

Claude Lefort

Philosophe ?

Quelqu'un me demanda récemment : comment êtes-vous devenu philosophe ? Question apparemment anodine. Ce n'était pas la première fois que je l'entendais posée. Chacun, d'ailleurs, quoi qu'il fasse, s'est entendu ainsi interpeller. Mais, ce jour-là, je ressentis une gêne particulière et j'eus le sentiment, non pas tant de m'être dérobé devant la réponse, que d'avoir fui devant une autre question. Après coup, ce minuscule événement m'inspira des réflexions qui me conduisirent assez loin de mon point de départ. Comme je m'interrogeais, depuis quelque temps, sur la nature de ma contribution à un volume sur l'état de la philosophie en France, j'imaginai qu'elles pourraient en fournir la matière.

Comment étais-je devenu philosophe ? La question m'avait mis dans l'embarras. Pourquoi ? Sans doute parce qu'elle tenait pour acquis quelque chose qui n'allait pas de soi. La réponse impliquerait que j'assumais l'identité du philosophe. Il est vrai que je ne goûte guère qu'on parle de moi comme d'un sociologue ou d'un politologue, sous le prétexte que ma réflexion s'est largement exercée sur des faits sociaux ou politiques. J'ai dû parfois me défendre contre ces dénominations. Encore moins pourrais-je me représenter comme un historien, quoique j'aie souvent cherché appui sur des travaux d'histoire. D'une façon générale, il m'a toujours importé de préciser que mes démarches ne relevaient pas de ce qu'on appelle les sciences humaines. Mais me ranger parmi les philosophes ne m'a jamais été facile. En la circonstance, le mot suscitait en moi une résistance nouvelle qui m'étonna. Plus aisé me parut de faire état de mon métier : je dis donc comment je décidai de me tourner vers l'enseignement. D'être professeur, je ne m'enorgueillis pas ; l'espèce est loin de m'enchanter. Je composai d'elle avant même d'en faire partie, c'est-à-dire comme élève, puis comme étudiant, une image peu exaltante. Certes, elle me semble comporter nombre d'exceptions et il me plaît de m'imaginer que j'en suis une. Cependant, comme je ne puis sans ridicule faire état de mes qualités d'exception, il me faut bien tomber sous la loi de la représentation commune. Reste que ce métier est le mien. Impossible de ruser avec ce fait. En outre, de toutes les déterminations qui s'entrecroisent pour ne définir, celle-là, je veux m'en persuader, est la moins nécessaire. Après tout, j'ai toujours eu la liberté et je la conserve, quoiqu'elle s'amenuise avec le temps, de changer de métier. En revanche, accepter le nom de philosophe me crée une difficulté grandissante. Mes réticences, me dis-je, ne tiennent pas au désagrément de me voir étiqueté : je dois plutôt craindre d'usurper un titre que je ne suis pas sûr de mériter et qu'il devient de plus en plus téméraire de revendiquer.

Au temps de Socrate, comme chacun sait, le mot, dans toute la vigueur de son sens primitif, désignait l'amour de la sagesse, — quelque chose qu'il est devenu difficile de traduire, mais qui combinait la recherche de la vérité et celle d'une vie

conforme à la nature de l'homme. La philosophie s'alliait, chez Socrate lui-même, à la modestie d'une disposition à interroger, dans la seule confiance en la raison ; cela, en rupture avec l'assurance, voire l'arrogance de ceux qui ne doutaient pas de détenir, par la vertu de la tradition, c'est-à-dire à la faveur des enseignements religieux transmis par les ancêtres, les principes du jugement droit. Telle est la dégradation du sens primitif que la philosophie s'est laissée toujours davantage concevoir comme une discipline qui aurait juridiction sur les principes de toute connaissance, une discipline particulière, quoique science de l'universel, et dont les progrès se mesureraient au degré de systématisation de ses opérations conceptuelles. A cette définition de la philosophie, je ne fus jamais attaché. Encore s'agit-il du passé. De nos jours, la philosophie a perdu le crédit que cette ambition lui avait fait gagner et, simultanément, sa place dans l'architecture du savoir académique. Mais, du même coup, elle tend à perdre tout crédit. On entend proférer de tous côtés sa disparition. En France du moins, des esprits médiocres, auxquels des diplômés universitaires tiennent lieu d'autorité, se disputent la date de la fin de la philosophie — tantôt associée à Hegel ou à Fichte, tantôt à Husserl, tantôt à Heidegger, lequel, pourtant, avait lui-même commencé d'instruire le procès de la métaphysique.

De même que je n'ai jamais épousé la représentation de la philosophie comme système dernier — représentation qui, si elle se dessine au cœur des grandes œuvres classiques et de l'idéalisme allemand, s'est changée en caricature sous l'effet du développement de la discipline universitaire dénommée « histoire de la philosophie », de même je répugne à rejoindre le concert des destructeurs de la philosophie. Je trouve d'ailleurs quelque drôlerie à constater que ce sont souvent les mêmes qui se flattent de faire le tour du prétendu système de Hegel en quelques pages et proclament qu'il marque la fin de la philosophie. Mais, conséquence paradoxale de cette attitude : se déclarer philosophe dans les conditions présentes, c'est, me semble-t-il, se charger d'une ambition démesurée. Revendiquer la possibilité d'une interrogation qui s'émancipe, non plus de l'autorité de la religion, mais de celle des sciences, notamment des sciences humaines, vouloir redonner sens à ce qui de tous côtés est dénoncé comme une entreprise chimérique et révolue, voilà qui fait perdre la modestie de l'inspiration première, voilà qui force à enfler la voix.

Professeur, concluais-je, cette image m'agréait parce qu'elle me faisait apparaître *au-dessous* de moi-même. En consentant à me nommer tel, je conservais sans doute l'espoir d'excéder la définition. Philosophe, le mot me troublait, parce qu'il semblait me désigner *au-dessus* de moi-même.

Ne s'agissait-il pas d'une double méprise ? Ne ferais-je pas mieux de moins rabaisser la fonction du professeur et de moins rehausser celle du philosophe ? Ne devrais-je pas, en outre, prêter plus d'attention à leur entrecroisement : la philosophie peut-elle se dissocier tout à fait de l'enseignement ? Voilà, me dis-je encore, qui mériterait examen. A défaut de m'y livrer, je fis cette réflexion morose : mon embarras n'était peut-être que l'effet d'un sentiment fort commun : on court moins de risques à endosser une image triviale qu'à prétendre à une image glorieuse.

Pourtant, je sais depuis longtemps que nous invoquons abusivement la psychologie, dans l'oubli de notre inscription dans une culture. Ma première réflexion me parut ainsi une nouvelle dérobade devant la question inattendue qu'avait insinuée en moi celle, innocente, de mon interlocuteur. Ne valait-il pas mieux convenir que la dualité professeur-philosophe s'était imposée comme le rejeton d'une dualité,

caractéristique de l'homme occidental moderne, tel qu'il fut façonné par la tradition chrétienne ? L'idée d'une division entre la vie temporelle et éternelle, entre un pôle naturel, fonctionnel, mortel et un pôle surnaturel, mystique, immortel n'avait-elle pas informé secrètement ma représentation, — cela bien que je n'épouse depuis la fin de mon enfance, du moins consciemment, aucune croyance religieuse ? Je me le demandai d'abord mi-sérieusement. Mais, en m'interrogeant ainsi, je sentis vaciller ma référence, si précieuse, à Socrate. La réticence à me nommer philosophe me fit signe dans une nouvelle direction.

Pourquoi ma pensée avait-elle fait cette embardée ? Ce sont les mots *au-dessous* et *au-dessus* de moi-même qui l'avaient provoquée. Ils me rappelèrent, en effet, une lecture que j'avais faite il y a quelques années du livre d'Ernst Kantorowicz : *The King's two bodies*. Cet ouvrage avait suscité mon intérêt, au point que je lui consacrai un séminaire pendant une année entière. De fait, j'avais avant de le découvrir commencé à m'intéresser à la représentation du corps, comme corps politique, dans l'idéologie totalitaire. Cette représentation me paraissait se former en réaction contre la démocratie, contre un type de société dans laquelle se dissout l'idée d'une unité organique du social, et se défait du même coup la conjonction jusqu'alors établie entre l'unité mystique du couple et la figure fermée d'un corps, dont les membres sont comme des organes articulés fonctionnellement les uns aux autres. Kantorowicz m'apportait des lumières inattendues sur la genèse de l'image du corps politique au cours du Moyen Age et de la Renaissance — et, plus particulièrement, sur celle du corps du roi, — corps double, naturel et surnaturel, fonctionnel et mystique —, qui s'était elle-même étayée sur la représentation de la nature du Christ. Or une formule qu'il analysait savamment m'avait vivement frappée. Appliquée à l'empereur chrétien, dans le *Liber Augustalis*, composé sous le règne de Frédéric II et à son intention, elle le désignait *major et minor se ipso*. On pouvait y repérer une représentation clef du prince moderne à la fois soumis à la loi et délié des lois. L'historien nous en faisait notamment reconnaître l'efficacité dans la description du monarque universel de Dante et la tragédie de Richard II. Cette réminiscence m'inspira de nouvelles réflexions. Si mes associations avaient été guidées par un souci psychanalytique, j'aurais été alerté par mon identification avec une figure royale, mais puisque je cherchais seulement à élucider ma relation avec la philosophie, je me bornai à observer que, tout en réactivant peut-être une pensée qui s'inscrit dans la matrice de notre culture, je développais une sourde opposition à l'image du philosophe comme substitut du prêtre-roi ou à celle de la philosophie comme corps mystique des philosophes. Me nommer ou me laisser nommer philosophe me ferait difficulté, non parce que je craindrais de me désigner au-dessus de moi-même, mais parce qu'il ne saurait y avoir à mes yeux de philosophie au sens où l'entendent ceux qui en affirment pleinement la substance ou ceux qui prétendent la détruire, — c'est-à-dire comme mode de la transcendance. Au fond, conclusai-je, il y a à présent une manière de proférer la mort de la philosophie, ou de se remettre sous sa loi, qui rappelle la querelle de la théologie et de l'athéisme. Et comme il y eut une mise à mort de Dieu qui s'avérait un mode de son attestation, comme il y eut une vanité de l'athéisme, en réponse à la certitude du théologien qui, appuyé sur la révélation, prétendait donner réalité à un lieu-autre, de même il y a une querelle vaine entre philosophie et non-philosophie. J'ajoutai : le troisième parti qui, dans le sillage du marxisme, consiste à annoncer l'accomplissement de la philosophie dans la vie et dans l'histoire par sa destruction même, reproduit non moins vai-

nement la croyance si vive au début du XIX^e siècle que Dieu s'était investi dans l'humanité ou que le christianisme, en tant que religion séparée, s'était investi dans les institutions sociales. Ne devais-je pas enfin reconnaître que si une contradiction m'habitait, je me refusais à en matérialiser les termes dans un *en deçà* ou un *au-delà* fussent-ils apparemment libérés du discours religieux.

Pourquoi ce cheminement de la pensée qui m'avait fait évoquer : *major et minor se ipso*? La réponse me vint avec la question. En fait, c'est une lecture beaucoup plus récente que celle de Kantorowicz qui m'avait guidé. Quelques semaines avant la conversation mentionnée, j'avais en effet cru trouver un avatar de cette formule théologico-politique, mais au service d'une intention toute nouvelle, dans un fort beau texte d'Edgar Quinet. Cet historien, qui fut le contemporain et l'ami de Michelet, poète, auteur d'essais politiques et philosophiques, auquel on doit notamment un des ouvrages les plus audacieux et les plus pénétrants sur la Révolution française, est un écrivain inexplicablement tombé dans l'oubli. M'étant attaché à son œuvre, je rencontrai une préface qu'il composa en 1853 pour son drame épique *Les Esclaves*. Le spectacle de l'esclavage antique et des révoltes d'esclaves, au premier rang desquelles celle de Spartacus l'avait incité, déclarait-il en substance, à mettre en scène le drame universel de l'humanité, déchirée qu'elle lui paraissait par un double mouvement qui l'abaisse au-dessous ou l'élève au-dessus d'elle-même. Me reportant au volume que j'avais eu entre les mains, je retrouvai aussitôt deux passages que j'avais soulignés. Le premier disait : « Voulez-vous avoir le spectacle de la chute de l'homme ? Regardez cet esprit qui au plus fort de sa révolte ne songe pas même à s'affranchir ; dans chacune des émancipations extérieures, il trouve un nouveau moyen de se circonscrire et de se lier. Ingénieux à déduire la servitude du milieu même de la liberté, le voilà qui rentre dans la nuit par le chemin qui mène les autres à la lumière. De décombres en décombres, il renverse l'esclavage, sans s'apercevoir qu'il le porte en soi et le refait à chaque souffle. » Le second disait : « J'ai cru que ce serait un nouvel élément dans le drame que de prendre l'homme où on ne l'avait pas cherché, au-dessous de l'humanité, déformé, dénaturé, anéanti intérieurement par l'esclavage, puis, après l'avoir fait renaître, de le réparer par l'héroïsme. »

Quinet m'avait ainsi paru, tout en exploitant le thème du déchirement de l'homme, le reformuler : il résumait le paradoxe de sa condition dans une tension entre servitude et héroïsme. Qu'entendait-il par servitude ? Ce que La Boétie nomma « la *servitude volontaire* ». Cette expression, si énigmatique, il l'emploie d'ailleurs lui-même en d'autres occasions, notamment dans le dernier chapitre de sa *Révolution française* sans citer sa source. Celle-ci, je la connaissais bien, pour m'être épris de La Boétie et avoir écrit un essai, en postface de la réédition de son célèbre *Discours*, il y a quelques années. En outre, l'idée de la servitude volontaire, j'avais cheminé à sa rencontre, dans mes travaux sur l'idéologie et le totalitarisme ; et, découvrant La Boétie, j'avais été frappé de la voir associée à celle d'un attrait pour le *corps* du tyran, ou plus généralement du roi, du maître, dans lequel se trouvait incarnée la fiction du corps social ; et non moins frappé de la voir se combiner avec l'idée d'un « charme » émanant du nom d'*Un*, lequel délivre les sujets de la crainte de la division, de l'épreuve du pluriel, enfin de l'énigme de l'institution humaine de la société. Bref ce que j'avais tenté depuis longtemps de formuler à l'examen du phantasme totalitaire, j'en avais trouvé une extraordinaire anticipation dans La Boétie. Davantage encore : cette pensée, qui surgissait du passé, m'éclaira et

m'attira comme si j'avais encore à la rejoindre, comme si elle se tenait en avant de ma propre pensée.

Et l'héroïsme ? En quoi ce concept me parlait-il ? Que Quinet entendait-il par là ? Ce que son ami Michelet, justement, appelait à la même époque « l'héroïsme de l'esprit », traduisant et reprenant à son compte le mot de Vico « mente heroica ». La formule du penseur napolitain, quoiqu'on connaisse la prudence de ses propos et son application à ne pas s'écarter de l'orthodoxie catholique, s'appliquait au mieux à la philosophie des temps modernes. Elle était faite pour célébrer le risque d'une recherche sans modèle, affranchie de l'autorité du savoir établi ; pour revendiquer la démesure d'un désir de penser, par-delà la séparation des disciplines de connaissance, en quête de la vérité. Mais il est vrai aussi que dans l'usage qu'en faisait Quinet, ou Michelet, cette formule était de nature à éveiller ou réveiller en moi une aspiration confuse à ne pas me laisser enfermer dans les frontières de ce qu'on appelle conventionnellement la philosophie. J'essayai de m'en expliquer les raisons. Au fond, elles se rejoignaient en ceci que le mouvement héroïque, par lequel la pensée s'évade des chemins de connaissance déjà tracés et séparés, ne saurait se laisser définir : le risque de la pensée n'avait pas de nom, fût-il celui de philosophie.

J'avais été en premier lieu sensible au lien qui se trouvait établi entre l'héroïsme et la servitude. Celle-ci, pour Quinet, n'était pas le signe d'un état, produit de conditions de fait : elle portait la marque d'un désir. Ces mots étaient demeurés imprimés en moi : « Regardez cet esprit... ingénieux à déduire la servitude du milieu même de la liberté. » Ils paraissaient sortir de l'ouvrage de La Boétie. L'un et l'autre donnaient à entendre que le même désir animait une revendication indéterminée d'indépendance et de connaissance et, s'inversant, mettait les hommes dans la sujétion d'un maître, dans lequel s'incarnait la toute-puissance de la croyance. Pour sa part, La Boétie suggérait que le désir d'être libre, ou le désir de savoir, était la liberté en acte, le savoir en acte, bref, que ni la liberté ni le savoir ne constituaient un objet du désir, tandis qu'à l'inverse la servitude s'attachait au désir de quelque chose, — un, « je ne sais quoi » qui le comblerait, à la fois le matérialiserait et l'exténuerait, comme, dans le phantasme, un pseudo-visible vient emplir et éteindre la vision. Ce « je ne sais quoi » s'offrait à travers l'image du maître, ou le seul charme du nom d'Un ou quelque substitut de ce charme. La Boétie suggérait aussi que par cette image, ce nom, ce charme, les hommes-serfs gagnaient l'illusion de leur propre unité, de leur propre identité ; ils gagnaient le plaisir, dans la souffrance même, de se délivrer de l'image de la séparation. Il suggérait encore que la servitude s'entretenait, pour cette raison même, d'une identification de chacun avec le maître, à tous les degrés de la hiérarchie. Quinet raisonnait suivant la même inspiration. Elle guidait au demeurant sa critique de la Révolution française, l'analyse du rétablissement du despotisme et de la servitude par Robespierre et le jacobinisme dans le sillage de l'institution de la liberté. Qu'était-ce donc, à ses yeux, que la conversion de la Révolution en contre-Révolution, sinon l'effet de la reconstitution d'un pouvoir despotique incarnant une unité fantasmatique et broyant les droits un peu plus tôt héroïquement proclamés ? Mais ce qui m'avait paru singulariser sa pensée, c'est qu'elle se libérait de l'opposition, encore classique, d'une liberté naturelle et d'une servitude contre-nature, pour décrire la contradiction de l'homme au-dessous et au-dessus de lui-même. Sans doute, il parlait d'une servitude qui, « se déduit du milieu même de la liberté », mais il déclarait également avoir voulu

« prendre l'homme où on ne l'avait pas cherché, au-dessous de l'humanité ». Sans doute, il disait cet homme « dénaturé », mais il ne cherchait pas tant à lui restituer une nature qu'à le faire renaître par l'héroïsme. Je me répétais donc la question : que signifie l'héroïsme ? N'était-ce pas, — selon une idée qui me semble commune à une génération nouvelle de penseurs au début du XIX^e siècle —, le pouvoir d'assumer un *droit*, qui n'a pas de garantie dans la nature, qui trouve sa vérité dans son exercice même ; ou, en d'autres termes, la tentative de conquérir ou de reconquérir le désir sur la servitude, sans autre soutien que l'œuvre qui s'accomplit.

Il serait trop long de reconstituer le cheminement qui m'a conduit à scruter cette notion d'héroïsme de l'esprit. Qu'il me suffise de signaler qu'ayant décidé de consacrer depuis quelques années mon séminaire principal à la naissance de la société démocratique et de la sensibilité démocratique en France, au début du XIX^e siècle, je me suis intéressé à des écrivains, de convictions politiques différentes, qui me paraissent également hantés par cette tâche « impossible » : dévoiler ce qui est, — l'être de l'histoire, de la société, de l'homme — et créer, faire surgir par l'exercice d'un droit vertigineux de pensée, de parole, l'œuvre dans laquelle le sens advient. Loin d'épouser les critiques de certains contemporains qui dénoncent, sous le nom de romantisme, le double fantasme de la *révélation* et de la *création*, je pensais voir se former au XIX^e siècle l'énigme à laquelle nous sommes toujours confrontés, qui est au cœur de notre modernité, et qui nous détache de la tradition classique. Cette énigme, c'est, au demeurant, un penseur encore tout proche de nous, Merleau-Ponty, qui me semblait la formuler au mieux : « L'être est ce qui exige de nous création pour que nous en ayons expérience. »

Ainsi quand j'observais que les mots qui m'étaient venus : au-dessous, au-dessus de moi-même, avaient fait vaciller ma référence à Socrate, j'avais simplement entrevu que l'épreuve d'une contradiction interne entre la chute ou la rechute du désir sous l'attrait de la figure de l'Un et la conquête ou la reconquête du désir, dans la démesure de la liberté, de la pensée, dans l'exercice inconnaissable de l'œuvre, cette épreuve nous retranchait de tout garant de la nature humaine. Voilà, me dis-je, qui n'interdit pas de trouver dans Socrate, ou par exemple dans La Boétie, des figures exemplaires de l'héroïsme de l'esprit ; mais à la condition, du moins, de concevoir leur tâche autrement qu'ils ne la concevaient eux-mêmes. Voilà qui n'induit pas non plus à décréter futillement, comme quelques contemporains, que la raison, ou la nature, ou l'homme « n'existe pas », mais qui contraint de ne déchiffrer les signes de ce qui est, de ce qui advient, que dans le risque interminable de la pensée, de la parole, ou de l'action. A prendre conscience de ce risque, je me sentis fondé à me demander s'il était légitime de lui rapporter la définition de la philosophie...

Cette question me revint par une autre voie. Les propos de Quinet, qui m'avaient ramené à ceux de La Boétie, témoignaient d'un lien entre l'exigence philosophique et l'exigence politique ; entre une exigence de pensée, qui prend en charge une interrogation sur l'essence même du penser, et une exigence d'intervenir dans la vie publique, par la parole ou par l'action, peu importe, qui prene en charge notre rapport avec ce qu'on appelait autrefois la Cité — lien qui m'a paru toujours intranchable.

Le héros de Quinet, dans la préface mentionné, était Spartacus. Celui-ci lui offrait la figure d'un combattant-philosophe. Il m'avait paru autrefois, à la lecture de Machiavel, comme l'avait déjà bien vu Léon Strauss, que son héros était Épami-

nondas — lequel, de manière beaucoup plus explicite, et conformément à une tradition solidement établie, figurait le type du capitaine-philosophe. Ne devais-je pas reconnaître que mes propres héros étaient des penseurs qui avaient mis toute leur énergie à tenter d'analyser et de modifier les conditions du régime politique en leur temps : Machiavel, à qui j'ai consacré un ouvrage dont je n'ose dire le temps qu'il m'a occupé, La Boétie, Spinoza, et depuis, un petit nombre d'années, quelques écrivains français qui ont combattu hardiment pour la cause de la démocratie ou du socialisme, au premier rang desquels Michelet et Quinet. J'allais omettre Marx... Étrange oubli, puisque nulle autre œuvre que la sienne, si ce n'est celle de Machiavel, ou celle d'un contemporain dont je fus l'élève, lui-même hanté par la politique, Merleau-Ponty, ne m'a frayé la voie dans mes propres questions. Mais cette omission n'était pas accidentelle, car à l'époque où je me pensais marxiste, je me dissimulais, au moins partiellement, le problème que devait me poser plus tard la relation de la philosophie à la politique. Or c'est bien ce problème auquel je me trouvais de plus en plus confronté, me refusant à faire une place définie à la philosophie, mais non moins, je l'ai dit, à l'effacer au profit de la politique. Certes, je peux prêter à sourire en parlant de mes héros. Cette image m'était venue, au gré de mes associations de pensées : elle ne s'était jamais imposée auparavant à moi. Je n'ai jamais consciemment vénéré des héros. Ce mot même m'indisposait. Le fait est seulement qu'en me remettant en mémoire les œuvres qui avaient exercé sur moi la plus puissante attraction, j'observais qu'elles étaient *hybrides*, et que certaines d'entre elles ne se voyaient pas même reconnues un statut philosophique, suivant les critères académiques. Mais, au reste, pourquoi évoquer seulement mon attachement à un certain type de penseur ? Je n'ai jamais retranché le travail d'interprétation que je menais sur des œuvres du passé de celui qui s'imposa à moi, soit à l'examen d'événements contemporains, — par exemple, dans le cadre français, la guerre d'Indochine, la guerre d'Algérie, l'avènement du gaullisme, la création de l'Union de la Gauche, et, surtout dans le cadre européen, les révoltes qui ont secoué les pays de l'Est, il y a vingt-cinq ans ou récemment, ou la déstalinisation inaugurée par Khrouchtchev, — soit, d'une façon plus générale, quand j'interrogeais les principes de la démocratie moderne et du totalitarisme. Il n'y eut jamais à mes yeux un espace spécifique qui serait celui des « œuvres de pensée » et un autre espace qui serait celui de la « réalité socio-historique ». L'œuvre de Machiavel et celle de Marx, par exemple, je ne les ai pas analysées pour en extraire un système de pensée — ou, selon la formule d'un historien de la philosophie, pour mettre en évidence un « ordre des raisons » — encore moins pour les prendre au piège de leurs contradictions. Une telle disposition m'aurait, dans l'un et l'autre cas, induit à me désintéresser de l'écriture de l'œuvre, pour reconstruire un hypothétique corps d'énoncés. Je me suis au contraire toujours efforcé de restituer à la fois ce qu'il y a de délibéré, de concerté, dans la pensée de l'écrivain et ce qui s'avère immaîtrisable pour lui-même, ce qui l'emporte ou le déporte constamment hors des « positions » qu'il a rejointes ; bref, ce qui fait les aventures de la pensée dans l'écriture, à quoi il consent ; ce qui le met en demeure de se perdre de vue, pour se vouloir à l'œuvre. Or ce sont ces aventures, ces épreuves qui, en me liant le plus étroitement avec une écriture, se faisaient pour moi signe du lieu, du temps où l'œuvre se formait, d'une expérience du monde d'où elle s'extrayait et qui la suscitait. C'est la sensibilité à ces aventures, à ces épreuves qui, tout à la fois, me faisait lire dans l'œuvre les questions qu'elle prenait en charge et me donnait à entendre ou à reformuler l'interrogation que porte

notre propre temps. D'autre part, l'étude de la démocratie moderne ou du totalitarisme, je ne l'ai jamais conçue du point de vue objectiviste du sociologue ou du politologue, qui s'applique à définir des systèmes d'institutions et à les comparer ; je tentais de comprendre ce que visait l'entreprise totalitaire, — qu'elle fût de type fasciste ou de type communiste — par-delà la destruction de la démocratie bourgeoise. Depuis plus de vingt-cinq ans, convaincu que ce n'est pas à partir des transformations du mode de production que s'explique l'avènement du régime totalitaire, je m'étais attaché à mettre en évidence une mutation d'ordre symbolique. Or comment aurais-je tenté de mesurer, de faire mesurer ce que signifie dans le totalitarisme la dénégation de la division sociale — de la division entre l'État et la société civile, de la division des classes, de la division des secteurs d'activité — ce que signifie encore la dénégation de la différence entre l'ordre du pouvoir, l'ordre de la loi, l'ordre du savoir (différence qui est constitutive de la démocratie) sans paraître, sans craindre de me voir moi-même légitimer les divisions de fait qui caractérisent les régimes démocratiques établis dans lesquels nous vivons ? Comment faire entrevoir la finalité mortifère du totalitarisme sans justifier des conditions d'oppression, d'inégalité propres à nos régimes ? Comment encore conduire une critique du marxisme, qui révèle tout ce qui a nourri le phantasme totalitaire, sans effacer ce qui faisait la vérité de la critique de la société de son temps par Marx ? Pour rendre sensible à des lecteurs la dynamique de la démocratie, l'expérience d'une indétermination dernière des fondements de l'ordre social, d'un débat interminable sur le droit, il m'avait fallu tenter d'ébranler, non seulement leurs convictions, mais leur rapport intime au savoir, tenter de réveiller en eux un sens de l'interrogation qui les induirait à faire leur deuil de « la bonne société », en même temps qu'à s'évader de l'illusion que ce qui paraît réel ici et maintenant se confond avec le rationnel. Est-ce démarche philosophique ou politique ? Je ne saurais répondre. Ce qu'il y a de sûr, c'est que cette tâche, qui s'était peu à peu formulée en moi, m'avait contraint à un mode d'écriture, dont je n'avais jamais décidé, qui se confond avec ma manière d'être, et qui n'est pas communément imputable au registre de la philosophie.

A ce stade de ma réflexion, je dus convenir que les doutes sur la possibilité de circonscrire la philosophie n'étaient pas seulement suscités par l'idée d'une exigence politique, qui lui interdisait de se fermer sur elle-même. L'intérêt que je porte à certains penseurs français du XIX^e siècle n'est pas seulement d'ordre philosophique et politique. Pour ne citer que l'un d'entre eux, Michelet (mais il me serait facile de multiplier les références), ce qui m'attire vers lui, c'est qu'il échappe à toute détermination. Dira-t-on que *Le Peuple* est un ouvrage politique ? Que *La Révolution française* est un ouvrage d'historien ? Que *Les Origines du droit en France* sont celui d'un anthropologue ? Que *La Sorcière* est celui d'un sociologue ? Dira-t-on encore que Michelet appartient avant tout à la littérature ? La vérité est que ces distinctions sont décevantes. Et, de fait, la critique historique et la critique littéraire — même lorsqu'elle est menée par Roland Barthes (ou surtout par lui, car moins qu'un autre, il ne se demande ce qui fait penser Michelet et ce qu'il fait de la pensée), ces critiques témoignent de la vanité des démarches de nombre de contemporains. Michelet a un sens du temps, comme création-destruction ; un sens de la vie universelle et de la mort ; un sens du droit comme expression de l'établissement humain et comme revendication sauvage contre toute institution établie ; il a un sens de l'unité et de la fragmentation ; il est le penseur de l'enracinement, le penseur de l'identité — ne l'a-t-on assez dit — mais non moins le penseur de l'esprit barbare, nomade, indomesti-

cable ; il allie l'idée d'une humanité qui se fait, qui communique avec elle-même à travers la diversité de ses œuvres, avec celle d'une impossible clôture de l'humanité sur elle-même... De cela, on chercherait en vain la théorie dans ses ouvrages. Mais ce que j'appelais l'aventure de sa pensée, telle qu'elle se vit et se livre dans son écriture, s'imprime en son lecteur par des moyens qui pour n'être pas ceux de la philosophie, ne sont pas moins efficaces, qui le sont autrement, qui l'éveillent pareillement à la question : *qu'est-ce que penser ?* Comme je ne vois pas de question qui soit plus originaire, je suis de plus en plus sujet à ce doute : une telle question, pour qu'on puisse la soutenir, faut-il qu'elle soit *nommée* ? Ou même, si elle doit l'être, n'est-ce pas dans la vie, dans le mode d'engendrement de la pensée, qu'elle trouve sa plus grande force ?

Philosophie, non-philosophie ? Quelle frontière tracer ? Je n'étais pas le premier, certes, à me le demander. Mais il me semblait insuffisant de répondre qu'il peut y avoir plus de philosophie dans un livre d'histoire, dans un ouvrage politique, dans un roman ou un poème que dans un traité qui en porte le nom. La réponse laisse dans l'ombre ce qu'elle devrait éclairer : que faut-il entendre par philosophie ? Tant qu'on croyait pouvoir définir la philosophie par la manière dont elle se distinguait de la théologie, dans le traitement des questions dernières, peut-être possédait-on un critère. Pour ne parler que des temps modernes, il semblait possible, comme l'a suggéré Léo Strauss, de faire de la croyance en la révélation le critère de la religion, et de la libre recherche des fondements de la connaissance et de la conduite humaine, dans la confiance en la raison, le critère de la philosophie. Mais le lien de la philosophie et de la théologie s'est dénoué, au point qu'il est permis de douter que la philosophie puisse se laisser concevoir par une appropriation des questions dernières, sur lesquelles la théologie étendait sa juridiction. Le rapport qui s'est établi entre la philosophie et la science n'est pas non plus de nature à nous éclairer. Dire que la philosophie recherche les conditions de possibilité des démarches nouvelles des sciences serait la réduire aux limites de l'épistémologie. Dire qu'elle cherche à formuler des questions qui s'engendrent des démarches des sciences en devenir ne signifie pas nécessairement que ces questions soient dernières, qu'elles aient un privilège, qu'elles soient plus pertinentes que les questions qui s'engendrent des mutations qui affectent l'art ou la littérature, ou la conception de l'histoire ou la sensibilité à l'histoire, ou la réflexion politique, ou d'une façon générale le rapport des hommes à la politique. On conviendra, en outre, que l'émiettement de la philosophie en philosophie des sciences, philosophie politique, philosophie de l'art... ne fait que sanctionner un échec à penser la philosophie comme telle.

Que demeure-t-il donc de l'exigence philosophique si l'on ne peut la rapporter à un objet ? Que demeure-t-il qui incite justement à déclarer qu'elle peut se manifester dans des écrits qui s'ignorent comme philosophiques ?

A une telle question, je ne saurais encore répondre ; mais elle ne me semble pas vaine, parce qu'elle me laisse désarmé. Je l'ai dit : c'est le discours sur la disparition de la philosophie que je juge vain. Mais ce discours même n'est pas privé de motifs. Il a le seul tort de convertir une interrogation en affirmation (c'est-à-dire, en l'occurrence, en négation). J'ajouterai que cette interrogation est d'autant plus insistante qu'elle ne concerne pas seulement la philosophie et qu'elle s'est même fait reconnaître plus tôt ailleurs, notamment dans la littérature et dans l'art, — la peinture, la musique. C'est une banalité de dire que le peintre est depuis longtemps, et

toujours davantage, confronté à la question : qu'est-ce que peindre ; que l'idée d'une essence de la peinture et ce avec quoi elle s'accordait, une essence de la vision, s'est pour lui dérobée. De même l'écrivain cède au vertige de la question : qu'est-ce qu'écrire. L'essence de la littérature et cela avec quoi elle s'accordait, l'essence du langage s'est pour lui dérobée ; tandis que se dissipait l'assurance de ce que serait le roman ou la poésie.

Dans un essai, *Le langage indirect et les voix du silence* (en fait un chapitre que l'auteur avait extrait, en le modifiant, d'un livre inachevé, *La Prose du Monde*), Merleau-Ponty avait déjà fait un rapprochement éclairant entre l'aventure de la peinture et de la littérature et celle de la philosophie. Son souci était de montrer notamment que l'écrivain classique fut hanté par le fantôme d'un langage pur, mais que nous nous laissons prendre à son illusion, quand nous oublions que, dans sa pratique, il se vouait déjà à un travail d'expression, un travail créateur, qui ne trouvait pas de garanties dans la nature du langage. D'une manière générale, il observait que l'écrivain ou le peintre classique conduisait à son insu une recherche sur cela qui se donne à dire ou à voir et sur l'écriture ou la peinture, laquelle s'est avérée ensuite toujours plus expressément son but. Dans le sillage de ces interprétations, je m'étais demandé moi-même si le philosophe n'avait pas été, sur une période plus longue encore, hanté par le fantôme d'une pensée pure. Et, convenant, suivant la même inspiration, que dans sa pratique, le philosophe s'était toujours voué à un travail d'expression, à la production d'une œuvre, dans laquelle la pensée se cherchait à travers l'écriture, à la fois se dévoilait et s'inventait, de telle sorte qu'il n'y avait jamais eu transparence de la pensée à elle-même, que cette notion ne rendait pas compte de sa démarche —, je concluais que cette recherche, cette question : *qu'est-ce que penser*, liée qu'elle était à la question de l'écriture, devenait toujours davantage, en notre temps, le propre de la philosophie.

Or ne devais-je pas tirer deux conséquences de cette réflexion ? La première serait que le philosophe se trouve induit à accueillir, au lieu de la dénier, sa vocation d'écrivain, à reconnaître ce qui unit la philosophie et la littérature. La seconde serait que si la question qui le singularise, comme philosophe est bien « qu'est-ce que penser », celle-ci ne saurait se circonscrire, se définir au sens traditionnel, comme une question de connaissance, une question qui met un sujet en vue de son objet, une question qui inviterait à remonter vers une origine, pour déployer et maîtriser les articulations d'un champ de conscience. Il s'agirait d'une question inlocalisable et indéterminable qui accompagne toute expérience du monde, — qu'elle surgisse des rapports les plus sensibles et les plus généraux, inscrits dans les organes de notre corps, qui à la fois l'ouvre aux autres et aux choses et les impriment en lui, ou de ces rapports montés en nous par le fait de notre implication dans une culture et, au-delà, dans une histoire de l'humanité. En ce sens, ce que nous nommons l'exigence philosophique naîtrait, renaîtrait de toutes parts, et ce qui la régirait ne serait pour l'écrivain-philosophe que l'appel de l'œuvre, dans laquelle la question reste en quête d'elle-même, se réitère depuis tous les lieux où son désir singulier l'a conduit.

Je citais déjà la formule de Merleau-Ponty : « L'Être est ce qui exige de nous création pour que nous en ayons expérience. » Mais ce singulier, — l'Être — devrions-nous même le conserver ? Cela vers quoi le mot fait signe, pouvons-nous lui donner encore la force d'un nom, si, comme le même auteur l'écrit une fois, — marquant une réserve à l'égard de Heidegger — il n'y a d'ontologie qu'*indirecte*,

dans le déchiffrement des étants et dans l'aventure de l'expression. Et, si pour se rapporter à ce qui nous fait penser, parler, il faut se laisser déporter par la pensée, par la parole, si le même mouvement nous déracine et nous enracine, celui qui connaît l'attrait de la philosophie ne doit-il pas revendiquer cette errance, accueillir délibérément cette vie nomade, s'envelopper dans ce tourbillon qui, pour chacun déjà, sans qu'il le sache, institue et brouille sans cesse les frontières de l'ici et de l'ailleurs, du dedans et du dehors ?

J'allais m'arrêter là quand je me rappelai la réponse par laquelle j'avais éludé la question de mon interlocuteur : « Comment êtes-vous devenu philosophe ? » Je m'étais aussitôt empressé de rapporter les circonstances de ma rencontre, à la fin de mes études secondaires, avec un professeur qui m'avait paru extraordinaire et dont l'influence décida presque aussitôt de mon orientation future. Ce professeur s'appelait justement Merleau-Ponty. Comme le suggère, d'ailleurs, les références que j'ai faites à son œuvre au cours de ces pages, son inspiration n'a cessé de me guider. Au demeurant, je devais lui consacrer un certain nombre d'essais, réunis il y a quelques années dans un volume. J'aurais pu certes en dire davantage à mon interlocuteur, sur cette rencontre. Les questions dont traitait Merleau-Ponty me donnaient le sentiment qu'elles m'habitaient avant que je ne les découvris. Et lui-même avait une manière singulière d'interroger. Il paraissait inventer sa pensée en parlant, plutôt que nous instruire de ce qu'il savait déjà. C'était là un spectacle insolite et troublant. Je trouvais pour la première fois un maître (quoique je fusse de tempérament trop rebelle pour me le formuler) dans ce professeur qui savait se soustraire à la position de la maîtrise. Comme on voit, si j'avais fait état de cette expérience, j'aurais été induit à considérer de plus près la relation de l'enseignement et de la philosophie... Mais je m'aperçus que dans mon embarras à assumer le nom de philosophe, j'avais fait une omission plus significative encore. De fait, mon choix n'était pas le seul effet d'une rencontre si décisive fut-elle. Bien avant d'entrer en classe de philosophie, j'étais possédé par un désir : je souhaitais être écrivain. Ce désir, depuis les débuts de mon adolescence, était mon secret ; comme beaucoup d'autres jeunes gens, qui l'ont pareillement éprouvé, j'ignorais ce que je voulais écrire, mon désir était sans objet, en attente de son objet. La philosophie ne fit que le fixer en le métamorphosant. Renonçant à la littérature (sans d'ailleurs que ce fut une décision jamais vraiment arrêtée), je connus l'attrait d'une écriture qui gardait l'empreinte de mon premier désir. Ce souvenir suscita en moi une dernière question : ce que je dois à mon histoire personnelle m'a-t-il induit à méconnaître « l'essence de la philosophie », ou bien y ai-je gagné quelque pouvoir de sonder le rapport de la philosophie avec l'écriture ? Pour le coup, c'est bien là une question à laquelle je ne puis répondre. Comme je l'observais au commencement, mes réflexions m'avaient emporté fort loin de mon fragile point de départ. Là où elles m'avaient finalement conduit, je ne pouvais que m'effacer devant le point de vue de l'autre. Peut-être, cela justifie-t-il qu'elles en soient venues à convoquer un lecteur.

*
**

Ce texte fut publié en anglais dans *Philosophy in France to day*, Cambridge University Press, 1983.