A la lueur du mythe de Pan, nous voyons la musique s’organiser selon deux instances qui d’ailleurs recoupent en partie son clivage social : l’Eros céleste et l’Eros vulgaire, le désir sans cesse reporté ou le plaisir immédiat.

Il faut peut-être revenir aux échanges du Banquet de Platon. Car si Pausanias discerne les deux Eros, il donne sa faveur à celui céleste, comme d’ailleurs Socrate à la fin de l’ouvrage. Mais il faut aussi citer la réponse que fait le médecin Erixymaque à Pausanias : il y a deux Eros, mais il ne s’agit pas de rejeter totalement le vulgaire au profit du céleste. On en a aussi besoin.

Ce qui importe c’est, dit-il, de les doser dans la mesure permise. L’argument prend tout son sens lorsqu’on sait que c’est en fait Aristophane qui devait prendre la parole, mais ce dernier à tellement cédé aux plaisirs de la table dans le banquet, qu’il souffre d’un hoquet qui l’empêche de parler. Il a abusé de l’Eros vulgaire. Il faut doser ce dernier, et non le rejeter et c’est par ce dosage (des passions) qu’Erixymaque déclare que musique et médecine sont toutes les deux sciences de l’amour.

Bref, il faut les deux Eros. Si tout n’est que désir sans cesse ajourné, privé à tout jamais de Syrinx, ceci risque de devenir insupportable. Mais inversement : si l’on se contente de la transe dionysiaque, le sujet ne pourra plus advenir comme sujet symbolisant et culturel , se contentera de renouer avec cet état à l’orée de la culture dont parle G. Lapassade, mais qui n’est plus la culture.

Ceci se retrouve à différents niveaux. Déjà dans la psychologie de l’enfant : celui-ci a besoin de s’assujettir aux formes symboliques, aux langages, nous l’avons vu. Mais en même temps, cet assujettissement se double par ce qu’on nomme une subjectivation : l’enfant se conforme aux codes culturels, c’est l’assujettissement, mais dans le même mouvement, il cherche à leur désobéir, pour affirmer son moi en construction.

Bref il ne s’approprie les codes qu’en cherchant en même temps à les tromper, à jouer d’eux , de leurs signifiants, à leur désobéir, et c’est quand il comprend qu’il ne peut pas les tromper qu’il les utilise. La séquence, par exemple a été remarquablement décrite par le psychanalyste anglais d w winnicott, dans ce qu’il nomme le rapport à l’objet. On présente un objet à un enfant pour qu’il se l’approprie. Cet objet pourra par exemple être un objet langagier tel un mot. Mais dans un premier temps, l’enfant va jouer avec le mot, le déconstruire, tel dans l’Eros vulgaire le jeu consistant à prendre le signifiant pour lui-même, et non pour ce à quoi il renvoie, à le détourner, à jouer avec lui. Ainsi le cas où les enfants déforment les mots, joutent avec la forme sonore du mot. Mais c’est aussi parce que , dit Winnicott, l’objet résiste à sa destruction (le mot continue à opérer), que l’enfant peut ensuite utiliser le mot et se l’approprier dans son usage canonique.

A un autre niveau, après l’opposition que j’ai évoquée entre les musiques populaires et académiques : on pourrait se demander ce qu’il en serait des musiques populaires si elles n’avaient pas un modèle académique auquel s’opposer ? Et inversement : qu’en serait-il des musiques académiques si elles n’avaient pas des formes populaires qui ont inspiré nombre de compositeurs.

En fait entre les deux, on assiste à un jeu que l’on pourrait qualifier, pour détourner la terminologie de Durkheim, par le vocable d’instituant et d’institué : le populaire pousse comme un instituant qui s’oppose à l’académique institué, mais qui finit par devenir institué, en conservatoire. Exemple du jazz pou des musiques dites actuelles ou amplifiées.

Bref il faudrait les deux Eros, deux moments, comme l’exemple de la structure et de la contre-structure qu’étudie Turner, ou les rites de passages, le carnaval où des moments formalisés alternent avec d’autres dites informels, ou du dionysiaque se met constamment en tension avec de l’apollinien.

Cette dualité complémentaire entre les deux Eros ou Dionysos et Apollon va fonder comme on le sait la grand thèse de Nietzsche dans *La naissance de la tragédie*.

Pour le philosophe, la tragédie grecque recèle la clef de notre civilisation. Cette tragédie se comprend comme la première tragédie athénienne, dite attique.

Celle-ci mettait en scène le conflit, ce qui correspond à l’esprit tragique, entre deux instances.

C’est selon Nietzsche ce conflit dont devait témoigner la tragédie, celle-ci remplissant une fonction anthropologique en renvoyant, tel un miroir, aux spectateurs les conflits qui le fondent, on anticipe, entre cs et ics.

Ces deux instances mises en scène étaient d’une part l’aspect rationnel, stable de la pièce, son développement logique. Ceci était exprimée par l’élément stable : la certitude des paroles. C’était la part apollinienne, dieu au regard solaire de l’architecture, de la stabilité, de l’unité ordonnée et construite. On pourrait dire que c’était le dieu de la synthèse ordonnée et des grammaires.

D’autre part, si les paroles et le jeu des acteurs représentait la part logique du développement horizontal de la pièce, celui-ci se dialectisait au niveau vertical avec une part musicale : le chœur et les percussions au bas de la scène qui surgissaient entre les mots, déconstruisaient ces derniers. Cette épaisseur désordonnée du chœur et des percussions s’opposait à la belle stabilité formelle apollinienne : c’était la part de la musique des passions, sauvages, qui déconstruisent, représentée par le dieu de l’ivresse, de la transe, du ressourcement constant : Dionysos. Dionysos qui dans l’œuvre de Nietzche se nommera ensuite Zarathoustra, ; puis le « ça »

**Exemple de Œdipe de G. Enescu**

**Apollon**

**\*\*\*\*\*\*\*\*\*\***

**Dionysos**

Mais pour Nietzsche ce conflit entre D et A a été éradiqué par Euripide qui a supprimé l’orchestre du théâtre, Euripide n’étant que le pâle valet de l’optimisme scientifico-rationnel de Socrate pour lequel « tout pour être beau doit être rationnel ». Cette éviction du dionysiaque aurait suspendu l’esprit tragique pour annoncer un enfermement de la civilisation sur la toute-puissance de la pensée rationnelle, ce qui la conduira à sa perte. Il faudrait ainsi, écrit Nietzsche à son époque, qui est celle de la révolution industrielle, réintroduire Dionysos…

On pourrait alors dire qu’il y a deux conflits, l’un positif et l’autre négatif.

Le premier est celui de la tension entre D et A dont l’art témoigne la scène. C’est l’esprit tragique

Le second, correspond à la lutte entre le socratisme et l’esprit tragique. Euripide ou Socrate aurait éliminé Dionysos, du même coup Apollon s’est desséché, ayant perdu son partenaire contradictoire. D’où l’appel à réintroduire Dionysos, non pas pour lui-même, mais pour qu’il reprenne sa place sur la scène de l’esprit tragique, pour qu’il puisse rengager son éternel combat avec Apollon.

On pourrait dire que toutes les esthétiques du XXème siècle ont écouté nietzsche et n’ont eu de cesse de tenter de réhabiliter Dionysos. Mais ce que je postule, de façon imprudente, c’est que notre époque actuelle, dite « postmoderne », a changé la donne, elle a tellement réintroduit Dionysos qu’elle en oublié Apollon. La lice de l’esprit tragique, cette fois-ci privée du regard solaire d’Apollon, est toujours aussi en panne. Mais pour la raison inverse de celle avancée par Nietzsche à son époque. Notre monde serait-il devenu pan-Dionysiaque ? Ce serait toujours le fondement anthropologique que Nietzsche rattachait à l’esprit tragique qui serait évacué. En fait, si partout « où les puissances dionysiaques se soulèvent avec la violence dont nous faisons aujourd’hui l’épreuve, il faut déjà qu’Apollon […] soit descendu sur nous [[1]](#footnote-1) ». Or ce dernier se serait-il désormais envolé ?

Pour ne pas philosopher, quelques signes du quotidien peuvent créditer cette curieuse hypothèse.

La quête de la transe : le teufs, les états seconds, l’ivresse chez les jeunes : possession et addiction

La recherche d’états « ex-tatique » où l’on se met hors de soi : « pêter les plombs »

Peut-être un lien avec les réseaux internet qui conduisent à dénier sa propre identité. Avant le lien entre les individus étaient sur le modèle du contrat (rousseauiste) obligeant les partenaires à assumer leur identité selon l’équation je m’assume pour être en lien avec vous et inversement. C’est ainsi qu’il y avait une symétrie entre les partenaires : chacun dépendait de l’autre avec qui il était en relation. Internet fausse la donne : il s’agit de rompre la symétrie, d’être en lien avec un maximum de « contacts », tout en dépendant d’un minimum de personnes, même pas de son moi qui est aboli derrière le pseudonyme.

Ceci se retrouve aussi dans le marché (on pense aux traders) qui poussent à bout la prppre machine financière sur laquelle ils se meuvent, jusqu‘à mettre celle-ci en péril.

D’ailleurs, pour un autre plan, Lyotard avec dit que le sublime (la quête de la démesure) était passée des œuvres d’art, qui ne sont plus sublimes, au marché de l’art (avec des masses financières démesurées)

Finalement, c’est peut-être tout notre monde occidental qui est devenu démesuré.

Outre ces observations à deux sous, passons à deux analyses qui pourtant les créditent, mais de façon positive.

La première vient des travaux du sociologue M. Maffesoli et la seconde du philosophe G. Deleuze.

On se souvient de *l’Ombre de Dionysos, contribution à une sociologie de l’orgie*, ouvrage publié en 1991 dont M. Maffesoli reprend l’argument dans son ouvrage *Homo eroticus*, paru en 2012. La thèse est que notre monde contemporain est devenu dionysiaque. Ce dionysisme se retrouve dans les nombreux exemples que cite m Maffesoli, notamment à partir des pratiques des jeunes : la « teuf », le goût pour l’orgie, la « désinvolture vestimentaire ».

Ainsi pour M. Maffesoli, Ainsi est-il question d’un

« retour de l’*orgie*, en tant que « passion » commune touchant tous les secteurs de la vie sociale et suscitant, ainsi, les effervescences ‘‘ex-tatiques’’, ces sorties de soi n’étant plus l’apanage de quelques-uns, mais bien le plus petit dénominateur commun en lequel tout un chacun et la vie collective en son ensemble pouvaient se reconnaître [[2]](#footnote-2) ».

   Cette thèse de l’*Ombre de Dionysos*, initialement publiée en 1991,est poursuivie par l’*Homo* *eroticus*, homme du festif et de l’extase, paru en 2012 :

« L’importance du ludique, le retour du festif….Au travers des excès et des tensions, ce sont les passions, les émotions, les indignations communes qui retrouvent la place que le rationalisme moderne leur avait déniée. Le développement technologique, en particulier les réseaux sociaux, servant d’accélérateur au retour de ce petit dieu bruyant qu’est Dionysos ! [[3]](#footnote-3) »

   M. Maffesoli distingue alors trois moments qui définissent « les conditions de possibilité de ce que l’on nomme le ‘‘festif’’ [[4]](#footnote-4) ». Le premier est celui de la contagion, où par exemple, la « désaffection vis-à-vis de la morale instituée ne se fait pas sous une forme contestataire, mais bien par contaminations successives [[5]](#footnote-5) ». Le second est marqué par une résurgence de l’émotion. Ainsi est-il question d’un « évident déclin de la confiance en une raison souveraine [[6]](#footnote-6) ». Mais alors, ce déclin de la raison entraînerait du même coup celui des « institutions qu’elle avait légitimées [[7]](#footnote-7) », à commencer par celles fondées sur le ‘‘contrat social’’, qui ne serait plus « qu’un mot vide [[8]](#footnote-8) ». Or ce déclin trouverait comme compensation le « retour des affects qui, jusqu’alors négligés ou marginalisés, envahissent un espace public qui leur était dénié [[9]](#footnote-9) ». « L’émotionnel précise M. Maffesoli, est la compensation, naturelle, à un rationalisme abstrait [[10]](#footnote-10) ». Finalement, le troisième moment de la « mutation en cours [[11]](#footnote-11) » est marqué par « le retour à des formes et des forces archaïques [[12]](#footnote-12) ». Celles-ci n’obéissent plus à l’agencement symbolique et téléologique qui porte le désir, mais à l’immédiateté jouissive. Il s’agit alors d’envisager un « faire *kairologique* qui, sans atteindre un progrès cumulatif se réalise dans chaque pas du cheminement [[13]](#footnote-13) », où l’instant est « autosuffisant [[14]](#footnote-14) ».

« L’avenir n’est plus le garant du bien-être ; celui-ci est à chercher, avant tout, dans un présent que je vis et partage avec d’autres. Eternel retour du *carpe diem*, s’attacher à une jouissance ici et maintenant [[15]](#footnote-15) ».

   M. Maffesoli voit alors dans ce pan-dionysisme postmoderne un « véritable archétype traduisant une inconsciente impulsion, celle de l’intégralité ou de la complémentarité de l’être social [[16]](#footnote-16) ». Ainsi voit-il « l’archétype de ‘‘l’*Homo festivus’’*  qui tend à devenir un stéréotype [[17]](#footnote-17) » de la Postmodernité et qui, en fait, affirme le retour festif aux transes dionysiaques au titre d’une « structure anthropologique constante et récurrente [[18]](#footnote-18) ».

Cet archétype ne fait pas autre chose que renoncer à l’héritage des Lumières, à la raison critique.

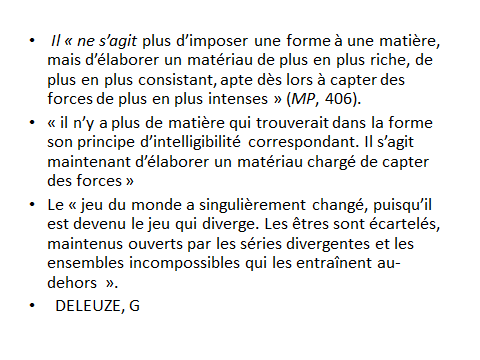
Mais cette hypothèse d’un retour au dionysiaque se retrouve chez Deleuze (+ guattrai)

***Le schizo-sujet deleuzien***

Si une pensée peut sembler très prémonitoire de la postmodernité, il faut la chercher chez G. Deleuze, tout en lui associant F. Guattari. Le contexte d’émergence de la philosophie deleuzienne est celui d’une réaction contre la société des années soixante, alors marquée par une rigidité pyramidale, dont les institutions de justice, de soins ou d’éducation étaient sous le joug du couple « surveiller et punir » tant souligné par Michel Foucault.

La critique va ainsi porter contre les grandes figures et unités de référence (en haut du triangle) qui s’emparent du sujet pour le modéliser selon une forme donnée, à l’instar du Cogito cartésien, de la raison kantienne, ou du sujet Œdipien. C’est ainsi qu’il faut comprendre non seulement le retour de G. Deleuze au texte nietzschéen, mais encore l’affirmation d’une conception « intensive », privilégiant la force, par opposition à la forme.

Or si le dieu de la forme, de la belle forme, c’est Apollon et si le désir de l’Eros céleste pousse vers des formes, la divinité de l’informe, des forces, a pour nom Dionysos, ou pan, non encore formé, ou l’éros vulgaire qui par la transe dénie les formes pour renouer avec des forces.



Cette conception de la force, se fonde sur la critique de l’hylémorphisme (une forme s’impose à une matière et la domine) émise par G. Simondon. Pour G. Deleuze et F. Guattari, il

Il « ne s’agit plus d’imposer une forme à une matière, mais d’élaborer un matériau de plus en plus riche, de plus en plus consistant, apte dès lors à capter des forces de plus en plus intenses » (*MP*, 406).

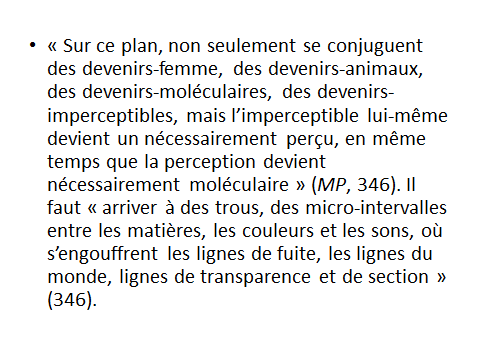
Ainsi, à propos de Paul Klee, « la question a toujours été celle des forces […] de rendre visible au lieu de reproduire le visible » (*MP*, 428). L’accent est porté sur le rapport direct au matériau, lieu de capture et d’agencement de forces affranchies des ordres et des contentions de la forme :

« il n’y a plus de matière qui trouverait dans la forme son principe d’intelligibilité correspondant. Il s’agit maintenant d’élaborer un matériau chargé de capter des forces d’un autre ordre : le matériau visuel doit capturer des forces non visibles » (*MP*, 422).

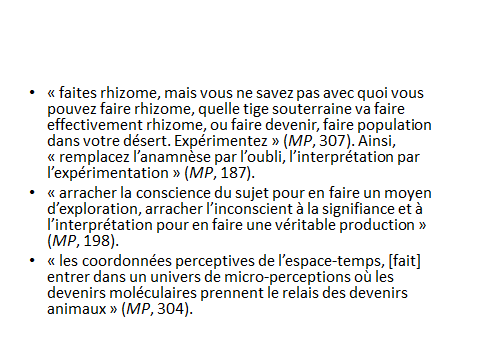
Toute la perspective de l’entrée dans le monde des formes symboliques auxquelles l’être s’assujettit, où précisément le sujet prend forme, devient dès lors inversée. Il ne saurait être question de modeler un sujet à l’aune d’une forme ou d’une référence donnée, en position de surplomb, ce que G. Deleuze nomme le « molaire ». Il ne saurait pas davantage être question d’un désir qui serait motivé par la négativité du manque d’un « objet », dont l’absence transcenderait ainsi le processus même du désir et sa quête de la satisfaction. Il s’agit bien au contraire de partir de la force, des multiples forces, des énergies individuelles, des micro-vibrations, le « moléculaire ». Celles-ci vont prendre progressivement consistance en créant un individu singulier, et non un sujet formé selon un modèle imposé. Parce qu’il est affranchi de la domination de toute stabilité apollinienne, cet individu devient ainsi nomade, flexible, livré à un devenir en permanente métamorphose, en constante expérimentation, qui n’a plus à être modelé par des formes transmises.

Le « jeu du monde a singulièrement changé, puisqu’il est devenu le jeu qui diverge. Les êtres sont écartelés, maintenus ouverts par les séries divergentes et les ensembles incompossibles qui les entraînent au-dehors [[19]](#footnote-19) ».

La configuration est alors celle d’un « plan de consistance ». Celui-ci fait coexister et interagir les multiplicités, les traverse par des plis, des lignes enchevêtrées, où toute forme devient supplantée par des vibrations, par des forces, où se révèle et se libère le « micro », le moléculaire, l’imperceptible non encore formalisé. C’est le rhizome par opposition au triangle



« Sur ce plan, non seulement se conjuguent des devenirs-femme, des devenirs-animaux, des devenirs-moléculaires, des devenirs-imperceptibles, mais l’imperceptible lui-même devient un nécessairement perçu, en même temps que la perception devient nécessairement moléculaire » (*MP*, 346). Il faut « arriver à des trous, des micro-intervalles entre les matières, les couleurs et les sons, où s’engouffrent les lignes de fuite, les lignes du monde, lignes de transparence et de section » (346). Ce sont ces lignes de fuite qui sont alors à suivre, dans leur enchevêtrement aléatoire, dans leurs circonvolutions et ritournelles.

Le sens même du projet deleuzien d’une schizo-analyse se rappelle ici : à savoir une analyse qui ne se réfère plus à une forme fixe, ou à un sujet prédéterminé par une unicité donnée, à commencer par le modèle œdipien, ou à une interprétation selon une « *image* du corps » (*MP*, 203) déterminée: 

« faites rhizome, mais vous ne savez pas avec quoi vous pouvez faire rhizome, quelle tige souterraine va faire effectivement rhizome, ou faire devenir, faire population dans votre désert. Expérimentez » (*MP*, 307). Ainsi, « remplacez l’anamnèse par l’oubli, l’interprétation par l’expérimentation » (*MP*, 187). On voit ici la fin de l’éros céleste (interprétation) au profit de celui vulgaire

C’est ici que se profile un nouveau sujet qui n’est plus celui de la névrose, soumis aux formes et normes culturelles édictées, mais un « schizo-sujet », pour lequel l’expérience de la schize aurait alors, selon G. Deleuze et F. Guattari, une vertu libératrice et créatrice.

Parce qu’il est affranchi de toute forme prédéterminée, ce « schizo-sujet » retrouve l’expérience de la transe, de la sortie de tout corps construit, en passant sans cesse d’une ritournelle à une autre, en se déterritorialisant selon une « Ur-ritournelle » où « il y faut le dieu Dionysos ou le grand Pan » (mp418). Son corps s’extrait alors des assignations culturelles, se décroche « des points de subjectivation qui nous fixent, qui nous clouent dans une réalité dominante » (*MP*, 198). C’est à cette condition qu’il devient possible, selon g. Deleuze et F. Guattari,

d’« arracher la conscience du sujet pour en faire un moyen d’exploration, arracher l’inconscient à la signifiance et à l’interprétation pour en faire une véritable production » (*MP*, 198).

Ceci « n’est assurément ni plus ni moins difficile qu’arracher le corps à l’organisme » (*MP*, 198). Tel est le corps labile du schizo-sujet, non « grammaticalisé » : le corps sans organes (le corps de pan des origines, artaud, cotard) . Celui-ci, parce qu’il n’est « peuplé que par des intensités » (*MP*, 202), est une « matière intense et non formée, non stratifiée » (*MP*, 189). Ce corps en transe se retrouve, par exemple, dans « l’expérimentation de drogue [qui] a marqué tout le monde, même les non-drogués » (*MP*, 304). Cette expérimentation change « les coordonnées perceptives de l’espace-temps, [fait] entrer dans un univers de micro-perceptions où les devenirs moléculaires prennent le relais des devenirs animaux » (*MP*, 304).

Ainsi, à propos d’Henri Michaux, « la drogue fait perdre les formes et les personnes, fait jouer les folles vitesses de drogue et les prodigieuses lenteurs d’après-drogue [[20]](#footnote-20) » (*MP*, 348). C’est dès lors une ligne qu’il faut suivre, sorte de pli et d’ambivalence de ce corps dionysiaque, en forces et non en forme, entre potentiel créateur et folie, entre critique et clinique, à l’image du livre de Louis Wolfson, *Le Schizo et les langues*, ou encore des œuvres d’A. Artaud. Le « problème n’est pas de dépasser les frontières de la raison, c’est de traverser vainqueur la déraison : alors on peut parler de ‘‘bonne santé mentale’’, même si tout finit mal » (*CC*, 32-33).

Sans poursuivre davantage, que ce soit dans le souhait deleuzien ou dans le constat maffésolien, notre monde serait marqué par un retour plein sur les forces dionysiaques.

Pourtant on objectera immédiatement que jamais ce monde n’a jamais été autant envahi par ce qui est le contraire de l’effervescence dionysiaque : à savoir la rationalité exacerbée d’une gestion administrative de tous les domaines. Ceci se retrouve par exemple par exemple en médecine, où le médecin gère des fiches de sécu plus qu’il ne soigne, en enseignement, avec une inflation incroyable de procédures d’évaluation,

Cette administration gestionnaire qui a envahi le quotidien pourrait retrouver le règne raison, et il faut revenir au système des trois âmes de Platon :

**le *noûs***

***Le thumos*,**

**l’*épithumia***

Si Dionysos ou l’Eros vulgaire relèvent de la composante concupiscible, *l’épithumia*, l’autre pôle est celui du *noùs*, de la raison, où l’on serait tenté de ranger la rationalité administrative –au sens étymologique- qui gère, coordonne.

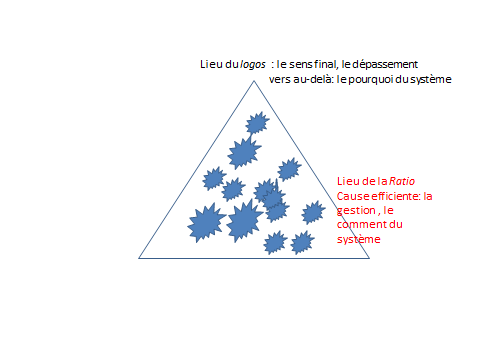
Mais ici, les choses se compliquent. Aller vers la raison , c’est précisément depuis les Grecs ce qui a toujours sous-tendu l’éducation, à savoir réaliser un sujet doté de la faculté de pensée qui lui permet de s’autodéterminer, de réfléchir ses actes et ses gestes, et qui le distingue ainsi de l’animalité. La raison est l’instance de la liberté humaine, où l’homme maîtrise la nature, à commencer par la sienne, par ses instincts.

Ainsi, dans ses Réflexions sur l’éducation, kant précise :

*« Par son instinct un animal est déjà tout ce qu’il peut-être : une raison étrangère a déjà pris soin de lui. Mais l’homme doit user de sa propre raison. Il n’a point d’instinct et doit se fixer lui-même le plan de sa conduite. Or puisqu’il n’est pas capable de la faire, mais au contraire vient au monde à l’état brut, il faut que d’autres le fassent pour lui »*

Or cette raison qui définit le sens de l’éducation va prendre pour nom le *Logos*. Il s’agit de ce qui permet de se mettre toujours en surplomb par rapport à soi, de faire des synthèses critiques, permettant de juger de la pertinence de ses actes, et de définir un sens vers lequel tendre, ce qui nous rapproche de l’Eros céleste, toujours orienté plus haut. C’est cette raison qui donne sens, qui définit des valeurs à atteindre, permet d’orienter la pensée selon kant et aussi de se démarquer de la folie.

On pourrait dire que les Lumières l’ont placé en haut du triangle du monde. A l’homme de viser ce Logos. Il s’agit de viser la cause finale, qui donne sens et projet.



* Mais à suivre par exemple l’analyse de Heidegger ; cette raison *logos*, qui permet de penser plus loin dans l’inconnu, qui pense le « là de l’au-delà » (J.F. Lyotard) aurait été dès sa traduction latine concurrencée par une autre forme de rationalité dont elle se serait découplée. Il s’agit non pas du *Logos*, mais de la *ratio*, à savoir une froide gestion insensée. A planification pour la planification, Je vais me permettre de rappeler un fragment d’une conférences de l’an dernier.

Cette raison non plus *Logos*, mais *Ratio*, se retrouve bien dans le système de Leibniz. Le monde est une machine complexe, dont le prototype n’est pas autre chose que la nature, la machine naturelle. La nature est une machine

Nous sommes pris dans cette machine, et comme des petites unités autonomes, les monades, nous y tournons en nous mettant en série avec d’autres monades comme dans une boîte de vitesse des pignons combinent leurs engrenages avec d’autres. La métaphore que Leibniz cite dans sa Monadologie est celle du moulin. Nous sommes comme une pièce mécanique d’un moulin géant, dont le prototype serait la mécanique de la Nature, et à nous d’y tourner. La raison alors à l’oeuvre sera la *ratio*, bien que leibniz n’utilise pas ce terme. Il faut fonctionner, gérer la machine, la mécanique , afin qu’elle tourne avec un maximum d’efficacité. Ici, nous ne sommes plus dans la cause finale : vers quel but tendons-nous, quel est le sens de la machine (ce qu’explore le logos), mais dans la cause efficiente : comment tourner au mieux.

C’est là où Leibniz insiste sur la métaphore du moulin : dedans, un voyageur n’y voit que des mécaniques, que des pignons, que des mécaniques, que des arbres « qui se poussent les uns les autres ». Il pourra faire une recherche ponctuelle sur la fonction mécanique de tel ou tel élément qu’il perçoit, poser la question du quoi, quel est cette parie mécanique, et du comment : comment telle pièce s’articule –t-elle avec telle autre ? Il pourra faire des recherches sur le comment mécanique, ce qu’on nomme la cause efficiente.

En revanche, le sens final, ce qu’on nomme la cause finale, nous est inaccessible : nous n’avons pas accès au sens général, au pourquoi ?, seul l’architecte du moulin, Dieu, le sait. Ainsi nous ne pouvons que nous contenter des questions sur la cause efficiente, comment ça marche ? comment faire tourner tel pignon ? Peu importe à quoi ça sert, mais ce qui importe est comment faire marcher, comment administrer, comment gérer, comment être lus performant ?

Nous ne sommes plus dans « où allons-nous, quel est le sens de notre marche ? », mais dans un aveugle « en marche ».

Peu importe le sens, c’est dieu qui l’a inscrit , il suffit de faire tourner, de s’interroger sur le comment ça fonctionne. Tel est le sens de la *théodicée* :

Le sujet n’aurait qu’à s’abandonner au mécanisme de cette machine parfaite dont il n’a pas à se soucier. En effet, « en vertu même de la structure mécanique des choses [[21]](#footnote-21) », non seulement « les péchés doivent porter leur peine avec eux [[22]](#footnote-22) », mais aussi « les belles actions s’attireront leurs récompenses par des voies machinales par rapport aux corps ; quoique cela ne puisse et ne doive pas arriver toujours sur-le-champ [[23]](#footnote-23) ».

Bref, on aura compris toute la caricature que voltaire fait de leibniz sous les traits du brave pangloss : « tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles », il n’y a qu’à laisser tourner …

Telle sera en économie la naissance du libéralisme: la main divine : libéralisme, d’A. Schmit à Mandeville

Cf Eichmann à Jérusalem cf finance

Ici, ce qui prime est la *ratio*, opposée au *logos*

Bien évidemment, on comprend que l’un des derniers ouvrages de Deleuze se nomme le pli, Leibniz et le baroque : nous serions toujours dans cette machine, mais celle-ci a simplement perdu sa forme triangulaire, le moulin s’est fissuré, pour devenir un rhizome de « connectique » ‘et non plus de logique), câblé partout

Or cette référence à Leibniz montre que la ratio a un modèle, le modèle de la machine qui est la nature, la machine naturelle. Dès lors, si le logos (et l’on pense à la précédente citation de Kant) devait permettre de s émanciper de la nature et de créer l’homme comme distinct des animaux, au contraire, la ratio y retourne, et a pour modèle la mécanique parfaite de la nature. On dira que ce qu’elle fabrique n’est pas l’humain comme être pensant distinct de la nature, qui maîtrise celle-ci, mais au contraire un automate qui doit imiter au mieux la nature. Soyez authentique, vivez l’instant et vos instincts !

Ainsi, le corps note Leibniz« forme une manière d’automate ou de machine de la nature, qui est machine non seulement dans le tout, mais encore dans les plus petites parties qui se peuvent faire remarquer [[24]](#footnote-24) ».

Mais alors, si la *ratio* finalement gère les automatisme, et les automates, si elle a dans son histoire comme modèle de fonctionnement la machine-nature, elle ne s‘oppose plus au dieu de la nature brute, à Dionysos. Ce qui s’oppose à lui, c’est le Log*o*s, c’est *l’Eros* céleste que je rattache à Apollon.

Mon équation est étrange car elle affirme les noces barbares de la froide gestion et planification qui fabrique ou optimise des automates et de Dionysos. Mais ce n’est pas une contradiction : rien n’est plus automatique que la transe, que les pauvres sujets qui se défont d’eux-mêmes dans une compulsion de répétition mécanique. Rien n’est plus dionysiaque et « animal » que la violence dans le monde du travail, violence qui se nomme la compétition avec le principe « marche «  (je n’ai pas dit en marche) ou meurs, avec une précarisation généralisée.

Il ne s’agit plus de former à réfléchir, mais d’utiliser les automatismes réflexes : faire des coups, agir sans réfléchir, être dans le *kairos,* l’action immédiate et opportune, et non le *chronos* qui réfléchit. Ici, l’intelligence convoquée n’est plus celle du *logos* symbolisant, mais de ce qu’on nomme la *métis*. Il s’agit d’une intelligence très présente chez les animaux, instinctuelle, comme la faculté à se camoufler, à saisir dans l’instant une proie.

Ceci ne signifie pas que les entreprises de la *ratio* soient à l’image de « l’homme des bois » que raillait d’ailleurs J.-J. Rousseau. Il faut bien plutôt envisager que leur folie machinique et gestionnaire les conduit à une « culture » de l’automatisme, du réflexe, au nom de l’efficacité mécanique. Or cette dernière exonère l’humain de son travail symbolique et critique propre au *Logos* qui lui permettait un retrait à l’égard du naturel : un retrait où il se spécifiait par les langages et la raison dans son identité propre, distincte des autres animaux.

Le retrait, comme la retraite de *l’otium*, ont été remplacés par l’attrait, attrait de la consommation, de la satisfaction immédiate ou du geste automatique qui « libère » l’homme de l’effort pénible exigé par le *logos*. En fait, il « libère » l’homme des obligations de l’instance même de sa propre liberté et, au-delà, de sa propre condition d’humain.

Ainsi, une fois affranchi du labeur que réclame le *Logos*, une fois affranchi de l’épreuve d’un désir sans cesse différé et porté par un contrat symbolique, l’homme, du moins ce qu’il en reste, peut-il s’aliéner en toute liberté aux automatismes qui lui sont servis à coups de renforts technologiques.

Il n’a plus à penser, mais peut laisser agir ses instincts et passions, petites machines automatiques retournées, finalement, à la grande machine naturelle. De la sorte, ne subsiste plus que l’Eros vulgaire. Et ceci, au pôle le plus bas : la performance pornographique ou parfois sportive d’une chair délestée des grammaticalisations nées dans le jeu des émotions et de l’épiphanie conjointe du corps et de l’esprit. Tel est le « devenir-animal », tel peut être du même coup le « devenir-barbarie » ou le « devenir-panique » d’une *ratio* dont le culte des automatismes retrouve le syncrétisme de Pan, avant l’épisode de Syrinx, avant l’entrée dans le continuum culturel.

   C’est ici, dans ce modèle de l’automate, qu’il devient possible de repérer une nouvelle façon de concevoir l’humain, ou de déshumaniser l’humain. Cette façon est à chercher dans ce qu’on nomme le « posthumanisme ». Régi par la *Ratio* exclusive d’une machine naturelle parfaite, l’effort du « posthumanisme » semble bien participer à la dissolution même de ce qui avait été précédemment arrêté pour distinguer l’humain de la nature. De quoi s’agit-il : d équiper l’homme de multiples prothèses qui vont le soulager et le rendre plus performant, à l’instar de nouveaux héros comme  « robocop ».

   Il est certain que le terme « posthumanisme » reste flou, en désignant les remodelages de l’humain que permettent les nouvelles technologies, de l’informatique à la biologie. Sans vouloir trancher sur les débats qui accompagnent le paradigme du « posthumanisme », on peut avancer que les techniques génétiques, les « e-prothèses » diverses, les « exo » ou « endosquelettes », ne sauraient être rejetés, bien au contraire, quand ils accompagnent la médecine, le combat contre la maladie et le vieillissement. En revanche, ces techniques deviennent intolérables quand elles n’entendent plus soigner ou protéger l’humain, mais le manipuler, par exemple dans les projets eugénistes qui n’ont guère été abolis par les horreurs du XXe siècle qu’ils avaient pourtant fécondées. Mais elles apparaissent totalement absurdes lorsqu’elles s’en prennent à l’esprit qu’elles prétendent suppléer, notamment depuis la naissance de « l’Intelligence artificielle ». En fait, la machine devait alléger la pensée des tâches mécaniques, comme le calcul mental, l’archivage ou la gestion des fichiers. On pourrait songer à un ancien postulat pédagogique qui avançait que la pensée ne pourrait s’accomplir qu’en débarrassant l’élève des fonctions « intellectuelles mécaniques », tout en oubliant d’ailleurs que celles-ci devaient plutôt en fait être déjà maîtrisées et non déniées pour être dépassées.

Pourtant, ce qui s’est passé depuis a pris une voie différente : la machine de la *ratio* est devenue le modèle, la référence, comme si elle était garante du seul fonctionnement quantifiable et immédiatement évaluable. Les Humanités semblent de nos jours lettre morte face à ce qui pourrait se nommer les « utilités ». Ainsi reconnaitra-t-on l’inflation d’évaluations auxquelles sont soumises les institutions, poussées jusqu’à la démesure et tournant à vide, découplées des valeurs *a priori* qui fondent en fait tout protocole évaluatif. De même, on observera la substitution dans les programmes d’enseignement, même au plus haut niveau, du savoir par la « compétence ». Le premier suppose toujours une objectivation par une distance réflexive, qui en permet la transmission. La seconde, issue d’ailleurs de la psychologie en milieu professionnel, relève d’un acquis incarné, physique ou intellectuel, mais non nécessairement théorisé, conceptualisé et transférable. Il serait aussi possible de souligner l’éclosion des « Q. C. M. » dans les examens, où la bonne réponse à cocher semble déjà faire appel, à l’inverse de la « composition », aux fonctions immédiates d’un automatisme réflexe. Ce dernier se reconnaîtra aussi dans les formations à « la prise de décision » (l’art du *kairos*), si possible dans l’urgence, qui semblent amplement déborder le cadre des métiers du secours où elles restent légitimes. Le modèle idéalisé, dans l’une de ses versions les plus extrêmes, se reconnaît dans la mise au point d’algorithmes qui, désormais, gèrent et gouvernent les spéculations boursières et le marché mondial dans une course à la rapidité de décision que ne peut atteindre l’automatisme humain lui-même. D’ailleurs en lieu et place des interdits introjectés que permettait l’assujettissement aux formes symboliques, bref l’éducation, la technique a enfin ouvert le règne des prothèses et machines de surveillance, des caméras vidéo aux radars routiers, pour gérer mécaniquement les fonctionnements lubrifiés d’individus devenus aussi machiniques que paniqués. Le moulin leibnizien ne cesse de tourner et, avec lui, le *nec-otium*.

   Agir, immédiatement, être programmé pour « performer » sur-le-champ la bonne réponse réflexe : bref, ce qui semble désormais s’imposer est bien plus du côté de la *métis* que du *logos*. Qu’est-ce que la métis : intelligence des prédateurs, la ruse, comme la pieuvre qui ne laisse aucune chance à ses proies : attraper sur-le champ, dans l’instant.

Former l’humain à la *métis* et à l’efficience des automatismes réflexes revient à déformer l’humain en le dépossédant de la part d’humanité qu’assurait le *logos*. Devenir-pieuvre. Les machines devaient soulager l’homme des automatismes, de la part mécanique, voire « naturelle » de l’animal humain. Elles n’ont fait, sous l’emprise de la *ratio*, de la quête de l’efficience immédiate et de la rentabilité utilitariste, qu’ériger leur modèle comme seul devenir pour l’homme. Celui-ci peut ainsi renoncer au désir et à tout continuum symbolique pour laisser libre cours à ses réponses réflexes, à son économie libidinale et à ses besoins naturels : devenir un animal-machine, retrouver le faune, le monstre mi-humain, mi-animal. F. Fukuyama, à propos du ‘‘posthumanisme’’, observe que

« ce pourrait être un monde où toute notion ‘‘d’humanité partagée’’ aurait disparu, parce que nous aurions mêlé des gènes humains avec ceux de tant d’autres espèces que nous ne saurions plus clairement ce qu’est l’être humain [[25]](#footnote-25) ».

   Le plus inquiétant est le piège que tend la nature à son propre simulacre mécanique. A force de vouloir reproduire la nature pour en faire ce qu’il pense être une nature sans accidents, le simulacre « posthumaniste » risque bien de finir par programmer les propres accidents de la machine-nature. Ces accidents font en effet partie de la mécanique naturelle elle-même et, à ce titre, en sont moins des accidents que des effets logiques ou naturels. Ainsi la mort. La gestion du parc humain à la lueur de l’eugénisme nazi en a déjà donné une terrifiante version. De façon plus générale, l’*Homo* *numericus* et/ou l’*Homo* *festivus* ne sont pas sans retrouver le destin de Marsyas : l’écorchement, l’é-corps, la sortie du corps, que ce soit par la mécanique de la transe ou par celle de l’automate. Ils sont débarrassés du souci d’incorporer cette vieille élaboration qu’était le corps humain, socialement construit et grammaticalisé depuis les émotions entremêlées aux voix des autres sur le continuum de la culture raisonnante. L’*Homo* *numericus* et l’*Homo* *festivus* peuvent se taire en naissant. Leurs instincts et réflexes retrouvés, ils n’ont plus à soumettre leur cri aux codes et aux réponses enveloppantes de leur environnement. Ils n’ont plus à vivre l’assujettissement. La machine, ses automatismes, ses réflexes mécaniques et instinctuels les en ont affranchis. Dionysos peut rire. L’humanisme est fini.

1. NIETZSCHE, F., *op*. *cit.* p. 142. [↑](#footnote-ref-1)
2. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-2)
3. *Ibid*., p. 226. [↑](#footnote-ref-3)
4. *Ibid*., p. 222. [↑](#footnote-ref-4)
5. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-5)
6. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-6)
7. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-7)
8. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-8)
9. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-9)
10. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-10)
11. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-11)
12. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-12)
13. *Ibid*., p. 230. [↑](#footnote-ref-13)
14. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-14)
15. *Ibid*., p. 222. [↑](#footnote-ref-15)
16. *Ibid*., p. 228. [↑](#footnote-ref-16)
17. *Ibid*., p. 224. [↑](#footnote-ref-17)
18. *Ibid*., p. 229. [↑](#footnote-ref-18)
19. DELEUZE, G., *Le Pli. Leibniz et le baroque*, op. cit., p. 111. [↑](#footnote-ref-19)
20. Toutefois, loin de toute apologie, G. Deleuze et F. Guattari précisent  : au « lieu que les trous dans le monde permettent aux lignes du monde de fuir elles-mêmes, les lignes de fuite s’entourent et se mettent à tournoyer dans des trous noirs, chaque drogué dans son trou… Enfoncé plutôt que défoncé » (*MP*, 348-349). [↑](#footnote-ref-20)
21. Ibid., p. 173. [↑](#footnote-ref-21)
22. Ibid. [↑](#footnote-ref-22)
23. Ibid. [↑](#footnote-ref-23)
24. LEIBNIZ, G. W., *Principes de la nature et de la grâce fondés en Raison*, Paragraphe III, 1714, Bibliothèque philosophique :

    <http://www.ac-nice.fr/philo/textes/biblio.htm> [↑](#footnote-ref-24)
25. FUKUYAMA, F., *La Fin de l’homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*. Paris, Gallimard, 2002, p. 378. [↑](#footnote-ref-25)