

LA VIE D'AVANT

R. DE MONTICELLI

Un événement intellectuel assez silencieux s'est produit dans les premières décennies du XX^{ème} siècle, qui est peut-être pour nous, ou pour quelques-uns d'entre nous, l'événement le plus important dans l'histoire de la pensée philosophique contemporaine. Je dis "contemporaine", car cet événement continue de se produire sous notre regard distrait, attiré tour à tour par les événements bien plus bruyants et visibles qui se sont produits depuis sur la scène de l'esprit: à savoir, les drames et les tragédies idéologiques du siècle, les divers "dépassements", logiques ou antilogiques mais en tous cas apodictiques, de la "métaphysique occidentale" (négociée en gros, pas au détail), puis les magies technologiques et la simulation spectaculaire de nos performances intellectuelles par les homuncules de la dernière génération robotique, avec la séduction faustienne qui en émane...

Plutôt que sous nos yeux, il continue de se produire en nous cet événement plus secret, qui pourtant a trouvé depuis longtemps son propre accès au langage philosophique. Cet événement est devenu une possibilité permanente: c'est la rébellion tacite à la "naturalisation" de notre esprit qui est en cours, elle aussi, depuis le début du siècle environ, qui a pris la forme initiale d'une re-fondation de la psychologie comme science empirique et exacte, et qui débouche aujourd'hui dans le fonctionnalisme de la psychologie cognitive. Cette rébellion, ou plus modestement cette résistance ou cette réserve, ne s'attaque aucunement à l'exigence, parfaitement légitime, qu'aucune limite

ne soit imposée à la recherche positive et empirique sur l'homme en tant qu'organisme biologique, dont les performances, inférieures et supérieures sans résidu, ont de toute évidence des réalisations correspondantes dans des états physiques de l'organisme. Et cela en dépit de la difficulté d'identifier conceptuellement une performance, une fonction ou un état dans l'ordre du psychique, en dépit aussi de la réponse qu'on voudra donner à la question de l'indifférence relative de plusieurs réalisations physiques d'une même fonction (*hardware* d'une machine ou structure neurologique du cerveau), ou au contraire de la pertinence essentielle d'une certaine structure biologique à une fonction, mettons typiquement humaine. La résistance dont je parle se réfère plutôt à une attitude proprement philosophique, et notamment à une attitude plus ou moins consciemment dominée par une thèse d'univocité de l'être, et visant par conséquent à l'esquisse d'une théorie de ce qui existe véritablement et en dernière analyse, ou encore des réalités ultimes en termes desquelles tous les phénomènes devraient pouvoir être expliqués en principe. Pour le dire de manière plus simple, Socrate n'a jamais douté que sans un système d'os et de muscles et sans des événements y relatifs, se déroulant dans ce système, il lui serait impossible de se rendre au Tribunal d'Athènes; ce qui ne l'empêche pas de s'étonner qu'il y ait des philosophes qui prétendent expliquer son action dans les termes de ce système d'os et des muscles et des événements qui s'y passent. Frege n'a jamais douté, qu'on le sache au moins, que sans un cerveau un homme ne pourrait ni penser ni donc opérer de déductions; ce qui ne lui a aucunement empêché de regarder comme une confusion conceptuelle l'entreprise consistant à expliquer le concept de conséquence logique en termes d'une relation, soumise aux lois de la nature, entre deux états mentaux (et leurs réalisations cérébrales), plutôt qu'en termes de ce que nous entendons par ce concept, étant donné que nous entendons qu'une proposition en suit logiquement une autre si et seulement si elle ne peut pas être fautive alors que la première est vraie. L'acte de s'agenouiller a une certaine signification; personne ne doute qu'il serait impossible de l'accomplir sans disposer d'articulations bien fonctionnantes et sans avoir le système cérébral qui préside à la motricité en bon état; toutefois, il ne vient à l'esprit de personne d'étudier la neurologie et la physiologie pour rendre raison de la signification personnelle, religieuse et sociale de cet acte, et on aurait du mal à

comprendre, sur la base d'un exemple comme celui-ci, aussi bien une hypothèse philosophique de type moniste ou matérialiste que celle d'une interaction causale entre deux ordres cartésiens de réalité (comment doit-on entendre une relation causale entre la signification d'un acte et des événements d'ordre physique?).

Ces exemples suffisent peut-être à mieux caractériser la réserve ou la résistance dont on a parlé à l'égard de la naturalisation de notre esprit – et surtout à nous garder de l'équivoque qu'il puisse s'agir d'une résistance inspirée par une philosophie dualiste, cartésienne, du corps et de l'esprit. Plus généralement, il s'agit plutôt d'une attitude par excellence soucieuse de l'autonomie de tout domaine de recherche, et soucieuse du coup des distinctions conceptuelles qui président à la distinction des domaines de la recherche: ce qui veut dire aussi des distinctions entre les visées intentionnelles différentes (ce que nous entendons, que nous désirons vraiment étudier) et les différents styles d'expérience y relatifs. Résister à la naturalisation de l'esprit veut dire reconnaître un domaine d'expériences qui ne se prêtent pas à la conceptualisation propre aux sciences de la nature, cela à moins d'y perdre leur sens intentionnel, autrement dit le contenu de connaissance et de valeur qui leur est propre.

Après cette prémisse, on peut s'étonner qu'on qualifie d'événement intellectuel si important la pensée philosophique visant à rendre raison de ce constat, et de cette exigence de fidélité aux horizons intentionnels d'un domaine d'expérience aussi vaste que l'est le monde de notre vie quotidienne? Cette pensée n'est finalement que la phénoménologie.

Et pourtant, dès qu'on réfléchit sur ce vaste domaine et sur la masse énorme de croyances, d'évaluations, de tonalités affectives et de conduites habituelles dont consiste notre expérience quotidienne de ce que nous appelons la réalité, on se rend compte d'avoir atteint le dernier fondement de tout ce que notre science bâtit et de tout ce que notre sagesse peut ramener à la lumière: il n'y a absolument pas d'accès, par exemple, à ce qui est réel pour la physique moderne, sinon à partir d'une *Ausschaltung*, d'une mise hors circuit, des prédicats de signification, de valeur et d'usage des choses, ainsi que d'une relativisation au sujet de leurs qualités "secondes", pour dire les choses brièvement. Il faut passer par la réalité "naïve" si l'on veut accéder à la réalité de la théorie physique, tout comme le physicien doit passer par ce monde-ci, habité par nous tous, traverser nos rues et parfois

même nos bibliothèques (où d'autres savants étudient peut-être la signification anthropologique de l'acte de s'agenouiller), pour accéder à son laboratoire, où toute cette réalité trop humaine est finalement mise entre parenthèses, du moins jusqu'au coucher du soleil et à l'heure de revenir chez soi, auprès de sa femme.

Dès lors, on comprend deux choses: premièrement, qu'en dépit de l'effort millénaire que les philosophes ont déployé pour assurer à l'*épistémè* un autre fondement que celui de la *doxa*, c'est à cette dernière qui revient le dernier mot quand il s'agit de comprendre le but, le sens, la visée intentionnelle de l'attitude qui est propre au chercheur dans les domaines des sciences de la nature: à savoir, l'attitude "naturaliste", pour utiliser la formule phénoménologique. Mais, deuxièmement, on comprend que la *doxa* n'est un tel terrain de sens pour toute activité humaine, y compris celle de la recherche scientifique exacte, que dans la mesure où elle est véritablement réduite à l'*Ur-doxa*: c'est-à-dire aux fondements et aux limites de validité que toute position naïve trouve dans l'accomplissement actuel, vivant, de l'expérience correspondante. Pour le dire avec les mots plus clairs de Husserl:

«Le monde est ce qu'il est pour moi seulement où il atteint un sens et une validité vérifiée à partir de ma vie pure et propre».⁽¹⁾

Nous reviendrons sur le sens de cette qualification, "pure". Mais finalement, nous retrouvons non seulement une confiance nouvelle, mais également une méfiance ancienne à l'égard de la *doxa*, la juste méfiance du philosophe à l'égard du domaine inauthentique de l'opinion par ouï-dire, par assimilation automatique et irréfléchie de ce qui "va de soi": et nous retrouvons la recherche de l'évidence authentique du voir, l'exigence d'accomplir personnellement les vérifications requises. Nous héritons par là l'exigence critique et je dirais plus, "ascétique" que le philosophe a toujours ressentie par rapport à la confiance naïve dans le sens *commun*, l'exigence qui l'amène à prendre un recul par rapport à la positivité même de la vie, à "suspendre le jugement". Mais surtout à suspendre l'adhésion vitale à ce "faire" qu'est toujours le vivre, le "faire expérience": adhésion motivée en dernière analyse par l'intérêt qu'on a à survivre. Est-il possible de se retirer du monde et des ses intérêt, tout en restant dans le monde? Au fond, c'est ce que

⁽¹⁾ Husserl E.: "Postface aux Idées". (1930), 12.

le philosophe a toujours fait. C'est là en tous cas l'effet de la "réduction phénoménologique": on fait, mais en se regardant faire; on vit, mais en se regardant vivre, de manière détachée. On fait les mêmes choses qu'auparavant, mais de manière pratiquement désintéressée ou "pure", non pas pour survivre mais seulement pour comprendre le sens immanent de ce qu'on fait. C'est là l'*Umwertung*, la conversion de valeur dont parle Husserl à propos de l'époché, et qui est au fond la condition primaire de cet événement de la pensée qui est contemporain dans la mesure où il se produit actuellement en nous – je veux parler de la résistance à la naturalisation de notre esprit.

Car cette naturalisation est une tendance immanente à la positivité même de la vie, et avec cette affirmation, qui s'éclaircira par la suite, j'en viens au point central de cette réflexion. Si la première chose que l'orientation phénoménologique de la pensée nous amène à comprendre (à savoir, que le monde de la *doxa* est bel et bien le terrain de sens des mondes de l'*épistémè*) si cette chose – donc – constitue une véritable rupture avec la tradition, en tous cas avec la tradition épistémologique rationaliste, en revanche la deuxième – l'exigence de remonter à l'*Ur* de cette *doxa* – me paraît une aspiration profondément enracinée dans la pensée philosophique, celle du moins de matrice platonicienne et néo-platonicienne. Mais quel est le résultat de la combinaison de ces deux tenants principaux de la pensée phénoménologique?

Ce résultat est très surprenant, apte à susciter l'étonnement philosophique, peut-être même un léger sentiment de vertige. D'un côté, la remontée phénoménologique aux fondements vécus du "sens d'être" (*Seinssinne*) de tout ce qui est prétendument réel renouvelle, pour ainsi dire, le droit d'origine de toute philosophie première à penser l'être "du dedans" de notre propre vie. A le penser à partir de l'être qui est le nôtre, ou plus simplement à partir de notre immense savoir tacite de ce que c'est qu'être au monde. Cette remontée phénoménologique à l'être qu'est notre vie renouvelle, en d'autres termes, la racine "psychologique" – et, de ce fait, extrêmement fertile de connaissances vivantes et concrètes – de mainte grande métaphysique ancienne et moderne. Pourvu qu'on donne, bien entendu, le sens ancien au terme "psychologique": celui d'une psychologie qui a été autrefois, de Platon à Leibniz à travers Plotin et Augustin, la source vivante de tout questionnement de l'être.

Mais de l'autre côté, à la base de l'*Ur-doxa*, de la confiance naïve dans la réalité du monde qui nous entoure, le phénoménologue ne trouve d'autre fondement que l'expérience elle-même, et l'adhésion aux *motivations* perceptives, affectives, pratiques sur la base desquelles *se constitue* pour nous le monde *commun* que nous appelons réel ou vrai, en s'opposant à ce qui dans la poursuite de l'expérience s'avère illusoire, faux, imaginaire. En d'autres mots ce n'est qu'en corrélation au réseau de dépendances et de motivations dont est tissée une vie, avec son corps propre occupant le centre d'un horizon intentionnel d'actions, d'affections et de perceptions, ce n'est qu'en corrélation à tout cela, que *se constitue* ce monde dans lequel nous nous trouvons déjà constitués: comme personnes empiriques parmi les autres, participant d'une réalité matérielle, animale, psychique et culturelle.

Mais ce qu'on vient de dire révèle une contingence radicale au sein même de l'origine, du fondement ultime de toute validité d'être du monde, une contingence qui est celle de la vie elle-même.

Dès lors, nous accédons intuitivement aux déclinaisons possibles des apriori constitutifs du monde de la vie, aux variations, aux appauvrissements, mais aussi aux déchirements des réseaux motivationnels de l'existence, par où transparait parfois un sentiment plus aigu du dramatique de la condition humaine. Nous sommes à même d'intuitionner une vie où l'*Ur-doxa*, le sentiment ordinaire de la réalité qui est à la base du sens commun, serait absente ou radicalement différente, ou extrêmement appauvrie par rapport à la nôtre. Une telle vie, comportant une modification des styles d'expérience qui sont constitutifs de la réalité, pourrait nous effrayer comme étrangère ou aliénée – elle exhiberait le visage énigmatique et inquiétant de la folie. Et pourtant ce qui distingue la normalité de ses déviations n'est rien que le fait d'être solidement accroché à ce monde commun, avec ses évidences empiriques, ses choses chargées de significations pratiques et fonctionnelles, ses royaumes de la nature et de la culture: bref, à ce monde constitué. Il n'y a pas d'autre fondement de la norme que les faits.

Si on accepte de se soumettre à la conversion déréalisante qu'est l'épochéé, ce retrait de l'adhésion vitale aux routines de notre participation à la vie dans ce monde, on ne peut que reconnaître que notre vie affective, perceptive et appétitive,

“avant” d’être une suite de phénomènes psychiques, est le mode qu’a le monde d’accéder à la conscience et au langage; que notre vie est le seul mode de constitution de ce monde réel que nous présumons donné, et dont les êtres humains font partie. Notre vie actuelle joue le double rôle d’une dimension empiriquement vérifiable de la réalité du monde (l’activité psychique), et d’une condition de sens de toute réalité empirique, y compris la nôtre, celle d’êtres humains. Dans sa spontanéité, pour ainsi dire, transcendente, “antérieure” à toute objectivation et du coup à toute distinction entre la norme et la pathologie, cette vie n’appartient pas au monde, elle est “irréelle”, en tant que lieu de la constitution du monde et de notre personne en lui.

On voit bien que cette vie “d’avant” n’est pas ce qu’on entend normalement par “vie psychique”. Ce qu’on entend normalement est déjà le résultat d’une objectivation, d’une opération par laquelle ce qui est “originellement” un mode d’ouverture au monde devient une propriété ou une activité qu’on attribue à des étants, à des choses de ce monde. Mais on voit tout aussi bien qu’il s’agit toujours de la même vie: seulement, dans deux modalités de conscience différentes.

La modalité objectivante est celle qui nous est propre dans notre adhésion automatique aux actions et aux interactions de la vie pratique, aux intérêts, même cognitifs, qui la motivent. C’est ce que je voulais dire par l’affirmation que la naturalisation de notre esprit est une tendance immanente à la positivité de la vie. Quelques exemples: je veux parler d’un problème urgent à quelq’un, mais je réalise qu’il est dans un état dépressif, de sorte que ce n’est pas le cas de le faire, que le moment serait mal choisi. Je me sens fatiguée: ce n’est pas le monde qui est si terne et si opaque, il est ce qu’il est, c’est que j’ai tout simplement besoin d’un peu de repos. Il nous faut apprendre cette médiocre sagesse, cette sorte de modération ou *sofrosune* pour vivre parmi nos semblables. A un niveau plus élevé, nous pouvons développer la double compétence qui nous est nécessaire dans les rapports avec autrui: une sorte de *fronesis*, de sagesse ou de prudence pratique d’un côté, des véritables connaissances scientifico-naturelles de l’autre côté. Je m’explique à l’aide d’une petite histoire. Roland Kuhn, psychiatre suisse et élève de Binswanger, est d’abord mondialement connu pour une découverte qui a fait époque: à savoir, celle des antidépresseurs, qui ont supplanté l’électrochoc dans la thérapie de la dépression. En

1957 il entreprend la recherche expérimentale sur un nouveau groupe chimique, celui des tricycliques, qui l'amène à l'identification du Tofranil, la substance qui va révolutionner le traitement des dépressions. Cette substance reste à la base des antidépresseurs qu'on appelle "de première génération". Depuis, les pharmacologistes ont pu isoler d'autres substances, indépendantes des tricycliques, qu'on appelle "de deuxième génération": toutefois, leur efficacité se mesure encore par rapport à celle du Tofranil, qui a donc fixé le standard du traitement pharmacologique correcte d'une classe de troubles psychiques aussi vaste que celle des "*Vital-depressive Stimmungen*", des altérations dépressives de l'humeur vitale.

Mais si à la base de la découverte dont on vient de parler on trouve les études de Kuhn sur le fond biologique des états dépressifs et sur la structure chimique de la matière, l'application correcte du médicament relève d'une compétence d'un genre tout-à-fait différent: il faut savoir identifier le type d'expérience qui correspond apparemment à l'alteration biochimique attaquée par le médicament, et pour le faire il est nécessaire de se déplacer entièrement en dehors du langage de la chimie, de la biologie, et même de la psychologie en tant qu'étude des fonctions "psychiques" d'un organisme. Il faut accéder au monde quotidien du patient, où il n'est aucunement question de molécules, ni de réactions chimiques, ni même d'un cerveau qu'il peut parfaitement ignorer posséder, et où l'on rencontre plutôt des personnes, des objets d'intérêt quotidien, des travaux à faire, des décisions à prendre, de sujets de regret ou d'objets de désir, bref un monde de choses chargées de significations pratiques, fonctionnelles et axiologiques, qui baignent dans la sombre atmosphère typique du monde du déprimé (selon la signification du mot *Stimmung*, à la fois "disposition affective" et "ambiance, atmosphère" qui "s'accorde" avec cette disposition). Accéder à ce monde, comme on le fait d'ordinaire à travers la communication, pas exclusivement verbale, revient à "savoir" ce que c'est qu'être déprimé. Au fond, c'est la facilité relative qu'on a à *comprendre* ce type d'expérience qui fait du concept de *Vital-depressive Stimmung* un concept obscur du point de vue empirique et opérationnel: l'évidence même et la fréquence des *phénomènes*, c'est-à-dire des *manifestations*, de l'être déprimé, fait en sorte que la notion correspondante appartient au savoir tacite, plus ou moins exercé, de tout un chacun: ou, comme le dirait

Wittgenstein, à la *Volkspsychologie* déposée dans le langage de tous les jours. C'est en tous cas la difficulté à laquelle Kuhn lui-même dut faire face, vis-à-vis des réactions sceptiques d'un collègue très réputé, qui rétorqua au psychiatre suisse que le concept de *Vital-depressive Stimmung* lui était peu clair et lui paraissait totalement inapproprié pour poser l'indication d'un traitement.

«Je lui expliquai que le trouble dépressif de l'humeur vitale consistait en une fatigue, une difficulté de ressentir, un ralentissement de la pensée et une incapacité de se décider et de s'intéresser à quoi que ce soit, de se réjouir, un sentiment de lourdeur, d'oppression, et de se trouver dans une impasse. (...) A mon avis, lui dis-je, il s'agit de faits généralement bien connus, au sujet desquels il m'était apparu inconvenant de m'étendre dans ma publication. Mon contradicteur admit que tout ce que je venais de dire était au fond très clair. (...) Il est clair que j'avais pourtant commis une faute en admettant que tout le monde savait ce qu'était une "perturbation dépressive de l'humeur vitale". Pendant plus de 30 ans j'ai cherché à corriger cette erreur, oralement et dans des publications, malheureusement avec un succès très relatif».⁽²⁾

L'erreur de Roland Kuhn avait été probablement de présupposer une dose suffisante de "sagesse de vie" chez n'importe quel confrère de sa discipline, un présupposé qui ne paraît au fond pas si déraisonnable que cela, s'agissant de confrères de la profession médicale. Après tout, ne s'agit-il pas d'une profession qui depuis ses origines hippocratiques élève ses adeptes à aborder l'autre homme, l'homme malade, à la fois comme un individu unique qui tient de son démon sa propre vie et sa propre mort, et dont la maladie est toujours sa maladie à lui, et comme un composé organique d'éléments communs à la nature toute entière? Demander des critères opérationnels automatiques, comme ceux qui sont en vigueur dans les manuels de diagnostic psychiatrique contemporains, signifie prôner la disparition du malade comme être unique, et de l'exercice relatif

⁽²⁾ Kuhn R.: "La contribution de R. Kuhn à la mise en évidence de la dimension esthétique de l'expérience phénoménologique existentielle en psychiatrie clinique". Actes du colloque pour le 80^{ième} anniversaire de Roland Kuhn, 28-29 mars 1992, Münsterlingen, pp. 2 e 3 (*pro manuscripto*).

de sagesse diagnostique “personnalisée” dans la rencontre avec le patient, nous dit Kuhn.

Ce n’est pourtant pas là le point essentiel de la petite histoire. Ce que la double compétence, humaine et biochimique, du psychiatre idéal nous montre, c’est le fait que le médecin adopte spontanément jusque dans sa pratique professionnelle soit l’une soit l’autre des deux perspectives sur l’homme: comme organisme et comme personne. Mais, si le psychiatre a développé et affiné sa “sagesse” et sa “science” bien au-delà des connaissances moyennes du profane, ce n’est pas ce fait qui le distingue *essentiellement* de n’importe quel homme de bons sens. Nous passons tout, dans la vie quotidienne, et souvent plusieurs fois au cours d’une même journée, de l’attitude “personnaliste” à l’attitude “naturaliste” – pour le dire dans le langage de la phénoménologie. Une chose est de saisir sur le visage de notre enfant l’expression de la peur ou celle de l’enthousiasme, autre chose est de contrôler si les boutons de la varicelle ont entièrement disparu. “Personnaliste” ou “naturaliste” qu’elle soit à tel ou tel moment, notre attitude reste “naturelle”, c’est-à-dire engagée dans les routines de notre participation active ou passive à la vie qui s’y déroule, bref: prise dans le contexte des *motivations* qui régissent notre expérience de ce que nous appelons la réalité.

Mais ces modes de la connaissance psychologique, qui sont autant d’exemples de la modalité objectivante de la conscience, font partie de toute vie préoccupée de se conserver et de s’accroître, soumise aux besoins de survie et d’affirmation, ainsi qu’aux exigences du commerce avec autrui et aux règles sociales relatives, aux rapports de force et d’amour entre les individus. Bref: elles s’inscrivent dans l’horizon du *souci*, en tant que modalité affective fondamentale de l’être au monde, pour parler avec Heidegger.

Peut-on s’arracher à l’horizon du souci et à la naturalisation, à l’objectivation de l’esprit qu’il implique? Le but de cette réflexion était simplement de montrer qu’une telle possibilité se joue, dans ce siècle, autour de ce savoir de nous-mêmes qui est devenu une *sofrosune* de plus en plus médiocre et une *fronesis* de moins en moins voyante, au fur et à mesure qu’a progressé la science naturelle, neurologique et biochimique du mental. Ces modalités du savoir de notre être restent dans le domaine positif

de l'attitude naturelle et délimitent le champ de la psychologie. Mais si il y a un domaine qui se rapproche davantage de la sagesse cherchée par les philosophes, de la *sofia*, celui-ci se découvre, non pas dans l'adhésion à un être autre que le nôtre, nécessaire et absolu plutôt que contingent et relatif, mais dans une différente modalité de conscience de ces mêmes phénomènes qui font l'objet de la psychologie, au sens large et dans toutes les formes qu'on a évoquée. C'est pourquoi les aventures philosophiques plus passionnantes de ce siècle, celles qui ont apporté plus de lumière sur les "Formes fondamentales de l'existence humaine" – pour citer le titre du chef d'oeuvre du psychiatre et philosophe suisse L. Binswanger – se sont produites dans un rapport intime avec la recherche dans les domaines de la psychologie. Et cela est vrai non seulement de Husserl, mais de nombreux autres philosophes qui ont débuté comme psychologues: de Jaspers à Pfaender à Scheler à Edith Stein et aux représentants de la psychiatrie phénoménologique. C'est en pensant à ces derniers que j'ai parlé, au début, du silencieux événement intellectuel du siècle. Lequel ne consiste pas tellement, à mon sens, dans les acquis que leur pensée a assuré à la psychiatrie, mais davantage dans la lumière qu'elle a projeté sur la philosophie.

Dès ses débuts pythagoriciens, la philosophie a toujours prétendu posséder une *connaissance intime* de tout ce qui menace, de l'intérieur même de la vie de l'homme, son équilibre fragile et délicat. Le philosophe s'est souvent présenté à la fois comme un expert, et même comme un médecin, de l'esprit. Comme si, en quelque sorte, les mêmes forces qui le prônent à se détacher de l'attitude normale et naturelle de l'homme face à ce qu'il considère, sans trop de problèmes, être "la réalité", et à prendre un recul par rapport à cette attitude pour questionner les fondaments que ses croyances naïves ont dans sa propre existence, ces mêmes forces, dis-je, étaient aussi celles qui menacent de l'intérieur de tout homme le "bons sens", l'ensemble de certitudes implicites et la confiance naïve en ce qu'il appelle "la réalité". Le philosophe – une certaine espèce de philosophe du moins – serait dès lors le plus "menacé" parmi les hommes "normaux", et pour cette raison celui qui aime davantage la sagesse.

R. De Monticelli

Prof. Roberta de Monticelli
Via Giannone, 6
I-20154 Milano