

Éloge de l'ombre

Les femmes et les hommes vivent dans le monde : l'évidence candide de cette proposition ne peut-elle suffire ? Non. Car chacun de ses mots a perdu le sens que lui assurait la tradition. Non seulement nous ne savons plus avec assurance ce qui fait un monde et un humain, puisque notre histoire inclut l'immonde et l'inhumain (à l'évidence, le propre ou plus franchement l'inappropriable de l'homme et de lui seul inclut l'inhumain), mais notre savoir lui-même, après plusieurs siècles de remise en question de la religion, de la métaphysique, de la morale, de la politique, et même de la science, n'a plus cette force qui donnait le fond, mais implicite et oublié, du monde. La crise a touché le fond de la langue et dans la *κρισις* — qui en grec ancien signifie tout à la fois séparation, débat et décision — se met en branle notre questionnement.

Cela justifie-t-il pour autant de s'acharner à écrire, à reprendre la parole philosophique ? La philosophie n'est-elle pas un genre littéraire daté, lié à une langue morte qui ne mérite l'étude que pour des mémorialistes dont la curiosité n'a plus d'autre enjeu que la culture entendue comme érudition ? Que pareille question puisse avec quelque vraisemblance être posée confirme, si besoin est, la crise de notre pensée. Ici encore, pas un seul des mots employés ne possède la moindre certitude : à commencer par philosophie, littérature, langue, culture... Certes, nous en usons, mais nous serions bien en peine de leur donner une force vive, ce qui réclame bien plus qu'une définition. Qu'est-ce d'ailleurs qu'une force vive ? Il suffit. Ceux qui ne se contentent pas de ces usages donnés partagent le désir de l'interrogation philosophique qui vient de se manifester : quand une interrogation accroche sa propre pensée, se redouble en portant sur elle-même, quand elle interroge son langage et ouvre, par là même, par l'indétermination et la confrontation argumentée, le champ des éventualités — qui jaillit de tout geste philosophique, en travers de son discours expli-

cite. À vrai dire, je ne comprends guère comment on peut se passer de philosopher, ce qui équivaldrait pour moi à accepter d'être sans agir — puisque l'action n'apparaît pas sans le langage et le langage sans la mise en question —, à me résigner à n'être qu'un jouet mécanique, joué sans être joueur. Ne pas vivre sans cette dimension philosophique signifie du coup ne pas vivre sans un art de vivre, de parler et d'agir (érotiquement, poétiquement, politiquement : vers l'*ethos* et la *phusis*), sans mettre en jeu ce que je suis, ce que je sais et ce que je fais, geste ou jeu que nous avons toujours risqué, mais que nous n'osons guère plus que par simulacre, en des parodies spectaculaires, technologiques et commerciales, ce qui exige de chercher à penser autrement le jeu du monde pour penser et faire renaître notre jeu dans le monde... Mais ne précipitons pas, car encore les mots nous font défaut, tel celui de jeu, qui ne peut rester pris dans l'opposition au sérieux ou à la raison.

L'activité philosophique, même entendue de façon restreinte, ne s'est du reste jamais arrêtée. Il n'est de fin que d'une histoire comme fin, qui n'existe que dans sa conception logique : cette confusion ne devrait plus nous embarrasser. Mais comment se présente-t-elle ? Avec ce qu'on a convenu superficiellement d'appeler la faillite des grands systèmes philosophiques — Hegel ou Comte ou Marx —, les philosophes contemporains semblent bien se partager l'héritage kantien, à l'exception de la reprise de Nietzsche ou plutôt, car la prétention d'être nietzschéen n'est guère tenable, de quelques-unes de ses fulgurances. Or, dans ce kantisme généralisé¹, j'aperçois d'abord une discrimination depuis un paradoxe. Si, en un premier temps, le kantisme distribue, via la doctrine des facultés, les problèmes abordés par les philosophes : problèmes critiques, du positivisme logique à la philosophie analytique, dans tous les essais de tracer les limites, problèmes éthiques et esthétiques, voire politiques, dans toutes les réflexions du jugement et dans l'imagination, problèmes phénoménologiques enfin, dans la recherche des conditions de possibilité devenues conditions d'apparaître en direction de la chose même ou de l'être ou du monde (des phénomènes) —, en un second temps, la plus ou moins grande considération de l'impensé kantien, via le feu porté par Nietzsche et quelques autres, qui sont loin d'être tous philosophes, au langage, opère paradoxalement la discrimination la plus effective. Le mode de considération du langage en effet sépare l'activité philosophique entre la répétition exténuée, sous les formes universitaires de l'histoire de la philosophie et de l'exercice logique, et le frayage pensant dans la langue. Il apparaît ainsi que la prise en charge explicite du langage radicalise en même temps la critique kantienne de la

métaphysique. Là-dessus, les résistances n'en finissent pas de se manifester, sous forme de refoulements et de dénégations. Et ces mots importés de la psychanalyse ne tombent pas par inadvertance. La division sexuelle ne se sépare pas de la division du langage et du réel.

Devenir phénoménologique et fiction du devenir

Quel est donc notre désir quand nous commençons à parler philosophiquement ? L'héritage kantien, encore, semble dicter les deux réponses qui dominent l'activité philosophique : clarifier épistémologiquement et interpréter selon le sens. Limitée à l'entendement, c'est-à-dire à la raison théorique, ou portée à la raison pratique, la philosophie reste axée sur la vérité comme clarté ou sens, sens clair. Mais pourquoi voudrions-nous la vérité en soi, le sens ou la raison en soi, autrement dit un énoncé prédicatif, voire une formule logique ? Que pourrions-nous en tirer, si ce n'est une volonté de maîtrise, et de micro-pouvoir, au sein d'une satisfaction intellectuelle ? La volonté de légiférer (fût-ce sous le masque de la grammaire thérapeutique) ou d'interpréter renvoie à la métaphysique du sujet, à cette autofondation où croit se définir la modernité. Sans doute la crise se manifeste-t-elle dans la confusion et dans la perte de sens, pire dans le règne de l'insensé. Mais en quel sens du sens ? En eux-mêmes, la clarté et le sens ne sont pas notre but : quel serait le but en soi de la philosophie d'ailleurs ? Bien plus, la crise n'est-elle pas nouée à cette détermination de la clarté et du sens comme buts absolus ? Ne vient-elle pas justement de cet usage autofinalisé de la raison ? En ce « sens » et en toute rigueur, la raison (technologique) est la fiction moderne : l'imagination, propre à la métaphysique moderne, d'une langue auto-construite, axiomatique et déductive, pour arraisonner le monde. Et la crise de la modernité se manifeste à chaque justification autosuffisante, des mathématiques à la politique en passant par l'art. Pourtant, notre rapport à la métaphysique moderne ne peut se résoudre dans une attitude de rejet pur et simple : il est marqué par l'ambivalence. Subjectivisme, rationalisme, conventionalisme, historicisme : ces traits sont notre héritage en même temps que notre impasse, nous ne pourrions les « dépasser » qu'en les recevant — et les excédant. Si la toute-puissance du sujet (de toute forme de l'autoposition, fût-elle d'un objet), de la raison (du primat de la méthode, du « comment »), de la convention (du contrat ou du pacte de la société, de la création ou de la production de la fiction) et de l'histoire (du relativisme) ne peut être maintenue telle quelle, mais forme au moins en partie le

tissu de notre histoire, par quel tour magique et réactif parviendrions-nous à l'évacuer de notre façon de penser? Notre difficulté part de là : de la double exigence de ne pas la prolonger dans l'aveuglement dénégateur ou même dans la lucidité négatrice, d'une part, et, d'autre part, mais en même temps, de risquer résolument ce que Max Loreau a appelé : un autre commencement. Si la pensée philosophique signifie quelque chose, ce ne peut être que dans la mesure où elle participe à la « fiction » du monde, même et surtout si dans ce façonnement se noue la crise. La raison, l'argumentation sans contradiction, si elle n'est pas le but de la philosophie, participe de son expérience, mais de quelle façon? Elle devient une violence, celle de la représentation ou de la signification donnée, quand elle prétend contraindre l'expérience de la langue. Or n'est-elle pas d'abord un effet parmi d'autres, un pouvoir de la langue qui, elle, s'origine avant toute raison? La fiction dans l'expérience philosophique cherche à ne pas oblitérer, par la violence représentative qui se donne comme a priori, cette origination dans la langue. Elle ne cède pas pour autant à l'irrationnel dont la violence se voudrait sans repères et peut provoquer le pire; mais elle en fait l'épreuve et lui fait s'affronter la raison. L'expérience philosophique, qui se découvre comme fiction, est cet affrontement dans la langue.

Si même un sens, ou des sens, ou un peu mieux : le sens et l'hors-sens, nous font défaut, ce ne sont pas le sens et le non-sens, ou la clarté et la confusion, le vrai et le faux en soi, mais la signification et le manque, l'élucidation et l'opacification, bref les significances dans leur tension, de notre vie, pour notre monde — indéterminées. La question qui nous tenaille et qui met en jeu notre désir n'est pas celle du sens clair ou de ses règles, qui figure dans l'autofondement le rêve de fondement méta-physique, mais celle du monde et de la vie humaine. Comment rendre un monde humainement viable et vivable? Telle est la question pour chacun d'entre nous. Elle scande notre recherche, hors du démiurgisme autodestructeur, d'une pensée du jeu et de la liberté avec l'apparition du phénomène : l'exister de l'être-ouvert des langues et des langages.

Si la lumière ou la lucidité jaillit pour nous, parfois, dans l'errance de ces temps d'ombre, elle survient d'un saut hors de nos erreurs, pas d'une révélation éblouissante. Logifier, interpréter, pris dans le faux dilemme du clair et de l'obscur, alors que la lucidité ne peut que rencontrer, voire susciter l'opacité, ne sont donc pas seulement des buts dérivés, ils contribuent, au moins, au cauchemar du monde clôturé, à sa crise, volontariste et formaliste, techniciste (ce mot désignant l'effacement, sous le couvert de la positivité, de la question de

la technique — inséparable, sinon synonyme, de celle de la fiction). Il ne suffira pas de voir clair selon le sens ou la raison. Qui doute encore que le sens dit (autoproclamé) rationnel ou commun, pour ne rien dire du « bon sens », ne puisse, dans la fixité de sa représentation et de sa volonté, empêcher l'irrationnel odieux, à supposer qu'il ne le favorise pas ? La raison (logique) est une méthode de penser, celle de la déduction sans contradiction, qui permet d'expliciter les implications des prémisses dont elle a besoin pour se poser et se développer : la discussion qu'elle favorise et organise porte ou plutôt devrait porter sur cette seule déduction ; mais la raison ne domine pas ses prémisses, ne les fonde pas, puisque celles-ci, quel que soit son domaine d'application, relèvent d'une autre discussion où, pour parler en première approximation, l'expérience et l'invention sont mêlées. Qu'on excuse cette mise au point élémentaire, mais de ce qui nous tourmente. Un monde ne peut être humainement vivable et viable que s'il n'est pas enfermé dans une représentation, que s'il reste ouvert à l'aventure de la signifiante (et de ce qui excède le sens, qui n'est pas l'absurde, irrationnel, simple envers du dogme rationaliste), que s'il comprend l'incertitude de l'élucidation et de l'opacification — encore une fois, opacifier n'est pas obscurcir ou confondre, mais amener non seulement à la complexité, mais à l'irréductible, et peut-être à l'énigme. Ouvrir un monde de vie pour l'existence des femmes et des hommes suppose la trempe et la détrempe de la « fiction » de notre langage et de son risque pris de l'« autre » et du « dehors ». Ce qui, en philosophie, s'exerce dans l'argumentation affrontée à l'un du monde, dans ses divisions, à l'insaisissable, condition du devenir de l'éventuel événement.

L'institution de la philosophie, si elle est passée par la critique de la langue métaphysique, de sa totalisation dualiste par la (mono)logique, ne peut que chercher l'institution du monde, son origination, sa phénoménologie, littéralement son apparaître depuis et hors la langue. La langue, notre dire dans la langue ouvre l'homme s'ouvrant le monde, mais peut aussi bien le fermer, si cette langue se veut décisive et définitive, représentative d'un sens ou d'une référence claire et prétendument donnée distinctement. Dans tout langage se faisant, dans la fiction, nous nous ouvrons au risque de la liberté. L'ouverture du monde ne nous assure pas de sa vérité, de sa beauté ou de sa bonté, trois concepts problématiques s'il en est, mais moins que celui d'assurance qui sclérose notre rapport à eux. Au moins cette ouverture nous met-elle face à nous-mêmes, il faudrait dire : face à nous-autres. Le danger d'une logologie, d'une fiction fermée à la différence au lieu de jouée depuis la différence, est certes, nous venons

de l'évoquer et nous y reviendrons à maintes reprises, celui même de la modernité, de son fantasme d'une autofondation et d'un auto-développement, exactement de la métaphysique de la « subjectivité », comme la qualifie Heidegger, que ce « sujet » soit individuel, ou qu'il soit idéologico-théorique, génétique ou structural, anonyme et collectif... Mais croire, en la dénonçant, à l'omnipotence du système moderne de la métaphysique n'est que son ultime avatar. L'histoire moderne ne correspond pas au système de sa représentation qui a été défait de l'intérieur : que ce soit par Mallarmé, quand il écrit l'impossibilité du Livre depuis l'absence de la chose au mot, ou par Freud qui décentre et divise le sujet depuis la découverte de l'inconscient, ou par Gödel, qui démontre l'incomplétude de tout système formel, comme par Wittgenstein, qui n'a cessé de se coller, fût-ce à son corps défendant, à l'échec d'un langage autopositionnel qui aurait procuré un tableau logique du monde... Par ailleurs, aucune volonté de restauration — de la raison, de la nature, de la tradition, de la communauté ... — ne nous fera échapper à la crise de l'action et de la création humaines, mais nous sommes libres d'y intervenir et de la transformer parce qu'elle ne se réduit pas au système qui l'a provoquée. Les éléments en jeu sont multiples — *phusis*, *phainomai*, *logos*, *idion*, *koinon*, *chaos*, *kosmos*, *technè*, *demos*, *anthrôpos*..., mais aussi réel, violence, désir, autre, différence, supplément, genèse, jeu, fiction, liberté, action, histoire, sujet, forme et force, égalité, justice, amour, amitié, finitude et infini..., tels sont quelques-uns des mots dont l'interrogation philosophique ne peut que faire ses questions pour le monde.

Dans ce lancinement, la démarche phénoménologique, au sens vif, qui intégrerait la critique de la métaphysique et donc ne la rétablirait pas par la recherche des essences fondées dans l'en-deçà d'une conscience transcendantale (limite de Husserl?) ou par l'attente mythique de l'avènement depuis l'au-delà de l'être (limite de Heidegger?), devrait montrer sa fécondité. De l'interrogation critique à l'interrogation radicale, de la déconstruction, qui n'est pas plus un but en soi, à l'origination et à l'institution, la philosophie n'est-elle pas (devenue) la phénoménologie? Or ce mouvement phénoménologique de la pensée philosophique devrait se révéler fiction au creux même de sa tension vers le monde : parce que l'interrogation critique se faisant déconstruction se fait langue-critique de sa langue et parce que, la rupture étant impliquée dans la déconstruction en même temps que la continuité, l'interrogation radicale se faisant origination se fait langue-création d'une autre langue. L'usage du conditionnel dans la recherche de cette institution renouvelée de l'interrogation pensante vient du double écueil de la fiction puisque la croyance en l'autoen-

gendrement et la croyance au langage y culminent dans la croyance en l'autoengendrement du langage, ce qui pose aussi la question de la croyance, et plus encore de la foi qui ne serait pas enfermée dans un discours religieux, mais témoignerait d'une expérience indispensable de l'énigme : et d'où l'énigme surgirait-elle sinon de l'expérience non de l'imaginaire réel brut, mais du réel (et) du langage, de l'existence ? Cependant, si le saut est possible, je ne peux sauter que depuis le sol historique d'où je pars et je ne le peux que depuis mon désir qui est triple comme est triple le sens rappelé, séparation, débat et décision, de la crise, désir de la féminité, de la langue et de la vérité... Par où le désir de naissance ne se réduit pas à tout, ne réduit pas l'un ouvert, divisé. (Si l'expression irrite, quelle cautèle la contournera ?)

La pensée ne peut entretenir avec la philosophie un seul rapport grammatical : comme si cette dernière ne fournissait que les règles syntaxiques et morphologiques, sans créer de phrases. Cependant, si la phénoménologie peut être grosse de pensée ouverte aux éventualités, parce qu'en elle les autres dimensions de la langue se manifestent, si elle est ou peut être fiction, cela signifie que les rapports d'interprétation ou d'illustration n'ont plus cours entre philosophie et fiction déclarée, éclatante. Le devenir phénoménologique de la philosophie — l'excédance de la raison métaphysique par l'ouverture de la langue qui s'y joue — appelle bien le devenir fictionnel de la philosophie. La fiction — débordés son fantasme de l'autocréation ou sa restriction poétique — traverse la phénoménologie parce qu'elle traverse l'apparaître même, dont elle fait monde et dont elle désigne la béance, et parce qu'elle est elle-même traversée dans son faire-paraître par la même béance...

Mais comment apparaît « la » fiction ? Au moins ou au plus, les œuvres les plus bouleversantes de la littérature nous le signifient, de Homère à Joyce, d'Artaud à Shakespeare. À travers elles, la littérature ne se réduit pas à son tour à la représentation romanesque dix-neuviémiste. La distinction traditionnelle des genres ne suffit pas à montrer l'écriture de la fiction : toute une réflexion théorique, des romantiques allemands aux formalistes russes, à la psychanalyse et à la linguistique, toute une pensée critique des créateurs eux-mêmes, voire toute une pensée critique elle-même créatrice n'ont cessé de le manifester. Que ces recherches paraissent depuis quelques années négligées ne mérite guère qu'on s'y attarde : la mode restauratrice, réaliste, expressionniste, post-moderne ou quelque étiquette qu'on voudra lui apposer, était exténuée avant de n'avoir pas trouvé sa formulation. Il est vrai qu'elle reflète les ersatz médiatiques de la fiction et

de l'art, il fallait donc la mentionner. L'important, qui oserait en douter, tient dans les fils de ces pensées de la fiction qu'il s'agit ici de renouer, si tant est qu'ils ont été rompus, et de nouer à la philosophie vivante. Et au sujet : car la fiction dont se poursuit ici l'interrogation n'est pas celle du mirage autocréateur ou de l'occlusion esthétique, mais celle qui comprend, au sens de prendre ensemble plus que d'interpréter, l'expérience extatique — de sortie de soi, d'épreuve de la division, de l'autre, du temps, du langage et du monde — du sujet, des sujets. La phénoménologie pratique de la fiction — ses *signifiants*, narratives et poétiques, picturales, musicales, cinématographiques, gestuelles, physiques et mathématiques... — ouvre la voie à la fiction phénoménologique. Leurs enjeux se confondent si leurs démarches se distinguent. Telle est la tension qui me tenaille, qui nous tenaille. Vivre ou plutôt exister dans un monde peut-il se jouer sans terre, sans corps et sans langage, et sans leur traversée ? Et ce jeu de l'existant et du monde est-il pensable pour nous sans l'expérience conjointe de l'action et de la pensée sous les formes dont nous avons reçu l'héritage, de la politique, de la littérature, des arts, des sciences, de l'amour *et de la philosophie* ? Tel est le motif de ce livre — un motif qu'il cherche à dessiner —, qui explique sa double inscription, « littéraire » et « philosophique », sa double répartition, de la différence phénoménologique à la dépense de la fiction et vice versa, enfin son double risque, d'écriture bancal à force d'être écartelée, pour reprendre le jeu de mots de Francis Ponge, entre raison et réson, et qui laisse se profiler notre écartèlement tragique.

Mais le pari est inverse et il ne me sera apparu que rétroactivement. J'aurai d'abord rassemblé des découvertes, à la fois connues et repoussées, dont la convergence me paraît dégager les enjeux de notre pensée. Et j'aurai tenté, loin peut-être de la mécanique analytique de notre culture, une phénoménologie qui, partant de la différence mais affrontée aux dualités des concepts comme aux tronçons des facultés, serait une fiction de notre unité, de la simultanéité ou de l'instantanéité de l'existant dans sa langue, et de la division originaires. Le phénomène n'est pas la fiction, mais la fiction qui n'est pas sans le phénomène fait paraître son apparaître : ce que j'aurai cherché à dire.