, faite de compromis et de compromissions, amenant à dire platement que ma liberté s'arrête là où celle de l'autre commence, mais plutôt de poser que le *laisser être* et l'*exigence de réciprocité* se mesurent perpétuellement, se dialectisent, voire s'affrontent, en apprenant à chacun à mieux dire sa différence, en soi, mais aussi en tenant compte de la différence absolue de l'autre...

3. CE QUI ADVIENT DISPARAIT

3.1. L'événement qui ad-vient ne peut que disparaître à son tour

3.1.1. Futilité du rêve théologique : advenir à l'être sans jamais disparaître

Le même rêve théologique récurrent traverse les âges et les civilisations : *être* pleinement et durablement, comme une pierre ou une divinité, auquel cas on ne peut, ni ne doit, disparaître. Mais en ce cas, on ne peut être « ad-venu » non plus dans le temps...

Dieu ne peut être, ni être ad-venu : les religions sont le rêve d'une figure impossible de la logique, celle d'un être qui, tout en vivant hors du temps, créerait à un moment donné un monde qui se déploie dans le temps, et qui continuerait de s'y manifester, tout en demeurant en même temps au dehors.

Seule échappée théorique pour sauver l'hypothèse de Dieu de cette impossibilité logique : qu'il ait créé le monde, mais en le laissant ensuite se déployer dans les affres du devenir, en se gardant soigneusement d'y intervenir. Auquel cas il devient strictement sourd et étranger à ce qui se passe – donc une hypothèse inutile.

La figure de Dieu n'est intéressante qu'en ce qu'elle raconte du rêve impossible de l'homme, d'être enfin pleinement et de manière durable, à l'image de ce qu'il n'est précisément pas, renvoyant ultimement à la vacance de fondement de sa condition humaine.

Comme le montre le philosophe athée et jubilatoire Michel Onfray dans son récent *Traité d'athéologie*, tout croyant est une Madame Bovary qui s'ignore, rêvant d'échapper à son destin provincial en se réfugiant dans une autre vie ontologique pleine d'illusions romantiques, s'inventant un

Père protecteur surpuissant, puis pour les chrétiens une Mère vierge qui n'a pu connaître le péché de la chair, et enfin un enfant imaginaire auquel s'identifier comme victime sacrificielle. Certes, on évite ainsi le tragique, mais en préférant passer à côté de soi, en se réfugiant dans un infantilisme de bon aloi...

D'où la conclusion paradoxale, ironique et en même temps anti-dialectique, que nous pouvons en tirer : Si l'homme est, Dieu n'est pas, sauf en tant que son rêve et sa création imaginaire ; si Dieu est, l'homme n'est pas, sauf à se détruire et à se nier en le créant, puisque ce qui est parfait ne peut créer de l'imparfait sans déchoir à son tour...

3.1.2. La « disparition » est simplement une apparition qui se distend, se disjoint, se défait au fil du temps

La prise de forme, l'agrégation, à un moment donné, dans une forme précise, grâce à la convergence d'un ensemble de conditions, va inéluctablement de pair avec sa dissolution prochaine.

Justification épistémologique : variation concomitante

La science occidentale a longtemps reposé sur une conception déterministe et substantialiste de la causalité permettant de poser des Lois de la nature immuables, une cause donnée pouvant produire une conséquence de manière univoque, cette dernière récupérant ainsi une densité d'être et une substantialité pleine. Dans une telle optique, la disparition ou la fin de l'événement causé n'étaient la plupart du temps qu'accidentels – l'arrêt du mouvement propulsé par un lancer n'étant ainsi dû qu'aux frottements de l'air mais n'ayant, en soi, aucune raison de s'arrêter.

La science moderne a remis en cause cet ancien dogme rassurant grâce au principe d'indéterminisme de Heisenberg rappelant que le phénomène observé est relatif au sujet qui l'observe, et qu'il est impossible de déterminer en même temps deux paramètres qui dépendent l'un de l'autre. N'est-ce pas, déjà, pressentir qu'un événement ne dépend que du lieu et moment où il se produit, en étant appelé à changer dès que ces conditions changent ?

Le développement du calcul des probabilités amenant à considérer que dans telle situation donnée, tel type de cause ou événement peut se produire, selon un pourcentage donné de probabilité qui ne répond pas à un déterminisme strict, habitue de même à ne plus raisonner qu'en terme de relations transitoires, instables et appelées à se transformer perpétuellement.

Ces deux évolutions ont conduit l'épistémologue et théoricien des sciences Hemple à remplacer le principe de causalité à la base de la science traditionnelle, par un principe de variation concomitante qui se contente de dire que dans telle situation, et avec tel type de conditions, un événement risque de se produire, la réciproque étant que, lorsque ces conditions changent, l'événement se transforme, voire disparaît.

Ce principe de variation concomitante, qui édicte qu'un événement est le résultat de la conjonction d'un ensemble « x » de facteurs à un moment donné, est aussi, on l'oublie trop souvent, un principe de disparition concomitante de l'événement, ce second aspect étant inscrit dans le cœur même de la relativité de ses conditions d'apparition.

Il retrouve ainsi, sans le savoir, l'une des bases du principe de *co-production conditionnée* de toutes choses (ou pratityasamutpada) dans la logique bouddhiste. Celle-ci posait en effet, déjà avant notre ère, la nécessité de penser conjointement l'apparition et la disparition de tout événement, en formulant ainsi son principe relatif de causalité : « ceci étant, cela apparaît ; ceci n'étant pas, cela n'apparaît pas ».

Il ne s'agit pas pour le bouddhisme d'un principe intellectuel abstrait : l'homme doit s'habituer à analyser chacun des actes et événements de sa vie, comme résultant d'un faisceau de conditions perpétuellement changeantes, sans s'attacher à elles.

Justifications biologiques

La découverte biologique du fonctionnement des cellules va dans le même sens, invitant à considérer que la vie inclue en elle-même les principes de sa disparition.

Loin de l'ancienne vision rassurante selon laquelle la vie n'aurait, en soi, aucune raison de s'arrêter, seuls des accidents extérieurs venant l'interrompre, la biologie moléculaire nous apprend que des milliards de cellules meurent à chaque instant dans notre corps. Si elles se reproduisent à l'identique pour leur grande majorité, avec le temps une proportion toujours plus importante d'entre elles est condamnée à ne pouvoir se reconstituer.

L'apparition d'une forme vivante est ainsi indissociable, au niveau moléculaire, de sa transformation, et disparition est inéluctable.

Illustrations phénoménologiques

Indépendamment de toute justification scientifique ou biologique, il suffit, chaque jour, de prendre conscience de ce qui se passe, en nous et en dehors de nous, pour prendre conscience de l'inéluctabilité de la disparition de toutes choses.

Aucun sentiment, nulle disposition intérieure, ne peuvent perdurer sous une forme identique, sans évolution. Dans la vie courante, si on se rend attentif aux infra-mouvements de la conscience qui nous animent, on s'apercevra facilement que l'on passe sans arrêt d'un moment de fatigue à un état de concentration ; d'un abattement à un espoir, à une euphorie, qui vont malheureusement se défaire à leur tour pour laisser surgir d'autres affects.

Il en va de même au niveau intellectuel, un flux mental de pensées, de représentations ou de souvenirs, se succédant sans cesse, donnant naissance à de nouvelles associations et pensées, appelées elles aussi à se défaire et à se recomposer autrement.

Même les formes pathologiques de névrose ou de psychose, qui visent pourtant à enfermer le sujet dans une forme autiste le soustrayant aux attaques du temps et du monde extérieur, varient imperceptiblement chaque jour, le sujet qui en est atteint passant par des cycles et périodes qu'il ne maîtrise plus.

Le spectacle du monde environnant est encore plus parlant, puisqu'on peut voir en une seule journée des formes d'insecte apparaître et mourir ; en quelques jours, des boutons fleurir, s'épanouir puis faner, sans pouvoir isoler le moment précis où aurait commencé leur déclin. Même l'observation du cosmos et des planètes, non vivantes, nous apprend que les astres ne sont pas éternels, évoluent, se transforment, finissent en étoiles filantes, puis meurent...

Tout ce qui ad-vient dans le monde est ainsi appelé, dans le mouvement même d'agrégation qui lui fait prendre forme, à se défaire, en dis-tendant les liens qui l'unissent, avant de disparaître.

Ainsi le temps, en tant que devenir perpétuel, est non seulement l'autoproduction des choses et événements, mais leur fossoyeur, l'origine de leur autodissolution.

3.1.3. Paradigme de la complexité, esthétique de la décomposition et philosophie tragique

Nouveau paradigme de la complexité

Si le monde est en devenir perpétuel, il s'agit d'être conscient de l'apparition des choses, de leur aspect fugace, et donc de leur disparition.

Cela signifie d'un point de vue théorique et pratique qu'il faut abandonner les explications simplistes qui croient possibles de dégager « une » cause principale pour expliquer un événement quelconque.

A l'inverse, il s'agit d'adopter un nouveau regard et paradigme, beaucoup plus relativiste, se contentant de dégager la constellation multiple et complexe des éléments entrant dans telle ou telle situation, en cherchant éventuellement sur quels éléments intervenir pour la faire évoluer.

Cela implique, pour reprendre la terminologie d'Edgar Morin, sociologue et philosophe qui s'est fait le chantre de l'interdisciplinarité, de mettre en œuvre une pensée systémique capable de restituer l'ensemble environnemental des multiples facteurs en cause dans le surgissement d'un événement, en montrant comment ils inter-agissent entre eux, de manière systémique et en boucle. Une telle analyse doit demeurer en

même temps perpétuellement attentive aux changements et aux évolutions des formes analysées, à leur apparition comme au déliement qui préside à leur disparition.

Consciente de ce devenir inéluctable, la philosophie ne peut qu'être tragique et revenir à ses origines grecques, comme l'avait bien deviné Nietzsche en écrivant son premier livre sur la philosophie à l'époque de la tragédie grecque. C'est également ce qu'affirme, de nos jours, Clément Rosset, cet autre auteur contemporain qui, entre Nietzsche et Cioran, se bat pour une lucidité sans illusions...

Esthétique de décomposition et philosophie tragique

Si la partie précédente invite à s'émerveiller devant la multiplicité foisonnante de la vie, l'affirmation dionysiaque de cette beauté du monde implique de tout accepter du monde – tout, y compris, donc, sa propre dissolution et sa prochaine disparition.

Cela implique d'apprendre à voir, en toutes choses, la beauté des formes qui se défont, vieillissent, fanent et meurent.

Mais aussi, ce qui est plus difficile, à accepter également la douleur, la souffrance et la laideur, comme autant de formes éphémères qui adviennent, qui sont condamnées à disparaître, mais en lesquelles il faut apprendre à voir, malgré tout, la beauté d'une forme unique et éphémère, condamnée à disparaître.

Cette vision se retrouve dans l'écriture de l'écrivain et poète Biamonti, empreinte d'une poésie et d'une sagesse mélancolique : « Quand la réalité se découvre, elle aspire toujours à une sorte de charme, qui peut être aussi celui de la perte, de la maladie, de la mort, le charme de tout ce qui est humain... Je sais que même les choses de la terre, même les paysages les plus enchantés, les plus fascinants, sont une distraction, une apparence entre deux néants, et que leur force pathétique ne provient d'aucune certitude. Le néant frappe de toutes parts... Regarder les choses, c'est déjà les voir mourir, et voir surtout de quelle mort elles meurent... »

Une telle esthétique de la décomposition ouvre la philosophie à sa dimension tragique, il est vrai déjà présente dès la saisie de l'événement comme surgissement et chaos de ten-

sions contradictoires. Dans *La logique du pire, Traité de philosophie tragique*, Clément Rosset rappelle ainsi que la réalité souffre d'une insuffisance ontologique première, est cruelle, éphémère, insignifiante, chaotique, soumise aux aléas du temps et du hasard. Le reconnaître, c'est accepter d'emblée la diversité tragique de la vie, même si, selon cet auteur, il faut pour cela en arriver à aimer l'aspect arbitraire de la vie.

Cette attitude, indissociable du panthéisme invitant précédemment à chanter toute forme de vie, implique ainsi de se situer ainsi au delà des jugements moraux habituels, par delà le bien et le mal, comme le disait Nietzsche voulant aimer la vie au point d'en accepter même les formes pour lui les plus avilissantes – y compris la terrible nécessité du Christ comme symbole de mortification, y compris le dernier homme, écrira-t-il même dans ses ultimes et derniers fragments...

Cela implique également de réintroduire dans le champ de la réflexion esthétique et philosophique, tout ce qui en est exclu habituellement : tout ce qui est éphémère, transitoire, menacé ou en phase de disparition. Quitte à tenter de décrire leur mouvement de déclin et leur disparition, de façon aussi exhaustive qu'en ce qui concerne leur avènement.

Platon ne se demandait-il pas, dans l'un de ses dialogues si, toutes choses ayant son Idée équivalente, il faut alors admettre des Idées de la boue, des poils qui tombent, ou d'autres choses tout aussi peu nobles, appelées à disparaître ? Alors qu'il écartait cette éventualité comme grotesque, la philosophie devant rester pour lui dans le ciel éthéré des pensées nobles, nous voyons quant à nous s'ouvrir tout le champ habituellement refoulé et occulté de la philosophie, comme digne d'être interrogé et de donner lieu à une nouvelle esthétique.

L'un des rares auteurs à avoir emprunté cette voie, à part Nietzsche et Clément Rosset, est Cioran, qui dans son *Précis de décomposition*, vise justement à se rendre sensible à tout ce qui est habituellement occulté et méprisé comme non digne d'intérêt. Sa seule limite réside dans le cynisme ou pessimisme désabusé dans lequel il se cantonne paresseusement,

au lieu d'aller vers cette affirmation joyeuse de la vie à travers toutes ses manifestations, y compris sa propre disparition.

3.1.4. Ethiques de disparition, révolte et indifférence

Si toute affirmation philosophique a son pendant pratique, il doit exister une éthique particulière correspondant à cette fatalité de la disparition qui doit être valorisée et chantée au même titre que la profusion exubérante de la vie perpétuellement changeante.

A l'éthique de la tolérance et de la compassion décrite précédemment, répond en effet, en miroir et comme en contre-point, une triple éthique de la disparition, du droit à la révolte, mais aussi, en dernière instance, à l'indifférence.

Ethique de la disparition : si tout événement est appelé à disparaître, rien ne vaut d'être maintenu à tout prix en vie. La scolie immédiate qui résulte de la prise de conscience de la disparition de toutes choses, c'est de reconnaître dès lors l'inéluctable besoin de laisser disparaître les anciennes formes, voire les aider à disparaître, pour laisser ad-venir de nouvelles formes et recompositions.

De là découle un *droit absolu à la révolte*, voire à l'usage de la violence, quand d'anciennes formes figées de pouvoir ou de représentation mentale, tentent d'étouffer l'affirmation de nouvelles figures, refusant de disparaître et se maintenant au pouvoir, envers et contre tout. De même que la compassion incluait une forme d'amour et de bienveillance transcendés en dehors des cadres chrétiens mortifères, le droit éthique absolu de se révolter pour abattre un pouvoir jugé arbitraire inclue, de même, une haine et une pulsion de mort qu'il s'agit d'assumer et de transcender en volonté d'affirmation et de respect d'une nouvelle forme de vie.

L'éthique de la disparition ne débouche toutefois pas fatalement sur la révolte ; elle n'adopte cette figure que dans les cas les plus extrêmes. Dans les autres cas, nous serions tentés de dire qu'elle se manifeste en se prolongeant naturellement en *éthique et droit à l'indifférence*. La fatalité attachée à la disparition de toute chose et de tout événement favorise, en même temps que la compassion pour l'unicité

de ce qui advient, un formidable détachement et indifférence par rapport au devenir particulier de chacune de ces multiples formes individuelles condamnées en même temps à disparaître.

Si l'idéal philosophique et républicain implique de s'engager dans la vie de la Cité, l'éthique de l'indifférence représente une solution ultime lorsque, à la décadence de l'empire romain comme en notre époque moribonde d'apothéose et de fin du capitalisme, l'individu ne disposant d'aucun pouvoir ou contre-pouvoir susceptible de changer le système en place, n'a plus que cette manière de chercher un salut individuel.

Cette indifférence, liée à la prise de conscience de la fatalité de la disparition de toutes choses, peut même devenir le paradigme d'une nouvelle éthique de vie individuelle visant à faire disparaître toute trace de son illusoire identité, dès cette vie. Loin de chercher à briller ou à se manifester, il s'agit alors de se rendre discret, le plus invisible possible, et de ne jamais se trouver là où on est attendu.

L'essayiste et anthropologue Castaneda représente probablement le penseur le plus proche de cette sensibilité puisque Don Juan, son héros mythique rencontré lors de son initiation chez les indiens, n'a de cesse de brouiller les pistes, de se rendre insaisissable, voire incompréhensible, déployant toutes les ruses et les stratagèmes allant de pair avec cette éthique de la disparition.

3.2. La mort est un autre nom pour dire la disparition et la dissolution interne

3.2.1. La mort, source d'une expérience impossible pour les créatures conscientes de leur fin prochaine

Mort est, entre autres, le mot qui signifie la disparition, chez les créatures qui savent ou sentent que le destin les appelle à disparaître, et qui découvrent par là même, au-delà de la peur toujours liée à un objet particulier, une angoisse existentielle et ontologique plus profonde : leur fragile identité subjective et corporelle est menacée de l'intérieur, appelée inéluctablement à se dissoudre.

Avec cette nouvelle conscience de la mort et de sa disparition prochaine, la conscience de soi ne s'attarde plus sur les failles et fragilités extrinsèques, pour les découvrir soudain en soi, en se retournant sur elle-même.

La conscience de la mort, indissociable de ce retournement de la conscience de soi sur elle-même, est éminemment paradoxale puisqu'elle craint une fin prochaine, une réalité impossible à saisir tant qu'elle ne s'est pas réalisée, et pourtant terriblement présente, comme ce qui va désormais la menacer et la hanter tout au long de son existence.

C'est pourquoi la peur de la mort est le sentiment, à la fois le plus faux et le plus authentique de l'existence : le plus faux, puisque la mort, comme fin de la vie et disparition, ne s'appréhende pas par la conscience, ne révèle rien sur cet événement, renvoyant uniquement à la peur d'une conscience de soi apeurée qui s'arc-boute sur son identité fictive en refusant de disparaître. En même temps, ce questionnement constitue l'expérience la plus authentique, puisque la seule certitude de l'humain, le seul « fondement non fondé » paradoxal qui compte métaphysiquement parlant, réside dans cette connaissance de sa condamnation inéluctable à la mort.

3.2.2. La mort comme finalité de la vie et l'entropie

Aristote, le premier, a explicité philosophiquement cette vérité, en affirmant que la fin naturelle de tout mouvement est le repos, chaque chose tendant à retrouver le « lieu naturel » où elle pourra enfin se reposer. Même sa conception de la divinité s'inscrit dans cette vision, puisque Dieu, dans son système, est le premier moteur immobile, placé au centre d'un cosmos en mouvement.

Deux millénaires plus tard, Freud rappellera que toute pulsion vise moins sa satisfaction et la possession illusoire de l'objet sur lequel elle se fixe, que l'arrêt de l'excitation qui l'a mise en branle et le retour au repos inorganique – tout instinct ou pulsion de vie cachant ainsi la destination ultime de l'instinct de mort. Dans *Au delà du principe de plaisir*, il montre ainsi comment tout organisme est en fait hanté par le rêve de l'inorganique, la vie n'étant originellement qu'une réaction

et un cheminement ironiquement compliqué pour revenir au repos, après avoir reçu une somme d'excitation trop forte et trop continue pour se défendre par une simple décharge.

La science illustrera quant à elle un thème identique avec la découverte du principe d'entropie qui montre que, même dans la physique inanimée, les échanges entre deux systèmes énergétiques de température différente, tendent mécaniquement à s'homogénéiser et à atteindre un état d'équilibre intermédiaire et homogène, où ils viendront fondre leurs différences. Le principe d'entropie qui en résulte, dit cette tendance de tout système à tendre au repos et à l'indifférenciation première.

3.2.3. La mort secrétée par la vie elle-même : pressentiments des poètes, métastases cancéreuses, eros et thanatos

Métaphores et pressentiments de poètes

Le grand poète allemand du début du XX^e siècle, Rainer Maria Rilke, affirmera de manière métaphorique que la vie est un fruit que chacun dévore à sa manière, jusqu'à arriver au noyau de la mort, qui en est le cœur dissimulé : « Donne à chacun sa propre mort... car nous ne sommes que l'écorce, que la feuille, le fruit qui est au centre de tout, c'est la grande mort, que chacun porte en soi » écrit-il dans *Le Livre de la pauvreté et de la mort*.

Si cette image a l'avantage d'inviter à considérer que la mort se tapit au fond et au cœur de la vie, elle a toutefois l'inconvénient de présenter une vision idéaliste et bien pensante de l'œuvre de la mort, dont le poète a soigneusement purgé toute violence.

Cette violence et cette force de destruction interne de la mort qui sourdent à travers la vie, les poètes, de la Renaissance au chanteur anarchiste Léo Ferré, l'ont bien pressentie, à chaque fois qu'ils reprennent l'image du cadavre qui grandit et pousse sous la peau en même temps que nous, jusqu'à venir finalement crever la barrière de plus en plus fine et translucide de chair des vieillards et des malades.

Illustration médicale : le pouvoir de mort des métastases

Les recherches médicales sur le cancer montrent, de manière encore plus terrifiante, que la mort provoquée par cette maladie provient de l'intervention interne de cellules qui se dérèglent et deviennent soudain malignes.

Or, comment des cellules saines, reproductrices de vie par définition, deviennent-elles malignes et porteuses de mort par l'organisme ? Il n'y a là aucune raison théologique mystérieuse, aucune intervention démoniaque, mais simplement une évolution logique, inscrite dans le système même d'évolution des cellules, donc au sein de l'essence même de la vie. Rappelons en effet que les cellules ne cessent, par centaines de milliers, de mourir et se reproduire chaque jour, en dupliquant le code génétique dont elles sont porteuses, garant de la permanence des traits de caractère de l'individu. Or, comme le rappelle dans son ouvrage sur le cancer le médecin spécialiste Khayat, sur le nombre de duplications du code génétique qui se reproduisent sans cesse, va se produire fatalement un nombre d'erreurs de duplication ou de transmission du code. Ces erreurs sont soit éliminées en même temps que la cellule fautive, ce qui amène un grand nombre de cellules à ne plus être remplacées au fur et à mesure de la vie, soit intégrées dans les nouvelles cellules qui, dérégées, vont alors transmettre l'erreur à leur descendance.

Les cellules dérégées et malignes, qui ne remplissent plus leur fonction associée à un organe particulier, se mettent alors à proliférer de manière anarchique, prenant la nourriture des autres cellules saines, s'agréant et s'accumulant en provoquant des tumeurs, avant de se disperser à travers l'organisme, le long du système lymphatique, ou en empruntant les vaisseaux sanguins pour aller se fixer ailleurs, se reproduire et coloniser de nouveaux organes.

Dans leur essor, ces multiples cellules malignes acquièrent soudain des propriétés paradoxales, qui les rendent plus puissantes que n'importe quelle autre cellule : elles deviennent nomades, avec le pouvoir de se déplacer dans l'organisme et de se fixer sur n'importe quel organe ; elles deviennent dominantes et surpuissantes, capables de détourner les voies et vaisseaux voisins pour s'en nourrir, détruisant les cellu-

les saines. Comble de l'ironie tragique, ces cellules qui vont provoquer la mort, deviennent selon l'auteur, quasi immortelles, se reproduisant à l'infini sans qu'on puisse rien contre elles dès lors qu'elles ont commencé à sécréter des métastases.

Ainsi le développement du cancer nous montre-t-il que la mort est secrétée par l'organisme lui-même, à partir d'erreurs de code certes, mais en étant alors à la source de cellules malignes qui acquièrent très rapidement un pouvoir de destruction et d'autodestruction nouveau, beaucoup plus puissant que le pouvoir des cellules saines. Comme si les puissances du mal, quand celui-ci se déchaîne, ne pouvaient qu'être terrifiantes et démultipliées...

Eros et Thanatos

Dans *Au delà du principe de plaisir*, écrit après les affres de la première guerre mondiale, Freud a, lui aussi, pressenti que l'instinct de vie ne fait qu'un avec l'instinct de mort, tous deux visant, au delà de la satisfaction de la pulsion et du plaisir en résultant, un état de repos et de retour à la mort inorganique.

Les années qui suivront, chargées d'une histoire lourde qui allait mener à la seconde guerre mondiale et à l'avènement du nazisme, ne l'inciteront pas à changer d'avis pour une vision plus optimiste de la vie. Au contraire, partout il verra à l'œuvre, dans l'histoire humaine, à un niveau historique et social cette fois-ci, la puissance et l'influence de Thanatos, la pulsion de mort : que ce soit dans les hordes primitives, dans les guerres, ou les affrontements symboliques qui sous-tendent toute civilisation. Au point d'être tenté, à la fin de sa vie, de remplacer ses topologies devenues classiques de l'inconscient, du préconscient, du Moi, du Ça et du Surmoi, par le seul couple Eros et Thanatos.

Ne retrouvait-il pas là, de manière étonnante, les intuitions d'Empédocle le penseur présocratique posant que le monde est régi par les deux principes opposés et complémentaires d'Amour et de Haine ?

3.2.4. Fascination nihiliste des éthiques de mort : suicide, terrorisme, course folle du capitalisme

Si la mort œuvre à l'intérieur même de la vie, avec une puissance et une violence de destruction qui se manifeste de la vie infra-cellulaire à celle des civilisations, cela signifie qu'il existe une véritable fascination pour la mort et sa violence. Les deux sont intimement liés : la violence, qui propose de briser et anéantir d'un coup son objet en le ramenant magiquement à l'état de non-être constituée, pour arriver à sa fin, un chemin beaucoup plus logique et beaucoup plus rapide que le patient déliement des nœuds de l'existence. Alexandre le Grand, tranchant le nœud avec son épée, est là pour nous rappeler cette tentation de la facilité.

La fascination pour la mort se manifeste à un premier niveau dans la capacité de certaines espèces, l'homme en premier, de *choisir sa propre mort en se suicidant*. En dehors de toute considération morale, et quel que soit son motif, le suicide apparaît en effet comme la liberté ultime donnée à chaque humain, de pouvoir retourner ses forces contre lui-même, dans un ultime acte de liberté et d'affirmation paradoxale de la maîtrise de son destin. Pour en arriver à cette dernière extrémité, il faut bien que la mort en arrive à fasciner, au point d'apparaître comme l'ultime bien que la vie puisse offrir, comme en témoignent les nombreux écrits et actes des stoïciens.

Elle se manifeste aussi dans les *attentats réalisés par les terroristes*, chez qui l'union du principe de mort et de vie est plus intimement mêlé que jamais, puisqu'ils sont la plupart du temps persuadés que le sacrifice de leur propre vie et des victimes expiatoires qu'ils entraînent à leur suite, sert la cause sacrée à laquelle ils se sont dévoués. Même s'il est difficile de l'admettre, il faut bien reconnaître que la mort assumée et imposée aux autres leur apparaît comme un acte d'amour, dédié à la gloire du Créateur, pour l'amour du Bien ultime. S'ils font tant horreur, c'est parce qu'ils révèlent cette proximité obscène de la mort et de la vie, chacune s'alimentant de l'autre.

A un autre niveau, les terroristes ne font tant peur, que parce qu'ils représentent la face inversée et inavouable de ce qu'ils combattent. Car le capitalisme visant à devenir mondial, le

libre échange transformant objectivement toute chose en marchandise, la politique abdiquant face au règne absolu d'une économie qui laisse les *entre-prises* se faire la guerre et s'entre-dévoorer quitte à détruire les chances de survie de l'espèce humaine, c'est tout le système économique-social qui est devenu une véritable machine folle -une gigantesque métastase qui, ayant perdu tout système de contrôle, tourne désormais à vide, ne cherchant plus qu'à grossir, s'étendre, s'enrichir sans fin.

Comme tout système cancéreux, il gagne chaque jour de nouveaux territoires, courant à sa perte, tout en menaçant l'ensemble de la planète sur laquelle il s'est monstrueusement greffé. Faut-il rappeler les millions de travailleurs acculés à la pauvreté et les centaines de pays du tiers monde acculés à la faillite car ne pouvant répondre à la puissance de feu des multinationales, la destruction de la moitié des espèces animales et végétales en un seul siècle, le lent étouffement de la planète sous une pollution qui menace de détruire les réserves d'oxygène de la planète ? Sans oublier la prolifération monstrueuse et incontrôlée de l'espèce humaine, passée en un siècle de deux milliards à plus de quatre milliards d'habitants, sans autre ressource que de piller et détruire les autres espèces, au risque de leur extinction définitive...

L'essor du capitalisme est corrélatif de la fascination pour son modèle de vie débridée, violente et sans loi, cherchant la puissance pour la puissance selon le philosophe et historien des sciences Dominique Janicaud déjà évoqué, – autant de masques derrière lesquels se cache l'exacerbation et l'ivresse d'une pulsion de mort jamais satisfaite ; ou encore, le masque moderne d'un nihilisme conquérant, qui se présente comme une civilisation en quête de progrès...

Le comble réside dans le fait que la société contemporaine ainsi placée sous le principe de mort, cette dernière n'a pourtant jamais été autant occultée et tabou au niveau individuel. On meurt désormais à l'hôpital, dans la honte et le secret ; les entreprises funéraires s'empressent de venir dérober et dissimuler les corps dans un cercueil, pour ne plus rien voir. En même temps, les masques mortuaires et siliconés que les femmes se font greffer sur leur visage, pour oublier les transformations de la vie et pour communier dans

une immortalité de pierre, sont magnifiés et passent pour un adjuvant à l'éternelle jeunesse. N'est-ce pas la meilleure illustration de l'avertissement laissé par le célèbre docteur de Vienne : le retour du refoulé, n'est-il pas plus dangereux que le refoulement lui-même ?

3.3. La mort redoublée dans la méditation

Face à ces évolutions mortifères, ne faut-il pas réhabiliter la mort, se ré-habituer à voir et accepter son œuvre, certes à travers toutes ses manifestations extérieures, mais aussi à l'intérieur de soi-même ?

3.3.1. Les méditations personnelles sur la mort : des stoïciens à Montaigne, et au tantrisme

A part les stoïciens, auxquels nous avons fait allusion, lesquels invitent à méditer tout au long de la vie sur la mort qui nous attend, de façon à ne pas être pris au dépourvu et à être prêt à l'accueillir, Montaigne est certainement l'auteur occidental qui nous aidera le plus dans cette recherche.

Dans les *Essais*, au chapitre 20, il invite en effet à prendre conscience que le vivant n'est profondément qu'un mourant qui s'ignore : puisque la mort, une fois effectuée, n'est plus rien, il faut prendre conscience qu'en fait elle agit auparavant et que, par définition, vivre, c'est être un mourant en devenir : « dès la naissance, on commence à mourir à chaque instant ».

On comprend que pour lui, dès lors, « le continuel ouvrage de votre vie, c'est bâtir la mort » car, comme il le dit quelques lignes plus loin, « la mort touche bien plus rudement le mourant que le mort, plus vivement et essentiellement ». D'où, pour apprendre à mieux vivre, pour mieux jouir de la vie en excluant les vaines craintes, la reprise, sous une forme personnelle, des exercices de méditation sur la mort, très en vogue à la Renaissance, et que les tableaux avaient d'ailleurs popularisé en prenant comme prétexte les Vanités et représentations de crânes. Chez Montaigne, il s'agit de prendre conscience, à chaque instant, de la mort qui nous guette, pour l'apprivoiser.

Il nous rappelle, à juste titre, que philosopher revient en ce sens à se confronter à la conscience de la mort, et apprendre à mourir à chaque instant. « Il est incertain où la mort nous attend, attendons-la partout. Otons lui toute étrangeté, pratiquons-la, accoutumons-la, n'ayons rien si souvent en tête que la mort. A tout instant, représentons-nous-la à notre imagination, et en tous visages ».

Probablement sans s'en douter, Montaigne croise à ce moment les perspectives des mouvements de méditation orientaux qui, de même, inviteront dans certaines formes de yoga à méditer longuement sur la posture du cadavre, pour se libérer des entraves du moi et de sa peur de mourir. Sans parler du tantrisme, cette école tibétaine poussant encore plus loin ses recherches et ses réintégrations de toutes les manifestations effrayantes de la mort – y compris les plus tabou, qu'il faut réaliser pour mieux s'en libérer.

Dans la même lignée, le livre des morts tibétains invite à se rendre attentif à chaque moment et étape de la dissolution de la conscience de soi au moment de sa propre mort, et à profiter de ce moment pour défaire les liens de peur qui enchaînent l'homme à son karma.

Ce que Alan Watts, dans son livre sur le *Bouddhisme Zen*, complétera à son tour, en énonçant la réciproque de la phrase de Montaigne, qui s'avère tout aussi paradoxale à méditer : si vivre, c'est mourir à chaque instant, lorsqu'on parvient aux derniers moments, on découvre aussi que « mourir, c'est vivre » – expérimenter encore une forme ultime de la vie en train de se défaire.

Les exercices et la philosophie de la morbidité renvoient ainsi à des techniques quasi spirituelles : prendre conscience de cette loi du déclin et de la mort inéluctable, s'accoutumer d'avance, voir partout des signes de dégénérescence et de pourrissement – afin de mieux apprécier la vie dans sa totalité, jusque dans ses horreurs.

3.3.2. La philosophie comme exercice d'apprivoisement de la mort et de transformation de soi

On commence à le comprendre : la méditation sur la mort, la préparation à sa propre mort, constituent un exercice essentiel à toute philosophie.

En effet, que rencontre la pensée philosophique, dès lors qu'inquiète de son absence de fondement, elle commence sa réflexion? Le pressentiment terrifiant, la certitude rationnelle de sa propre mort, avec laquelle il va bien lui falloir apprendre à vivre. En ce sens, à peine la philosophie se met-elle en mouvement, qu'elle s'arrête face au premier obstacle rencontré : l'absurdité terrifiante de sa mort à venir, avec laquelle il va bien lui falloir apprendre à composer.

Si la philosophie est ainsi un apprentissage de sa propre mort, à laquelle on s'habitue quotidiennement au lieu de la fuir comme le reste des mortels, cela signifie que la mort ne constitue pas seulement une simple propédeutique : elle représente aussi sa finalité, son but et sa vérité ultime, l'énigme sans solution qu'il lui faut chercher à dépasser. Car l'apprenti philosophe découvre qu'à défaut de ne pas mourir, il peut apprivoiser ce qui lui fait peur, s'y habituer, voire transformer radicalement sa vie et le regard qu'il porte sur le monde.

N'est-ce pas retrouver l'essence authentique de la philosophie antique qui, selon le spécialiste de la philosophie antique Pierre Hadot, consistait chez les Grecs comme chez les Romains, en techniques de transformation de soi, en « exercices spirituels » destinés à apprendre à mieux vivre quotidiennement sa vie d'humain ? A la suite de Michel Foucault qui, le premier, a montré qu'il s'agissait pour les Romains d'apprendre à sculpter sa propre vie grâce à ce qu'il appelait des « techniques de soi », Pierre Hadot a réhabilité l'approche pratique de la philosophie comme « genre de vie » en rappelant qu'il s'agissait pour les Anciens de mettre en œuvre une pensée théorique et pratique les amenant à reprendre en main leur existence et à se façonner un destin digne de ce nom.

Le rappel pratique et sotériologique de cette lointaine perspective antique est d'autant plus intéressant qu'il permet de trouver des points communs avec les philosophies indiennes qui ont toujours cherché, également, à déconditionner l'homme, à le libérer et à le transformer, grâce à la méditation et grâce au yoga, justement dénommés par Mircea Eliade des « techniques de transformation existentielle de soi ».

Pierre Hadot explique très bien comment l'influence du christianisme occulta cette tradition, jugée d'autant plus dangereuse qu'elle sortait l'homme de son statut de créature pécheresse : la théologie et la Révélation encadreront et remplaceront rapidement les libres efforts de la réflexion philosophique, la confession et la rémission des fautes venant se substituer aux anciennes techniques et disciplines de transformation de soi.

Philosopher consiste ainsi, non seulement à prendre conscience, continûment, de son inanité, de l'évanescence de son existence et de sa disparition prochaine, mais aussi à chercher comment se transformer, agir sur soi, se sculpter, pour mieux vivre avec cette certitude.

3.3.3. Roue du temps et des civilisations, ou le bonheur de la décadence

Méditer sur la mort, c'est comprendre aussi que tout ce qui vit – homme, œuvre, civilisation, est appelé à disparaître.

La conscience historique devient en ce sens l'apprentissage du relatif : tout est appelé à disparaître, tourne et revient en boucle, de manière pourtant à chaque fois différente.

Cette conscience de la relativité de tout événement historique, est l'occasion de sensibiliser à tout ce qui vit et se manifeste historiquement, afin d'y chercher quelle trace de beauté peut s'y retrouver. Car, on l'a vu, il y a une beauté en toutes choses – y compris de la disparition et de la dissolution.

Appliquée à notre monde moderne, cette perspective invite à prendre conscience, fort heureusement pour le reste de la planète, de la relativité de notre civilisation occidentale.

Probablement comme l'Empire romain qui semblait à son époque indestructible, elle sera bientôt, à peine parvenue à son apogée, balayée à son tour par l'histoire

D'où une attitude qui invite à dévoiler toutes les failles qui, en même temps, comme autant de lignes de fuite, minent de l'intérieur le système dominant. Pour cela, il s'agit moins de chercher les lignes de stratification dures, que se rendre sensibles aux mouvements qui leur échappent, laisser les événements redevenir fluides, les rendre à leur impermanence.

Par là même, se dévoile à nouveau l'infinie variété et beauté des phénomènes, dans leur apparition comme dans leur disparition : on retrouve le domaine d'une esthétique critique de la déconstruction, sensible aux failles inhérentes à tout système, aimant décomposer un système en ses éléments simples, pour les ramener à leur nudité originelle, à leur beauté éphémère.

Ainsi, même à notre époque, il faut apprendre à jouir des beautés qu'offre l'étrange spectacle aujourd'hui dérégulé du Jeu du Monde : n'y a-t-il pas, comme nous l'avons constaté, une fascination pour ces formes débridées, qu'on peut chanter à leur tour, en étant sensible à leur prolifération aussi débridée, créative et dangereuse que celle des cellules cancéreuses devenues folles ? Ne peut-on jouir aussi, et contempler, toutes les autres formes de vie alternative qui résistent ou qui s'agrègent autrement ?

En ce sens, une philosophie attentive à la beauté du déclin et de la décomposition, ne saurait être réactionnaire et regretter le passé ou l'âge d'or des civilisations. Au contraire : elle est heureuse de vivre dans une période de décadence semblable à celle de la Rome impériale ; elle aime la liberté, les décodages et errances que seules de telles périodes permettent, y voyant autant de nouvelles formes de beautés éphémères, mises à nu, qui ne s'occultent plus derrière des oripeaux métaphysiques ou des dogmes illusoire.

D'autant que, surtout au niveau collectif des sociétés humaines, la lente mort d'une civilisation à laquelle nous-mêmes, et probablement encore plus nos enfants, auront la

chance d'assister, est l'occasion de pressentir, au sein même de sa décomposition, les forces vives aptes à créer de nouvelles formes de vie...

4. IL N'Y A, PEUT-ETRE, RIEN (DU TOUT).

4.1. Entre l'événement et sa disparition, l'être et le non être, se trouve l'espace éphémère et transitoire, positif et bordé de négativité, du « il y a »

4.1.1. Le « il y a » dit la présence et l'avènement poétique de l'événement

Son objet n'est déjà plus le discours philosophique traditionnel, mais la parole poétique, seule apte à saisir la fugacité gratuite de l'instant dans lequel s'ouvrent ces « il y a ».

Holderlin a magnifiquement exprimé et saisi la beauté évanescence de cet *il y a*, par lequel il commençait la majorité des poèmes écrits à la fin de sa vie, juste avant de sombrer dans la folie, en laissant son moi s'y dissoudre.

Il ignorait qu'il croisait alors la perspective rassurante et sereine des Haïkus japonais, ces petits poèmes qui se contentent, en trois vers de cinq-sept-cinq pieds, de dire la beauté fugace de l'instant présent.

Devant l'échec séculaire de la raison éclairée à nous acheminer vers la Vérité pensée en terme d'adéquation au réel, Heidegger s'en remet également à l'art poétique. Seul ce dernier permet en effet de dévoiler dans sa non-latence ($\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) le monde auquel le phénomène interpellé appartient et qui lui donne sens : « Se dressant en soi-même, l'œuvre ouvre un monde et le maintient en (sa) permanence dominante. Etre-œuvre signifie ériger un monde... L'œuvre garde ouvert l'ouvert du monde (al. 34, fr. 48). »

C'est aussi dans cet espace inquiet et fragile d'un présent évanescence, que se tient la parole poétique du « il y a » de R. Steiner. Selon son commentateur Jacques Dufrenes, le grand pédagogue libertaire du début du XX^e siècle visait moins une mystique transcendante, qu'une sorte de « présence réelle »

au monde, qui consiste à sentir le frémissement de la vie à chaque instant, en soi et hors de soi, en dehors de toute construction intellectuelle.

4.1.2. Le « il n’y a » dit la nécessité de penser simultanément la négation (« nia ») et la disparition, l’évanescence de tout événement, dès son surgissement. Cette nouvelle figure du « il n’y a » peut se saisir de deux manières.

Formulation logique

Cette pensée invite à dépasser la logique aristotélicienne binaire (oui, non), pour retrouver les deux autres modalités logiques oubliées en Occident, mais exprimées dans la logique indienne et bouddhiste du tétralemne (figure logique à quatre branches): à côté du *oui* spiritualiste du Vedanta, du *non* sceptique des matérialistes, le *oui et non* du Relatif et de l’Absolu s’avèrent simultanément vrais pour tout un courant qui va des Upanishads à la Baghavad Gita, le *ni oui ni non* indiquant quant à lui une autre voie paradoxale tracée par le Bouddha.

Paradoxalement, les recherches les plus poussées de la logique contemporaine retrouvent ces chemins alternatifs empruntés, il y a des siècles, par ces traditions orientales.

Le logicien et mathématicien Lukasiewicz, collaborateur de Tarski à l’école de Varsovie dans les années 1920 et 1930, fut le premier à développer une logique trivalente. Il sera suivi par le logicien russe Bochvar, lequel a formalisé après la seconde guerre mondiale avec Kleene la logique trivalente, en ajoutant une position indéterminée aux deux valeurs habituelles du Vrai et du Faux.

Un autre logicien, Lofti Zadeh, posera en 1965 une nouvelle pierre à l’édifice, en formalisant les règles de la logique floue selon laquelle une proposition n’est plus vraie que selon un degré de probabilité plus ou moins élevé, jamais certain. Cette logique floue (fuzzy logic, en anglais) s’applique à des domaines aussi variés que l’intelligence artificielle et la robotique pour la reconnaissance des formes, la gestion de la circulation routière ou aérienne, la prévision dans des domaines aussi complexes que la météorologie, la climatologie, la sismologie ou la médecine. A chaque fois, elle

consiste à étendre la théorie des ensembles classiques, en prenant en compte des ensembles définis de façon imprécise.

Dans le même état d'esprit d'une remise en cause de la logique bivalente et aristotélicienne traditionnelle, de nouvelles logiques polyvalentes apparaîtront dans les décennies suivantes, invitant à évaluer la vérité et la fausseté des propositions, en les évaluant de manière relative et uniquement « en situation », par exemple dans leur rapport à l'action (logique déontique), au temps (logique temporelle), aux faits (logique modale), à la croyance et au savoir (logique épistémique).

La logique modale du logicien Kripke renvoie quant à elle à l'idée de plusieurs mondes logiques possibles, et elle aura donc à son tour plusieurs domaines de référence. Elle étudiera les relations multiples pouvant se tisser entre les propositions du monde actuel et des mondes possibles.

Autant de recherches invitant à dépasser la logique duelle traditionnelle, pour appréhender le monde de manière plus complexe et contradictoire, comme y invitait déjà l'écrivain de science fiction Van Vogt dans *Les joueurs du non-A*, ces humains adeptes d'une logique non aristotélicienne...

Ces formalisations nouvelles de la logique n'invitent-elles pas à penser d'une nouvelle manière une affirmation et son contraire, l'apparition et la disparition d'un même événement ? N'invitent-elles pas, paradoxalement, à interroger encore une fois la parole poïétique ?

Formulations poïétiques

En deçà de ces expressions logiques se niche en effet, en creux, la parole poïétique, seule apte à déployer la pensée paradoxale des contraires.

Cette pensée poïétique des contraires est parfois complexe et sombre comme le soleil noir de la pensée héraclitéenne visant à saisir simultanément les principes opposés de toute chose, quand il écrit : « Ce qui est contraire est utile ; ce qui lutte forme la plus belle harmonie ; tout se fait par discorde » .

Elle se retrouve, à l'époque classique, dans la poésie d'Hoffmanstaal, qui invente une nouvelle manière d'écrire, sa phrase appelant un événement à la lumière du langage, mais dans le même mouvement et dans la même phrase, le faisant déjà se dissoudre et disparaître. Si bien que sa poésie est faite d'une succession d'images, de sensations et de visions qui apparaissent à peine, se défont déjà, pour laisser place à de nouvelles manifestations du monde.

Chez les auteurs modernes, cette parole poétique est autant illustrée par le fabuleux Ulysse de Joyce, que par un texte plus confidentiel comme *Le livre de Monnelle*, de Schwob. Selon son commentateur Rodolphe Dalle, ce texte tente en effet de mettre en œuvre une écriture qui ne soit plus « susceptible d'assurer une évaluation, ni d'établir avec fermeté un sol... La sécurité topographique se dissout dans une mobilité qui mine toute installation ».

Ce qu'illustre également l'extrait suivant : « Bâti ta maison toi-même et brûle-la toi-même. Ne jette pas les décombres derrière toi ; que chacun se serve de ses propres ruines. Ne construis point dans la nuit passée. Laisse les bâtisses s'enfuir à la dérive ».

4.1.3. L'espace, geste inaugural d'ouverture antagoniste

Le dernier fragment cité nous invite à penser que la rencontre contradictoire et tumultueuse du « il y a » et du « il n'y a » de sa négation, ouvre une nouvelle dimension qui n'est plus celle du temps, mais de l'espace, ce dernier retrouvant ainsi une primauté longtemps occultée.

Car l'espace est lieu originel de l'ouverture au monde, lieu de tension diastolique et systolique entre les mouvements opposés de l'apparition et de la disparition, afin que les événements y apparaissent dans le clair-obscur de leur opposition.

L'espace ouvre, convoque et rassemble des opposés, avant d'être une occupation, une délimitation du territoire. Encore une fois, Heidegger l'a bien vu et expliqué lorsqu'il montre, dans *L'origine de l'œuvre d'art*, qu'une œuvre implique d'abord l'ouverture d'un espace où va se déployer le monde, cet aménagement d'une clairière où

laisser l'être se dire, se produisant toujours sur fond d'opposition primaire entre la terre, le monde et le ciel ; ou, ajoutera-t-il plus tard, par convocation des quatre dieux ou éléments primordiaux de la nature, forcés à cohabiter et à se rassembler dans leurs tensions opposées.

Il faudrait repenser dans ce cadre toutes les problématiques d'aménagement du territoire et d'architecture : L'aménagement authentique d'un espace se fait en effet toujours sur ce fond d'oppositions primaires à faire surgir d'un endroit apparemment neutre et indifférencié, les tensions mises à jour devant servir de fondement architectonique pour le déploiement d'un futur projet permettant à l'homme de trouver enfin sa place et d'« habiter » le lieu en poète, pour reprendre la belle expression de Heidegger.

A l'inverse, l'uniformisation bétonnée des surfaces par l'architecture moderne apparaît comme le rêve impossible de résorption des oppositions dans une unité artificielle et lisse, occultant la fonction première de l'espace.

4.2. Le « peut être » dit la nécessité pour la pensée de ne s'arrêter en nulle vérité ou certitude, même et surtout lorsqu'elle tente d'aborder des rives ultimes, des questions sans réponses.

4.2.1. Rien n'est jamais sûr : ni vérités scientifiques ni vérités métaphysiques

Les vérités scientifiques peuvent se ramener à leur mode de fabrication. Selon l'épistémologue et historien des sciences américain Karl Popper, elles reflètent essentiellement le consensus d'une communauté de savants, à un moment donné, sur un certain type de croyance permettant de mener des expériences, d'en dégager des implications vérifiables, et surtout des applications pratiques rentables et commercialisables sur le marché.

Elles visent de moins en moins à dire l'essence ou la vérité du monde, lequel se dérobe au fur et à mesure des avancées de la connaissance, impliquant perpétuellement de nouvelles recherches. A moins de croire naïvement qu'il s'agit d'un lent dévoilement d'une vérité toujours mieux cernée, ne

vaut-il pas mieux penser que la science est condamnée à toujours rater son objet (si on croit que ce dernier est la vérité), mais en inventant par contre toujours de nouvelles manières plus opérationnelles d'aborder le réel et de l'arraisonner afin de mieux en tirer profit ?

Contre le dogmatisme et la croyance naïve selon laquelle la science dirait quelque chose de la Vérité, il faut rappeler l'essence uniquement opérationnelle et technicienne de cette dernière, en reprenant la formule célèbre et radicale de Heidegger : « La science ne pense pas » – elle calcule, prévoit, établit des processus répétables et parfaitement maîtrisables, sans que cela ait forcément à voir avec un quelconque discours sur la vérité ou l'essence des choses.

Cela ne signifie pas qu'il faille pour autant réhabiliter les droits d'une pensée métaphysique qui, seule, serait habilitée à saisir l'essence des choses et leur vérité intrinsèque. Depuis Kant, on sait bien, en effet, que les prétentions de la Raison Pure à s'affranchir des conditions de l'expérience sont vaines et vouées à l'échec.

Quelle autre voie, dès lors, pour la pensée ?

4.2.2. Réhabilitation des sceptiques et du pyrrhonisme

Le scepticisme, inauguré par Pyrrhon, mais développé par ses disciples *Ænésidème* et *Agrippa* au premier siècle avant notre ère, demeure plus que jamais d'actualité pour empêcher la pensée de s'arrêter sur une vérité.

Rappelons que son fondateur, qui avait accompagné Alexandre le Grand en Inde où il avait rencontré des sages et des renonçants prônait comme ces derniers, le détachement et la maîtrise de soi, nos sensations n'étant ni vraies, ni fausses et les doctrines n'ayant pas de valeur intrinsèque puisqu'elles se contredisent toutes. C'est pourquoi il ne faut pas s'y attacher, mais au contraire pratiquer l'*epoché*, la suspension de tout jugement. Ainsi pouvons-nous espérer atteindre la paix intérieure et atteindre l'*ataraxie*, cette absence totale de trouble de l'esprit.

Ænésidème développera l'impossibilité théorique d'atteindre une connaissance vraie, grâce à une série d'arguments ou *tropes* prouvant l'impossibilité de percevoir l'essence des choses. Les organes sensoriels étant différents selon les espèces, leurs sensations et perceptions seront ainsi forcément différentes. Toute sensation est donc relative au sujet (premier trope).

Plus encore, selon les moments et circonstances, selon son âge et son état de santé, un même homme ne verra pas forcément le même objet de la même manière, il ressentira des émotions et impressions différentes. Son jugement pourra aussi varier selon l'endroit où il se trouve, selon la localisation de l'objet, selon la distance qui l'en sépare (seconde, troisième et quatrième tropes). Les coutumes, les lois, les croyances sont elles-mêmes variables, constituant une autre série de tropes. La connaissance étant ainsi condamnée à la relativité, il vaut mieux suspendre définitivement tout jugement.

Agrippa et Sextus Empiricus, à sa suite, inventèrent une nouvelle logique pour empêcher l'âme de devenir dogmatique, en invitant par exemple à formuler systématiquement, face à un argument, le contre-exemple qui pourrait être tout aussi vrai, de façon à ne s'attacher à rien.

Cette position n'invite pas à nier toute thèse, mais plus simplement à suspendre son jugement, en laissant ouvert le champ des possibles, et en refusant de prendre parti.

4.2.3. Le « Peut-être » entr'ouvert par la pensée sceptique ne prône pas pour autant une pensée molle

A l'inverse du relativisme béat et de l'agnosticisme paresseux, la pensée sceptique du « peut-être » invite, à un premier niveau, à se méfier de toute thèse, en rappelant ironiquement son origine et sa nature arbitraire.

Elle conduit ensuite à comprendre, progressivement, que le questionnement vaut plus que la réponse. Car loin d'inciter à la paresse de l'esprit, elle débouche sur un questionnement

et une curiosité inlassable. Elle revendique le droit d'aborder tout type de question, à partir du moment où elle n'espère pas établir une nouvelle vérité.

Ce qui compte pour une telle pensée, c'est en effet de toujours demeurer vigilant, attentif et présent au monde, en état perpétuel de questionnement et de curiosité face à l'énigme représentée par les êtres et les choses qui nous entourent.

Kostas Axelos est probablement l'auteur moderne le plus fidèle à cet esprit aporétique d'un questionnement d'autant plus exigeant, qu'il ne propose aucune réponse simple, aucune évidence aveuglante -pas même la lueur rassurante d'une vérité éclairante.

En prônant une *Pensée questionnante*, et des *Réponses énigmatiques* (deux titres de ses derniers livres), il renoue ainsi avec la pensée aporétique située aux origines de la philosophie, lorsque le principal était d'aborder des problèmes, de dénouer des nœuds, de tracer et essayer des chemins à travers la forêt touffue des problèmes, même s'ils ne menaient à rien.

Le « peut-être » prôné ici, allie donc la suspension du jugement, au maintien de l'attention interrogative face au monde, en espérant tenir une voie médiane entre le oui et le non, entre l'être et le non être, entre la question et la réponse.

Cette position paradoxale n'indique t-elle pas, à son tour, qu'au delà de l'opposition des thèses, qu'en deçà de la pensée contradictoire capable de saisir simultanément l'événement qui apparaît et disparaît, il y a peut-être un espace interstitiel à prendre en compte, d'autant plus occulté habituellement qu'il fait peur, du fait qu'il n'est précisément - rien?

C'est la raison pour laquelle le « peut-être » de notre assertion centrale, se trouve encadré, en amont par le rappel du « il n'y a » , et en aval par le « rien ».

4.3. « Rien », dit le vide d'être de toutes choses, et même qu'il « n'y a, peut-être, rien »

4.3.1. Le vide de toutes choses, dévoile leur « rien »

Le vide de toutes choses, nous l'avons déjà vu, renvoie chaque événement à son apparition et à sa disparition, à la fugacité de son existence, à la prise de conscience du réseau éphémère des multiples facteurs qui le produisent de manière ponctuelle.

Cela sous-entendait, nous le comprenons maintenant, non seulement que ces événements ne renvoient à rien de stable, mais aussi qu'il n'y a, peut être, plus profondément, *rien*.

A l'aube de la philosophie, le sophiste grec et présocratique Gorgias, dans son ouvrage sur le « non être », n'affirmait pas autre chose lorsque, dans sa première assertion, il osa poser qu'« il n'y a rien ». Par là, il entendait, non seulement que rien n'est permanent, mais aussi que, de toutes façons, « de l'être, on ne peut rien dire ». Car, même si ce dernier existait (ce qu'il est impossible de prouver), « ce n'est pas l'être qui est l'objet de nos pensées ». Dès lors, inutile de chercher la vérité !

En dégagant ainsi, d'emblée, la pensée philosophique occidentale naissante de la double problématique de l'être et de la vérité qui allait pourtant l'obscurcir pour deux millénaires, Gorgias invitait à analyser le langage de manière autonome, en s'attachant aux seules règles logiques qui le structurent. De nombreux errements métaphysiques auraient été évités si les philosophes ultérieurs avaient mieux médité son affirmation, au lieu de la rejeter comme sophistique.

A la fin de l'histoire de la métaphysique occidentale que nous connaissons selon Heidegger, il convient selon cet auteur de retourner à la source de la pensée présocratique pour sortir des impasses d'une philosophie occidentale cherchant toujours un fondement onto-théologique, l'être ou Dieu. Il n'est pas étonnant de constater qu'il retrouve alors les intuitions de Diogène, et la proximité du Rien ou du Vide d'être de toutes choses, lorsqu'il écrit que « le vide est le

même que le rien, à savoir ce pur déploiement que nous tentons de penser comme l'Autre de tout ce qui vient se présenter. » (*Qu'est ce que la métaphysique ?*)

Revenant, dans *La Question du Néant*, à l'étymologie de ce mot, il réhabilitera ce « ne-ens », ou non étant, comme ce qui, en dehors de toute détermination particulière et ontique, est à la source mystérieuse du surgissement et du voilement simultané des événements.

Mais avant d'approfondir, à notre tour, la question du Néant et du Vide qui se dévoile ainsi sourdre sous le non être de toutes choses, arrêtons nous quelques instants pour comprendre comment ce « rien », cette béance ou ce vide, explique a posteriori les caractéristiques et les actions humaines que nous avons déjà analysées.

4.3.2. Le « Rien » comme vide originellement plein, ou comme manque, que chacun cherche à combler à sa manière, en inventant le fantôme hypostasié de l'être.

Sans être « rien », ce dernier existe de manière paradoxale, comme l'aiguille aimantée de la négativité pure qui, pourtant, meut toutes les actions. Et cela, au moins dans trois directions différentes :

Dans une première direction, les actions, luttes, conquêtes, recherches d'extensions de l'être, à la source des grandes civilisations et réalisations humaines, apparaissent comme des manières de défier le temps et de viser une forme d'être échappant au néant, en s'installant dans un semblant d'éternité.

Toutes ces tentatives, inéluctablement vouées à l'échec et ne pouvant atteindre l'absolu ou se fixer en l'éternité, portent fatalement en elles les germes de l'intolérance, du fanatisme et du déchaînement des pires horreurs. Ces dernières ne sont pas des accidents de l'histoire, mais les conséquences inscrites dès le début dans le projet irréaliste de vouloir acquérir un surplus d'être, afin de mieux *être*.

L'homme, capable des plus grandes œuvres afin de pallier son manque d'être originel, constitue en même temps le plus grand danger pour les autres espèces et pour la vie en général, tant est grande sa frustration et sa rage de ne jamais satisfaire sa volonté insatiable d'être.

Car, dans une deuxième direction, la conscience du Rien justifie à l'inverse toutes les subversions et appels au non-être, que ce soit par transgression, révolte, ou remise en cause de la légitimité d'un ordre qui semblait immuable.

Au nom de l'an-archie, cette négation du pouvoir, fascinante lorsqu'on prend conscience de l'inanité de toutes choses, le renversement des valeurs, la destruction de l'ordre établi, voire le terrorisme, apparaissent en effet comme autant de possibilités ouvertes par la pensée iconoclaste d'un Rien, qui n'a précisément – rien à respecter.

Il se trouvera toujours quelqu'un pour rappeler, fort à propos et de manière parfaitement insolente, que le roi est nu et mortel. Quand bien même il y aurait toujours des puissants pour installer leur pouvoir au-dessus de la béance originelle en profitant de la crédulité des plus faibles, il se trouvera toujours, parallèlement, des insurgés, des criminels et des déviants, voire des terroristes, fascinés par la destruction d'un ordre qu'ils présentent aussi fragile qu'illusoire

La conscience du rien n'ouvre-t-elle pas une troisième figure possible de contemplation et de méditation ?

Selon cette figure paradoxale, capable peut-être de réinventer une sagesse pour notre monde moderne, le fait de refuser d'actualiser les deux précédents mouvements de la quête de pouvoir et de la rébellion agressive, en les laissant dans leur potentialité antagoniste non actualisée, comme le dirait le logicien et dialecticien Stéphane Lupasco, permettrait de ce fait de se fondre soi-même dans cet entre-deux de l'être et du non-être, pour simplement être présent au monde, à sa vacuité et à ses transformations perpétuelles, synonymes d'un Jeu de la plénitude, sans toutefois y participer.

On comprend alors qu'il n'est nul besoin de fuir la béance interne qui mène à la quête désespérée de l'être ou de sa destruction, car il n'y a pas de manque originel ; mais au

contraire une tentative pour retrouver l'essence non essentielle de la vie, son flux perpétuellement nouveau et évanescent. Comment ? En s'inscrivant dans le creux ou vide originel, étrangement plein, d'où pulsions et événements contradictoires surgissent, et où ils retournent...

D'où la piste d'un panthéisme du non-être de toutes choses, qui chanterait simultanément la vie et sa disparition, en dévoilant leur vide originel sous-jacent, en invitant par là même à mieux prendre conscience de la beauté et de la fragilité de chaque instant...

4.3.3. Le vide comme vidage, opérateur logique et sotériologique, voire simulacre

Progressivement, notre réflexion sur le non être de toutes choses a ainsi glissé vers le pressentiment d'un Rien ou Néant originel que chacun cherche à fuir, qui s'effrite dès que posé. A son tour, ce dernier s'efface et se fond dans l'ultime figure d'un Vide qui demande à être pensé, lui aussi, d'une nouvelle manière, que nous nommerons nontologique pour éviter de retomber dans une ontologie substantialiste classique, en revenant toujours à la simple absence d'être de toutes choses.

Le vide ne constitue en effet, en aucun cas, une nouvelle entité. Il renvoie à l'opération de vidage des prétentions à être, opérant par contextualisation des phénomènes, par le rappel de leur origine conditionnée et éphémère, par l'analyse et la décomposition des multiples facteurs qui font ponctuellement croire à une figure de l'être.

La doctrine de Vacuité de Nagarjuna représente un puissant stimulant pour penser le vide de cette manière nouvelle. Ce bouddhiste indien radical du IX^e siècle n'affirmait-il pas que tout est vide d'être, décomposant toute pensée en ses éléments ultimes pour les laisser se dégonfler de leur prétention et pour les vider, afin de démontrer l'inanité de toute idée, de tout point de vue sur le monde ?

Il inventa pour cela une dialectique reposant sur une triple réduction ou négation qui lui sert de dialectique et d'arme de combat impitoyable contre ceux qui croient détenir une vérité : montrez moi concrètement ce dont vous parlez,

je ne le vois pas (argument d'impossibilité réelle, annonçant le positivisme logique). Démontrez-moi que cela tient bien ensemble d'un point de vue logique, car votre argument substantialiste se défend forcément mal (argument d'impossibilité logique, évoquant la logique formelle). Prouvez-moi que cela « est » réellement sur le mode de l'essence, car en fait tout se décompose en éléments simples et évanescents (argument d'impossibilité métaphysique, objet d'une ontologie négative ou nontologie montrant le non-être de toute chose).

Non seulement le vide intervient ainsi, chez lui, comme un opérateur logique permettant de nier la réalité substantielle des choses, en obérant tout énoncé de sa prétention à dire l'être, mais ce principe est indissociablement lié à un usage sotériologique : il doit servir, avant tout, à libérer l'esprit de ses catégorisations, à faire cesser le travail vain du mental, dans un exercice de purification et d'évacuation de ses pensées. L'ouverture au silence et à la vacuité qui en résulte n'est autre que la prise de conscience de la fugacité éphémère et perpétuellement changeante des phénomènes, l'illumination se confondant avec le fait de retrouver la fraîcheur du regard innocent sur le monde (ce que nous appelions plus haut la troisième figure méditative).

Cette manière de penser le vide comme processus de vidage de toute pensée et de tout événement, comme suspension du jugement, comme manière de se glisser dans les moindres interstices de ce qui se donne comme illusoirement plein, pour en montrer les trous, les béances et les failles, afin de revenir à la simple attention au monde, se retrouve chez d'autres auteurs chinois comme Tchouang Tseu.

Ce que le penseur et philosophe chinois de l'antiquité nomme l'« affiloir du ciel » (qui n'est pas sans évoquer le rasoir d'Occkham), invite en effet à se servir du mental comme d'un couteau capable de discerner la relativité de toute chose, de découper ce qui est analysé en ses multiples constituants, comme le couteau d'un bon boucher sait séparer les chairs en se glissant d'abord dans les interstices existant entre les muscles et les os, puis entre les os de la carcasse.

La capacité à trouver ce vide interstitiel et à savoir l'utiliser, dans le domaine de l'action comme dans celui de la méditation, représente le secret partagé entre l'artisan et le sage. Ce dernier se caractérise en effet par la manière dont il sait faire le vide en lui-même, pour accéder à un état de conscience où il retrouve sa spontanéité vitale, le regard naturel et non biaisé sur les choses, en phase avec la respiration du cosmos.

Quels enseignements tirer de cette vision à la fois théorique et pratique du vide, se manifestant autant chez Nagarjuna que chez Tchouang Tseu ?

Pour le grand sinologue Jean François Billeter, commentateur de Tchouang Tseu, cela revient à indiquer la présence, au fond de la subjectivité humaine et de tout acte, d'un vide nourricier interne avec lequel il faut apprendre à renouer le contact, tout émergeant de ce dernier, et y retournant.

Pour Jean Marc Vivenza, commentateur contemporain de Nagarjuna, l'être visé et perpétuellement manqué par la philosophie occidentale, n'était autre que ce Néant ou Vide originel traqué par Nagarjuna, mais faussé et absolutisé par la théologie. Car la Vacuité doit toujours être pensée en termes sotériologiques, comme disposition d'esprit permettant de retrouver une présence immédiate et attentive au monde, en dehors de toute conceptualisation ou surimposition mentale.

Heidegger est l'un des rares philosophes occidentaux à s'approcher de ce point de vue bouddhiste et non substantialiste sur le vide ou néant, lorsqu'il écrit : « Le néant se révèle en propre avec l'étant, tenant à lui, comme ce qui échappe dans son ensemble ».

Plus étonnant, dans *La Pensée radicale*, le philosophe et sociologue inclassable Baudrillard retrouve les intuitions premières de Gorgias lorsqu'il affirme que le langage ne correspond au réel que par hasard et de manière hallucinatoire, une incompatibilité de fond existant entre eux. Le vide de toutes choses se dit, chez lui, sous la forme des innombrables simulacres qui se nourrissent du monde en y surimposant les constructions mentales du langage et de l'interprétation, au point de s'y substituer, sans jamais en avoir

pourtant la densité. Ces simulacres sont condamnés à demeurer des constructions fantasmagoriques qu'on prend illusoirement pour le réel.

Cette vision débouchera, à la fin de sa vie, sur une forme paradoxale de sagesse puisqu'il dit dans le même ouvrage que cette nouvelle « pensée radicale » doit permettre de saisir le monde d'une nouvelle manière, en dehors des catégories du langage, dans son aspect profondément inintelligible, énigmatique...

4.4. Il n'y a, peut-être, rien (du tout) : hypostase du Vide, ou silence apostasique

4.4.1. Si toutes choses se succèdent sans jamais être, sur fond d'impermanence et de transformation, c'est qu'il n'y a, peut-être, ultimement, rien (du tout): nontologie ultime.

Tentation d'une nontologie ultime ?

Baudrillard, poussant son raisonnement dans ses ultimes conséquences, en arrive fort logiquement à cette éventualité. Si la pensée est autre que le réel, si les faits bruts sont toujours au delà du langage, s'ils se dérobent de façon ironique à nos paroles, il faut donc non seulement parier comme Axelos sur l'aspect éminemment énigmatique du monde, mais oser affirmer encore plus radicalement qu'« il n'y a, peut-être, rien, plutôt que quelque chose ».

Retournant la logique habituelle, il en arrive en effet à poser cette hypothèse iconoclaste : penser qu'il y a quelque chose, ou de l'être, plutôt que rien, constitue probablement *le* leurre le plus profond de la pensée.

Fasciné, lui aussi, par cette idée qui est de prime abord terrifiante, ainsi que par le vide ultime auquel il était dès lors renvoyé, Antonin Artaud alla encore plus loin, quitte à s'y brûler et à consumer ses dernières périodes de lucidité : « Voilà longtemps que j'ai senti le Vide J'ai été lâche comme tout ce que je vois. Quand j'ai cru que je refaisais le monde, je sais maintenant que je refusais le Vide Car je sais que le monde n'est pas, et comment il n'est pas. »

Comment parler de ce vide sans retomber dans les travers dénoncés? Avançons prudemment, pas à pas, en interrogeant chaque partie de notre affirmation...

Il n'y a peut-être « rien »

Tout apparaissant et disparaissant sans jamais être, cela signifierait qu'il n'y a, ultimement, rien, que des illusions de mouvements, de prises de formes qu'on nomme vie puis mort, tellement évanescents et fugaces qu'ils ne sont profondément – rien.

D'où la possibilité vertigineuse qu'il n'y ait jamais rien eu, mais uniquement un songe – voire une possession maléfique, selon Artaud qui prônait une reconstruction de l'homme qui devait enfin se « faire naître ».

Avec la métaphore du songe, nous trouvons une nouvelle technique de relativisation et de déréalisation du monde et de ce qu'on croit être « sûr ». C'est d'ailleurs ce que prône la vision indienne de Maya, l'illusion cosmique qui nous fait croire à l'éternité de notre être, alors que l'histoire entière de l'humanité correspond au battement de cil d'une seconde d'un dieu qui dort et s'agite dans son sommeil.

Il existe une autre métaphore similaire dans la *Baghavad Gita*, ce texte sacré enchâssé dans l'immense épopée du Mahabharata, lorsque Krishna invite à se déprendre du moi, le monde en perpétuel devenir étant à considérer comme un Jeu divin de formes perpétuellement changeantes.

Ces allusions au songe métaphysique, au Jeu cosmique, ou à une possession maléfique empêchant de coïncider avec soi-même, doivent demeurer des métaphores à utiliser de manière homéopathique et sotériologique pour relativiser et décoller de la certitude reposante d'être dans un monde bien rassurant, dont l'homme occuperait le centre. Elles ne doivent en aucun cas devenir une nouvelle certitude ou vérité ultime – au risque de se contredire et de s'autodétruire, puisqu'en ce cas on retombe dans une nouvelle conception du monde.

C'est pourquoi nous prenons la précaution de faire précéder le rien, par le « peut-être » : il intervient pour indiquer la présence d'une hypothèse ou d'une métaphore, pour introduire le doute, même sur cette affirmation qui pourrait, sinon, sembler supra-naturelle ou théologique...

« Rien (du tout) »

Pour éviter de retomber dans une ultime conception du monde, rappelons la nécessité de reporter, toujours, le mouvement de négation de l'être, à des manifestations particulières, en invitant à douter de leur « objectivité ». Ainsi, pour reprendre la terminologie de Baudrillard, apprendrons-nous progressivement à voir partout, non de l'être, mais des simulacres d'êtres évanescents, qui s'agitent sous le souffle du néant, sur fond de rien, constituant autant de frémissements d'un vide originel.

Mais il faut pousser plus loin le processus de négation ainsi que la logique de « vidage » de la pensée et du réel, en les appliquant au vide lui-même, afin d'empêcher ce dernier de se poser comme une nouvelle figure métaphysique inversée.

C'est ce que la scolastique et la pratique du bouddhisme Mahayana propose, en invitant à méditer soigneusement sur les différentes formes de vide en n'en dénombrant pas moins de dix-huit, qu'on peut progressivement apprendre à reconnaître pour éviter de croire naïvement avoir atteint le vide ultime. Lorsqu'on approche ce dernier, qui n'est ultime que dans le sens de la direction ou du dernier chemin qu'on puisse indiquer, sans sous-entendre aucune substantification ou demeure finale, les Traités insistent d'ailleurs sur la nécessité impérative de redoubler la méditation sur le vide, en la retournant sur elle-même et en la faisant porter, à son tour, sur le vide du vide.

Le pendant théorique de cette pratique est énoncé par Nagarjuna lorsqu'il reprend les quatre figures de la logique (oui, non, oui et non, ni oui ni non), pour les nier toutes : « Rien n'est, ni n'est pas ; n'apparaît, ni ne disparaît ». Mais aussi, en s'appliquant aux deux dernières figures du tétralemne logique : « Rien ne peut à la fois être et ne pas être ; ni être, ni ne pas être ».

D'où l'hypothèse d'une nouvelle et ultime figure de la nontologie que nous tentons de faire émerger depuis le début de cet ouvrage, qui irait désormais au-delà de la simple négation de l'être de toutes choses : il s'agirait de poser, en l'effaçant aussitôt, un vide qui serait vide de lui-même, dont on ne pourrait parler que de manière aporétique (c'est-à-dire comme une question toujours ouverte, sans solution) et apophatique (c'est-à-dire en restant aux seules formulations négatives et au silence). Ce vide du vide interviendrait ainsi à la manière d'une idée régulatrice, toujours en mouvement et en opération, jamais cernable en tant que tel.

C'est pourquoi, lorsque nous disons qu'il n'y a, peut-être, rien, nous faisons suivre cette affirmation par : *du tout*. Cela, afin de bien montrer à la manière de Nagarjuna que le rien, l'absence d'être et le creusement indiqué, ne s'affirment pas de manière absolue, mais s'appliquent à tout – au Tout de toutes choses.

Avant d'approfondir ce nouveau point de vue que l'Orient nous avait permis de deviner, en faisant appel, cette fois ci, aux scientifiques et aux poètes, il semble judicieux de marquer une pause qui nous permettra de mieux cerner les risques à éviter, ainsi que les manières d'y échapper.

4.4.2. L'hypostase du Rien, Vide ou Néant, aboutit à l'idéalisme et au nihilisme

L'erreur qui consisterait à poser le Vide ou Néant comme un principe ultime, représentera toujours une tentation bien compréhensible, où tomberont hélas de nombreux mouvements et penseurs.

En Orient, certains mouvements bouddhistes verseront ainsi dans l'idéalisme, en projetant à nouveau des interprétations et des catégories mentales sur leur expérience, et en s'empressant d'affirmer que le vide ou la vacuité ultime à laquelle ils pensent parvenir, est finalement une Pure lumière, ou une nature de Bouddha éternelle, présente en chacun de nous.

En Occident, l'hypostase du Néant du monde et des créatures a longtemps servi de tremplin et de propédeutique pour mieux affirmer, d'un point de vue théologique, la gloire

et la toute puissance de Dieu, magnifié a contrario comme le seul Créateur qui « Est ». Ainsi, si Maître Eckhart définit l'homme comme pur néant, c'est parce qu'en reconnaissant son vide, son absence d'être, il se met dans un état de disponibilité et d'accueil total qui va permettre à Dieu de se manifester. Chez St Thomas, de même, la reconnaissance du vide et de la contingence absolue de l'homme et de toutes les créatures, sert de preuve de l'existence de Dieu : ne pouvant se suffire et s'expliquer par eux-mêmes, il faut bien que celles-ci aient une cause, qui, elle, au moins, *est* pleinement.

C'est récemment, depuis le XIX^e selon le philosophe et chercheur contemporain Roger Pol Droit dans son ouvrage intitulé « Le culte du néant », que le concept de Néant, absolutisé et attribué à tort au bouddhisme, est devenu à la fois synonyme de nihilisme et objet de répulsion. Une telle évolution est symptomatique, l'Occident trouvant ainsi un bouc émissaire étranger, sur lequel il projette inconsciemment, autant sa fascination/répulsion pour son propre instinct de mort autodestructeur, que sa tentation pour un irrationalisme romantique, hostile à toute explication ou justification intellectuelle.

4.4.3. Le garde-fou du « vide » comme principe philosophique transcendantal de néantisation du Néant

Pour éviter de substantifier le vide ou néant, et en rester à un vide qui soit vide de lui-même, nous proposons de le poser de manière paradoxale, comme un principe transcendantal certes, mais purement opérationnel, qui opère de trois manières possibles :

Première négation

Contre les principes transcendantsaux porteurs d'une vérité absolue, revenir au plan de l'immanence ne suffit pas, puisque ces principes s'affirment toujours, par définition, au-delà du contingent.

C'est pourquoi il faut poser à notre tour un principe transcendantal, même si sa formulation paraît d'emblée paradoxale : en posant que rien n'est ou n'existe, ce principe ultime (en tant que directive pour la pensée), empêche tout autre prise

de position ou affirmation transcendante, en y creusant aussitôt des failles ou des doutes les ramenant au plan de l'immanence et du relatif.

Le principe transcendantal de néantisation du Néant, terme que nous reprenons à Sartre qui a bien montré que le Néant était à penser en terme de néantisation et jamais comme une entité métaphysique abstraite, constitue en ce premier sens un principe de résistance et de remise en cause de tout ordre et certitude établie, se riant des prétentions ontologiques à être, dans quelque domaine que ce soit.

Deuxième négation

Réciproquement, le principe transcendantal du néant empêche de se contenter du plan facilement béat du matérialisme et du sensualisme, en les approfondissant à leur tour afin d'en exhumer leur propre vide d'être, leur insuffisance, leur illusoire aspiration à l'être.

Le principe transcendantal de néantisation du Néant est en ce second sens un principe métaphysique d'*Inassouvissement*, pour reprendre le titre d'un roman philosophique de Witkiewicz. Il invite à ne jamais se contenter de l'immanence ou des illusions de la vie matérielle, à toujours les dépasser et se surpasser vers de nouveaux projets, même si leur prétention ontologique s'avère décevante et vaine.

Troisième négation

Enfin, ce principe transcendantal de néantisation du Néant, appliqué à lui-même, se tient dans une position limite de métalangage, creusant le Vide qui le nourrit, au lieu de se lancer perpétuellement dans de nouveaux projets.

Le principe transcendantal de néantisation du Néant est en ce troisième sens, l'indication d'une voie de l'entre-deux et de l'en-stase, de la résorption ultime de la logique dans le Vide, ou dans l'en-deçà de ses propres catégories.

C'est cette dernière catégorie que nous allons tenter maintenant d'approfondir en reprenant l'exploration de l'ultime figure du Vide que nous avons vu émerger, et que nous avons mis en suspend.

4.4.4. Vide cosmologique et du langage : vers la sagesse d'une nihilité, sur fond de Vide nourricier et de silence

Rappelons que la nontologie nous a dévoilé, entre autres grâce à Tchouang Tseu et à Nagarjuna, quelque chose sur un Vide originel.

Ce dernier nous est apparu, tantôt sous les formes interstitielles qui vident toutes choses, leur permettant en même temps de se déployer et de respirer, tantôt comme le substrat vide de lui-même, d'où tout émerge, et où tout retourne.

Il est temps, maintenant, de nous intéresser aux diverses approches qui ont pu exister, de ce vide originel et ultime.

Approches cosmologiques

Les résultats obtenus par la science semblent corroborer l'importance d'un Vide originel, et cela à tous les niveaux de l'univers.

Ainsi, le ciel apparent cache un immense vide intergalactique et cosmique, les astronomes le définissant comme l'état potentiel d'existence de toute matière, d'où cette dernière peut émerger, et où elle peut retourner.

La terre elle-même se réduit, dans la perspective astronomique, à une toile d'araignée tissée sur un abîme de vide, ce qu'on appelle couramment matière se révélant être vide à plus de 99%.

Si l'on plonge maintenant à un niveau microcosmique, par exemple dans les mystères du corps humain, on retrouve cette prégnance du vide puisque, dans l'hypothèse où l'on éliminerait l'espace vacant du corps humain pour ne conserver que les protons et électrons le constituant, on obtiendrait un point minuscule, à peine visible à l'œil nu.

Autant de perspectives vertigineuses, d'incitations métaphoriques à poser un vide originel qui sous-tend toutes choses, leur permettant de se manifester, puis de s'y résorber.

Approches de l'atomisme grec non platonicien

Ce vide cosmique originel, Démocrite et son maître Leucippe en ont posé, les premiers, les bases cosmologiques et philosophiques.

Rappelons qu'au moment même où Platon imprimait à la philosophie occidentale naissante une perspective idéaliste visant à dire les essences stables des choses, Leucippe, dans la perspective inverse d'un atomisme résolument matérialiste, posait de son côté que toutes les choses et les êtres visibles sont faits de particules en mouvement et d'atomes invisibles.

Observant, à l'ombre d'une porte, la danse poétique des particules de poussière dans un rai de lumière, il affirma non seulement que ces atomes microscopiques constituent la matière et la substance de toute réalité, mais aussi qu'ils se transforment perpétuellement et se meuvent dans un vide cosmique originel, assimilé au non-être – qui, en ce sens paradoxal, « est » .

Approches taoïstes et bouddhistes : la sagesse du vide

Cette perspective d'un vide sous-jacent aux phénomènes qui constituent le monde, se retrouve, de manière non scientifique, mais plus parlante pour la conscience naïve, dans le texte fondateur du Taoïsme, le Tao To king, de Lao Tseu.

« Trente rayons convergent au moyeu, mais c'est le vide médian qui fait marcher le char On façonne l'argile pour en faire des vases, mais c'est du vide interne que dépend leur usage. Une maison est percée de portes et de fenêtres, c'est encore le vide qui permet l'habitat L'être donne des possibilités, c'est par le non être qu'on les utilise. »

Lao Tseu rappelle ainsi comment le vide interne à toutes choses, leur permet de se mouvoir et d'agir, constituant le fond d'où elles émergent

Au point que, pour son traducteur et commentateur, Mr Liu, le Tao est égal au Néant, et l'être, à l'Un. Dans cette perspective, l'unité ontologique visée en vain, se révèle être un pur Néant, lequel renvoie à la multiplicité cosmique d'une nature en perpétuelle métamorphose.

Cela incite à relire de manière taoïste et iconoclaste l'image hindoue du Jeu cosmique du monde, à y voir une métaphore de ce vide nourricier, indépendamment de ses référents religieux. Ne décrit elle pas, en effet, le Jeu d'un fond sans fondement, renvoyant à un Vide originel d'où tout émerge comme en un mirage, en formes qui se font et se défont perpétuellement, sans besoin de recourir à aucun dieu, à aucun battement de cil, à aucune respiration cosmique ?

Lie Zi, un autre grand maître du Taoïsme, se fera à son tour le chantre d'une voie de sagesse silencieuse cultivant le vide, en affirmant qu'il faut se sculpter soi-même dans le silence et dans le non agir du vide originel, sans chercher à définir ce dernier.

« Quel nom peut on donner au vide? Aucun Quand on tente de nommer l'ineffable, rien ne vaut le silence et le vide. Dans le silence et le vide, on trouve où demeurer. Brisez le silence, remplissez le vide, vous ne trouverez nulle part où aller... » (*Faveurs célestes*, de Li Tzeu)

Ce vide originel dans lequel se résorber pour atteindre la sagesse, ne le retrouve-t'on pas dans l'invitation implicite adressée par le Bouddha à l'un de ses disciples qui le poursuivait pour obtenir de sa part une réponse aux questions insolubles portant sur l'existence de Dieu et sur celle de l'âme mortelle ou immortelle, lorsqu'il se contenta de garder le silence pour lui signifier qu'« à une question mal posée, on répond par le silence » ?

Approche du vide originel du langage par les poètes

De nombreux poètes ont été sensibles, également, à ce vide originel, au point de pressentir qu'il constituait le « fond sans fond » qui nourrissait leur travail, constituant l'essence même du langage authentique, avant qu'il ne déchoit dans ses fonctions utilitaires et pragmatiques.

Ainsi, chez Mallarmé, le langage poétique surgit de ce vide originel, comme sur un coup de dés aléatoire : « Toute pensée est un coup de dés », aimait il rappeler. C'est ce qui explique la forme détournée et symbolique de sa parole, qui tente

de demeurer le plus possible fidèle à ce vide originel et paradoxal, d'où surgit la beauté du dé-voilement poétique des choses.

Peut-être parce qu'ils sont amenés à se confronter au langage courant, à le transformer et à le tordre littéralement pour le ramener à son origine, les poètes qui se sont lancés dans cette aventure ont la plupart du temps buté sur les limites du langage, pressentant qu'il existe un moment où, forcément, ce dernier doit avouer son impuissance, se taire et laisser place au silence.

Ainsi à la fin de la période romantique et symbolique, le poète Hoffmanstaal, dans sa célèbre *Lettre de Lord Chandos*, annonce qu'il ne peut plus parler et qu'il va mettre fin à sa poésie, car le langage ne peut exprimer ce qu'il ressent et pressent. Or, que pouvait bien cacher ce terrible secret, si ce n'est cette dimension de vide interne autour duquel ses phrases si aptes à dissoudre les images à peine formées, ne cessaient de tourner depuis le début, comme autour d'un trou noir fascinant et effrayant ?

N'était-ce pas, déjà, ce qu'avait compris Rimbaud décidant brusquement, après avoir écrit *Une saison en enfer* puis les *Illuminations*, que le langage, même poétique, était finalement impuissant à refléter son expérience, et qu'il ne lui restait plus qu'à partir ?

Quant à Lautréamont, rappelons qu'il cessera quasiment d'écrire après avoir livré au public ses subversifs *Chants de Maldoror*, comme s'il avait touché aux limites du langage, s'arrêtant juste avant de sombrer dans la folie et le néant, jusqu'à renier ses textes pour retrouver un semblant de vie équilibrée...

Artaud, lui, osera aller plus loin, mais au prix de sa propre lucidité. Conscient dès le *Pèse Nerf* et sa *Correspondance* avec Jacques Rivière qu'il souffrait du divorce radical existant entre le langage et le réel, il allait jusqu'à sa mort tenter de combler cette béance et d'échapper à cette fatalité, quitte à inventer un méta-langage constitué de cris, de supplications et de gémissements. Mais même ces expressions étaient condamnées, elles aussi, à finir dans le silence et dans la folie, en se résorbant dans ce vide originel

et nourricier d'où proviennent tous les mots, ce vide qu'il avait si longtemps fui en vain, comme il le reconnaîtra dans le texte déjà mentionné sur le Vide ultime de toutes choses, en concluant que le monde « n'est pas ».

Ces poètes croisent, souvent sans le savoir, les réflexions hindoues les plus anciennes sur l'origine du langage. Leurs linguistes posaient en effet, il y a de cela deux mille ans, que de même qu'on dresse les briques d'un autel sacrificiel en n'omettant pas de prévoir à sa base l'espace d'une brique manquante permettant à l'ensemble de fonctionner, de même les règles du langage reposent sur un mystérieux « sphota », germe vide du langage qui lui permet ensuite de se déployer.

Vers une sagesse apophatique du vide et du silence...

Les poètes sont peut-être là pour nous dissuader d'aller plus loin dans notre effort pour cerner le vide originel d'où le langage authentique émerge ; car ce serait le trahir, se contredire et retomber dans les rets du langage. Il faudrait donc se contenter d'« *Ouvrir le rien, l'art nu* », comme y invite le titre d'un ouvrage de Maldiney.

Si le vide originel qu'on tente de saisir à travers ses manifestations se dérobe perpétuellement, c'est peut-être parce qu'il faut en effet faire le deuil de vouloir le saisir.

Comme si le discours philosophique ultime ne pouvait qu'être apophatique. A l'image de la dialectique de Nagarjuna qui dissout à la fin même les oppositions ultimes entre samsara et nirvana, vie conditionnée et délivrance, en se contentant d'indiquer une direction ultime où les catégories de la logique se taisent et se résorbent dans le silence, probablement en une forme ultime de sagesse qui laisse émerger l'illumination de l'éveil et du vide.

Que faire, alors ? Rien Ou, peut être plus simplement : chercher à habiter ce Rien (*du tout*), cette immobilité d'où provient et où retourne tout acte, ce vide sous-jacent à toute manifestation, ce silence coextensif à toute Parole. En espérant y trouver une forme paradoxale de sagesse et de sérénité...

En écho au silence du Bouddha déjà évoqué, et vingt cinq siècles plus tard, Wittgenstein ne clôt-il pas son célèbre *Tractatus logico-philosophicus* par cette sentence énigmatique : « Sur ce dont on ne peut parler, il faut se taire » ?

Tout le reste est parole vaine sur fond de vacuité, écume ou empreinte des mots, laissée par les vagues du silence...

NOTES BIOGRAPHIQUES

Notes bibliographiques du Chapitre 1 : Rien n'est

SUR L'ABSENCE D'ETRE :

Le philosophe présocratique Héraclite, en affirmant que nous ne nous baignons jamais dans le même fleuve, a magnifiquement illustré cette thèse du changement perpétuel de toutes choses (*Fragments*, traduction de Marcel Conche PUF). Après lui, les sophistes grecs, dont Protagoras, s'intéresseront à montrer l'aspect conventionnel du langage et de ses artifices, ouvrant ainsi l'espace à son instrumentalisation et à sa manipulation oratoire, indépendamment de tout critère de vérité (*Protagoras* de Platon ; in *Les présocratiques*, Pleiade).

Sur la querelle des Universaux au Moyen âge, voir Gilson (*La philosophie au moyen-âge*, Payot) et Libria (*La querelle des universaux, de Platon à la fin du Moyen-âge*, Seuil) où les auteurs montrent très bien la tension qui a existé pendant des siècles entre les nominalistes et ceux qui voulaient croire que les mots désignent les choses, de la même manière qu'aujourd'hui encore les fundamentalistes chrétiens veulent se rassurer en pensant que la Bible dit littéralement la vérité de ce qui s'est passé à l'origine du monde.

Onfray montre très bien, dans ses cours à l'université populaire de Caen (disponibles en Cd) comment un courant critique et d'emblée sceptique sur l'ontologie, peu mis en avant

dans l'enseignement officiel, a toujours existé, de Locke à Foucauld.. Voir aussi Vaneighem : *La résistance au christianisme, des origines au XVIII^e siècle*, Fayard.

Le penseur russe nihiliste du XIX^e siècle Chestov est probablement celui qui a été le plus sensible à l'absence de fondement qui hante tous les grands penseurs, en montrant comment, de Shakespeare et Pascal, à Tolstoï et Dostoïewsky, les grandes œuvres littéraires se bâtissent pour échapper au vertige du Rien (*Apothéose du déracinement*, Flammarion ; et *L'homme pris au piège*, 10/18). Or, il en va exactement de même avec les systèmes philosophiques, qui se bâtissent pour colmater l'angoisse de l'absence de tout fondement : cf l'océan indifférencié comme limite angoissante de la pensée pour Platon (*La République* Livre VI, Budé) ; la fin de la 2^e méditation de Descartes (*Méditations*, Pléiade), le début de la *Critique de la Raison Pure* de Kant (Vrin). Seul l'anarchiste individualiste Stirner, avant Nietzsche, revendique cette absence de fondement dans *L'Unique et sa propriété* (Stock).

En ce qui concerne la possibilité d'une autre pensée esthétique du « non fond », échappant à la logique du fondement ou Grund, cf Maldiney (*Derrière le miroir*, Maeght ; et *Ouvrir le Rien, l'art nu*, Encres Marines) ; ou encore, les pensées orientales (in Zimmer, *Les philosophes de l'Inde*, Payot).

SUR LES PRE-TENSIONS A ETRE :

Sloterdijk (in *Sphères*, Seuil) renouvelle la pensée ontologique en remontant à sa source et en montrant comment l'envie de constituer des sphères enveloppantes et protectrices est, de tout temps, une marque de l'esprit humain. Il retombe toutefois souvent dans le vitalisme, l'avantage de Sartre étant

d'éviter autant le matérialisme, que le spiritualisme et le vitalisme, en ne décrivant que le mouvement et projet d'une conscience qui, par définition, n'est jamais sur un mode stable (in *L'Être et le Néant*, Nrf Gallimard).

Sur les différentes manifestations animales et végétales de la soif d'être, cf les analyses très pertinentes de Pelt (*La loi de la jungle*, Fayard), mais aussi bien entendu le vouloir-vivre aveugle de Schopenhauer (*Le monde comme volonté et comme représentation*, PUF), et la soif bouddhiste (Walpola Rahula : *L'enseignement du Bouddha*, Seuil).

Sur la spécificité de la soif et de la *pré-tension* à être chez les humains, cf la logique antagoniste de Lupasco (*Du dualisme logique et de l'affectivité*, Vrin ; et *L'énergie et la matière psychique*, Le Rocher) qui permet d'appréhender simultanément les deux mouvements contraires de la projection de soi sur l'autre, et de l'introjection de l'autre en soi.

Strindberg, dans son théâtre, a magnifiquement montré les ravages de la guerre cannibale des consciences qui en résulte.

Deleuze l'illustre de manière plus sociale et politique en montrant (in l'*Anti-Édipe*, éd de Minuit), grâce aux concepts de codage et décodage généralisés des flux machiniques, comment le capitalisme a fait sauter tous les verrous et systèmes de contrôle, en aboutissant selon Janicaud à la course folle d'une techno-science que plus personne ne contrôle (*La puissance du réel*, Nrf Gallimard).

Il n'en a pas toujours été ainsi, les grandes civilisations s'étant précisément définies par leur capacité à contrôler et à réguler les prétentions économiques des marchands, et politiques des guerriers.

C'est ce que rappellent fort à propos Clastres pour les sociétés primitives (*La société contre l'Etat*, éd de Minuit), Needham pour la Chine avec son système de mandarins (*La science chinoise et l'Occident*, Seuil), Deleury pour l'Inde avec son système de castes (*Le modèle indou*, Fayard), et même Dumézil avec l'idéologie tripartite pour l'Occident chrétien (*Mythe et idéologie, tome 1 : L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, NRF Gallimard) . Prigojine croit, quant à lui, en la possibilité de ré-inventer une nouvelle alliance instaurant un type de contrôle écologique (*La nouvelle alliance*, Gallimard).

Sur le rôle de déconstruction des arrière-mondes métaphysiques par la philosophie, cf Nietzsche (*La généalogie de la morale*, 10/18), et Clément Rosset (*Le réel, Traité de l'idiotie*, Ed de Minuit).

Notes bibliographiques du chapitre 2 : Tout est événement

Sur la révolution copernicienne de Kant, à continuer, cf *La Critique de la Raison pure*, préface de Kant à la 2^e édition, Vrin.

Sur le décentrage nécessaire du sujet en résultant, cf la richesse de la vie préreflexive que découvre Merleau Ponty (*Phénoménologie de la perception*, Nrf Gallimard) ; mais aussi l'herméneutique et le symbolisme inconscient qui structure l'esprit selon Eliade (*Histoire des croyances et idées religieuses, tomes 1 et 2*, Payot); et le retour aux sens de Hume (*Dialogues sur la religion naturelle*, Pauvert).

Les poètes sont les plus sensibles à cette dimension infra-réflexive habituellement occultée par les philosophes trop occupés à bâtir un système conceptuel pour échapper à l'angoisse de l'absence de fondement de toutes choses. Ainsi faut-il rappeler les chantres de la vie moléculaire que sont Rimbaud (*Une saison en enfer*, Nrf) ou Michaux (*Connaissance par les gouffres*, et *L'espace du dedans*, Gallimard).

Holderlin (in *Poèmes de la folie*, Nrf Gallimard), tout comme Kenneth White (in *L'esprit nomade*, et *Le monde blanc*, Grasset; cf aussi *Le monde ouvert de Kenneth White*, de Michèle Duclos, Presses Universitaires de Bordeaux), chercheront quant à eux à revenir à la perception du monde dans l'instant, débarrassé de toute projection dans le futur ou dans un projet instrumental ; un peu à la manière des haïkus japonais, ces courts poèmes cherchant à saisir la fulgurance éphémère de l'instant (*Haïkus*, Nrf poésie).

Sur les thématisations philosophiques de ce nouveau mode d'approche du réel, cf *Rhizome* de Deleuze (éd Minuit) qui oppose à la logique de l'arborescence, une nouvelle logique erratique et aléatoire, faite de branchements et ramifications souterraines, transversales, non hiérarchiques et non centralisées ; mais aussi les thèmes de l'expression, tant chez Spinoza (in *Spinoza*, de Deleuze, ed Minuit ; et in *l'Éthique*, Garnier Flammarion).

Le surgissement poïétique de ce qui advient comme pur événement qui se dévoile en se voilant, l'événement heideggerien, est également un concept intéressant (notamment dans les *Chemins qui ne mènent nulle part*, Nrf). Il sera repris et exploité différemment par l'un de ses disciples, Kostas Axelos, qui invite à voir l'univers comme *Jeu du monde* (ed Minuit), en croisant alors les perspectives hindouistes de

l'univers comme Jeu cosmique (*Baghavad Gita*, Albin Michel), ou comme *Jeu de perles de verre*, pour reprendre le titre d'un livre de Herman Hesse (NRF Gallimard).

La philosophie des possibles en résultant s'inspire autant des recherches de Sartre (*Critique de la raison dialectique*, Nrf ; *L'être et le Néant*, Nrf), que de Guattari (*La philosophie est essentielle à l'existence humaine*, l'Aube), et de Spengler montrant à un niveau historique comment chaque grande civilisation a eu à inventer « ses » possibles (*Le déclin de l'Occident*, Nrf) . Elle ne doit pas être confondue avec le mouvement d'épuisement du réel et de tous les possibles par la science et sa technosstructure, comme nous met en garde Baudrillard, fort à propos (*Les stratégies fatales*, Grasset, et *La pensée radicale*, Tonka).

Sur les nouvelles conceptions du sujet multiple, éclaté, et nodal, cf Stirner déjà cité (*L'unique et sa propriété*, Plon) ; mais aussi les derniers fragments de Nietzsche sur les volontés de puissance qui le traversent (in *Volonté de puissance*, Gallimard ; le sujet comme « contact » et comme « toucher-penser » chez Colli et son interprète Cacciari (*La philosophie du contact*, éd de l'Eclat) ; le sujet-bulle perdu dans l'écume virtuelle du monde moderne chez Sloterdijk (*Ecumes sphère*, tome 3, Maren Sell) ; le sujet nodal du dernier Lacan qui se perd à force de vouloir mathématiser des nœuds échappant à la formalisation ; et le concept bouddhiste de sujet pratityasamutpada, comme insubstantiel, *coproduction conditionnée* (W Rahula, *L'enseignement du Bouddha*).

Sur les conséquences pratiques, cf la vie dans le présent d'Epicure (*Lettres, sentences, maximes*, Garnier Flammarion), en dehors de toute norme sociale chez les cyniques grecs (*Les cyniques grecs*, Garnier Flammarion ; *Les cyniques grecs*,

lettres de Diogène et Cratès, Acte Sud). Ou encore, la version méditative et simplement attentive au moment présent dans le Zen (Deshimaru : *Le trésor du zen*, Albin Michel).

A ne pas confondre avec l'aplatissement et l'appauvrissement de la vie cantonnée à un pauvre instant passif, captif, auquel condamne notre société sans horizon, comme le montre bien Virilio (*Stratégie de la déception*, Gallilée) et, déjà, Nietzsche (*Considérations inactuelles*, Gallimard).

On peut, pour éviter ce faux sens, relier la thématique de l'instant, à celle de l'exil de soi et de l'errance poétique dans l'instant du monde. Cf Miquel : *La philosophie de l'exil*, et surtout *La pratique de l'exil* (L'harmattan).

Sur les ouvertures éthiques en résultant, cf Axelos (*Le jeu du monde*, ed Minuit) , Lévinas (*ethnique et infini*, Fayard), maître Eckhart (*Oeuvres de Maître Eckhart*, Gallimard), qui invitent à « laisser être » et respecter les différences, sans chercher à les contrôler ou expliquer ; mais aussi la compassion bouddhiste pour les singularités, à ne pas confondre avec la charité chrétienne tournée vers l'Universel supposé exister en chacun.

Notes bibliographiques du chapitre 3 : Ce qui apparaît, disparaît

Sur l'inutilité et l'hypocrisie empreinte de bovarysme, de la figure de Dieu, cf le *Traité d'athéologie* d'Onfray, Grasset.

Sur les principes de non déterminisme causal, toute chose étant instable et éphémère, cf Heisenberg (*La nature dans la physique contemporaine*, Gallimard, et *La partie et le tout*, Albin

Michel), Hempel (*Eléments d'épistémologie*, Armand Collin), le principe de variation concomitante du bouddhisme (Bugault, *L'Inde pense-t-elle?* Maisonneuve).

D'où une nouvelle vision du monde : cf le nouveau paradigme de la complexité d'Edgar Morin (*La Méthode, tome 1 : la nature de la nature*); la *Philosophie tragique* de Clément Rosset ; et le *Traité de décomposition* de Cioran se rendant sensible à ce qu'on exclut habituellement..

Compléter par les aphorismes de Nietzsche voulant, dans un rire dionysiaque, tout accepter de la vie, y compris la souffrance et ses manifestations mortifères (*Fragment posthumes*, NRF Gallimard) ; et par l'esthétique de la disparition de soi, prônée par Castaneda (*Stopper le monde*, Folio)

La poésie déploie également ce nouveau type de pensée ; cf les romans poétiques et la dernière interview de Biamati avant sa mort (in *Le silence*, Verdier).

Sur les conséquences théoriques qui invitent à penser la mort, au cœur même de la vie, cf le repos comme fin naturelle du mouvement chez Aristote (*Métaphysique*, Vrin) ; mais aussi Amour et Haine qui se partagent le monde chez Empédocle (*Empédocle*, traduction Bollack, Gallimard) ; l'instinct de mort coextensif à la pulsion de vie chez Freud (*Au delà du principe de plaisir*, PUF); le principe scientifique d'entropie (*L'entropie, roman de la thermodynamique*, de P Depondt, Cassini).

De manière plus moderne et scientifique, rappelons que le cancer et la mort provenant du dérèglement des cellules cancéreuses, sont inéluctablement inscrits dans le mécanisme

même de reproduction des cellules, selon Khayat (*Les chemins de l'espoir*, Odile Jacob). Les analyses de ce cancérologue sont d'ailleurs reprises dans la suite de ce chapitre.

La poésie retrouve, encore une fois, ces intuitions : cf la mort comme noyau de la pomme chez Rilke (*Elégies à Duino*, Nrf), ou comme poussant sous la peau du cadavre chez Ferré (*Ne chantez pas la mort*).

Sur les éthiques de mort pouvant en résulter, cf l'acception du suicide par les stoïciens (*Stoïcisme antique et droit naturel moderne*, Presses Universitaires de Bordeaux), et de manière plus négative la course folle du capitalisme chez Janicaud (*La puissance du réel*, Gallimard), qui n'est probablement que la face cachée et inversée de l'ivresse des terroristes, comme le pressent Baudrillard, dans l'un de ses derniers essais (*L'esprit du terrorisme*, Galilée).

Sur la conception, à la fois nouvelle et très ancienne, d'une philosophie se définissant comme un apprentissage de la mort, et comme technique de transformation de soi, cf les méditations sur la mort chez Montaigne (Essais, ch 20, Arléa).

Voir aussi le stoïcisme et l'épicurisme bien sûr, mais aussi, plus généralement, tout le courant ancien de philosophie qui se caractérisait comme exercice pratique d'appropriation de la mort et de transformation de soi, autant que comme réflexion conceptuelle (*La philosophie antique*, et *Exercices spirituels de philosophie antique*, de Hadot, Albin Michel).

On retrouve cette praxis philosophique de la mort et de la transformation de soi, chez Michel Foucault s'intéressant aux Romains (*Les techniques de soi*, Nrf Gallimard).

On retrouve la même nécessité d'accepter la mort, la dissolution et la décomposition de toutes choses, en y voyant une manière de travailler sur soi, en Orient, que ce soit dans *Le livre des morts tibétains* (Maisonneuve), ou dans le tantrisme invitant à affronter toutes les peurs et interdits associés à la mort (*Le bouddhisme tantrique du Tibet*, de Blofeld, Seuil).

Notes bibliographiques du chapitre 4 :
Il n'y a, peut-être, rien (du tout)

Sur le « il y a », cf Holderlin, (*Poèmes de la folie*, Nrf) ; et Heidegger, (*Chemins qui ne mènent nulle part*, Nrf). Mais aussi Steiner : « Dans cette brèche formidable de l'absence et de l'oubli, dans le désert de l'interminable attente des hommes, dans cet « il y a » de ce que nous pourrions nommer une « immanence inquiète », (se tient aussi) la parole poétique de George Steiner » (Juanasensio : *Steiner*, L'herne)

Sur le « il n'y a », du point de vue d'une logique purement formelle, cf les logiques trivalentes de Kleene et Bocvar (Kleene : *Logique mathématique*, éd Gabay), et la logique floue de Zadeh (Jean Raphael Tong tong : *La logique floue*, Hermes science publication). Dans un autre horizon culturel plus logico-philosophique, cf les quatre figures de la logique indienne qui incluent le oui et non, ainsi que le ni oui ni non, selon Bugault (Bugault : *L'inde pense-t-elle?* PUF).

Les poètes représentent, encore une fois, un autre mode d'accès à cette forme paradoxale de pensée, avec la poésie de Hoffmansthal (*Poésies*, Seghers), l'*Ulysse* de James Joyce (Folio), et *Le livre de Monelle* de Schwob (Allia)

Sur le « peut-être » du doute, à cultiver soigneusement contre tout dogmatisme ou prétention à la vérité, cf d'un point de vue épistémologique Karl Popper qui rappelle l'aspect conventionnel et purement humain des vérités, scientifiques ou non (*La connaissance objective*, Flammarion ; et *Des sources de la connaissance et de l'ignorance*, Rivages).

D'un point de vue métaphysique, cf la nature purement opérationnelle de la science selon Heidegger dans *Qu'est ce que la métaphysique* (Nrf), et la philosophie définie, comme aporie ou démêlage des nœuds et problèmes selon Aristote (*Métaphysique*, Vrin).

D'un point de vue de logique et de philosophie pratique, cf les textes des sceptiques grecs (Brochard : *Les sceptiques grecs*, Vrin)

Sur la perspective originale de Kostas Axelos, qui invite à respecter une pensée énigmatique échappant à la clarté de la raison, cf *Ce questionnement*, et *Réponses énigmatiques*, aux éditions de Minuit.

Sur le « rien » du « vide », cf Gorgias (E Dupreel : *Les sophistes : Protagoras, Gorgias, etc* ; éd du Griffon) ; et Heidegger (*La question du néant*, in *Questions*, Nrf).

Voir aussi, dans une autre perspective de logique de vidage et de dissolution de toute identité, la logique impitoyable de Nagarjuna (Nagarjuna : *Stances du milieu par excellence*, traduction de Bugault, Gallimard connaissance de l'Orient) et, plus étonnamment, Baudrillard (*La pensée radicale*, infra).

Il faut toutefois veiller à ne pas substantifier ce Vide de toutes choses ou à en faire un appel à une transcendance supérieure, ce qui suffit à se démarquer de Maître Eckhart (*Et ce néant était Dieu : sermons LXI à XC*, Albin Michel).

Cela amène aussi à s'éloigner du nihilisme supposé du bouddhisme, tel qu'inventé par l'Occident selon Roger Pol-Droit (*Le culte du néant*, Seuil).

C'est pour éviter cette substantification et ce nihilisme, que les bouddhistes ne distinguent pas moins d'une trentaine de formes différentes de vide, toutes relatives, et culminant dans le vide du vide (Khensur Lekder : *Compassion et vacuité, pratiques de la vacuité*, éd Dharma) .

Plus humblement, nous tentons d'éviter cette substantification en posant un principe transcendantal du Néant, (cf Christian Miquel : *Exil et modernité*, L'Harmattan).

Sur les formulations occidentales du vide ou du rien par des auteurs contemporains, cf Baudrillard, les œuvres complètes d'Artaud qui, toute sa vie, lutte contre cette certitude de « n'être pas », en tentant désespérément de « se faire advenir à l'être » , en échappant aux maléfices et possessions du mental (*Oeuvres complètes*, Nrf).

Sur l'intuition du silence originel qui rend vaine toute poésie lorsqu'elle s'y résorbe, cf le silence de Rimbaud après une *Saison en enfer* (Nrf), mais aussi *La lettre de Lord Chandos* de Hoffmaanstaal (Nrf), et celui de Lautramont après les *Chants de Maldoror* (Oeuvres complètes, Gallimard).

Sur les approches taoïstes du vide et du silence, cf le *Tao To King*, traduction de Lio Kia Hway (Nrf idées gallimard), et Lie Zi : *Du vide parfait* (Payot, Rivages poche), mais aussi le *Tchouang Tseu* de Billeter déjà cité.

Sur le silence du Bouddha, voir Walpahola Rahula : *L'enseignement du Bouddha* (Seuil), et le dernier aphorisme de Wittgenstein (*Tractacus logico-philosophicus*, Nrf idées)

TABLE DE MATIERES

Aperçu synthétique.....	p 7
Condensé du développement.....	p 11
Développement.....	p 17

1 RIEN N'EST

1.1. « Rien n'est » : il n'est pas d'être qui soit	p 19
--	------

Etre, n'est pas substance, mais simple dénomination. La philosophie commence par une critique linguistique et ontologique. La confrontation au fait que rien « n'est », comme fait 1° de la philosophie et de la nontologie, est dévoilement d'un non fondement originel.

1.2. Si « rien n'est », tout tend et pré-tend à être.....	p 27
---	------

Pré-tension dit l'élan fondamental qui sous-tend toute contention vers l'être, sa prétention à un statut ontologique ferme. La Pré-tension à l'être, provoque une « pré-emption » de ce qui est extérieur : territoires, animaux, autres consciences. La philosophie comme phénoménologie et écologie d'une soif d'être universelle, relativisant la place de l'homme.

1.3. Chez l'humain : la prétention symbolique à être.....	p 39
---	------

Chez l'humain, pré-tension et pré-emption deviennent, par encodage et décodage généralisé, prétention à instaurer un nouvel ordre non naturel, devenu paroxystique. Le ré-encodage et surcodage des flux, ouvre les champs symboliques, métaphysiques et politiques. Contre les prétentions symboliques à l'être, la philosophie est déconstruction symbolique et an-archique des métaphysiques de l'illusion

2. TOUT EST EVENEMENT

2.1. Tout est multiplicité.....p 49

Révolution copernicienne et retour à la vie préréflexive. Le préréflexif, comme ouverture à la multiplicité et au nomadisme. Tout est multiplicité : nœud de la philosophie et de l'esthétique.

2.2. La multiplicité est surgissement de l'événement.....p 54

La multiplicité perpétuellement changeante est indissociable de l'« événement » qui, sans cesse, advient. Événement, c'est-à-dire passage, transformations, métamorphoses incessantes des formes vivantes dans le Jeu du Temps. La topologie et philosophie des possibles : L'événement comme surgissement, dit également le mouvement du virtuel au réel, qu'épuise la science.

2.3. Esthétique et éthique d'un sujet mouvant et multiple ...p 60

Sous le sujet, un mouvant chaos. Sujet bulle et instantanéité du sujet nodal. Philosophie pratique : esthétique de l'instant, errance poétique, éthique du laisser-être et de la Joie.

3 CE QUI ADVIENT DISPARAIT

3.1. L'événement qui ad-vient ne peut que disparaître.....p 71

Futilité du rêve théologique et de la figure de Dieu. La disparition est une apparition qui se disjoint. Paradigme de la complexité, esthétique de la décomposition et philosophie tragique. Éthiques de disparition, de révolte et d'indifférence.

3.2. La mort est un autre nom pour la dissolution interne...p 79

La mort, source d'une expérience impossible. La mort comme finalité de la vie et entropie. La mort secrétée par la vie : pressentiments des poètes, métastases cancéreuses, Eros et Thanatos. Fascination nihiliste des éthiques de mort : suicide, terrorisme, course folle du capitalisme.

3.3 La mort redoublée dans la méditation.....p 86

Les méditations personnelles sur la mort : des stoïciens à Montaigne, et au tantrisme. La philosophie comme exercice d'apprivoisement et de transformation de soi, sous le regard de la mort. La roue du temps et des civilisations, ou le bonheur de la décadence.

4. IL N'Y A, PEUT-ETRE, ULTIMEMENT, RIEN (DU TOUT)

4.1. Entre l'événement et sa disparition, le : « il n'y a ».....p.93

Le « il y a » dit la présence et l'avènement poétique de l'événement. Le « il n'y a », dit la nécessité de penser simultanément négation (« nia ») et disparition. L'espace comme geste inaugural d'ouverture antagoniste.

4.2. « Peut être », dit le besoin de ne s'arrêter nulle partp 97

Rien n'est jamais sûr, ni les vérités scientifiques, ni les vérités métaphysiques. Réhabilitation des sceptiques et du pyrrhonisme. Le « Peut-être » entr'ouvert par la pensée sceptique.

4.3. « Rien », dit qu'il « n'y a, peut-être, rien ».....p 101

Le vide de toutes choses, dévoile leur « rien » ultime. Le rien comme vide originellement plein, ou comme manque à combler. Le vide comme vidage, opérateur logique et sotériologique, voire simulacre.

4.4. Rien « du tout » : hypostase du vide et silence.....p 107

Il n'y a, peut-être, ultimement, rien (du tout): nontologie ultime. L'hypostase du Rien, Vide ou Néant, aboutit à l'idéalisme et au nihilisme. Le garde-fou du « vide », comme principe philosophique transcendantal de néantisation du Néant. Vide cosmologique et du langage : vers la sagesse d'une nihilité, sur fond de vide nourricier et de silence.

Notes bibliographiques.....p 119

Christian MIQUEL

Titulaire d'un Doctorat de Sciences humaines-Philosophie (Paris IV-Sorbonne/EHESS), l'auteur a abordé dans des ouvrages précédents les thématiques de la technique, du monde moderne, et esquissé une philosophie de l'exil.

Si, plutôt que de s'interroger sur ce qui est, et qui se donne à voir de manière obscène, la philosophie pensait le « rien », avec son cortège de synonymes habituellement exclus de la réflexion : le non être, le néant, le vide ?

Cela amène à interroger les prétentions à être qui surdéterminent la vie et la pensée, à les déconstruire grâce à la nontologie, ou discours critique sur le non-être de toutes choses.

Émerge alors un devenir perpétuellement mouvant, que tentera de saisir une nouvelle pensée nomade et joyeuse, ouverte aux infinis chatolement du monde, mais aussi à l'aspect tragique de l'existence, d'emblée marquée par la mort et par la puissance d'autodestruction de l'homme.

La philosophie invitera dès lors à se dépasser dans une quête de sagesse paradoxale, en pressentant qu'il n'y a, peut-être, ultimement, rien du tout -rien d'autre qu'une vacuité de toutes choses, que le Jeu d'un vide, vide de lui-même. N'est-ce pas la voie d'une sagesse moderne du nihilisme, retrouvant les intuitions des antiques sages et de leurs réflexions sur la Vacuité ?

Autant de questions à aborder en décloisonnant les savoirs, en croisant Orient et Occident, philosophes et savants, politique et esthétique, dans une approche interdisciplinaire et rhizomatique plus apte à saisir le non-être ainsi que l'interdépendance de toutes choses...