



REVUE DE PHILOSOPHIE ET DE SCIENCES HUMAINES

Abdelaziz AYADI

Professeur à l'Université de Sfax

Le tragique de la philosophie claudicante*

1 - Interrogation

Le questionner philosophique dans sa nudité la plus totale n'est pas le prolongement du dominant culturel, n'est pas une réitération qui n'a pas encore quitté son lieu grec, n'est pas l'expression de l'obnubilation de l'esprit qui cherche sa lumière, n'est pas l'orientation vers un objet de savoir, n'est pas un prétexte où s'enfuit la philosophie au moment de l'attaque de ses ennemis l'accusant de futilité et de manque d'intérêt, n'est pas un moyen qui nous aide à comprendre l'existant et qu'on abandonne après avoir compris, n'est pas un préambule ou un commencement et n'est pas un *addendum* que la philosophie ajoute à ses manières expressives. Le questionner est la philosophie elle-même. La philosophie « reste question, elle interroge le monde et la chose, elle reprend, répète ou imite leur cristallisation devant nous »¹. Penser le questionner, c'est penser ce par quoi la philosophie ne cesse de se séparer d'elle-même et de son histoire comme si la question en elle était la limite illimitée de ce qui n'a pas de limite, à savoir ce qui échappe principalement à toute détermination a priori. L'interrogation philosophique est rupture d'avec les pseudo-questions, elle est un souci têtue qui ne se fortifie pas dans une réponse et ne s'immobilise pas dans une mémoire mais, par son nomadisme, rend perplexe la ruse de l'éternisation et par son audace prévoit le contraignant et le sublime par-delà la platitude de l'habitude. Par son actualité, sa patience et son intempestivité, la question peut affronter la soumission à l'air du temps. «Savoir questionner signifie : savoir attendre, même toute une vie. Une époque toutefois, pour laquelle n'est réel que ce qui va vite et se laisse saisir des deux mains, tient le questionner pour

*Première publication in Abdelaziz Ayadi, *La philosophie claudicante*, Paris, L'Harmattan, 2011, pp.159-183.

¹Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 136.

« étranger à la réalité », pour quelque chose qui « ne paie pas »². Ne pas céder au réalisme vulgaire et à l'idéologie du progrès, c'est ne pas adhérer au temps à un seul rythme. Par la problématicité du questionner nous déployons notre problématicité et celle de l'être, répugnant, par l'étrangeté et l'excentricité de la question, la définition finale et la quiétude immobilisante. La philosophie dit qu'elle n'a jamais été en accord avec la cité, car rien n'appauvrit la philosophie plus que son imitation de la science, sa collaboration avec les pouvoirs, son déploiement dans les conquêtes faciles. L'ascèse de la pensée est singularité solitaire, désir et nostalgie. La solitude n'est pas délaissement, désertion des hommes et du monde, c'est plutôt la solitude cherchée par le philosophe comme s'il mettait le monde entre parenthèses pour prendre du recul afin de mieux s'y engager; le désir n'est pas simple appétit ou besoin, il est plutôt ce en quoi naît et revient l'acte du philosopher lui-même sans être atteint par la lassitude ou l'éreintement; la nostalgie n'est pas la recherche d'une origine perdue, elle est l'état permanent qui porte le philosophe vers ce qui ne peut être représenté et porte la réponse vers la question qui l'excède toujours par son dégageant.

Ainsi donc, une part de ce que disent les actes de la solitude, du désir et de la nostalgie est que le sens n'est pas objet d'observation ou de représentation, il est plutôt objet de questionnement, et cela, non pas parce que c'est le sujet qui prémédite de s'interroger mais parce que le sujet lui-même est exposé à la question des détails de l'être. Tant que la question n'est pas négation ou éventualité ou possibilité substituée à l'être, elle demeure « pour la philosophie la seule manière de s'accorder à notre vision de fait, de correspondre à ce qui, en elle, nous donne à penser, aux paradoxes dont elle est faite ; de s'ajuster à ces énigmes figurées, la chose et le monde, dont l'être et la vérité massifs fourmillent de détails impossibles »³. L'interrogation est donc inspection de ces deux énigmes sans prétendre dissiper leur mystère, c'est-à-dire qu'elle n'est pas reniement ou récusation du monde et de la singularité des détails, et en somme de l'« il y a », à savoir qu'elle n'est pas doute, suspicion, méfiance, soupçon ou néantisation par quoi l'homme interroge le monde et fait éclore l'invisible du visible ou la présence de l'absence. C'est plutôt le monde qui surgit interrogativement avec ses détails pour qu'il soit dit par la philosophie. C'est du creux de l'être comme interrogation que le monde dit ce qu'il est.

Ce que la philosophie a essayé de montrer dans l'acte de philosopher en tant qu'acte interrogatif, c'est que l'interrogation n'est pas un interrogatoire qui annonce une liberté absolue du sujet. « Il n'y a pas une question qui serait en nous et une réponse qui serait dans les choses, un être extérieur à découvrir et une conscience observatrice : la solution est en nous aussi, et l'être lui-même est problématique. Quelque chose de la nature de l'interrogation passe dans la réponse »⁴. L'interrogation n'est donc pas un problème à résoudre comme la réponse n'est pas une résolution de la question comme problème, et la philosophie manque la question et la réponse si elle les comprenait ainsi et si elle s'exceptait de l'ambiguïté de la texture de l'être et, par conséquent, du déploiement du tout interrogatif. La brisure de l'axialité de la question à sens unique mène à une mutation ontologique de l'acte de philosopher et à la détermination de ses objets

2 Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, Gallimard, 1967, p. 209.

3 Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op.cit.*, p. 19.

4 Maurice Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, *op.cit.*, p. 22.

et au style de sa présence. Pour le faire, exigence est d'éviter de considérer la philosophie comme une manière de savoir positif pour la résolution des problèmes, ou au contraire comme une chute dans un scepticisme vertigineux. Exigence aussi d'éviter les dualismes de la philosophie classique, d'une part, et les attitudes scientistes, d'autre part, afin d'assurer un passage à la philosophie comme interrogation entre deux états de siège, lequel passage n'est pas aisé puisqu'il n'est pas facile que la réponse ne soit pas un simple exaucement à un interrogatoire. Le difficile donc, est la *répétition*, le retour de la philosophie sur elle-même, le travail de son discours pour remuer ses concepts et créer d'autres plus aptes à dire les rencontres et les métamorphoses.

Si nous n'avons pas à chercher une « paix perpétuelle » et si nous savons que « pour une tête coupée, l'Hydre de l'ignorance en pousse trois nouvelles »⁵, nous n'avons pas à nous enfuir vers une prétendue certitude absolue de l'idée ou vers une attitude naturaliste ou théologique. Nous avons plutôt à nous orienter vers notre première expérience de l'être sauvage ou brut, expérience à même les êtres qui n'admettent pas le doute et ne supportent même pas la mise instantanée « entre parenthèses ». Le questionnement de la pensée qui s'interroge ne ruine en rien notre croyance au monde et le doute de la pensée en acte ne peut jamais être une *tabula rasa*. Ainsi donc, si le doute n'est pas ébranlement ou démolition de *l'il y a* et si la question n'est pas un problème à résoudre, « une réponse qui ne répond pas à une question, c'est une réponse qui n'est pas la solution d'un problème, ni l'apaisement d'une interrogation ou l'aboutissement d'une quête. C'est en revanche, et selon l'étymologie du mot « réponse », une garantie donnée, une promesse, un engagement. Garantie donnée, promise, *responsabilité engagée* »⁶. La réponse n'est pas ici une réplique à une interrogation ou à une interpellation, elle est plutôt exaucement et concordance. En d'autres termes, elle est déploiement et extraversion de *l'il y a* ou elle est la réponse qui n'annule ni n'invalidé la question. Elle est ce en quoi surgit la question parce qu'elle est le sol des expériences initiales auxquelles revient la philosophie pour rencontrer la voix vive non seulement des éléments mais même de l'abîme. C'est cette rencontre qui lui permet de comprendre notre interrogation et nous permet de saisir « des significations en touffe, des buissons de sens propres et de sens figurés »⁷. La réponse n'est pas le oui ou le non et l'interrogation philosophique n'est pas la question de la conscience perturbée en attente d'une réponse rassurante. Si la réponse est ce qui vient combler le trouble de la conscience, elle ne peut que devancer sa question, celle-ci n'est plus que la copie ou la reproduction de sa réponse, étant donné que celui qui interroge s'efforce de construire ses questions selon les réponses qu'il aime susciter, à savoir selon ce par quoi il veut nous convaincre. Et même si nous ignorons la réponse, nous n'interrogeons que parce qu'on la présuppose donnée en droit dans la conscience de l'autre. En ce sens, « interroger implique non seulement un sens commun, mais un bon sens, une distribution du savoir et du donné par rapport aux consciences empiriques, d'après leurs situations, leurs points de vue, leurs fonctions et leurs compétences »⁸.

Que l'interrogation perde sa vertu, cela veut donc dire qu'elle n'est plus interrogation ou qu'elle n'a plus ce par quoi elle est interrogation, c'est-à-dire

5Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, *op.cit.*, p. 260.

6Jean-Luc Nancy, *Le sens du monde*, Paris, Galilée 1993, p. 115.

7Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op.cit.*, p. 172.

8Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, *op.cit.*, p. 203.

qu'elle devient mode d'illusion, de renseignement, d'interrogatoire ou de plébiscite. Le préjugé social de supposer la solution préexistante est l'équivalent de l'appriovissement ou de la domestication de la pensée pour qu'elle ne puisse voir dans les problèmes que des prétextes ou du prêt-à-penser qui s'annule dans la réponse. C'est maintenir la pensée dans l'état de minorité que de l'habituer à considérer que sa force et son courage résident dans le fait de vaincre les problèmes en tant que difficultés ou obstacles venus d'ailleurs, « comme si nous ne restions pas esclaves tant que nous ne disposons pas des problèmes eux-mêmes, d'une participation aux problèmes, d'un droit aux problèmes, d'une gestion des problèmes »⁹. Les positivismes, les algorithmes et les politiques nous ont enseigné quelle est la voie la plus aisée pour la réduction, la bêtise et la démission de la volonté, alors qu'ils prétendaient tous nous mener à la scientificité, à la rigueur et à l'autonomie. Leur prétention n'est que l'indice de l'absence du véritable questionner qui ne supporte d'avance aucune réponse, sinon celle qu'il mérite et auquel aucune réponse réductrice ne peut mettre fin. Autrement, la réponse aurait pu siéger ou encercler ce qui est supposé fuir l'entrave des odyssées salvatrices, des téléologies heureuses et des fins victorieuses. Mais, d'autre part, cette fuite n'est pas signe de séparation d'avec l'être soit par la fortification de l'interrogation dans la « pensée du survol » et la réduction de la richesse de l'expérience dans l'essence, soit par la nonchalance théorique avançant comme preuve l'ouverture de la question qui n'a pas besoin de réponse ou que ne convainc aucune réponse.

Deux conceptions donc à exclure : la fusion dans l'être et le détachement de l'être, le réalisme et l'idéalisme, l'immanence et la transcendance, l'identité et la différence. Ces oppositions demeurent en deçà ou au-delà du questionner, ou bien parce qu'elles se sont enfermées dans l'existant et n'ont plus la distance et l'éloignement qui leur permettent d'interroger et de s'interroger, ou bien elles l'ont répudié et elles n'ont plus entre les mains une présence suffisante de l'existant pour l'interroger. Par suite, tant qu'il n'y a pas de « diplopie » philosophique qui interroge en même temps « la signification 'être', l'être de la signification et la place de la signification dans l'Être »¹⁰, les visions unilatérales demeurent incapables d'atteindre l'interrogatif et le problématique, ou comme disait Deleuze, pour la question du sens il s'agit du problème et non de la question et de la réponse en tant que proposition et résolution. « Le sens est dans le problème lui-même. Le sens est constitué dans le thème complexe, mais le thème complexe est cet ensemble de problèmes et de questions par rapport auquel les propositions servent d'éléments de réponse et de cas de solution »¹¹. Le problématique ne les présuppose pas toutes faites, ni la question ni la réponse, ni en fait ni en droit, ni dans un ciel d'idées ni dans un abîme ontologique. L'interrogation philosophique ne réduit pas les êtres au silence ni ne se suffit de les écouter aussi. Elle émerge avec eux, apprend d'eux et peine à percevoir leur sens. Elle interroge leur présence et la sienne sans conditions préétablies parce qu'elle appartient à l'existence interrogative elle-même, existence où se localise la question de la philosophie mais aussi vis-à-vis de laquelle cette question prend du recul. Car, sans cette dissidence ou cette brisure ou cette fêlure, le sens ne saurait

⁹*Ibid.*, pp. 205- 206.

¹⁰Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op.cit.*, p. 160.

¹¹Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, *op.cit.*, p. 204.

être que fusion ou identité et, dans les deux cas, il y a absence du sens comme problème.

Que le sens soit le problème ou qu'il soit interrogatif cela ne confirme en rien la récusation réitérée, qui accuse la philosophie de se faire obscure, comme s'il s'agissait pour elle de vivre dans l'ambiguïté afin d'appréhender ses ennemis. C'est l'existence elle-même qui est problématique et c'est le problème lui-même qui est existentiel. C'est dans le monde et dans la vie comme mystères que s'enracine l'interrogation philosophique. Et, si la philosophie s'aventure jusqu'à l'imprévisible et l'insoupçonné, c'est « qu'elle entraîne la vie tout entière, aussi bien individuelle que collective, dans le domaine de la transformation du sens, dans un domaine où il lui faut se transformer entièrement quant à sa structure, car quant à son sens »¹². Ce climat de problématicité qui s'accommode avec le mystère du monde et de ses choses, et qui est l'essentiel du tragique, ne revient ni à l'intériorité obscure du moi et à son incapacité de s'explorer ni à la profondeur labyrinthique du réel auquel le sujet cède passivement. En tant qu'atmosphère, la problématicité les inclut en même temps, et le monde et l'homme en un seul être problématique.

Cette dimension problématique que la philosophie cherche à exprimer est rupture d'avec le sens établi. L'être interrogatif suppose l'ouverture sur les possibles. Mais l'interrogation ici n'est pas, comme chez Sartre, un comportement qui s'annonce comme preuve de la liberté parce qu'elle s'origine dans un être pour soi, passant par l'être en soi qui n'a ni profondeur ni potentialité, à savoir un acte de néantisation opéré par l'être pour soi comme manque et comme facticité, qui sont la liberté même. Pour Sartre, « interroger, c'est s'arracher à la plénitude En-Soi et se projeter ainsi vers ses possibles, co-présences futures – radicalement indéterminées – à l'existence de telle ou telle configuration intra-mondaine »¹³. En effet, chez Sartre, l'interrogation prend la forme d'un interrogatoire puisque « dans toute question nous nous tenons en face d'un être que nous interrogeons. Toute question suppose donc un être qui questionne et un être qu'on questionne »¹⁴. Cette conversion de l'interrogation en interrogatoire correspond effectivement à la conception sartrienne de la liberté qui rompt avec toutes les nécessités. Ce mode interrogatif ne concerne pas l'empirique seulement mais plus particulièrement l'ontologique. La question qui attend une réponse par un oui ou un non – et c'est cette attente qui distingue en principe la question de ces deux modes de réponse – peut être déçue empiriquement mais elle ne peut l'être ontologiquement puisqu'elle est essentiellement un mode de néantisation et puisque la négation est sa composante essentielle. « La question est un pont jeté entre deux non-être : non-être du savoir en l'homme, possibilité de non-être dans l'être transcendant »¹⁵. À cela s'ajoute le non-être de la détermination exprimant la vérité comme différenciation puisque celui qui interroge attend la vérité de la réponse à sa question, et ainsi « ce triple non-être conditionne toute interrogation et, en particulier, l'interrogation métaphysique qui est *notre* interrogation »¹⁶. De toute part donc, la question s'introduit comme manque, comme acte néantisant et

¹²Patočka, *Essais hérétiques*, trad. Erika Abrams, Paris, Verdier, 1981, p. 75.

¹³François Rouger, *Le monde et le moi, ontologie et système chez le premier Sartre*, Paris, Klincksieck, 1986, p. 158.

¹⁴ J-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1980 (1^{re} éd. 1943), pp. 38-39.

¹⁵ *Ibid*, p. 39.

¹⁶*Idem*. (souligné par Sartre).

comme « attitude humaine pourvue de signification »¹⁷. Il en résulte que nous sommes dans un monde où sont éloignés tous les autres êtres, comme si, seuls les hommes pouvaient interroger pour découvrir volontairement le sens de l'existence et de leur existence.

La philosophie de l'être et du néant fait revenir et le sens et la liberté à la conscience qui s'ouvre comme néant à l'être. Mais si « l'interrogatif n'est pas un mode dérivé par inversion ou par renversement de l'indicatif et du positif, ni affirmation ni négation voilées ou attendues »¹⁸, si la philosophie, avec son interrogation, ne se dissocie pas du monde ni ne coïncide avec lui, et que, rupture et identification ne se succèdent pas en elle, alors la conscience ne peut plus être ouverture néantisante de la plénitude de l'être en soi, car « c'est par l'ouverture que nous pourrions comprendre l'être et le néant, non par l'être et le néant que nous pourrions comprendre l'ouverture »¹⁹. L'*ouverture* est l'*ethos*, la demeure et le séjour, non seulement au sens de Hölderlin, de Rilke ou de Heidegger, mais au sens grec du terme. C'est donc l'abri ou l'habiter comme champ ouvert qui dénude la conscience constituante de son prétendu privilège et l'emmène à ce qu'elle évite de rencontrer, à savoir son incarnation, son engagement dans ce qui la précède et son intégration dans les liens, les articulations et l'enjambement, pour qu'elle ne s'approprie pas le comportement interrogatif comme si c'était elle qui légitimait la signification de l'existence et pour que la question de la philosophie ne devienne pas une question de connaissance ou une simple prise de conscience. Comprendre la question comme affirmation ou négation « voilées ou attendues », c'est la comprendre comme étant celle « de celui qui sait à celui qui ignore, la question du maître d'école »²⁰, ce qui nous renvoie encore une fois au dualisme du sujet et de l'objet et au refus de l'articulation, du chiasme, de la réversibilité comme à l'oubli du champ de la « foi perceptive » où s'implante la manière du questionner de la philosophie. Il y a une « infrastructure d'être » à partir de laquelle l'interrogation philosophique se meut, non seulement pour se demander ce qu'elle est elle-même, mais pour affirmer cette assise qui défie le triste empire du néant. Sur cette infrastructure d'être, la question qui n'attend pas de réponse qui l'exclut, revient sur elle-même puisque la philosophie qui la pose ne l'adresse pas seulement aux autres savoirs, elle se l'adresse aussi à elle-même. Si la philosophie est pénétration progressive dans la « profondeur » du monde, ou encore mieux, dans sa surface profonde, elle est nécessairement pénétration progressive dans la profondeur de sa question à elle, puisqu'elle ne prétend pas la clarté et puisque celui qui y pose la question ne prétend pas se l'approprier d'une manière qui le met en de dehors ou au-dessus d'elle, car « la philosophie est l'ensemble des questions où celui qui questionne est lui-même mis en cause par la question »²¹.

C'est ce chiasme qui nous tient dans la croisée pour ne pas prendre comme référence un *ego* ou chuter dans l'inertie en attendant la bénédiction anonyme de la générosité de l'être. Ce qui fait de la question de la philosophie une question pure est peut-être son expression du « mode propre de notre rapport avec l'Être,

17 *Ibid.*, p. 38.

18 Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op.cit.*, p. 171.

19 *Ibid.*, p. 135.

20 Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p. 30.

21 Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op.cit.*, p. 47.

comme s'il était l'interlocuteur muet ou réticent de nos questions »²². Cet interlocuteur muet n'engloutit pas les questions dans son silence ni ne se fait lui-même prisonnier d'un bavardage qui le survole, c'est plutôt le silence et la parole qui, comme l'envers et l'endroit font jour en se reconvertissant l'un dans l'autre. La persistance de la question philosophique est l'acte expérimental qui reconnaît son élément dans les détails infinis de l'« *il y a* » et dans le double effort expressif qui, tout en se déployant dans ces détails, revient sur lui-même comme s'il se localisait dans ce qui n'a ni origine ni entéléchie. Cette hésitation, cette perplexité et ce mouvement ne sont, somme toute, que ce par quoi la philosophie continue à travailler dans la singularité du monde, dans les plis du temps, dans la tension de l'histoire et dans la faim de son propre désir, laquelle faim est réfléchi par mille miroirs et à laquelle ne serait d'aucune utilité un sens non problématique quelle qu'elle soit son origine : la donation mythologique, la lumière religieuse ou l'évidence scientifique. Que la philosophie soit un pur questionner, c'est qu'elle cherche à être partout chez soi, à être en dehors de toute question tout en étant en chacune des questions. Définir ainsi la philosophie peut servir de preuve pour accuser l'absence de son objet, l'ambiguïté de son expression, la futilité de ses problèmes, la disparition de son royaume. Mais tout ceci n'est que récusation ou méprise provenant de l'emploi de « l'espace public » comme espace de gain et de profit. Dans cette atmosphère où le temps est comptabilisé en fonction de la vitesse, et par suite, du bénéfice, la pensée ne peut y figurer que comme perte de temps et d'argent puisqu'elle exige l'attention à l'événement, au hasard et au *koinos* et laisse ouverte la question : « *Arrive-t-il ?* » selon l'expression de Lyotard. C'est cette question synonyme de l'ignorance de ce qui adviendra qui est « l'ultime résistance que l'événement peut opposer à l'usage comptable du temps »²³. De la sorte, l'interrogation philosophique demeure vivante dans sa dissidence qui annonce l'heure du philosophe, comme si cette heure n'était jamais arrivée et c'est pourtant en elle que s'exprime philosophiquement la question qui maintient l'actuel dans le vif de l'histoire et de l'histoire de la philosophie elle-même, car « l'interrogation pure n'est pas un résidu de la métaphysique, son dernier soupir, ou la nostalgie de son royaume perdu, mais le juste moyen de nous ouvrir au monde, au temps, à la Nature et à l'histoire présents et vivants et d'accomplir les ambitions perpétuelles de la philosophie »²⁴. La définition de la philosophie par le questionnement, l'institution de son interrogation au-delà des questions de la connaissance, de la science et même au-delà des questions de la curiosité, sa capacité d'interroger l'identité de celui qui questionne, sa vision du chiasme de notre existence et de celle des choses, tout cela l'oblige à ne pas éluder « le morceau de cire », non pas pour le construire ou pour coïncider avec lui, mais pour y revenir afin de chercher le sens de la question, le sens de la réponse, l'identité de celui qui questionne et par suite le sens interrogatif qui anime toutes les questions. Ce sens interrogatif est le sens tragique comme abîme qui démolit les relations causales et linéaires, et qui ne peut être apprivoisé par l'optimisme dialectique. Il est béance ou tourbillon dans l'existence poreuse qui fait que l'étonnement n'est pas une question intentionnelle ou préméditée que pose la conscience heurtée à une difficulté ou à un obstacle,

²²*Ibid.*, p. 171.

²³J.-F. Lyotard, *Le différend*, Paris, Minuit, 1986, p. 15.

²⁴Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France*, Paris, Gallimard, 1968, p. 148.

n'est pas un souci intentionnel enraciné dans un sujet transcendantal, il est plutôt ce qui émerge de l'expérience initiale. C'est cette émergence qui nous surprend et c'est cet événement résurgent qui fait vaciller notre conscience endormie. La fission, la déflagration, la végétation, l'individuation, le croisement et la métamorphose sont ce par quoi l'existant commence son existence, même s'il existait déjà car ce n'est pas sa pérennité temporelle qui entrave ce qu'il y a d'étonnant en lui. C'est là le paradoxe de la nouveauté archaïque et de la reprise réitérée comme dans l'amour ou la mort par exemple. « Dans ce retour étonné à l'étant, l'homme s'ouvre à nouveau et pour ainsi dire originairement au monde, il se trouve à l'aube d'un nouveau jour du monde, où lui-même et tout ce qui est commencent à apparaître sous une nouvelle lumière, où la totalité de l'étant s'offre à lui de manière neuve »²⁵. L'étonnement vécu ébranle donc la paresse de la conscience familiarisée au non-problématique et réduit la distance entre le « sujet » et l'« objet » pour réduire en même temps la prétendue liberté théoriciste du sujet connaisseur. Ainsi, l'étonnement n'est pas l'étonnement du sujet qui nous ramène encore une fois à l'interrogation comme interrogatoire, mais il est la visibilité étonnante du monde qui tire son sens de notre foi perceptive en lui. C'est pourquoi, et comme le note Merleau-Ponty, ce que reproche Husserl à la philosophie kantienne, c'est qu'elle « fait le monde immanent au sujet au lieu de s'en étonner et de concevoir le sujet comme transcendance vers le monde »²⁶. L'étonnement est ici donc synonyme de la réduction phénoménologique qui n'est jamais une réduction complète. Tant que nous sommes au monde, il nous est impossible de l'embrasser dans sa totalité, ni le survoler par une pensée qui embrasse le tout de l'étant. Il reste à la réduction donc de dévoiler le sens de la résurgence des choses, de mettre à nu l'acquis, le familier et le déjà connu pour renouer avec le jaillissement de l'être brut qui renverse le tout de l'engagement familier. C'est par l'étonnement que « l'évident devient incompréhensible, l'ordinaire extraordinaire sans que cela ait lieu sur le mode *familier* de l'incompréhensible et d'un pur et simple retournement. L'étonnement rend le bien-connu inconnu et cela en un sens jusqu'alors inconnu, le familier non-familier et cela en un sens non familier »²⁷.

La philosophie n'était-elle pas née dans ce *chorismos*, dans cette sortie du familier, dans cette problématique, dans cet arrachement à l'établi ? N'était-elle pas cet étonnement qu'indiquait Platon dans le *Théétète* et Aristote dans le livre A de la *Métaphysique* – toute différence gardée – étonnement qui opère comme désir dans lequel la philosophie avait puisé et puise encore le sens de son commencement perpétuel comme si elle n'avait jamais été dans l'histoire ni comme répétition ni comme progression ni non plus comme déclin ? Sinon comment comprendre aujourd'hui encore la question renouvelée : *qu'est-ce que la philosophie ?* Nous pouvons dire que l'étonnement est l'épreuve tragique du sens depuis qu'il y a philosophie et épreuve que poursuit la philosophie dans tout ce qui effraye les interprétations domestiquées et les significations obturées. En somme, la persistance, l'intempestivité et le déploiement étonnant de l'étonnante question est le philosopher comme désir, non comme manque mais comme exigence inscrite dans l'être de l'homme et gravé dans son tréfonds métaphysique, dans le sens où la métaphysique n'est pas une discipline démolie ou agonisante,

²⁵Eugen Fink, *De la phénoménologie*, trad. Didier Franck, Paris, Minuit, 1974, p. 203.

²⁶Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p. VIII.

²⁷Eugen Fink, *De la phénoménologie, op.cit.*, p. 202.

mais énergie renouvelée des élans vitaux et des éléments d'un être vertical qui se répand en nous et nous traverse. Si tel est le désir de la philosophie, celle-ci ne gaspille pas son effort dans la droiture, l'achèvement, la soumission à l'air du temps. Elle ne se fortifie pas du bruit du monde mais se sait ouverture au monde et à ce que fait l'homme dans le monde, ouverture par laquelle la pensée cesse d'être emprisonnement dogmatique pour interroger et être à l'écoute en même temps, attentive à la diversité des voix et à la multiplicité des entrées, éveillée à l'ambiguïté que n'étouffe ni un sens saturé, ni une conscience transparente, puisqu'elle est diplopie, ironie et claudication.

2 - Claudication

La philosophie ne cherche pas la claudication pour se faire distinguer ou pour attirer l'attention de ceux qui la désavouent ou de ceux qui la convoient. La claudication n'est pas aussi un handicap que la philosophie a à endurer, une tare dont elle a à se délivrer, une infirmité dont elle souffre sans pouvoir s'en débarrasser. La claudication n'est telle que pour ceux qui considèrent le philosophe comme spectateur et la philosophie comme système clôt qui ne marche pas, et s'il lui arrive de marcher, c'est sur sa tête qu'il marche. Mais comment boite celui qui marche sur sa tête ou ne marche guère ? Le principe de la claudication est donc la marche par laquelle la philosophie parcourt les distances. La philosophie s'arrête devant l'histoire et devant son histoire, devant l'homme et le monde, devant la vie et la mort, devant le savoir et le pouvoir, pour s'en départir. Son départ n'est ni répudiation ni survol, mais une ondulation, un tournoiement, un emboitement et un boitement. Le boitement de la philosophie est sa déclinaison, sa diplopie, son ambiguïté, son écart, son détour, son zigzag et sa courbure, à savoir le tout des mouvements de sa marche sans lesquels elle n'a ni poids ni pression. Le boitement est ici analogue à l'*Impetus* ou à la *force dérivée*, force par laquelle le corps de la philosophie repousse les obstacles qui l'empêchent de se diriger vers son lieu propre. Ce lieu n'est autre que la *résistance* où la philosophie affronte corps à corps tout ce qui tente d'atténuer sa force ou de réduire son mouvement nomade ou de rétrécir son territoire. Même ce qui peut paraître comme calme assuré ou stagnation morbide de la philosophie, ne sont ni un état final exprimant la mort consommée ni une agonie annonçant la fin prochaine. Ils ne sont véritablement que le signe d'un épuisement et d'une dépravation de l'ardeur et de la résolution d'une ère qui manque de force pour transformer l'état de fait, alors que ce par quoi le philosophe est philosophe et la philosophie est philosophie est la claudication car « la claudication du philosophe est sa vertu »²⁸ et « il est inutile de contester que la philosophie boite[...]. Elle peut donc être tragique, puisqu'elle a son contraire en soi, elle n'est jamais une conception *sérieuse*. L'homme sérieux, s'il existe, c'est l'homme d'une seule chose à laquelle il dit oui »²⁹. C'est l'acte du philosopher même en tant que désir du sens et de liberté qui témoigne de l'inutilité de s'opposer à la claudication du philosophe et de la philosophie. Si ce désir appartient aux hommes en tant qu'hommes, à savoir qu'il est une constante à laquelle se soumet l'être-homme à tel point que c'est par le désir que l'homme se définit comme l'a montré Spinoza

²⁸Maurice Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie, op.cit.*, p. 61.

²⁹*Ibid.*, p. 59.

dans les livres III et IV de l'*Ethique*, il importe grandement que le philosophe – qui connaît la vérité du désir – oriente son désir vers son objet véritable pour qu'il ne s'épuise pas dans des satisfactions illusoires même s'il demeure insatisfait. Le désir n'est pas un manque ou un besoin. Le besoin est nécessaire sans aucun doute, et on ne peut pas dire d'un peuple affamé qu'il désire manger mais qu'il est plutôt dans le besoin. Par conséquent, il est insensé de parler de l'accomplissement du désir sans parvenir auparavant à une humanité libérée du besoin, c'est-à-dire des trois grands maux, à savoir l'ignorance, la pauvreté et la maladie. Si le besoin est toujours en rapport avec les conditions historico-matérielles et les structures socio-culturelles plutôt qu'avec le moi, le désir quant à lui, traîne l'autre tout en se dirigeant vers lui, sans se soumettre aux lois de l'échange ni au mécanisme des lois de la nature et sans se divertir ou se distraire dans ce qui ne peut être réalisé. Mais l'éloignement de l'objet désiré n'est pas le signe de son impossibilité, il est au contraire ce qu'exige la philosophie qui ne cherche pas à coïncider avec le constitué mais à renoncer au substantialisé et à troubler le déjà accompli.

En philosophie comme en peinture, il faut éloigner le paysage ou en avoir une distance pour le voir, sinon l'étroite proximité devient aveuglement et obnubilation. Le désir du philosophe comme celui du peintre se rencontrent dans le désir de voir ou dans ce qu'on peut appeler l'« érotisme de l'œil » qui éloigne et approche, dans lequel se croisent le dedans et le dehors et par lequel la sortie de soi est retour sur soi. « Il y a donc dans le désir (*Sehn-sucht*) une double mobilité et même une mobilité *ad-versée* : la tendance à sortir de soi pour se propager au-dehors, mais aussi la tendance à revenir en arrière et à rentrer en soi-même »³⁰. Le soi vit donc son désir et le réalise tragiquement. Le tragique du désir se lit ici doublement : il est l'*ouvert* dans lequel s'affrontent les contraires sans aboutir à une synthèse, mais il est aussi le *théâtralisé* dans lequel le spectateur oublie souvent qu'il est lui-même objet de spectacle. Le désir n'est donc pas l'expression de l'infinitude des projets, c'est-à-dire d'une liberté absolue, car l'indétermination est ici faiblesse, incapacité de désirer et impuissance du désir même de se réaliser ou de s'effectuer. Mais d'un autre côté, le désir n'est pas tendance à conserver l'identité, il est tendance à la différenciation, puisque l'être qui demeure lui-même, toujours égal à soi, est un être sans désir. Le désir est déploiement, effort, déplacement, vectorialité et tendance têtue ennemie de la réduction et de la conformité. Comme *appetitūs*, le désir est tendance vers l'objet désiré. « Tendre vers un objet, c'est à la fois sortir de soi pour se mouvoir en sa direction, et échouer à refermer prise sur lui. L'objet qu'on possède, on n'a aucun besoin de se diriger vers lui ni de l'empoigner, qu'il soit spatial ou conceptuel. L'essence de la préhension, c'est d'échouer »³¹.

Ce double mouvement du désir, cet arrachement à l'immobilité, cette diplopie, cette décentration, cet entre-deux, cet échec, cette irruption dans le risque et l'aventure, cette réversibilité, cet acheminement vers ce qui est à la fois « *hors et autre* », cette aimantation par laquelle le soi attire tout vers lui tout en se décentrant et s'écartant de soi pour s'ouvrir au monde et aux autres, tout cela est la claudication qui n'est pas celle du philosophe uniquement mais elle est tout uniment dans tout homme même s'il demeure silencieux car « l'homme contient

30 Martin Heidegger, *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. Jean-François Courtine, Gallimard, 1977, p. 216.

31 Jacques Rolland de Renéville, *Itinéraire du sens*, Paris, PUF, 1982, p. 118.

silencieusement les paradoxes de la philosophie »³². L'abîme de la claudication métaphysique auquel est confronté le *sujet*, est initialement l'abîme de la distance entre le narcissisme et l'altérité, distance qui ne peut être parcourue à la manière hégélienne où l'autre est mon ennemi, où il n'y a de rencontre de soi avec soi qu'en confrontation avec l'autre et où le désir devient appropriation, domination et maîtrise. Mais « cette maîtrise est une impasse, puisque, au moment où ma valeur est reconnue par le désir d'autrui, autrui n'est plus la personne par qui je souhaitais d'être reconnu, c'est un être fasciné, sans liberté, et qui à ce titre ne compte plus pour moi »³³. Ainsi donc, ce par quoi la distance entre le moi et l'autre peut être parcourue, est la réversibilité de deux mouvements dans le sujet incarné, par lesquels ce sujet enveloppe l'autre et s'ouvre à lui dans un mouvement centripète-centrifuge en même temps. La monade ne s'enferme pas sur son désir, elle s'éclate et par son éclatement elle habite le monde, elle se localise dans sa chair pour rencontrer d'autres désirs non encloîtrés et dans le tissu de cette rencontre s'institue l'expression comme pont entre les sujets incarnés.

Ce travail constant et silencieux du désir nous permet de comprendre le sens de l'existence de ce qui existe et le sens de l'existence de l'homme qui, par son expression, se sépare de la nature tout en s'y enfonçant plus profondément. Par son expression l'homme dit son désir dont provient son langage. Et si le langage comble le désir, il l'approfondit en même temps. Ce « paradoxe de l'expression » révèle que ce par quoi on ébranle l'adéquation, la conformité et l'immobilisme, est ce par quoi on désire la rencontre, la communication et le dialogue ; ce par quoi on veut, on tente, on s'aventure et on se libère, est ce par quoi on advient à soi, aux autres et à la « prose du monde ». Ce sont là, encore une fois, des aspects de la claudication qu'on a à comprendre à partir du désir qui assure la compréhension du style d'être et à partir de « l'expérience érotique » et de son interrogation constante et silencieuse du monde. S'orienter vers cette expérience érotique, c'est s'orienter vers ces matérialités nues qui sont des corps – y compris ceux du monde, de l'histoire, de la philosophie – qui se rencontrent et se maintiennent sans errance, égoïstes tout en étant altruistes, légers mais solides, allégés du poids des préjugés et revenant à leur enfance. Non pas le retour nostalgique à ce dont on était privé, mais retour analogue à celui de l'enfant nietzschéen qui s'est délivré du lion de l'activité pure comme ce dernier s'est délivré du chameau de la pure passivité. C'est là « la loi sans loi du désir »³⁴, non que celui-ci soit chaos, anarchie ou délire dérisoire, mais parce qu'il est spontané, immédiat et son langage est un langage corporel silencieux et préalable aux constructions de l'entendement et aux constitutions de la conscience. Il est « cette mère magnifique de la connaissance »³⁵, avec toutes les significations de fécondité, de prospérité, d'affectivité, d'obscurité du sein maternel et de douleur de la naissance qu'invoque la maternité, mais aussi avec la privation et la castration qu'invoque l'image de « la mère méchante ». Ainsi, le désir est en même temps, et comme on vient de le souligner, effort soutenu et amère déception. De là sa dimension éthique et non pas seulement épistémologique. Le désir empêche la fortification de l'égoïsme et ouvre le moi au souci de l'autre pour qu'il se trouve en lui. Par cette ouverture s'exclut le dualisme de l'autonomie

32Maurice Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, *op.cit.*, p. 63.

33Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op.cit.*, pp. 194- 195.

34Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 222.

35Schelling, *La liberté humaine*, trad. Georges Politzer, Paris, éd. F. Rieder et Cie, 1926, p.119.

et de l'hétéronomie comme celui de l'identité et de l'altérité, parce que ce ne sont pas ces abstractions qui conditionnent le désir, elles travaillent plutôt le désir comme différence. Il y a donc comme un sens non conceptuel ou un « contrat naturel » sur quoi s'érige un « contrat social » qui cherche le plus souvent à l'éliminer. Mais, qu'il arrive ou non à cette élimination, le paradoxe est toujours présent dans les deux contrats : que Narcisse ne s'anéantisse pas à force de se contempler et qu'il ne parte pas dans la poursuite de l'autre jusqu'à l'esclavage ou la mort.

Ce désir que dit le paradoxe éthique est le désir en travail dans l'inachèvement, désir qui s'investit dans le dynamisme du temps, signe d'un sens dans tous les sens, d'une liberté qui a honte d'être une volonté de domination et d'une philosophie qui ne parle pas tout simplement du désir mais qui est poussée au parler par le désir qui la fait toujours claudicante, toujours commençante dans son retour sur soi, dans son souci de l'agir et de la temporalité et dans son arrêt tourbillonnaire au croisement des voix. La claudication de la philosophie est son tragique, mais le tragique n'est pas le privilège du philosophe, il est aussi celui de l'homme que traversent les contradictions. La différence n'est donc pas entre l'homme et le philosophe, la différence est « dans l'homme même, la différence de celui qui comprend et de celui qui choisit, et tout homme à cet égard est divisé comme le philosophe »³⁶. Le seul privilège du philosophe est qu'il est « l'homme qui s'éveille et qui parle »³⁷. Mais son éveil n'est pas une prise de conscience, un réveil d'une conscience endormie ou d'une existence anesthésiée, une vigilance et une attention à l'égard de toute somnolence et de toute distraction ou absence d'esprit. Et lorsqu'il parle, sa parole n'est pas prédiction, annonce, prophétie ou choix libre d'une expression rationnelle et raisonnable. Son éveil et sa parole l'éloignent des remparts des savoirs et des pouvoirs pour l'ouvrir à l'étrangeté de *l'il y a*. Que le philosophe soit étranger, toutes les philosophies l'ont affirmé et tous les philosophes – de Socrate à Deleuze passant par Avempace – l'ont exprimé. Et pourtant, l'être-étranger du philosophe n'a jamais empêché ni la philosophie ni le philosophe d'habiter la « cité », de se mêler aux hommes, de se soucier même de l'expérience quotidienne, d'être en accointance avec le *vécu* et de faire l'expérience des paradoxes et des discordances. L'étrangeté n'est pas un prétexte pour fuir, se dérober, démissionner ou désespérer, elle est plutôt le recul nécessaire pour la rigueur d'un véritable engagement. Prendre du recul, ironiquement, c'est rendre à la philosophie sa force d'affrontement, à son langage sa force créatrice et à sa question la vertu de son audace. La philosophie ne prétend pas à un pouvoir, ne transforme pas sa question en une affirmation que dépasse la pensée dans sa marche victorieuse, ne trahit pas le silence du monde déhiscent, ne ferme pas les yeux sur la merveille de la déflagration et de l'étrangeté des étants, ne tient pas à se conformer au contexte historique.

Ce mode de philosopher ne s'agrippe pas à un lieu natal et ne tient pas à s'y enterrer ni ne continue de rêver du *pur* et ne pas reconnaître son autre qui est le non-philosophique. La philosophie s'occupe du dehors et de son dehors, ne fait de son histoire ni de ce que cette histoire a privilégié son opium. Elle se moque de ce qui peut constituer un mariage heureux avec l'état de fait mais non avec le *réel* car le réel est l'impossible que la philosophe a toujours tenté de voir et de dire. La répétition et le retour de la pensée sur elle-même et non à elle-même, sa

36 Maurice Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie, op.cit.*, p. 60.

37 *Ibid.*, p. 63.

focalisation dans la ligne d'éveil qui germe dans la chair du monde, l'expression *poiétique* ou *aïsthétique* de cet éveil, sont l'expression d'un sens non inscrit, d'une histoire inachevée, d'un agir inaccompli et d'une pensée non admiratrice du spectacle. La philosophie n'est plus éprise par l'*oubli*, elle n'est pas nostalgie d'un passé perdu ni d'un futur inouï, elle part tout au contraire d'un a priori matériel dans lequel travaille la pensée et prend la charge de la genèse de son sens. Ce champ de l'a priori matériel qu'ouvre la philosophie avec son interrogation, est un champ qui lui est préalable, elle l'interroge et interroge ce qui l'attache à lui comme s'il était éloigné d'elle alors qu'il est son a priori essentiel. Que la philosophie s'institue dans cet apriorique, cela ne veut jamais dire qu'elle se le représente, elle le reprend plutôt pour dire son mouvement, sa tension, son bruit, ses épreuves, sa crise, ses « signes » et la « catastrophe » de son sens. C'est ce dire qui libère la philosophie des modèles à imiter, de l'absoluité des systèmes, de la conformité des visions, comme des dualismes, des alternatives et des substituts. Somme toute, la philosophie n'est pas en abri du ressac des vagues du monde. Son corps est un habit d'Arlequin, sinon d'où lui viendrait le boitement si elle était coupée de ses sources visibles et invisibles, d'une part, ou si elle était enfermée dans la nécessité de la présence ou dans l'air du temps, d'autre part ?

Mais comment la philosophie peut-elle s'engager véritablement et comment peut-il être capable d'un engagement véritable pour le vrai, celui qui accable encore la vie par la peur, le désir par la surveillance et la punition ? Comment commencer et celui qui risque de faire un pas trébucher sous le poids de l'oppression et même de l'autocensure ? Comment le talweg de la pensée peut-il rassembler les ruisseaux des sens s'il est troué de partout pour laisser s'évaporer tout ce qui se rassemble ? Comment la philosophie a-t-elle à continuer à discourir sur le sens et la liberté et autour d'elle l'enfer ce sont ces « monstres froids » ? La philosophie ne prétend pas être une doctrine salvatrice et pourtant elle continue de s'occuper du problématique, des sens fêlés et des libertés vulnérables, des tourbillons de la *génération* et de la *corruption*, de la nudité des corps et de la matérialité des détails, des déviations de la raison et de la folie de la conscience, de l'entrelacement des tissus de la nature et de l'histoire. « Le philosophe nourrit l'arrière-pensée et veut toujours les contraires, sans pourtant s'y déchirer ni se perdre dans l'inconsistance, liant le tragique et le rire dans l'ironie vraie qui est sa tâche et comme la fine pointe d'un irréductible doute »³⁸. Bref, la claudication de la philosophie est ce par quoi elle apprend à voir le sens qu'ouvre la vie et rompt la mort, la liberté que ponctuent les échecs mais que n'épuisent pas les violations. Et ceux qui calomnient le tragique de la claudication ne contestent que l'exubérance d'un surplus débordant qu'on ne peut apprivoiser.

38Jean-Marie Tréguier, *Le corps selon la chair. Phénoménologie et ontologie chez Merleau-Ponty*, Paris, Kimé, 1996, p.119.