

CONTRIBUTION A L'ETUDE DE LA GYMNOSOPHIE

Préambule

Les questions et problèmes traités ici n'ont pas été objet d'exploration précédente, ils sont loin d'être réglés et le palier atteint est sûrement de nature plus problématique que conclusive.

1. L'approche de la culture indienne force l'abandon de nos grilles d'euro-péens rationalistes ou positivistes ainsi que de nos structures de temporalité, de spatialité et de corporalité, car les coordonnées d'**orientation** en ces lieux-là étant radicalement différentes, déterminent des modalités de rapport au monde, au corps ou à l'action, tout aussi différents. Elles réclament l'acquisition de la naïveté conceptuelle indispensable à toute approche d'une pensée étrangère, reconnaissant que les catégories qui structurent le monde et nous mettent en rapport avec lui, ne sont ni universelles ni absolues. Elles relèvent seulement de l'effort de réduire ou d'éliminer toute contradiction, tout paradoxe, au prix de l'uniformisation qui opère le passage d'une multiplicité hétérogène à une unité homogène et sécurisante (**le Logos, l'Etre, la Substance** ...). Ainsi l'entrée dans un autre univers psychique rend déplacés et inutiles les outils indispensables aux échanges à l'intérieur de notre propre univers, dont les partages dilemmatiques (être/non-être, etc.) qui se dénouent au contact des partages insolites qui ne les remplacent pas pour autant dans le rôle qu'ils jouent dans nos schèmes de comportement.¹

Alors, forcer l'entrée dans un monde qui nous est exotique avec l'armature de nos habitudes mentales, de nos postures corporelles, de nos capacités perceptives, nous découvrirait parés d'une armure qui nous séparerait et isolerait de tout contact, nous empêchant d'y connaître ce qu'il y a à connaître et que nous voulons connaître. Débarquer dans un monde où l'on pense, où l'on sent, où l'on agit et où l'on vit tout autrement, sans la hardiesse d'y pénétrer naïvement, nous aurions toutes chances de nous tromper, aussi vraisemblables que soient nos explications.

Dépouillé – nu, *gymnos* – des parures ou armatures qui contraignent le mouvement et les déplacements, il devient possible de traverser tous les seuils, d'essayer toutes les opérations, de s'ouvrir à toutes les in-fluences (littéralement), et d'éprouver toutes les expériences; c'est presque ce que les ethnologues l'appellent "travail sur le terrain".

2. Presque rien dans le domaine de cette étude ne va de soi, non seulement parce que le corps est encore un objet dénié dans notre culture mais aussi parce que tout ce qui concerne les expériences corporelles n'a pas trouvé encore sa façon d'être dit. Cette enquête s'en fera l'écho naturellement puisqu'elle se déroule au carrefour où se rencontrent des savoirs venus de différentes traditions, parlant différents langages, si éloignés d'une langue naturelle, qu'ils réclament une métalangue grâce à laquelle parler puisse dire. En effet, demander à la langue d'exprimer émotions, états d'esprit, états de conscience, sensations corporelles indéterminées ou non-ordinaires, songes, rêveries, méditations, hallucinations et toute sorte d'expériences subjectives, c'est l'inviter à dire une expérience qui "a lieu" en dehors de la langue elle-même, c'est l'inciter à métaphoriser. Si déjà pour la description simple des phénomènes "objectifs"

le langage dénotatif est confronté aux énormes difficultés qu'on connaît, pour la description des phénomènes "subjectifs", où la langue est obligée de parler presque toujours sur le ton de "comme si" — c'est-à-dire d'opérer sur le registre de la métaphore —, les écueils sont innombrables. Plus que figure de style, la métaphore est ici cadre de pensée et d'expérience en fonction duquel chaque chose métaphorisée est non seulement éprouvée mais surtout comprise en termes d'une autre, avec des déplacements de sens importants.

Un autre obstacle important tient au fait que nous ne disposons que de fragments des expériences que savoirs et pratiques supposent. Ces fragments — même lorsqu'il s'agit de textes entiers — nous laissent aux prises avec un océan de lacunes. Les *sūtra*, par exemple, semblent des topiques d'événements généralement connus de tous, dont le savoir-faire dispensait une articulation détaillée renvoyant à un savoir opératoire quasi inexistant parmi nous que l'on a justement dénommé "somatopsychologie", dont l'objet est la solidarité inextricable des éléments qui intègrent l'être humain et de ceux qui l'intègrent dans le monde. Savoir-faire qui suppose la levée des contrôles intellectuels et affectifs, remplaçant les connexions ou les systèmes de rapports entre des régimes différents et permettant des connexions insolites qui rompent et altèrent la chaîne causale habituelle mais qui relie des domaines d'expérience éloignés et normalement inaccessibles. Par quels procédés est arrêté le pouls ou induit le sommeil paradoxal, changé le sexe de l'embryon ou ...? Ici, aujourd'hui, nous sommes incapables de former une image claire du passage entre le savoir et le savoir-faire qu'il autorise, la ligne qui les sépare étant invisible (ou inexistante?) et les textes silencieux.

Les pratiques et expériences dont on essaiera d'étudier les conditions d'émergence, les règles de formation, les transformations et les réalisations, sont complexes et différenciées, néanmoins elles sont analysables et compréhensibles. Peut-être expérimentables aussi.

1. LE TERRAIN: des savoirs et pratiques aux expériences

1.1. L'étude des pratiques et expériences archaïques et exotiques invite à une double interrogation: sur le terrain où elles agissent, c'est-à-dire, le domaine où elles sont efficaces, et sur les dispositifs que nous utilisons pour accéder à leur compréhension. Il est possible de multiplier et d'inventer quantité de dispositifs pour accéder aux expériences que nous voulons connaître, mais il n'en faut pas moins toujours la "naïveté conceptuelle" ou "la mise à blanc de l'esprit" qui permet d'ignorer les partages et les clôtures qui gardent les passages d'une différence à l'autre. La naïveté visée est d'autant plus importante que ces études plongent dans un monde profondément réfractaire aux catégories auxquelles nous sommes nous-mêmes déjà réfractaires. Nous nous trouvons dans une zone où nous sommes plus empêchés que d'habitude de faire "comme si". Comme si nous étions à la place de l'autre.

Or — et c'est pour cela que l'interrogation sur **le terrain** est capitale — le terrain de ces enquêtes est un corps-je-moi-soi, plongé dans un milieu, ou encadré par une "structure qui relie", avec des adhérences partout, et qui s'éprouve de l'intérieur. A la

fin, enquêteur et terrain d'enquête coïncident, sans qu'il soit possible d'y découper des plans ou d'isoler des différences, constituant le milieu de l'enquête elle-même, et l'enquête est **expérience**.

L'accès au terrain où les pratiques médicales ou yogiques se structurent réclame une ouverture complète à l'image du monde et à l'expérience qui les rend possibles. Mais elle réclame surtout un rapport interpersonnel différent, dans la mesure où il s'agit de la réception, non seulement de savoirs, mais surtout d'expériences subjectives. C'est l'expérience de l'autre que l'on veut comprendre, c'est à elle que l'on veut avoir accès. C'est notre propre expérience que l'on doit suspendre – et avec elle tous les jugements et cadres de référence qui la déterminent – pour pouvoir y accéder et la rendre visible, ou sensible.

Le rapport existant entre l'historien des religions, l'anthropologue, le mythologue, le philosophe, et l'**expérience** qu'ils étudient, n'est pas différent des rapports intersubjectifs ordinaires, lorsqu'ils essaient de dire (et ce n'est même pas encore d'interprétation qu'il s'agit!) que l'autre vit une expérience qu'en toute probabilité il ne vit pas.² On peut entendre encore que devant le tonnerre cet homme a peur, son action est naïvement "symbolique", ses procédés sont magiques, son fétichisme irréductible, ses croyances pré-scientifiques sont des superstitions (il croit pouvoir faire venir la pluie ou les esprits des morts, guérir par des incantations ou des *mantras*, etc.).

Ce qui suppose que l'on attribue à autrui une expérience – qu'il agit, ou qu'il subit – dont il ne saurait rien (de vrai), dont il serait inconscient. Dans ce genre d'approche celui qui ne fait pas l'expérience d'autrui se comporte **comme** s'il la faisait en vérité, chaque fois qu'il lui attribue sentiments, pensées, imaginations, bref, un contenu "inventé" pour expliquer la nature d'une expérience à laquelle il n'a accès que du dehors. Sans obstacles, il fait comme s'il était autrement.³ Trop souvent des structures, des fonctions, des mécanismes ou des processus extérieurs à l'expérience, sont utilisés pour expliquer l'expérience. Ils ont pour origine des déductions concernant l'expérience, mais *Si ces déductions sont inexactes, tout ce qu'on échafaude sur elles est entièrement faux.* (Laing:1971:21).⁴

L'approche expérimentale, qui a pour but d'acquérir un savoir expérimental et non représentatif, prend l'expérience personnelle comme élément premier, aussi extraordinaire qu'elle se présente, à ses différents niveaux. Lorsqu'elle est facilement explicable par les savoirs disponibles, elle peut être accueillie; le cas échéant, elle est écartée comme un produit imaginaire ou halluciné, quitte à lui trouver un *corpus* assez cohérent, non seulement pour suspendre la méfiance mais aussi pour l'interpréter. C'est le cas de l'Inde qui *a ainsi considérablement enrichi l'expérience, faisant exister, à foison, des faits (conçus non comme données, mais comme élaborations) que la simple nature ou le sens commun moyen n'ont jamais produits.* (Masson-Oursel:1937:74).

Ces faits, non faisables, et souvent non formulables, mettent au défi l'ambition cognitive des savoirs modernes les plus audacieux et, échappant à leur emprise, ils demeurent plus ou moins inaccessibles et étrangers. L'étrangeté et l'ineffabilité de telles expériences est augmentée lorsqu'on a affaire à une autre culture ou à une autre langue, car le lexique psychologique des langues européennes est incapable d'exprimer la modulation infinie d'états "somato-psychiques" que l'expérience façonne en ces lieux.

Le langage qui les désigne est, en conséquence, majoritairement métaphorique. De surplus sur l'expérience vécue, déjà difficilement homogénéisable, vient se plaquer encore l'interprétation qui vise à lui donner un sens, utilisant un ensemble de notions et de repères qui, faisant partie du connu, ne sont pas toujours satisfaisables pour approcher l'inconnu. Elle risque laisser de côté ces différences importantes non assimilables à l'ordre épistémologique ou, souvent, de prendre en compte des éléments qui apparaissent investis d'un sens qui leur est accolé, qui les "re-présente".

Ainsi toutes les versions de mondes pré-scientifiques et pré-technologiques ont été passées au crible de l'"objectivité scientifique" qui s'est assignée la tâche de juger, disqualifier et discréditer, de façon plus ou moins subtile. Ces visions et expériences des mondes qui transgressent les limites – factices et fictives – d'un ensemble de possibilités ponctuelles. Alors certaines **expériences** dont il est question ici sont, selon ces critères qui ont cours dans les savoirs contemporains, impossibles.

Nous sommes de la sorte aux limites du possible, qu'aucune négociation entre objectivité et subjectivité ne pourrait repousser. Nous avons affaire à un ensemble de pratiques et d'expériences qui interpelle la nature de notre propre nature, dans ce sens qu'elle exige une sorte d'expérimentation qui témoignerait sur les opérations et les dispositifs engagés pour leur production. La transgressivité de ces expériences défie nos habitudes conceptuelles, notre capacité de donation de sens, permet d'ouvrir des trajectoires épistémiques nouvelles et d'inventer des instruments pour repousser les limites du pensable.⁵

Par quels moyens percer les limites de nos possibilités?

Des savoirs, nous en avons à foison. Des pratiques moins, mais nous en avons tout de même. Des expériences?

Devrait-on, peut-être, avoirs recours à une sorte de "travail sur le terrain" pour combler l'absence d'interface méthodologique entre savoirs, pratiques et expériences?

1.2. Or, nous sommes familiers avec les savoirs qui se fondent sur un objet d'expérience dont le statut est préfixé, dont l'objectivité est définie par des catégories, à la fois compréhensives et explicatives, qui sont plus des catégories de pensée que des catégories d'action et d'expérience. D'où le heurt avec le foisonnement de certains faits d'expérience que certains appellent psychagogiques, face auxquels nous sommes en manque de concepts ou de catégories explicatives. Nous ne les possédons naturellement pas, parce qu'ils sont des faits accomplis par autrui, selon des protocoles d'action et d'expérience que nous n'avons jamais confirmés. Ils requièrent vraisemblablement des catégories régionales, locales, personnelles, qui ne peuvent être assumées que lorsqu'on abandonne les préjugés philosophiques avec lesquels on a réussi pendant longtemps à les juger, classer, "intégrer", en les assimilant à notre expérience. Une des causes qui frappe d'illégitimité l'expérience est le *pathos* qui lui est intrinsèque, car l'observateur n'est jamais le pur témoin désincarné, libéré de la personne qu'il assure. Ce *pathos* ouvre encore plus le clivage entre le savoir issu de l'expérience personnelle et le savoir produit par les pratiques institutionnalisées, dans la mesure où il empêche toute possibilité d'homogénéisation. L'hétérogénéité de l'expérience se dresse comme un obstacle à sa légitimation. Ainsi, on essaye toujours de

la recadrer pour la faire parler une langue qui puisse dire, pour lisser toute insoumission qui met au défi les illusions scientifiques portées par les savoirs établis. Comment peut-on faire rentrer l'expérience personnelle dans les universaux anthropologiques des savoirs contemporains?

Les *siddhi*, la manipulation des *doṣa* ou des *rasa*, de même que les faits magiques ou démonologiques, réclament de nouvelles catégories anthropologiques pour leur compréhension, faute de quoi ils demeureront encore frappés de l'étrangeté impénétrable qui les enveloppe et qui les conserve en objets perdus, égarés, intransposables. Les faits d'expérience sont rarement des faits objectifs ou objectifiables.⁶ Souvent, ils sont foncièrement subjectifs, même lorsqu'ils sont transpersonnels comme c'est le cas des faits psychagogiques. Le problème demeure alors de découvrir le moyen d'articuler intelligiblement leurs modes opératoires de façon à en rendre compte sans les trahir.

Le domaine où les expériences ont lieu et où elles évoluent est une portion du milieu qui leur est affectée, c'est leur champ. Ce milieu est constitué non seulement de forces, de formes, de matières, de substances ou de qualités, mais aussi d'événements. Dans une expérience donnée, ils ne viennent pas tous ensemble, ils se connectent ou se disconnectent, s'arrangent et interagissent en fonction de la capacité personnelle de recevoir ou de rejeter certains, de changer ou de se laisser changer par d'autres. Il s'agit d'un processus assez obscur qui est régulé par des dispositifs non moins obscurs. Jadis, on les croyait impénétrables, et leur agencement, censé se développer à l'intérieur d'une boîte noire, demeurait inaccessible. La double subjectivité qui entachait l'expérience – celle du sujet rabattue sur celle du milieu – décourageait les recherches dans une zone si labile et si peu objectifiable, surtout par la référence permanente à un noyau d'événements inaccessible de l'extérieur. Elle a recours en plus à un langage à prédominance métaphorique qui rend extraordinairement difficile sa description phénoménologique.⁷ Il est, bien entendu, une question de langage, mais il est, tout aussi bien, une question de regard ou, plutôt, d'image. De cette image que nous formons de ce à quoi nous avons affaire et de la façon dont nous la composons avec **son** contexte et avec **notre** contexte.

Il se peut que pour ces faits d'expérience qui sont plutôt, pour certains, des événements qui sortent des sillons des pratiques ordinaires, on ait besoin en toute probabilité de théories "délirantes", au sens étymologique de *de-līro*, sortir des sillons.

L'expérience "somatopsychologique", lieu privilégié où les éléments normalement disjoints peuvent se rejoindre, est un vaste lieu de rémanence, de confluence et de « reflueance »; c'est dans et par cette expérience globale que sont amplifiées et souvent transmutes les capacités intrapsychiques et intersubjectives courantes.

Relevant d'une zone épistémologiquement floue, indéterminée, plurivoque, hétérogène, dont la nature rend très malaisée toute systématisation, l'objet de cette enquête montre un espace d'expérience intensif, plastique, dynamique et incommensurable. L'expérimentation qui y est réussie est dense, parce que concentrée,

mais l'expérience qui y est vécue, est extrêmement légère par la raréfaction réussie. Ses contours se recourent sur plusieurs plans à la fois par un jeu d'interactions et de manipulations qui réalisent une posture aussi complète que celle du yogin accompli. Poly-objet⁸ déterminé par un multiplanisme, le mot somatopsychologie ne se rapporte à lui que de façon incomplète encore et quelque peu erronée dans la mesure où la notion de psyché est ici débordée. Certes, le mot rend bien la synergie essentielle et fonctionnelle des plans organique et mental, corporel et psychique, qui va au-delà de leur simple juxtaposition ou co-présence, par lesquelles on a voulu combler leur scission et parer au foisonnement des opérations de partage.

L'étude de la posture du yogin pourrait se réaliser en pointillé avec de telles opérations disjonctives mais la compréhension des mécanismes mis en oeuvre, des manipulations effectuées, et du type humain qui en résulte, ne serait pas possible si l'on restait sur le seul plan de la représentation rationnelle d'une posture qui fait converger, pour son achèvement, nombre d'autres plans aux interactions étranges et insolites. Nous restreindrons à trois pour faciliter l'étude: procédés, procédures et processus ou **savoirs, pratiques et expériences**. La succession des plans ou des séries étudiées ne suppose aucun ordre. Il n'y a aucune préséance des unes à l'égard des autres: les savoirs ne précèdent pas les pratiques, ni celles-ci l'expérience. Il se peut que ce soit même l'inverse. L'expérience aurait pu précéder pratiques et savoirs, ou les combler. Cela ne doit pas être important.

2. LE MONDE

2.1. La cosmologie vibratoire

Le physicalisme, le somatisme ou le substantialisme implicite des conceptions indiennes ont été mis en évidence à plusieurs reprises par plusieurs autres qui ont montré que la pensée indienne propose une interprétation somatique des concepts habituellement considérés comme abstraits. En effet, même les catégories considérées habituellement comme de pures abstractions, apparaissent emplies de substances, matières plus ou moins subtiles, plus ou moins visibles, dont naturellement on voit tracer ici et là une métaphysique, mais surtout des physiques, des mécaniques. Le temps, particulièrement dans le *Vaiśeṣika*, est censé être une substance qui se différencie des autres par sa texture. Ainsi va de l'acte une fois accompli qui vient composer l'agrégat humain comme les autres éléments matériels, s'y accumulant et interagissant avec eux.

De cette façon on peut comprendre que l'image du monde est le monde lui-même, c'est-à-dire, le monde tel quel il est perçu, sans écart. En ce sens, chaque image du monde est "mondificatrice" comme dit Bachelard; en créer est oeuvrer un cosmos, simultanément "cosmofaction" et "cosmofiction". Cette double dimension est rendue dans la culture indienne par la notion de *māyā*. Voilà une des raisons pour laquelle il n'y a pas d'existences impossibles, les ontologies en Inde en admettent toutes sortes, avec foisonnement d'ontologies régionales tantôt ambiguës, tantôt polyvalentes. L'Inde, et en ceci à l'opposé de la Grèce, n'a pas envisagé le monde comme objet de représentation, lointain et étranger: il y fut de tout temps un objet d'expérience, global et local. Non que la représentation y soit absente. On y trouve, au contraire,

d'innombrables exercices de représentation, mais ils sont partie des mille détours et des mille modulations de l'expérience. Comme si l'aspiration qui anime chaque mouvement était celle de créer et de multiplier les lieux d'affrontement où l'expérience est débordée, éclatée, dé-faite, dissoute ...

Si l'image perceptive de notre monde, croisant des informations sensorielles avec des dispositifs non-sensoriels, est cartographiée par des processus qui demeurent encore très obscurs, celle des mondes auxquels nous avons affaire soulève toute sorte de problèmes, car on trouvera des intermondes crépusculaires (littéralement incertains) aux êtres incertains, dénaturés par la transgression des seuils et des passages insolites qu'ils maîtrisent. Le monde visible et le monde invisible s'interpénètrent au lieu de se superposer, ou de s'écarter l'un de l'autre, comme il arrive dans de nombreuses cultures. Leur distinction existe mais elle n'implique ni leur séparation ni leur distance car ils sont de fait inséparables. Naturellement se développent, non seulement des façons de circuler de l'un à l'autre, mais aussi des procédés de communication entre eux. Les habitants de la partie invisible du monde s'épiphanisent, naturellement. Ils sont pourvus de quelques puissances particulières, certes, mais ils ne sont pas inaccessibles aux habitants de la partie visible avec lesquels ils procèdent à des échanges plus ou moins nécessaires, plus ou moins gratuits. C'est pourquoi les interactions avec l'invisible sont si fréquentes, et leurs modalités si bien classées. Une sorte de technologie corporelle trans- ou meta-sensorielle fut mise au point pour opérer – à partir de la carte de nos fluides internes et de la trame de nos perceptions externes – dans un univers situé au-delà, ou en deçà, de notre expérience perceptive, repoussant les limites du possible toujours davantage. Le yogin et le médecin font partie d'une catégorie de personnes investies par la société d'un rôle devant faciliter ces interactions, qui sont essentiellement de deux types. D'un côté celles avec les humains, et d'un autre côté toutes les autres avec les non-humains: les dieux et les autres êtres (*bhūta*), les astres, la nature, la nourriture, les objets, les fluides. C'est pourquoi le rituel, la démonologie, l'astrologie, l'écologie, la diététique, la médecine et bien d'autres savoirs accordent une attention particulière aux points de contact, de passage et d'entraînement de toutes les substances avec lesquelles l'homme risque d'être mis en présence et de ce fait d'en être affecté.

Marriott (1976) les a appelés "transactions" développant une théorie qui met en évidence la spécificité du comportement dans une "culture transactionnelle", comme c'est le cas particulier de la culture indienne. L'expression "code-substance" fonctionne comme opérateur de compréhension vers lequel convergent les plans et les entités intervenant dans une transaction qui consiste en l'échange d'une substance-code, qu'elle soit physique, biologique, psychique, subtile ou grossière, visible ou invisible, interne ou externe, matérielle ou immatérielle. Le modèle transactionnaliste, dans le même temps où il ramène tout changement à l'échange "encodé" de n'importe quel type de substance, ouvre à une intelligibilité polythétique du comportement indien. Il ménage le dépassement des visions monothétiques traditionnelles et met l'accent sur le caractère simultanément substantiel et programatique des interactions. Les échanges, les déplacements, les transductions ou les manipulations opérées par les yogin ou les

médecins, pourraient être facilement modélisés par la théorie transactionnaliste. Toutefois, l'étude des savoirs et surtout des savoir-faire indiens, risquerait d'être réduite si on les contraignait dans un modèle unique. La variété, la variabilité, l'étendue et l'étrangeté des matériaux ne se laisseraient pas confiner dans un modèle, une théorie, un système, qui les conduiraient à une simplification.

La cosmologie hindoue se développe sur les notions d'"émanation" et de "résorption". Il n'y a pas de création, seul un jaillissement ou émission (*sarga*, de la racine *SRJ*, émettre). Ainsi, soit lors de grands événements cosmiques, soit lors d'événements ponctuels, quand un système est résorbé, son champ organisateur se désagrège, sa structure individualisante ne pourra plus être repérée, mais il ne disparaît pas, il se dissout et il est assimilé par l'étoffe au sein de laquelle il a fait son avènement. Cette étoffe, loin d'être une substance inerte, simple siège des transformations locales, artifice aisé pour trouver l'emplacement des objets, est la "substance"⁹ mouvante, sorte de matière informe productrice de formes, vibrante, énergie en transformation, continuellement en train de devenir: l'*ākāśa*.¹⁰ Incontenable, il semble être une "substance" matérielle incorporelle, omniprésente, douée d'une tension à partir de laquelle se structurent l'espace proprement dit (*diś*) et le temps (*kāla*) et où émergent tous les événements.

La création est une différenciation (*vyakta*) et la loi propre à toute différenciation est essentiellement de caractère rythmique. C'est le rythme, et ses oscillations, qui détermine les différences qualitatives et quantitatives du monde, étalant les êtres à ses deux pôles extrêmes de diversification: mouvement et repos. En effet, cette cosmologie ne pose pas l'existence de vide, ou de néant, état antérieur à l'émission et au déploiement des éléments. L'émanation du monde procède d'un état de repos et d'apparente indifférenciation – l'être et le non-être n'existant pas, *pradhāna* n'étant pas évolué, ni *śiva* séparé de sa *śakti*, les *adṛṣṭa* dormants – par un déploiement successif de catégories, principes, sphères ou éléments. Il s'agit en fait d'un dépliage, d'un désemboîtement¹¹ car chaque élément différencié – cosmologique, anthropologique ou psychique – est issu du précédent dans une succession bien établie.¹² L'*avyakta*, l'indifférencié, existant avant la différenciation première, pourrait être vu comme un état stationnaire, naturellement en équilibre, sans entropie. Celle-ci est produite par le mouvement des *guṇa*, les qualités différenciatrices, qui fait basculer le système et le déploie dans l'ordre mentionné. Définitivement éloigné de l'état stationnaire, le système devient lieu d'activité constante.

La profusion du vocabulaire énergétique révèle la mise au point de recherches sur l'énergie et ses différentes modalités. Ces dernières multiplient des expériences sur le potentiel énergétique humain et ses modes de fonctionnement dans le but de diriger les rythmes et de transmuier les conditions de base de l'humanité de l'homme. Cette démarche s'avère si étrange qu'il a fallu trouver un nom pour la désigner: psychagogie.¹³ De cette manière la différence entre l'esprit et la matière n'est pas une différence de degré mais une différence de rythme, le rythme avec lequel l'énergie vibre quand elle s'active, et que l'homme croit pouvoir moduler. Comme les flots des rivières, elle trace des voies et se fraie des passages par où elle circule. On pourrait en

dessiner des cartes. La pensée est ici vibration, modulable par l'acte qui en est une rythmisation.

L'inventaire exhaustif de tous les mots sanskrits qui, d'une façon directe ou indirecte, relèvent du domaine énergétique, montrerait clairement le penchant de l'Inde pour une physique vibratoire. Cependant, l'état actuel de nos connaissances, théoriques et empiriques, ne nous donne pas accès à l'efficacité des manipulations que leur contexte supposait et cette physique gardera toujours, pour nous, une certaine opacité (à moins qu'une sorte de "travail sur le terrain" ne vienne nous en frayer l'accès). Il y a en effet une imagerie infuse dans le lexique sanskrit que peuvent difficilement rendre les langues européennes. Selon toute probabilité seule une anthropologie des éléments, proche de celle de Bachelard, serait susceptible d'ouvrir à la compréhension de cette imagerie. Les congruences qui permettent les opérations des praticiens ayurvédiques ou des yogins sont inscrites iconiquement dans les choses qui sont elles-mêmes, sous leurs différents états et formes, des configurations particulières des éléments avec lesquels l'acte s'entrelace.

Ici l'image peut devenir kinesthésique tout en gardant sa nature esthétique; ainsi l'image du monde a un caractère nettement fluide que le lexique ne manque pas de souligner. Celle qui émerge des textes de la médecine se différencie de celle du yogin et des philosophes par le rôle particulier joué par le **milieu**, pour ce qui est des pratiques et des expériences. Les compilations médicales traitent spécialement du monde matériel dans lequel la personne évolue, se transforme et avec lequel elle interagit, un monde qui est milieu d'expérience pour le vivant, objet de son savoir. Les découpages et les classifications qui semblent plus importants sont ceux qui tiennent à l'**expérience corporelle** d'où émergent des modalités de contact avec le monde: le chaud, le froid, le sec, l'humide, le lourd, le léger, l'âcre, l'amer, le salé, le sucré, ... une pléthore de combinaisons multiples avec lesquelles le médecin doit composer pour réussir l'équilibration des *doṣa*, les fluides organiques. Ces textes sont, à plusieurs égards, des manuels d'hydraulique avec d'innombrables techniques de manipulation de fluides, aux règles précises, selon un cadre "logique" de structuration des éléments efficace pour opérer au niveau de l'expérience et agir sur ces "essences juteuses" du monde, que sont les *rasa*. Appellons "image" ce cadre structurant, pour l'instant. Appellons aussi "imagination" cette capacité qui se différencie, selon les circonstances, tantôt en instrument de façonnement du monde, tantôt en outil de participation (au sens de Lévy Bruhl), tantôt en moyen d'expérience du monde.

2.2. Le milieu et la rhéophysique

Procédés et techniques structurent un **champ d'expérience** particulier sur lequel le yogin, le médecin ou l'artiste agira à son gré. Ceci signifie que l'on trouvera les pratiques – et de leur champ d'expérience commun – encadrées par nombreuses théories qui les soutiennent: théorie des fluides, des atomes, de l'acte, de la perception, de la mémoire. Elles constituent en fait l'arrière-plan où nous pouvons espérer faire quelque lumière sur les pratiques elles-mêmes et leur mode de production. Le domaine où les pratiques (par lesquelles un certain type d'humain se forme et se transforme) évoluent, où les modes d'agir et de penser s'enclenchent, est un **champ d'expérience** et

de **connaissance** de ces mêmes pratiques. Il est l'espace où sont encastrés les phénomènes — tantôt déterminés, tantôt aléatoires —, fixés par l'aperception — tantôt subjective, tantôt objective —, qui modélise les états de choses qui y sont circonscrits, et eux seulement. Il est effectivement un espace multiple, à multiples entrées, à strates multiples, aux innombrables interfaces, espace où notre rapport au monde découpe des formes (*rūpa*), investies d'une puissance dont le mot/nom (*nāma*) est un opérateur.

Des passages ou des déplacements apparemment incompréhensibles du physiologique à l'écologique, de l'esthétique au rituel, du mnésique au yogique, de l'imaginaire au corporel, du karmique au biologique et ainsi indéfiniment, pourront être vus sous un autre jour. Ce n'est pas un chaos, c'est une indétermination, un peu à la manière de Bohr, c'est un système intégrateur aux entrées, sorties et interstices multiples qui nous permet une vision élargie et approfondie de l'expérience du corps et de son contexte, dont le monde.

L'iconicité de l'expérience du monde et du corps est entièrement endossée par le yogin ou le médecin. Elle inclue le milieu environnant, comme on l'a vu plus haut, selon des stratégies ajustées qui manipulent la matière de différentes façons sous ses différentes formes. La matière sous sa forme solide — dont le corps est un bon spécimen — est rigide et statique, relativement insensible aux perturbations qu'une action du milieu extérieur pourrait entraîner. La possibilité de faire passer une perturbation **qui perturbe** dépend alors de l'intensité qu'on puisse lui imprimer de façon à déséquilibrer tout le système et à modifier sa dynamique. Pour ce qui concerne la forme fluide — dont le corps est, aussi, un bon spécimen — tout se passe autrement car elle est généralement très sensible aux perturbations qui se montrent capables d'entraîner des changements dynamiques presque instantanés, avec des résultats plus ou moins contrôlables.

Ce que réussit le yogin — et le médecin en très large mesure, mais de l'extérieur — c'est à agir d'abord sur ces formes fluides que sont les énergies "subtiles" psychophysiques — *sattva*, ou *manas*, ou *rajas*, *tamas*, *doṣa*, etc. — et à augmenter les perturbations qui font différence, qui changent le régime des systèmes sur lesquels elles s'appliquent, jusqu'à atteindre les formes solides, résistantes aux changements mais qui possèdent tout de même des oscillations — infinitésimales soient-elles — dont la période peut être accordée ou mise en résonance avec celle des systèmes déjà en mouvement. Il s'agit là d'un phénomène par lequel des interactions se communiquent de proche en proche entraînant des changements qualitatifs importants. Les mécanismes de ces changements nous sont généralement inconnus, car nombre de caractéristiques bio-physico-chimiques de la matière vivante demeurent encore inaccessibles aux procédés laboratoires par lesquels nos sciences technologiques croient pouvoir faire leur connaissance, ou les vérifier. Ce métabolisme qui nous est quelque peu étranger, semblait être bien connu des yogin et des médecins qui le manipulaient avec une très grande maîtrise.

La fluidité du monde où plonge l'indien correspond à la fluidité des êtres et des processus, le *samsāra*, la fluidité entraînée et entraînante par excellence. Selon cette physique lorsqu'il y a équilibre il ne se passe rien, et c'est le contact qui incline à l'écart,

qui fait place à l'écoulement et à la mise en mouvement de tout le système, déclenchant sa cinématique. En réalité tout ce qui existe est écart à l'équilibre, inégalité, déplacement. Quelle statique trouverait sa place dans un système où tout s'écoule? Comment théoriser alors l'équilibre en milieu fluide? Cela reviendrait à théoriser l'écart. Ainsi rencontrons-nous la théorie des *triguṇa*, des *tridhātu* et des *tridoṣa*, avec leurs interactions, comme des théories des écarts. Ceci est particulièrement important car il y a, dans la médecine et le *yoga*, deux sortes d'écart, ou de déséquilibre, dont le premier pourrait être sans trouble et le deuxième avec trouble; c'est à ce dernier que les démarches s'attaqueront, le *yogin* aux tourbillons du mental (les *vṛtti* de *citta*), l'*ayurvedin* aux fluides en turbulence (*tridoṣa kupita*) pour maîtriser les collisions, les déplacements, les dissipations, l'entraînement, pour les ramener à l'équilibre de leur écoulement sans turbulence.

L'expérience qu'un tel milieu autorise et anime en est naturellement consonante: fluctuante, tourbillonnaire, malléable, changeante et, surtout, fortement interactive. Le monde jaillit (*śṛṣṭi*), et de lui jaillit toute chose ou "non-chose" (*tattva/asaṭ*), visible ou invisible (*dr̥ṣṭa/adṛṣṭa*), êtres et non-êtres (*bhāva/abhāva*), ainsi que les substances obligées à l'écoulement (*draṇya*). C'est dans ce milieu que l'homme baigne et qu'il enclenche son mouvement propre. Celui-ci est chiasme tiraillé en tous sens par les humeurs du corps, les tourbillons du mental (*manas*), les qualités différenciatrices (*guṇa*), les renaissances (*punarbhava*), l'impureté des échanges, la rage des dieux, etc. Déplacements sans fin, tantôt catastrophiques, tantôt entraînés, continus, discontinus, intermittents, que l'on peut maîtriser. Ainsi le sage est l'homme posé. Posé parce qu'il a fait l'expérience de *sāmānya*, l'égalité, qui est équilibre avec le monde et ses différents systèmes, parce qu'il a réussi l'équilibration des tourbillons qui déchaînent le monde, les traversant dans ce point précis où il peut se laisser couler sans y être attrapé. Le monde — proche ou lointain — peut être simultanément un *kosmos* et un *oikos* pour l'homme qui en est, lui-même, l'incarnation.¹⁴

3. LE CORPS

C'est dans le domaine de l'expérience du corps que l'Inde nous montre, d'une manière très particulière, ce qui manque à nos savoirs pour lever les obstacles qui s'opposent à son intégration dans l'ensemble de l'expérience, et pour faire face au malaise qui en résulte.

L'attitude indienne à l'égard du corps — inséparablement uni aux autres éléments qui concourent à l'agrégat humain — montrera avec netteté que l'utilisation de la raison comme **seul** médiateur pour la connaissance du corps empêche en général non seulement son expérience mais surtout son expérimentation et, en conséquence, l'exploration de domaines, structures ou systèmes de rapports entièrement réfractaires à la médiation d'un tel outil. En effet, en Inde il n'y a pas cette valorisation du corps organique comme échantillon universel ni cette prégnance du corps propre, structure et limite de l'identité, objet à l'intérieur duquel le sujet est incarné. Au contraire, même si le corps est vu comme limitation, **tel quel il se donne à l'expérience immédiate**, loin d'être refoulé, il est rendu, par une expérience travaillée, instrument actif, partie

prenante. Ainsi affranchi des limites que l'expérience semble fixer, l'homme ne se voit pas rattaché à un corps précis mais à tous les corps possibles, à toutes les structures créées par la puissance de sa volonté, de son imagination ou de son acte, car il est en continuité avec l'environnement, se fond avec lui, ou émerge de lui. Il est du monde, dans le monde. Les mêmes matières, les mêmes courants. Il n'y a pas de distance, ils sont homogènes, malgré leur différenciation. La différence entre la cosmophysologie du monde et la psychophysologie de l'homme ne consisterait que dans une différence de dimension.

A l'opposé de nous, centrés et axés sur l'Etre et son Logos, hantés par leurs limitations, c'est vers l'acte – le *karman* – que convergent les pratiques et d'où divergent les savoirs. Le corps est un des trois instruments par lesquels l'action s'accomplit: corps, parole, pensée. Sur ces trois plans solidaires l'Inde a poursuivi les recherches et développé des connaissances opératoires, précises et efficaces, créant ces pratiques singulières par lesquelles se distinguèrent les sages dépouillés, très justement dénommés **gymnosophistes**.

3.1. L'image du corps et les fluides

La gymnosophie renvoie à une image du corps à laquelle souscrit, à quelques fluctuations près, toute l'Inde. Cette image est tantôt fixe, tantôt mobile; sur elle se projettent les opérations de spatialisation qui disposent d'une façon singulière les séries convergentes. Des arrangements divers permettent l'ouverture et la fermeture de l'espace du corps à l'espace total, faisant de lui un espace entrouvert, un seuil où sont permis tous les passages. Ceci explique que le schéma corporel, où l'image du corps s'articule, soit intrinsèquement doué de mouvement. En effet, à l'intérieur du corps, aussi bien qu'à l'extérieur, tout se déplace dans un flux constant et dans un jeu combinatoire d'atomes, de fluides et de séries presque infini. Le réseau de rapports, de passages et d'interactions des éléments constituant le corps est assez complexe et suppose des implicites que nous ne sommes pas toujours en mesure de déceler.¹⁵

La singularité de l'image du corps dans la culture indienne relève du fait que cette zone floue du seuil se laisse fréquemment traverser par un plan qui, tout en lui étant étranger, fonctionne comme soubassement de certaines manipulations du schéma corporel et de l'image du corps elle-même. Ce plan, de nature cosmophysique, offre les éléments avec lesquels l'image du corps s'amplifie et le schéma corporel se flexibilise. Il offre le matériau qui permet à l'imagerie anthropologique de se déployer. Elle est commune à l'*āyurveda*, au yoga, à la philosophie, au rituel, etc..

Ainsi la structure énergétique du monde décrite plus haut montre que chaque fonction correspond à une modalité particulière d'habiter le monde dont on pourrait dessiner des cartes qui seraient essentiellement de nature énergétique: un arrangement d'intensités, de fréquences ou d'amplitudes montrerait de quelle façon le corps est le lieu où prennent essor toutes les fonctions, depuis les fonctions organiques jusqu'aux fonctions imaginantes, lieu où elles se croisent, se recoupent, et renvoient les unes aux autres.

Le façonnement des images du monde, du corps et de la personne, rend plus saillante la difficulté, ou l'impossibilité, de disjoindre l'image et son support, la matière

et l'activité qu'elle autorise, l'organe et son enjeu puisque, flottants, subtilement plastiques, corps, monde et personne deviennent milieux pour l'élaboration d'un **modèle transcorporel, transpersonnel et transmondain** bien mis en évidence dans la théorie qui rabat les grands éléments sur les organes des sens (*mahābhūta/indriya*) selon laquelle le monde extra-corporel est homogène des organes des sens — qui en absorbent les qualités et les assimilent à ses propres éléments corporels sous forme d'énergie: sonore, lumineuse, thermique, etc. — et dont la prédominance de certains détermine la nature de la personne. De cette façon les images du corps ou du monde, par leur pouvoir illimité de représentation du plus grand nombre de possibles, réalisent la totalité des compossibles dans une expérience multiforme mais, chaque fois, unique et absolue. Le corps y fonctionne comme un instrument privilégié de schématisation. On peut même dire qu'il est un schéma. Et en tant que tel, il est simultanément l'espace où, et l'instrument par lequel, se construit l'image de la personne, une image plurifonctionnelle, laquelle, selon les besoins de l'imagination créatrice, se présente tantôt comme fixe, tantôt comme mobile. Pour l'élaboration de ces images du corps ce n'est pas tant l'espace qui joue le rôle le plus important mais le **mouvement**, car cette image est kinesthésique, voire flottante.

Pour le médecin ou le yogin le corps est un lacs de conduits où les substances, c'est-à-dire les matières à écoulement — *draavya*—, se fixent par une différenciation fonctionnelle des tissus corporels (*dhātu*). Ceci en discontinuité avec le système de renvois et d'identifications des nombreuses séries de corps dans la littérature védique. En discontinuité donc avec le corps du rituel ou du sacrifice qui — fonctionnant comme échantillon de tous les dénombrements (cf. les briques de l'autel ou le corps du *puruṣa*, par exemple) — est un corps de "vérification". La physiologie corporelle est souvent transcorporelle. Lorsqu'on voit prescrire des traitements qui sont classiquement du ressort du rituel, de l'alchimie ou de la magie, on serait tenté d'y voir la poussée du "corps de vérité" des dieux qui soutient l'acte du rituel. Il n'en est rien. Et les compilations médicales le font savoir très clairement là où elles énumèrent, classent et indiquent les différents types de traitement. En effet le savoir ayurvédique réalise une approche systémique de la vie. Le corps lui-même y est conçu comme un système bio-physico-chimique complexe qui intègre d'une part une infinité d'atomes en interaction et d'autre part une hydraulique "humorale" diffuse, l'une et l'autre aux multiples variables dont l'entrelacs avec les systèmes du moi, du *karman* ou de la mémoire, accroît la complexité.

Le facteur auquel est accordée la plus grande attention et importance est celui que l'on pourrait appeler "conjonctif" car le dispositif premier de toute représentation du corps est le contact — ou la conjonction — qui devient, selon les domaines et selon les contextes, connexion, lien, attachement. L'expérience du corps qu'elle détermine est naturellement connective. Toutefois le corps est, non pas **le lieu** de la conjonction, mais **le véhicule** de la conjonction des grands éléments matériels avec l'élément immatériel *cetanā*. Il est un système de transformations en transformation aux déplacements constants. Les points d'événement de ces transformations sont les conjonctions innombrables où s'articulent les séries qui composent fonctionnellement le corps. Elles

révèlent souvent une structure connective du type rhizome assez fréquente en milieu indien. Que ces séries soient divergentes ou convergentes, c'est la maîtrise de leur mise-en-contact qui a le pouvoir de façonner le corps lui-même et toutes les modalités d'expérience. Sous certaines conditions, on le verra, cette conjonction est interfluve, point où se brassent les flux qui parcourent le corps. Le corps est vu comme un système (*tantra*) dont le mécanisme (*yantra*) est à dominante conjonctive. D'innombrables connexions assurent son fonctionnement.

Si la composition et la structure du corps sont foncièrement atomistiques supposant une combinatoire complexe, son fonctionnement suppose une mécanique fluide selon laquelle agissent les forces d'entraînement qui provoquent les déplacements nécessaires aux combinaisons. L'activité, inhérente au corps vivant, s'amorce par un contact initial multiplié par une infinité d'autres contacts qui assurent son fonctionnement. Toute activité s'arrête par une séparation. La nature attribuée aux éléments mis en contact déterminera l'image du monde, la façon dont elle évolue et l'expérience qu'elle fixe. Le corps est tissé d'un vaste système de canaux transportant toute matière d'écoulement dont les fluides corporels corrompus (*tridoṣa*) sont la base. La connaissance que le médecin possède de leur réseau et de leur constitution lui permet d'agir non seulement sur leur circulation, mais encore de les diriger, de les évacuer ou de les purifier. C'est ce jeu des fluides physico-psychiques qui détermine le comportement ou l'état d'âme.

Cet ensemble de circuits qui compose le système humain global est susceptible de variations ou de changements qui se vérifient d'abord dans les zones d'embranchement et qui s'emparent ensuite du système entier, région par région. C'est une transmission d'"information"¹⁶ capable de provoquer le changement d'état global du système. Dans ces zones-là, des fluctuations microscopiques, des petites différences, réussissent à provoquer un nouveau régime de fonctionnement de tout l'ensemble.

C'est cette possibilité d'être affecté par des changements imperceptibles, qui permet à celui qui connaît les conditions sur lesquelles agir, la production d'expériences singulières déclenchées par des causes minimes qui produisent des résultats immenses, sans proportion avec elles. Le médecin et le yogin possèdent cette connaissance empirique: des petites causes peuvent produire des effets démesurés. Ils savent que le corps est, au niveau macroscopique, une forme statique, relativement rigide et relativement insensible aux perturbations, qui a tendance à rester isomorphe, à moins que n'augmente l'intensité d'une perturbation quelconque jusqu'à la production d'une catastrophe ordinaire. Mais ils savent surtout que les éléments qui composent le corps, au niveau microscopique, sont plutôt des formes métaboliques, fluctuantes et très sensibles aux perturbations, qui peuvent se transformer sous certaines conditions. En effet, la plupart des formes statiques sont pseudo-statiques, cela ne dépendant que de l'échelle d'observation: plus fine, moins stable. Métastable, dit-on parfois. Ce sont les formes par excellence des fluides, milieux matériels dont la propriété principale est celle d'être facilement déformables, au contraire des solides.

En fait, l'activité médicale ou yogique fait interagir de façon contrôlée deux ou plusieurs systèmes, les rapprochant et les mettant en contact dans une pléthore de

combinaisons: par exemple le corps avec la nourriture, le médicament avec le massage, le cristal avec le *mantra*, le souffle avec la méditation, la posture avec *japa*, etc.. Ainsi est réussi le changement souhaité, qui une fois atteint devra être stabilisé. Des techniques de stabilisation fort complexes ont été perfectionnées, qui se sont révélées capables de neutraliser la puissance d'entraînement de quelque chose d'analogue aux "attracteurs étranges" dont l'action perturbe le système physiologique entier, et l'entraîne d'un régime stable vers la turbulence. Ainsi empêché de se stabiliser dans un état déterminé, il oscillerait entre plusieurs états possibles, loin de l'équilibre. Loin aussi des états prévisibles par suite de déplacements qui assurent l'évolution ajustée (*hita*) du système entier. Ces "attracteurs étranges" sont surtout ce que l'on appelle les "passions de l'âme", responsables de l'introduction d'une discontinuité psychique, d'une catastrophe qui fait basculer tout le système vers des zones de très grande instabilité. Selon les médecins le milieu dans lequel ils exercent leur action et se propagent est celui des tissus corporels corrompus ou excités, c'est-à-dire, passés d'un régime plus ou moins stationnaire et proche de l'équilibre, à un régime turbulent et très éloigné de l'équilibre, leur mouvement devient aléatoire, quasi incontrôlé. Alors leur rééquilibration, réclamant des mesures opposées et contradictoires, rend toute intervention inutile.

Parfois les savants indiens donnent l'impression d'être bien plus familiers que nous avec la cinématique des fluides, car sachant qu'en régime de turbulence l'énergie s'écoule des oscillateurs de basse fréquence vers les oscillateurs à haute fréquence, ils s'arrangeaient pour créer les situations "expérimentales" qui leur permettaient de la diriger. En tout cas le but des médecins est d'agir sur les conditions aux limites dans le sens du turbulent au laminaire.

3.2. Cinétique du schéma corporel

3.2.1. Les conjonctions et la perception ordinaire

L'espace du corps est un espace éprouvé selon l'image qui le porte et le supporte. Si l'image met ensemble des objets solides, aux contours rigides et indéformables, l'expérience y découpe des formes précises, fixes et stables. Si l'image agence une con-fluence mouvante de flux, d'énergies ou d'intensités en déplacement constant et en constante interaction, l'expérience de l'espace ne cessera de changer, elle se montrera plastique et souple, en ajustement constant avec les flux en circulation. Alors le corps se prolonge partout, se trouve des adhérences partout, des passages diffus; le clivage intérieur/extérieur s'estompe, son espace ressemble à celui théorisé par certains comme un espace symbiotique, océanique ou transitionnel. Sans frontières, l'espace du corps possède seulement les repères définis par les trajectoires parcourues, ou dessinées par l'image. L'espace du corps est celui des saveurs et de la motricité, mais il se prolonge aussi dans celui de l'ombre, du rêve, des messagers, des amis, des animaux, des objets entourants.

La médecine, issue comme le yoga d'expériences multiformes des limites de l'incarnation — inlassablement prises et reprises, faites et refaites, épurées et assouplies par des générations sans nombre — montre le même modèle paradoxal d'une transcorsporalité corporelle, récurrent dans la culture indienne. La médecine se présente comme un domaine privilégié pour la conception d'une continuité fondamentale entre tous les éléments de l'univers, car elle est fondée — conceptuellement et

expérimentalement — sur l'échange fluïdique entre l'environnement et le corps, lequel, n'étant pas limité par la peau, s'ouvre à l'extérieur, s'étend plus loin et ailleurs, trouve des adhérences à tout ce qui l'entoure. Son espace est un espace symbiotique où se rencontrent les particules (*amu*) en mouvement, les flux. Parce que tout circule et se déplace, l'expérience est primordialement une expérience de passage ou de déplacement d'un monde à l'autre, avec des échanges, conjonctions, disjonctions, des correspondances, des congruités dont l'activité perceptive fournit un excellent exemple.

Ce que l'on appelle ici perception est un processus qui a lieu à l'intérieur d'un système cybernétique, aux entrées et sorties déterminées mais déplaçables, mobiles, douées d'une plasticité presque infinie. Les seuils franchis dans ces déplacements sont également extensibles ou contractiles par des procédés qui permettent la levée des limites et l'interpénétration avec d'autres systèmes.

L'expérience sensorielle est une conjonction généralisée et chaque organe sensoriel est un "comparateur", un dispositif qui réagit à la différence. Il est matériel mais c'est cette faculté de réagir à la différence qui permet de caractériser son fonctionnement comme "mental", dirigé par le *manas*. En conséquence, la façon dont les sens sont utilisés dans le contact avec le monde dépend, en quelque sorte, de la façon dont on se représente leur fonctionnement. Elle est moins intime qu'elle ne le semble, car l'imagination sensorielle est largement partagée dans une même culture, ainsi que les techniques mises au point pour développer les capacités perceptives, autorisant une certaine expérience. Par suite de quoi les techniques sensorielles jouent un rôle important dans le façonnement de l'expérience corporelle. Selon un principe généralement accepté en Inde toute expérience sensorielle — à vrai dire l'expérience tout court — est une adresse qui peut être affinée par l'exercice et l'effort répété, suivant des techniques, particulièrement employées à l'éducation et au modelage des sens. En effet, la nomenclature des *rasa* (esthétique, culinaire, dramatique ou pharmacologique), ou des *gūṇa*, les manières de diriger le mental (*manas*) vers les objets ou de le retirer, par exemple, constituent des moyens mis à la disposition de l'indien pour modeler ses *indriya* dans le contact (*saṃyoga*) avec les objets modifiant la nature de ce contact ou les conditions dans lesquelles il s'effectue.¹⁷

Suivant les principes cosmo-anthropologiques déjà énoncés, l'homme est un assemblage des cinq éléments matériels avec un sixième l'intellection (*cetanādhātu*), qui a *sattva/manas* comme instrument. Le *manas*, objet des traductions les plus différentes (pensée, intelligence, compréhension, âme, esprit, mental...) se montre dans la littérature générale comme une substance subtile qui circule dans le corps par des conduits bien reconnus — bien que de composition moins connue — et dont le caractère matériel/immatériel peut être remarqué facilement. C'est une sorte de "fluide intelligent", correspondant psychique des fluides physiques, accomplissant des fonctions variées en très étroite connexion avec des fonctions que nous rangeons ordinairement sous la désignation de psychiques. Selon les traités médicaux le *manas* circule dans le corps par tous les canaux, il est un des instruments de *cetanādhātu*, le principe intellectif. Les objets des *indriya* sont saisis conjointement par les *indriya* et le *manas*. On dit que le *manas* va et vient — *cañcala* —, qu'un effort est requis pour le

"ramasser", *saṃkṣipya* ; ces caractéristiques suggèrent fortement un élément physique aux propriétés des gaz: instable et compressible, élastique. Il est généralement montré comme une matière entièrement déformable qui peut subir toute sorte de transformations selon le milieu auquel elle est soumise ou avec lequel elle est en contact.¹⁸ Et les capacités perceptives (*indriya*) sont en quelque façon, corporels, matériels, ils circulent dans le corps, procédant ensemble à l'articulation entre les formes déformables et déformantes des fluides et les formes stables, rigides, quasi-indéformables, des corps solides.¹⁹

C'est donc dans le corps et ses adhérences que sont localisés tous les éléments qui concourent au fonctionnement psychique. Il est malaisé de les plaquer sur ceux qui relèvent de la neurologie, de la génétique ou de la neurochirurgie du cerveau, par exemple, car ils supposent une conception de l'être humain, de la matérialité ou de l'"énergéité" du corps sans continuité évidente avec les éléments de nos connaissances psychologiques actuelles. En Inde, en effet, il n'y a rien qui ressemble à une *psyché*. Ce que la psychologie considère aujourd'hui — aussi vaguement que ce soit — comme constituant le système psychique, ne correspond qu'en partie à ce qu'ici est considéré être le système responsable de l'ensemble de l'activité humaine. Il est plutôt une sorte de "unified integrated system" (Bateson:1978) qui n'a pas subi la taille d'opérations de partage et d'exclusion. Tout au contraire, nous sommes au coeur même du tourbillon des mouvements de combinaison, d'entraînement et d'amplification, trajectoires visibles ou invisibles qui relie, qui brassent, qui articulent, selon des "logiques" et des combinatoires qui nous sont généralement peu familières, ou pas du tout. L'être humain est vu comme un système intégré dans une pluralité de systèmes dont le social et l'écologique sont les plus facilement perceptibles. "Intégré" veut dire solidaire à travers un très vaste réseau de relations, de dépendances, de compétitions ou de contrôle. Le couplage du système général est assuré par le Soi (*ātman*) qui exerce une certaine rétroaction sur chaque micro-système et sur le régime de couplage lui-même. Cette rétroaction est responsable de l'action dénommée consciente, qui agit et qui connaît.

3.2.2. Les disjonctions et la perception yogique

Tous les efforts de l'être qui veut gagner ce surplus d'humanité non humaine, qu'il sait lui appartenir par l'acte, seront concentrés sur l'activité pour arrêter, pour délier, pour rompre, pour dépasser. Dans ce but il compte d'abord avec son désir et ensuite avec son corps, qui sont, tous les deux, une aide et une entrave, selon le plan où il se situe, avant qu'ils ne perdent leur capacité de produire une différence, quelle qu'elle soit. Il est question de la compréhension de la nature propre de toute chose, c'est-à-dire de savoir que sa nature propre est la nature de toute chose, car en sachant ceci le désir d'agir n'a plus de sens, l'être est complétude. Ce qui a la ressemblance d'une coupure ou d'une disjonction consisterait en fait dans une reformulation de sens, ou d'image.

Le yogin, paradigme de l'aspirant à la délivrance (*mokṣa*), au lieu d'utiliser les fonctions mentales, les arrête dès le début et les dissocie, les désarticule, les défait, pour n'en garder que l'énergie qui les faisait fonctionner et les tenait ensemble, devenue

ensuite pure attention par la concentration. Il y a donc un transfert de l'énergie propre aux forces inchoatives d'un côté (avec arrêt du désir et dissolution de son énergie propulsive) et de celles des opérations mentales d'un autre côté. Il cherche en outre l'élimination progressive des *stimuli* extérieurs, par la restriction de l'activité sensori-motrice, interrompant ainsi le courant d'échanges avec le monde, puisque l'ensemble du système fonctionne dans et par ces échanges. Naturellement un changement assez important de la cinétique corporelle — par l'empêchement de la motilité — se traduira dans un re-arrangement de la circulation des courants et des flux et par une sorte de "végétalisation". Ce mécanisme déclenché par des exercices de restriction sensorielle et de la motilité, était utilisé avec maîtrise par les sages indiens pour produire des effets spécifiques, souvent inconcevables (*acintya*).

Le yoga vise à unifier la dispersivité de l'expérience commune, donnée, événementielle, la remplaçant par une expérience fabriquée, focalisée et contrôlée. L'expérience devient expérimentation, fondée sur un corpus théorique cohérent, (croiton, car vraisemblablement les *Yogasūtra* seraient une compilation relativement tardive d'un corpus théorique fort ancien) dirigée par des procédures claires et bien délimitées, contrôlée par la production des résultats obtenus. Solidaire des mêmes préoccupations de la science médicale, les *Yogasūtra* s'articulent autour de quatre axes majeurs, à savoir, l'existence de la maladie (l'acte), sa cause (la nescience), le remède (les membres du yoga) et sa suppression (la délivrance).

Le remède consiste dans la pratique progressive et sans relâche des membres du yoga. Alors le yogin s'adonne à une discipline graduelle extrêmement sévère qui vise des changements globaux de sa structure corporelle et "personnelle". On les présentera rapidement dans l'ordre ou ils sont traditionnellement énoncés.

1. *Yāma*, refrènements: non-violence, véracité, non-vol, chasteté, non-possessivité
2. *Nyāma*, observances: purification, contentement, ascèse, étude, dévouement au seigneur
3. *āsana*, posture
4. *prāṇāyāma*, contrôle du souffle
5. *pratyāhāra*, retrait des sens
6. *dhāraṇā*, concentration
7. *dhyāna*, méditation
8. *samādhi*, enstase

La progression débute par la purification du *karman* accumulé; les *nyāma* visent un changement des qualités de l'action moyennant des interdictions et des injonctions. Ensuite visent l'endurance du corps psychophysiologique aux conditions requises pour son abandon: *āsana*, *prāṇāyāma* et *pratyāhāra*. La maîtrise des actions, des fonctions corporelles et des sens établit enfin les conditions pour passer à la maîtrise du mental et de ses contenus par *dhāraṇā*, *dhyāna* pour aboutir au *samādhi*. La constance dans l'application du remède entraîne des transformations exceptionnelles (les *vibhūti*, aussi appelés *siddhi*) qui, bien qu'elles annoncent la disparition du mal n'impliquent pas la guérison complète, risquant même de l'empêcher.

Etranges et nombreuses mentions dans le *Vibhūtipāda* des *Yogasūtra* laissent deviner une image du corps aussi composite qu'étrange à notre regard positiviste. Les éléments qui la composent semblent sortis directement des récits merveilleux parsemés d'exploits thaumaturgiques si abondants dans le folklore indien. Dans cette section sont indiqués les résultats obtenus par l'application d'une technique particulière, le *saṃyama* (constitué de *dhāraṇā*, *dhyāna* et *samādhi*) à des points précis du corps, au souffle ou à des contacts établis au moyen du corps, sans que soient étalées les connaissances qui fondent la manipulation prévue. Ce qui nous laisse croire qu'elles étaient parfaitement répandues et familières à l'époque. L'étrangeté qui à nos yeux frappe ces *vibhūti/siddhi* est due sans doute à la récession actuelle en milieu indigène de telles connaissances, mais surtout au fait qu'elles ne sont pas congruentes dans notre univers conceptuel. Le *saṃyama* exercé sur certains points du corps accorde la connaissance de l'arrangement du corps, la disparition de la faim et de la soif, l'immobilité du corps, la vision des *siddha* (au sens de reconnaissance) et la connaissance directe du mental, entre autres.

La liste des *siddhi* classiques, dites pouvoirs du yogin, les énumère ainsi dans une des compilations médicales:

- la pénétration (*āveśa*, d'autrui? de toute chose? de la réalité ?)
- la connaissance de *cetas* (*cetaso jñānam*, d'autrui?)
- l'action à volonté sur les objets (*arthānām chandataḥ kriyā*)
- vision et audition extraordinaires (*dr̥ṣṭi*, *śrotram*)
- mémoire (de connaissances antérieures - *smṛti*)
- par son désir la forme corporelle et l'invisibilité (*kāntir iṣṭataś cāpy adarśanam*)

Toujours mentionnées de façon lapidaire et elliptique, comme s'il était oisif d'en dire plus, la tâche de leur élucidation fut endossée par les commentateurs. En attendant encore aujourd'hui une approche moins tributaire des savoirs technologiques des sciences physiques ou psychiques, ces perfections ouvrent un large terrain à la spéculation mais elles demeurent entièrement fermées à notre expérience.

Parce qu'il arrive parfois d'interpréter les *siddhi* en termes phantasmatiques, et de les prendre comme des hallucinations plus ou moins personnelles et privées, leur étude invite à l'abandon — ou du moins à la suspension — de la conception du monde qui a cours dans nos savoirs. Cela parce que l'intégration de l'information est accomplie par un immense réseau de circuits plus ou moins inaccessibles dans leur ensemble, dont on ne peut qu'apercevoir certains fragments, certaines séquences fonctionnelles. C'est sur eux et non sur le système dans son ensemble que l'on peut interférer opérant des aiguillages sectorisés. Ils sont oeuvrés par l'attention, sélective et partielle, grâce à des dispositifs de filtrage qui empêchent le déferlement d'information, dont le rôle plus important est joué par le *manas*, atomique, responsable de l'atomicité perceptive dans la connaissance triviale. Les impressions qu'il reçoit sont acheminées en fonction de la nature des informations véhiculées: le son vers l'oreille, la lumière vers l'oeil, etc. Mais en effet le contrôle de la totalité du système intégrateur échappe entièrement à la personne ordinaire, sauf dans des conditions spéciales, créées par l'entraînement yogique, grâce à des techniques qui accordent une maîtrise de plus en plus élargie des séquences fonctionnelles du système, jusqu'à dépasser la chaîne des

circuits corporels, dirigés par le facteur d'ego (*ahaṃkāra*), c'est-à-dire manoeuvrés par les buts personnels.

Il faut rappeler le mécanisme de la perception décrit plus haut pour la compréhension de la perception yogique et des *siddhi*. L'organe mental (*manas*) étant atomique doit se déplacer rapidement d'un endroit à l'autre pour pouvoir saisir les impressions et les faire connaître au Soi (*ātman*) qui, bien qu'omniprésent, n'a pas la capacité de les saisir directement. Il est de la sorte impossible d'avoir deux sensations en même temps. Si cet atomisme perceptif protège du déferlement des *stimuli* extérieurs, les allées et venues du *manas* (censé chancelant) introduisent une agitation autour de l'*ātman* qui le trouble. Les pratiques yogiques visent à le concentrer, le stabiliser, en le faisant coïncider avec l'*ātman*. Par cette coïncidence la connaissance se passe du contact avec les *indriya*. Il s'agit d'un processus de contraction ou plutôt de focalisation du *manas* chancelant dans l'*ātman*. Le yoga serait le plus parfait et complet état concentratif et connectif dans lequel l'*ātman*, le *manas* et les *indriya* avec leurs objets ont une coïncidence complète par laquelle celui qui se trouve dans cet état est capable d'accomplir ces faits extra-ordinaires, inaccessibles aux personnes ordinaires.

Si l'on envisageait l'organisme comme un système communicationnel opérant à des niveaux multiples – dont les paramètres de fonctionnement seraient susceptibles de changer ou d'être modifiés suite à un entraînement adéquat (Bateson:1980:101) – on approcherait plus facilement une explication théorique des conditions qui permettent les "perfections" yogiques, où il est question, en première et dernière instance, d'entraînement. Les "pouvoirs" qui en découlent ne peuvent pas être mis sur le même plan que les autres pouvoirs techniques, puisque le yogin semble développer des sens qui portent sur une autre physique que la nôtre. En effet, le corps comprend plusieurs niveaux d'organisation matérielle que nous ne fréquentons pas nécessairement. Il y a des régimes d'expérience corporelle qui permettent l'affranchissement des limitations premières dues à l'interaction avec les modalités plus denses et compactes de la matière. Au fur et à mesure que l'attention se déplace de ces modalités offertes à l'expérience immédiate, et qu'elle recherche des seuils de plus en plus imperceptibles, l'expérience qui l'accompagne change de registre aussi et ouvre des interactions nouvelles et inouïes avec d'autres modes d'être, qui ne sont que d'autres niveaux d'organisation de la matière. Ils nous sont plus ou moins étrangers, car quelques-uns d'entre eux ne sont pas congruents avec nos organes des sens actuels, c'est-à-dire avec les organes des sens exercés pour saisir une certaine bande de la réalité. Entraînés autrement, enseignés à frayer d'autres chemins pour saisir l'hétérogénéité du monde, ils nous livreraient d'autres informations qui ne nous sont pas accessibles du tout, ou qui ne le sont que par la médiation d'instruments de précision. L'amplitude de la gamme des cinq registres d'expérience qui sont cinq modes différents de saisir la réalité, n'est pas accessible d'emblée, elle requiert le raffinement des modes de saisie pour pouvoir être parcourue dans toute son étendue et dépassée. Ce dépassement se manifeste dans l'acquisition de la perception extra-sensorielle, non-ordinaire, couramment connue comme perception yogique, seulement possible lorsque la chaîne des buts personnels est suspendue. Surgit alors un pouvoir

de contrôle extraordinaire chez celui qui a un corps qui se manifeste de différentes façons. Il va au-delà des limites communes du corps physique, saisissant non de simples fragments du système mais tout le réseau, acquérant en conséquence le pouvoir d'agir sur lui (la variété des *siddhi* en révèlent la diversité), d'y introduire des corrections ou des changements qui produisent des différences, répétables et contrôlables. Les changements se vérifient dans ce que l'on peut appeler la bande psychobiographique du yogin ou du *mumukṣu*, lui donnant le pouvoir d'agir itérativement sur le milieu dans lequel il baigne, et ne baigne plus, dans la mesure où il se met au rythme du milieu et, à volonté, peut s'en détacher et se mettre à son rythme propre.

Une "écologie de l'expérience" pourrait désigner le savoir qui porte sur cette démarche de mise-en-consonnance de l'homme avec le monde, que certains ont appelé "oikologie", mais ce ne seraient que des noms pour des états de choses qui sont à la fois des états d'esprit et des choses, et, au-delà de tout paradoxe, des choses et des esprits, en deçà même de leur différenciation.

3. 2. 3. Le corps impropre du délivré

Il y a un type d'expérience sociale, morale, psychique, physique ou karmique en radicale discontinuité avec les autres types d'expérience. Pour son intelligibilité, il fallait mener simultanément une enquête anthropologique et une réflexion philosophique à partir du comportement qui le manifeste: celui du yogin. Etranger aux paramètres des sciences européennes de l'homme, leur application est source de toute sorte de paradoxes, dilemmes, contradictions, équivoques insurmontables, dont les raisons deviendront très claires. Il s'agit d'une expérience qui est à la fois séparative – dans la mesure où le yogin rompt le circuit qui assure le système social et s'en sépare – , et intégrative – dans la mesure où, par sa séparation, il se rattache à un modèle de comportement, à une pratique et à un type d'expérience proposés par le propre système social. Il est, sans contradiction, simultanément social et asocial. Son but, souvent interprété comme sotériologique, spirituel ou salvifique, échappe facilement à nos grilles d'analyse, il est tendu vers le détachement, le renoncement, la séparation, l'isolement.

Le yogin a conçu et mis au point des dispositifs propres à agir d'abord sur l'image du monde et ensuite sur le monde lui-même, où il est inclus. Il modifie le cours de certains processus, mettant en oeuvre certaines des forces et des ressources naturelles ou surnaturelles de l'homme. Les opérations du yogin, loin du caractère sotériologique²⁰ qu'on leur a prêtées, visent principalement la réforme du psychisme, par sa destruction et son refaçonnement postérieur. Elle est concomitante de la réforme corporelle qui aboutit d'abord aux pouvoirs spéciaux (appelés *vibhūti* ou *siddhi*), pour les dépasser ensuite: c'est le désincarné, *videha*. Ses démarches supposent une expérience radicalement différente du rapport de l'individu à lui-même (en tant qu'individu), à soi (en tant que personne) et au monde (en tant que transpersonne).²¹ Elles attendent une autre psychologie, une autre physiologie, une autre cosmologie, une autre anthropologie, voire une autre philosophie. L'intelligibilité des expériences qu'il réalise implique l'étude attentive non seulement des conditions qui les autorisent,

mais encore de la constellation de "patterns" sur laquelle il agit, et des techniques de manipulation qui façonnent un type humain non-humain: le désincarné (*videha*) ou le délivré (*mukta*).

Les *sūtra* du yoga semblent un "mode d'emploi" pour des êtres désireux de pousser les conditions et limites de leur incarnation bien au-delà de celles-ci; au-delà et ailleurs car ce qui est proposé c'est l'expérimentation d'une super-incarnation, poussée si loin qu'elle se transmue en son opposé, une dés-incarnation. Le désincarné semble être celui qui s'est affranchi du lien originel concomitant à son incarnation par lequel il lui fut donné un emplacement défini.

Savoirs, pratiques et expériences montrent que l'image est la clé de l'expérience et la source de la perception. L'objet, envisagé comme une représentation de représentation, est encore plus irréel que l'image; ainsi le *samādhi* n'a lieu que lorsque les représentations sont toutes télescopées. Dans ce contexte le problème de leur authenticité ne se pose pas, elles ne peuvent être, en aucune circonstance, ni authentiques ni authentifiées par un quelconque dispositif.²² La connaissance de la réalité que possède le *yogin*, est simple reconnaissance de l'irréalité des choses, du monde et des gens.²³

Généralement l'*ahaṃkāra*, le "faiseur d'ego", est reconnu être la source de cette auto-illusion, contre laquelle sont prodigués des instructions qui visent son "défaîtement". Celui-ci doit entraîner, conséquemment, le "défaîtement" de l'illusion du monde qui n'est autre que la croyance à toute sorte de déterminisme, physique ou mental. C'est sur ce déterminisme mental, autant que sur le déterminisme physique, que le *mumukṣu* doit agir et, le désarticulant, instituer de nouvelles connexions et de nouvelles fonctions. Après de longs entraînements il parvient à abolir tout déterminisme (achèvement qui paraît souvent surnaturel) et cela parce que ce déterminisme n'existe pas en soi, il est fabriqué, ou transmis.

Le délivré (*mukta*) est ainsi celui chez qui s'est arrêté tout désir ou aversion, peur ou colère, non par l'extinction de ces émotions, mais par la disparition de l'instance centrale sujet-ego-*ahaṃkāra*, qui les éprouvait. C'est sa disparition qui rendra possible la dissolution anticipée dans les éléments: ainsi, "étant déjà passé" il n'a pas besoin de crémation ni de rites funéraires de passage. Il n'a plus d'existence "personnelle-individuelle" distincte du milieu où il baigne, et ses actes, n'étant plus à lui, ayant été désappropriés, aliénés, ne produisent plus de changements, ne portent plus de fruit, ne laissent plus de trace. Son existence est comme une existence "en suspens", presque comme celle des images dans les miroirs. L'acte qui lie, qui attache, qui s'inscrit, peut être doublé et remplacé par l'acte qui délie, qui libère et qui ne laisse pas de trace.

Le bien-être (*sukha*) est pour lui un état de complétude heureuse qui "lui" vient de l'effacement du moi et de tout le pro-gramme qu'il entraînait: désir, but, lien, asservissement. Une fois déliée la structure qui tenait ensemble les forces inchoatives et qui propulsait l'acte vers un but, il n'y a plus de corps propre ni "personne" pour éprouver cette expérience personnelle.

4. "TRAVAIL SUR LE TERRAIN" OU ONTOLOGIE DIRECTE?

Ces faits de nature insolite incitent à la réflexion sur les supposées limites de l'expérience et de ses virtualités — aussi inconcevables qu'elles puissent se révéler — et imposent le besoin de repousser et d'élargir les frontières trop étroites à l'intérieur desquelles une longue tradition humaniste a borné les possibilités infinies de façonnement actif et volontaire de l'expérience. Des cloisons se dressent partout qui séparent les plans multiples d'où l'expérience prend essor et qui les empêchent de communiquer entre eux: conscient/inconscient, ça/moi, visible/invisible, intérieur/extérieur, masculin/féminin, matériel/immatériel, et ainsi à l'infini, compte tenu de la variété, presque infinie aussi, de lignes de partage qui tracent les chemins d'une sécurité hypothéquée. Une fois étudiées les façons dont en Inde les cloisons — après avoir été méticuleusement dressées — sont abattues, et l'action humaine étendue à tout l'univers, on est en mesure de mieux réfléchir sur la question de la nature humaine, étrangement inhumaine. Il est plus facile de voir pourquoi Masson-Oursel parle de "surhumanité». Notre conception de l'humain est trop limitée pour englober toutes les instances mises en oeuvre par l'expérience indienne.

On dit souvent, et on souligne avec force, qu'en Inde les motivations, ou les buts ultimes, sont moins cognitifs (ou pas du tout) qu'éthico religieux, mystiques, spirituels, sotériologiques. Il s'agit de noms que nous attribuons à des états de choses étrangers que nous voulons représenter. Cela va de soi. Ce qui va moins de soi, c'est le procédé d'identification d'un ensemble — savoirs, pratiques et expériences — auquel nous soustrayons l'élément le plus important, celui qui constitue le ciment de leur solidarité — l'expérience. En effet, nous pouvons fréquenter les savoirs (et c'est la belle histoire que nous raconte Roger-Pol Droit), nous pouvons comprendre et même réaliser des pratiques (et c'est déjà au 17^{ème} siècle la très belle histoire de Nobili), mais les expériences visées par ces savoirs et ces pratiques ne sont pas accessibles aux universitaires que nous sommes; ce que nos institutions savantes autorisent, c'est cette **expérimentation conceptuelle** dont parle Prigogine (1986:397).

Ainsi, la déesse de Parménide, n'assignant de vraie existence qu'à l'Être, dont la raison était le seul instrument susceptible de le **vérifier**, déniait toute validité à la sensation et à l'existence sensible qui étaient du coup **falsifiées** et rejetées au rang des illusions, voire des hallucinations; qui plus est, elle déniait l'expérience. Puis, en créant la Cité Philosophique, Platon offre non seulement le droit de citoyenneté à l'ontologie parménidienne, mais l'impose aussi à tous les concitoyens. Elle se transforme en édit et le non-être est banni de la Cité. Non plus les *hedon* mais les *eidon*. A l'extérieur la multiplicité, le mouvement, le jeu, le plaisir, les esthésies, le Jardin, les intervalles, le vide ... Depuis s'est épurée une **science** de l'être — l'ontologie — qui procède à son intellection, mais il n'y a aucune **expérience** de l'être, voire une **expérimentation** de l'être, et une **réalisation** de l'être a encore moins pu prendre racine (que l'on pourrait l'appeler, après Bachelard (1975:2), **ontologie directe**).

Solidaires de ces débuts, et supposant l'existence univoque de l'être, les ontologies classiques excluaient l'ambiguïté, la superposition ontologique, la différenciation, la dispersion, toutes les modalités d'**être non étant** comme par exemple l'être en suspens, le virtuel ou le possible, catégories uniquement spéculatives avec lesquelles la raison se complaisait à jouer, mais qui étaient étrangères à l'expérience du

monde. Or les Indiens vont encore plus loin dans ce déni qui pousse ailleurs la raison elle-même, son objet et leur relation — la connaissance —, les rangeant tous — réalité sensible autant que réalité mentale — parmi les nombreuses illusions qui hantent l'homme et provoquent en lui la souffrance. Pour eux l'ontologie, autant que la métaphysique, est aussi, et encore, du domaine de l'illusion, résultat d'une fabulation. Parce qu'ils ont su se procurer les moyens de faire l'expérience de l'être, ils ont pu en éprouver le caractère hallucinatoire.²⁴

Si l'expérimentation a connu un développement singulier en Inde ce fut à cause de la nature insolite et singulière de la technologie utilisée. Le dispositif d'élection est la concentration, et l'opération la méditation, qui dispense la preuve et la vérification. La vérité, telle que nous la concevons, est absente de cette expérience (parce que la vérité est encore une valeur attribuée, apposée à des choses où à des états de choses particuliers qui n'y sont plus présents). La méditation — dont le *samādhi* est l'aboutissement — est non seulement **la technique** par excellence, mais la seule expérimentation valable et validante. Elle s'est essayée et développée par des formes très diverses, affinant des procédés très variés, analogues de ceux des technologies scientifiques, pour créer un événement qui, investi d'un pouvoir singulier, **prouvera**. La preuve détermine la différence entre fait et fiction. Un fait quelconque cesse alors d'être un fait trivial pour devenir un fait représentatif, s'il obéit aux exigences de fiabilité, établies d'un côté par les *pramāṇa*, de l'autre par la connaissance discriminatrice, *vijñāna*. A la différence de l'expérimentation que nous connaissons, celle-ci, parce qu'expérience individuelle de soi avec soi-même, exclut le besoin de négociation et de protocoles. Il ne s'agit plus de faire des faits, de les fabriquer, de les négocier, de les accepter et d'éliminer les non-faits contradictoires et polémiques qui ouvrent béant le clivage sujet/objet. Il est surtout question d'abord de défaire les faits, tous les faits, même ceux qui s'avèrent bien faits, parfaits, cohérents (*samskāra*).

Ainsi en Inde ancienne, comme dans nos laboratoires modernes, l'expérimentation possède la capacité de rendre visible l'invisible; la méditation est le seul instrument (mais combien difficile à manier!) dont on a besoin pour procéder à cette opération. Elle est simultanément instrument et laboratoire, expérience et expérimentation.²⁵

OUVRAGES CITES

Caraka-Saṃhitā. Agniveśa's treatise refined and annotated by Caraka and redacted by Dṛdhabala. Ed.-Publ. by P. Sharma. Varanasi, Chaukhambha Orientalia, 1981.

Patañjali *Yoga Sūtras*. Transl. by R. Prasada. New Delhi, Munshiram Manoharlal, 1978².

Bachelard G., *Etudes*. Paris, Vrin, 1970.

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

- Bateson G., *Steps to an Ecology of Mind*. London, Granada Publishing, 1978.
(Version française, *Vers une écologie de l'esprit*. Paris, Seuil, 1977 et 1980)
et Bateson M. C., *La peur des anges. Vers une épistémologie du sacré*.
Paris, Seuil, 1989.
- Droit R.-P., *L'oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*. Paris, PUF, 1992.
- Laing R., *Soi et les autres*. Paris, Gallimard, 1971.
Le moi divisé. Paris, Stock, 1979.
La voix de l'expérience. Paris, Seuil, 1986.
- Marriott M., "Hindu transactions: Diversity without dualism". in B. Kapferer,
Transaction and Meaning. Philadelphia, Institute for the Study of Human
Issues, 1976.
- Masson-Oursel P., "La notion indienne de méthode" in *Actualités Scientifiques et
Industrielles*, 1937. pp.74-76
"Pensée pure, ou pensée technique?" in *Revue Philosophique*, CXXVI.
Juillet/décembre 1938. Paris, Alcan, 1938. pp.5-12
- Onians R.B., *The origins of european thought about the Body, the Mind, the Soul, the
World, Time, and Fate*. Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Prigogine I. et Stengers I., *La nouvelle alliance. Métamorphoses de la science*. Paris,
Gallimard, 1986.
- Serres M., *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce*. Paris, Minuit, 1977.
- Stengers I., *Cosmopolitiques*. Paris, La Découverte, 1996-1997.
et Prigogine I. *La nouvelle alliance. Métamorphoses de la science*. Paris,
Gallimard, 1986.
- Thom R., *Modèles mathématiques de la morphogénèse*. Paris, Christian Bourgois
Editeur, 1980.

NOTES

1. Entre l'Un et le Multiple les nuances sont inexistantes, tandis qu'entre *avyakta* (l'indifférencié) et *vyakta* (le différencié) s'étale toute la palette des modes d'être des êtres; du normal au pathologique la césure est sans passage, de même qu'entre l'âme et le corps, alors qu'entre *prakṛti* et *vikṛti*, *sama* et *viśama*, il y a quantité de degrés, une infinité de points d'équilibre métastable. On trouve ici pleinement déployée toute la matérialité des incorporels, dans une physique qui se montre au prime abord paradoxale. Grossier et subtil, visible et invisible, être et non-être, ne s'opposent pas, ils représentent des états devenus, ou en

devenir, des existants. Les clivages sont certainement autres, mais ils sont surtout d'une autre nature car on y voit des clivages foisonner en éclats, des partages englobants, des oppositions conciliées ou mitigées. Dans un sens c'est comme si toutes ces figures avaient la capacité d'être ce qu'elles sont et un tas d'autres aussi, cela ne dépendant que du déplacement du regard qui les met en perspective.

2. C'est le même type d'expérience que Laing s'est efforcé d'étudier toute sa vie: *La propre personne déduit du comportement de l'autre que le comportement de l'autre a une "signification" à laquelle celui-ci est aveugle et, dans ce sens, que l'autre ne peut pas "voir" ou "réaliser" ce qu'impliquent ses propres actions.* (1971:20).

3. *A chaque instant nous attribuons réciproquement des mobiles, des initiatives, des intentions et des expériences. Etudier qui attribue quoi à qui, quand, pourquoi et comment, est une science en soi. Outre cet ensemble de problèmes qui pourraient absorber plusieurs vies sans être eux-mêmes épuisés, des questions se posent concernant la logique de l'inférence valable dans le domaine de cette science prospective des relations de personne à personne.* (Laing: 1971:29)

4. Ainsi la césure entre les traditions savantes et l'expérience personnelle se creuse encore et encore dans le sillage des événements discursifs survenus dans l'ethnologie et dans l'anthropologie où les énonciateurs sont actants de leur propre savoir, non seulement le reconnaissant, mais encore le revendiquant. Ils veulent en quelque sorte la légitimation de leur expérience personnelle ("sur le terrain", comme on dit) pour qu'elle soit constitutive du savoir lui-même, pareillement à la stratégie psychanalytique d'intégration de l'expérience clinique. Dans l'une et l'autre, l'expérience d'autrui est "filtrée" ou reconstruite par l'expérience personnelle du sujet-savant dont l'interprétation ou donation de sens est fabulation qui crée et façonne l'objet même du savoir. Cette appropriation de l'expérience d'autrui déplace et installe le laboratoire sur le divan du petit cabinet où le patient s'offre à l'écoute, ou dans les vastes contrées exotiques où l'indigène se donne au regard de l'ethnologue. Ainsi se comprend que la légitimation de l'expérience personnelle dans la production du savoir subit mal les exigences contemporaines de constitution du savoir, surtout en ce qui concerne sa "politique de représentation"

5. L'inventaire, la classification et la description de ce que l'on nomme — faute de mieux — les états "intérieurs" de l'expérience sont, d'une façon générale, à faire. Discredités hors des cercles mystiques, frappés d'irrationalité ou entachés de subjectivité, ils demeurent des impressions obscures, erratiques, confuses, plus ou moins incontrôlables et inaccessibles aux dispositifs de preuve. En ce sens-ci, ils sont silencieux, ils ne répondent pas aux questions posées. Cela veut dire qu'ils résistent aux manoeuvres de mise-en-scène habituelles et qu'ils ne se laissent pas fabriquer, car ils résistent à la volonté de les faire devenir des êtres indépendants et autonomes — coupés du milieu d'où ils émergent — reproductibles à volonté *in vitro*. Réfractaires au témoignage expérimental, ces états jouissent d'une espèce d'indifférenciation qui contraste de façon frappante avec la différenciation de l'expérience mondaine, collectivement structurée et transmise.

6. En cela ils ne se distinguent pas fondamentalement des objets/faits scientifiques dont parle Stengers (1997:57): *Le neutrino, l'atome ou l'ADN "existent" sur un mode autonome par rapport à ceux qui les ont construits, ils ont surmonté les épreuves destinées à montrer qu'ils n'étaient pas des fictions parmi d'autres, susceptibles de trahir leur auteur, (...) Dès que le neutrino, l'atome ou l'ADN s'éloignent du site très spécifique, le réseau des laboratoires, où ils ont gagné leur existence, dès qu'ils sont repris dans des énoncés qui délient existence, invention et épreuve, ils peuvent changer de signification et devenir les vecteurs de ce que l'on peut appeler l'"opinion scientifique".*

7. Esprit (souffle), âme (air), folie (sac), pécher (buter), colère (bile), angoisse (étroitesse), et tant d'autres mots, sont devenus des sédiments dont on a oublié la lointaine origine métaphorique. Onians (1988) a jadis montré sur quels mots le grec ancien prenait appui pour conceptualiser et pour formuler l'expérience de soi.

8. C'est ainsi que l'objet de cette étude n'est ni un objet de science, ni de mystique, ni d'histoire, ni de philosophie, mais un poly-objet — un peu dans le sens où Bachelard parlait de bi-objets —, car il est

conditionné par la spécificité de l'épistémè indienne qui *n'est pas une sorte de grande théorie sous-jacente, c'est un espace de dispersion, c'est un champ ouvert et sans doute indéfiniment descriptible de relations, où deviennent prégnants les écarts, les distances, les oppositions, les différences, les relations de ses multiples discours scientifiques.* (Foucault:1994a:676); domaine où toute unification ou totalisation enfreint la tendance à la prolifération des savoirs et des pratiques en une myriade d'expériences.

9. Voici un mot de notre vocabulaire philosophique qui ne s'ajuste pas aux conceptions vibratoires indiennes ni par son sens d'*ousia* ou d'*essentia*, ni par sa littéralité même, car l'*ākāśa* n'est **sous** aucun autre élément. Il est dynamiquement omnipénétrant et omniprésent.

10. Aucun mot de nos lexiques semble lui convenir pour le traduire. Ether, mot utilisé pour désigner le fluide subtil qui véhiculait les ondes électromagnétiques, est le mot qui s'approche le plus du sens d'*ākāśa*; néanmoins, non seulement il lui manque la finesse et la polyvalence que le mot *ākāśa* semble receler, mais encore il est frappé de désuétude par le développement des conceptions de la physique du XXème siècle. Dans le cas d'*ākāśa* le mot de Bachelard s'applique assez bien: ce n'est pas la matière qui doit fournir la première leçon. C'est la radiation (Bachelard:1970).

11. Dans ce modèle singulier d'emboîtement, la continuité est engendrée non à partir d'une linéarité – spatialisation unidimensionnelle de surface simple, étendue dépourvue de profondeur et d'épaisseur –, mais d'un emboîtement: inclusion progressive de plusieurs séries avec agencement d'un espace pluridimensionnel où elles s'emboîtent. L'espace libre entre deux surfaces, plus fin qu'il soit, est un espace d'écho où réverbère la réflexion des surfaces mises en miroir. Il y a une co-présence des séries et quelque chose d'autre qu'elles mêmes: leur mutuelle co-présence créatrice de réverbération. C'est cet interespace qui est susceptible d'ouvrir à l'événement, à la rupture, à la discontinuité. C'est lui aussi qui permet l'existence des renvois entre les séries, leur mobilité, leur plasticité et la possibilité d'agencements et de remaniements différents par ceux qui savent opérer dans ces interfaces.

12. Dans la mesure où l'*ākāśa* ouvre au déploiement des éléments (*vāyu*, *tejas*, *ap*, *prthvi*, traduits habituellement par vent, feu, eau, terre) et à l'apparition des formes, il est aussi la matrice où se recouperent les autres modalités énergétiques, aussi bien sonores que lumineuses, thermiques, cinétiques ou pneumatiques, sorte de frémissement qui les anime. Une étude détaillée et globale qui mettrait ensemble et articulerait tous ces éléments disparates que l'Inde nous a laissés, permettrait de dresser une surprenante théorie énergétique facilement doublée d'un mode d'emploi précis et rigoureux. Ainsi le *rajas* du guerrier, le *tejas* du *puruṣa*, le *tapas* du yogin, le *vīrya* du *vīra*, l'*ojas*, le *prāṇa*, aussi bien que les *rasa*, *prabhāva*, ou *vīrya* de l'*āyurveda*, se présentent comme des modalités énergétiques censées receler une puissance (*śakti*) particulière, dont la manipulation rend l'action efficiente. L'embarras que la traduction de ces mots soulève dénonce non seulement l'absence de signifiants correspondants dans les langues européennes modernes, mais surtout l'inexistence d'un cadre conceptuel qui articulerait et établirait ce lexique inusité. Leur traduction ne peut pas être précisée ou fixée une fois pour toutes d'une façon abstraite et généralisatrice. Leur encadrement conceptuel est lui-même objet de modifications, selon les besoins d'expression des différents types d'interaction avec ces énergies. Des *tantra* *śivaïtes* aux *saṃhitā* médicales, et de celles-ci aux *sūtra* et *dīpikā* du Yoga, leur jeu, déployé sur une scène tournante, gagne des contours variés et nuancés, étant perçus par nous sous des aspects très divers, et souvent inintelligibles. Des glissements sémantiques se produisant au fil du temps, quelques-unes des gammes vibratoires de ces variations énergétiques semblent aléatoires, brouillées ou dépourvues de spécificité. Cela est dû, croit-on, à une approche extemporanée et extérieure, difficilement surmontable avec notre outillage conceptuel traditionnel, qui manque de familiarité avec la dimension énergétique du réel, demeurée étrangère jusqu'à une date récente. En effet, hors des cercles mystiques, religieux ou connectés à ces derniers, l'attention fut focalisée sur des formes d'énergie physique: mécanique, cinétique, chimique, magnétique, nucléaire, électrique, thermique, hydraulique, éolique, etc.: toute sorte d'énergies de consommation courante qui donnent le pouvoir d'agir sur la réalité extérieure et de la transformer dans un but pratique, qu'on pourrait appeler mondain.

13. *entraînements qui modèlent et façonnent l'esprit même, au lieu d'impliquer la simple mise en oeuvre de ses facultés naturelles.* Masson-Oursel:1938:7. Le mot n'est vraiment pas nouveau parce que les grecs l'utilisaient en désignant celui qui invoquait les âmes des morts pour entrer en contact avec elles. Mercure avait l'épithète de "psychagogue", conducteur des âmes. Nous appellerons ici psychagogiques les techniques qui ouvrent les passages qui vont du corps propre au corps impropre, de la personne à la non-personne, dont les savoirs qui les autorisent supposent une **expérience** intégrale du corps.

14. *L'âme du sage est étendue à l'univers global. Le sage est l'univers. (...) L'homme est dans le monde, du monde, dans la matière et de la matière. Il n'y est pas un étranger, mais un ami, un familier, un commensal et un égal. Il entretient avec les choses un contrat vénérien. Beaucoup d'autres sagesses et beaucoup d'autres sciences sont fondées, à l'inverse, sur la rupture du contrat. L'homme est un étranger au monde, à l'aube, au ciel, aux choses. Il les hait, il lutte contre elles. Son environnement est un ennemi dangereux à combattre, à maintenir dans l'asservissement. Néoroses martiales, de Platon à Descartes, de Bacon à nos jours. La haine des objets à la racine du connaître, l'horreur du monde au fondement du théorique. Epicure et Lucrèce vivent un univers réconcilié. Où la science des choses et la science de l'homme conviennent, dans l'identité. Je suis le trouble, un tourbillon, dans la nature turbulente. Je suis une ataraxie, dans un univers où le fond de l'être est sans trouble. Mes rides, sur le front, sont les mêmes que celles de l'eau. Et mon apaisement est universel.* Serres:1977:162

15. On est alors tenté de les interpréter, ou de les supposer, comme un jeu plus ou moins réussi de métaphores ou de symboles. Le corps est une métaphore du cosmos, l'oeil un symbole de l'âme ..., et ainsi de suite jusqu'à résoudre l'incompréhensibilité d'un modèle dont les fondements nous sont (déjà) trop étrangers. Alors, mettre sur le même plan la réalisation mentale (qui reçoit nom *bhāvanā*, ou *pratyaya*) et le symbole ou le signe est, en fin de compte, réduire l'acte à sa représentation, l'expérience à son expression figurée et figée. C'est pourquoi prétendre que la physiologie subtile qui supporte les opérations yogiques ou ayurvédiques serait — là où elle n'est plus homologable de la nôtre —, une physiologie symbolique, est une prétention dangereuse. Dangereuse parce que non seulement elle gomme la singularité de cette expérience du corps, mais encore parce qu'elle le fait en fonction des capacités actuelles à lui donner un sens et à la cadrer, l'enfermant ainsi dans le domaine de la religion. Et même quand l'anthropologie religieuse vient remplacer la religion, son domaine opère toujours la projection d'une conception de l'expérience, dite religieuse, sur des faits et des structures qui n'en sont rien en toute probabilité.

16. Au sens que Bateson lui donne: *une différence qui crée différence* (1980:210).

17. Il y a une spécification savante et technique des *rasa* ou des *guṇa* exprimée par un vocabulaire qui articule leur expérience collective et individuelle. Les mots correspondent à la fois à une systématisation savante et à l'expérience sensorielle privée des individus. C'est ainsi que le monde est savouré autant que connu. Et non seulement la sensation gustative renforce l'interaction avec le monde, mais encore toute sensation est un toucher, selon les différentes expériences perceptives. Connaître c'est prendre contact, la perception est un tact multiforme qui découpe des formes dans le monde pour pouvoir le connaître.

18. Ceci suppose en effet que de la même façon qu'il y a des mouvements corporels il y a aussi des mouvements psychiques: l'attention, l'intention, la mémoire, l'imagination, même la distraction, sont des espèces de tension qui impliquent le déplacement de la matière psychique; la mémorisation en représente un arrêt, une solidification ou un pli, et le rappel, une remise en mouvement. Cette physique de l'activité psychique n'a pas été étudiée dans son ensemble. Acceptant que l'activité psychique se réduit au fonctionnement du cerveau et des neurones, on a fait une biologie, une chimie, une topographie de l'activité psychique mais non de l'activité psychique en tant que système intégré, ni des interactions avec l'autre physique, celle des autres êtres, du milieu, etc. Cette physique de l'activité psychique serait nécessairement une physique de fluides, comme il est le cas dans la psychophysologie indienne.

19. La description de l'expérience du corps dans un des textes médicaux, celui de Caraka, montre comment l'image du corps est structurée, et quel genre d'expérience façonne sa singularité. Elle rappelle

beaucoup l'explication que Thom donne de l'espace physiologique (1980:131ss), lorsqu'il essaie de montrer comment la carte du domaine spatial qui entoure l'organisme est composée par l'activité sensorielle. Celle-ci fournit toutes les images biologiquement prégnantes (comme c'est le cas des proies ou des prédateurs), qui déterminent, à leur tour, une activité motrice: poursuivre la proie ou fuir le prédateur. *Or ces comportements moteurs sont structurés, de manière discrète, en grands "champs", en "chréodes", selon la terminologie de Waddington. (...) Chaque "champ" est défini par une trajectoire bien définie à l'intérieur d'une carte qui lui est associée. A chacune de ces cartes est associée une "conscience locale".* Cette explication correspond assez bien au schéma déployé dans un des chapitres où l'on voit renforcer le lien entre les informations relevées par les sens dans le milieu extérieur et les sens eux-mêmes par une sorte d'homogénéisation. Il s'agit, bien entendu, moins de représentations de champs fonctionnels voisins, que de l'expérience de la corrélation entre fonctions diverses de diverses provenances, qui règlent la physiologie. On comprendrait alors facilement que l'expérience décrite dans ce texte suppose que l'espace environnant soit, au moins partiellement, un espace interne, comme le suggère Thom.

20. Sotériologie est sans doute un mot qui s'applique mal dans ce contexte, puisqu'il n'est pas question de salut, aux fortes connotations théologiques qui nous sont familières. Il n'y a rien, ni personne, ni âme, ni *ātman*, à sauver, rien que des liens — factices et fictifs — à couper.

21. Façon d'opérer semblable à celle de la magie, traditionnellement le domaine où, sans recours à la technologie, ces trois instances s'articulent et agissent pour produire des sortilèges ou des prodiges, autrement impossibles. Le mage est celui qui d'abord dissocie le moi du soi pour ensuite le connecter avec le monde. Toutefois nous ne possédons pas encore une théorie intelligible de l'opérativité de ces phénomènes.

22. Ainsi, en toute probabilité, ce qui est suggéré par le concept de *māyā* est similaire à l'explication de Thom et d'autres savants: nous ne voyons pas des objets "réels", nous voyons seulement leur analogie isomorphique dans notre système nerveux, l'objet n'est pour nous que sa représentation sous forme d'image, courant électrique, ... etc..

23. Ou, formulé en langage moderne: *au déterminisme physique, qui caractérise notre univers, et toujours en conformité avec lui, il faut ajouter un déterminisme mental. Ce dernier n'a rien à voir avec un quelconque surnaturel, car il est conforme à la nature même du monde macroscopique de manifester des caractéristiques mentales. Le déterminisme mental n'est pas transcendant, mais immanent.* (Bateson:1980:223) Ce déterminisme mental immanent, dont parle Bateson, fonctionne souvent comme s'il était transcendant, dans la mesure où nous sommes incapables de le contrôler et d'agir sur lui. Il crée des "manies" de l'esprit comme cela survient avec certains concepts à travers lesquels nous connaissons le monde. Sous cet angle le monde n'est pas un environnement, ce n'est pas un milieu; c'est plutôt un lieu d'activité, dans un temps d'activité, dépendant de ses règles de signification.

²⁴24. Une situation analogue s'ébauche aujourd'hui. Avec la généralisation de la technologie, devenue dominante dans nos agissements culturels, la vérité et les procédés de vérification subissent son hégémonie. En un sens les nouvelles technologies de la vérité reconnaissent son inexistence, puisqu'elles la fabriquent en permanence. L'idéal d'expérimentation qui voulait forcer les phénomènes à répondre aux questions posées s'est superlativisé dans la production des phénomènes eux-mêmes, dans des conditions si artificielles qu'ils requièrent une bonne dose de "foi" de la part du savant pour se convaincre que les **événements produits** *in vitro*, par exemple, sont les mêmes et ont la même nature que ceux qui adviennent à **l'état sauvage**, loin de la constatation, de la mesure, du contrôle. Les dispositifs de fabrication du "fait scientifique" et de la **preuve** nous sont très familiers depuis Galilée, néanmoins les polémiques qui font rage de temps en temps mettent en évidence la difficulté qu'éprouve la communauté scientifique à accepter la fabrication du fait et de la preuve. On voit souvent le savant mis en cause par la production de faits et de preuves qui franchissent la ligne de démarcation autorisée par le collectif à son action. Ce débordement d'une pratique, qui se déroulait dans la sphère scientifique, déplace l'acte et le

fait rentrer dans la sphère morale à l'improviste. Le contrôle du laboratoire, aussi poussé qu'il soit, sera néanmoins fonction des possibilités présentes de description, de mesure ou de vérification, dépendant naturellement de choix humains actuels qui séparent ce qui compte de ce qui ne compte pas, les variables à retenir de celles à abandonner; comme Stengers (1996-1997) ne se lasse pas de le montrer, l'objectivité de la Physique est politique.

25. Laboratoire en tant qu'espace privilégié où, moyennant certaines manipulations, est forgé un rapport singulier à l'expérience du monde qui est en discontinuité avec l'expérience triviale. Un type différent de rapport entre le laboratoire et le monde, entre la preuve et le sujet, entre le laboratoire et la preuve, etc ... Ainsi on comprend que le "fait psychagogique" n'est pas moins produit que le fait expérimental du scientifique, mais il est produit autrement. Entre l'expérimental de la science et l'expérience du yogin (que l'on garde comme modèle), les différences s'étalent sur plusieurs plans qui font intervenir les dispositifs de production du fait, produits eux-mêmes autrement, et qui témoignent aussi autrement. Le fait produit témoigne de la qualité (ou de l'adéquation) du dispositif et ce n'est pas le dispositif qui témoigne du fait.