

Parler, c'est jouer

Oscar Brenifier, Docteur en philosophie et Formateur (ateliers de philosophie et philosophie pour enfants)
<http://www.brenifier.com>

Convictions

La plupart du temps, lorsque nous parlons, nous voulons croire ce que nous disons. D'ailleurs, nous faisons tout pour que soit partagée cette croyance, nous voulons que les autres nous croient, nous faisons d'énormes efforts en ce sens : nous nous justifions, nous argumentons, nous promettons et jurons, et nous supportons difficilement de ne pas être cru ou d'être contredit. Nous préférons souvent que la discussion s'arrête. Si cela est tout à fait compréhensible sur le plan existentiel, où notre engagement est lourd et fort conséquent, cela pose problème sur le plan de la pensée. Évidemment, pour toute personne qui prétend ne faire aucune différence entre vivre et penser, une telle distinction n'aura aucun sens. Car lorsque nous demandons de ne pas prendre les mots au pied de la lettre, lorsque nous recommandons de ne pas hypostasier nos pensées, nous n'adressons pas ici directement les contraintes biologiques et matérielles, qui de fait sont immédiates et tangibles, ou paraissent ainsi. Bien que nous puissions envisager, en un second temps, de "déréaliser" aussi quelque peu nos "réalités" existentielles, une telle proposition aurait pour avantage certain d'alléger à divers degrés le côté pesant de l'existence, une existence qui se ressent souvent ou s'exprime sous la forme d'un fardeau. Pratiquement toujours, si l'on se donne la peine de creuser un tantinet.

Mais commençons par envisager en un premier temps ce qu'il en est des mots, de nos paroles. Lorsque nous parlons, nous le faisons d'une part pour dire ce qu'il en est des choses : du monde, de nous-même, nous prétendons décrire la diversité des phénomènes ou les analyser, d'une certaine manière nous prétendons instruire le voisin ou nous-même. D'autre part, nous parlons pour demander quelque chose, pour résoudre un besoin matériel ou une exigence émotionnelle, pour commander et interdire, toujours avec un souci pratique qui demande à être résolu. Enfin, nous nous exprimons, nous parlons parce que nous avons besoin de parler, d'échanger, de créer, simplement pour surexister à travers la parole, pour donner sens ou plaisir à notre existence. Ces trois cas de figure, quand bien même ils semblent s'opposer, ont en commun de relever de l'ordre du besoin. Il y a là nécessité, de manière plus moins pressante, plus ou moins aigue. Et de ce fait, il y a là une douleur, et même si plus d'un lecteur reculera devant le terme, qu'il trouvera exagéré, excessif, caricatural ou outrancier, nous nous apercevons que la parole est toujours l'expression d'un manque que nous cherchons à pallier. Et pour redoubler la bizarrerie, nous affirmerons que même l'absence de parole, le silence, la censure ou l'autocensure relèvent aussi de cette douleur. Nous sommes condamnés à parler tout comme nous sommes condamnés à nous taire. Cela peut expliquer pourquoi et comment l'échange verbal peut facilement déboucher sur la confrontation émotionnelle ou physique. Derrière la parole, à l'intérieur, réside toujours une tension, liée à une attente, à une

demande, à un désir, à une crainte. Or d'une manière certaine, cette pression ou charge émotionnelle handicape notre processus de pensée, le grève et le parasite.

S'arracher à l'urgence

La question est maintenant de savoir si l'on peut faire l'économie de cette charge émotionnelle et cognitive, ou si nous y sommes condamnés. En cette question s'insère la possibilité d'un philosophe. Car il nous semble qu'avant même la tenue d'un discours ou la mise en oeuvre de quelque compétence cognitive, nous rencontrons un problème d'attitude, qui à la fois permet et conditionne la mise en oeuvre du philosophe. Non pas que nous pensions qu'il soit impossible de philosopher sous la contrainte du besoin, preuve en est dans l'histoire de l'humanité - qui jamais n'abandonna le besoin - et dans l'histoire de chacun d'entre nous, que cela fût possible, et heureusement sans doute. Mais si notre travail est d'inviter nos concitoyens à philosopher, ainsi que nous-même, nous nous devons d'examiner en quoi et de quelle manière nous nous interdisons de philosopher, comment nous nous rendons la tâche difficile, voire par quels biais étranges nous nous l'interdisons. Or notre expérience nous a montré que l'obstacle premier et substantiel est justement de s'arracher au besoin : l'urgence du philosophe est principalement de s'arracher à l'urgence. Dans notre pratique professionnelle, lorsque des personnes prennent rendez-vous pour une consultation philosophique personnelle sous l'emprise du besoin, celui d'une question qui les taraude ou les obsède, notre tâche première est justement d'aider à mettre en suspens ce besoin pour commencer à penser. Et la condition première pour la mise en oeuvre de la pensée repose sur la possibilité ou l'impossibilité de cette suspension, ne serait-ce que momentanément. Si le sujet ne sait pas devenir un objet pour lui-même, s'il ne s'autorise pas à la distanciation et à la pensée critique de son être et de sa propre pensée, s'il recule devant le fait de penser l'impensable, alors il souhaitera parler, s'exprimer, se défendre ou se justifier, voire agresser, mais sera absente la prise de conscience nécessaire au philosophe.

La parole outil

Tentons maintenant d'examiner la nature du basculement paradigmatique que nous prônons comme condition du philosophe. Nous proposons que la parole devienne un simple outil, et le philosophe un art, celui de manier cet outil pour produire de la parole, c'est-à-dire produire de nouveaux outils. À ce point une objection nous sera avancée : il s'agirait d'introduire ou de réintroduire un besoin, puisqu'une tâche doit dès lors être accomplie. Objection tout à fait pertinente, puisque nous définirons dès lors un but, par exemple celui de la prise de conscience, ou encore celui de la production de concepts ou de la construction de la pensée. Même s'il s'agit de déconstruction, nous définissons quelque chose qui est de l'ordre de la nécessité. Et nous devons ici plaider coupable, tout au moins d'une certaine manière. Car bizarrement, le " non-besoin " est encore un besoin chez l'animal que nous sommes. Bien que le paradoxe soit justement ce qui pourrait définir la spécificité

de cet animal, défini comme " animal paradoxal ", de manière plus précise encore que ne le fait classiquement le fait d'être un " animal raisonnable ". Nous justifierons donc notre position par différents arguments. Premièrement l'art, ou l'attitude artistique, est la modalité qui permet le mieux de s'inscrire dans une dimension de gratuité, où nous pouvons le plus - comme idéal régulateur - abandonner toute nécessité et nous placer dans une perspective de liberté. Bien que l'art ne se réduise pas nécessairement à cela : il est souvent l'expression d'une demande pressante de la subjectivité. Ensuite, si la parole devient outil, elle s'affranchit de ses lourdeurs ontologiques, elle devient capable d'ignorer le besoin d'affirmer l'être ou d'en rendre compte, pour être manipulée au gré des desiderata de l'artiste, expérience commune entre le poète et le philosophe. Elle ne doit plus systématiquement rendre des comptes à une soi-disant réalité qui la transcenderait, qui la cautionnerait et la sanctionnerait, pas plus qu'elle ne doit être l'expression d'un acte de foi. Elle devient sa propre réalité, au service d'un art qui n'est rien d'autre que la production de cette parole. Mais nous devons ne pas oublier que tout art génère ses propres contraintes, bien que la dimension libre de l'art soit justement que les contraintes ne sont pas extérieures à l'art lui-même, puisque c'est lui qui les produit. Surtout dans le cas du philosophe, puisque l'art produit le moindre des outils. Ce n'est pas le cas du peintre, du musicien ou du sculpteur : car s'ils peuvent participer à l'élaboration des outils, ils n'en sont pas les producteurs, et leur art ne consiste pas à produire ces outils. Bien qu'en général on puisse affirmer pour défendre la liberté de l'art que ce dernier n'a pas en théorie ou de manière absolue à satisfaire de contraintes extérieures dans la mesure où il ne répond qu'à sa propre demande. Il peut le faire s'il le désire, comme le ferait un art qui se définit comme réaliste, comme porteur d'un message, comme expression de soi, mais ce sera uniquement du fait d'une décision personnelle, et non quelque critère intrinsèque à l'art lui-même. Il en va de même pour la philosophie, qui peut aussi s'instrumentaliser au service d'une cause, d'un engagement personnel ou collectif, d'une tâche pédagogique, de la résolution d'un problème, mais tout choix de ce type renverra à une conception particulière du philosophe sans pouvoir prétendre capturer ou définir l'universalité du philosophe. Au demeurant, comme l'histoire le montre, ce type d'engagement réducteur a existé, existe et existera encore, car cette aberration a aussi sa raison d'être. Puisque nous défendons la liberté philosophique, nous devons défendre aussi la possibilité de son instrumentalisation. L'interdire serait justement déterminer une condition extrinsèque et préalable au philosophe, quelque critère qui serait de l'ordre du non discutable, du non problématisable. Or une bonne raison de ne pas trop se préoccuper de la ligne rouge entre philosophe et non philosophe réside dans le fait de pouvoir observer comment les concepts philosophiques émanant d'une liberté radicale seront convoqués et mobilisés dans le monde du besoin et de la nécessité. L'interdit d'instrumentalisation constituerait d'ailleurs une autre aberration, tout à fait classique au demeurant : le syndrome de la tour d'ivoire, qui protégerait le " génie philosophique " des exigences banales de ce bas monde. Car sans se soucier a priori des " conséquences " des concepts et de la pensée qu'il engendre, sans tomber dans le piège de l'utilitarisme, le philosophe peut tout à fait s'intéresser à l'utilisation de ce que produit la philosophie sans craindre le réductionnisme, sans dédaigner la nécessité, sans ignorer que le philosophe ne saurait oublier sa propre humanité, voire

sans renier son animalité. Sans faire de la réalité ou du concept de réalité un absolu, nous devons accepter, comme pour tout concept, la mise à l'épreuve qu'il nous impose.

L'abandon des certitudes

Tentons maintenant de définir plus avant le rapport à la parole qui ne relèverait pas ou plus du besoin. Prenons un exemple : celui d'un enseignant qui pour faire découvrir quelque chose à ses élèves leur dit quelque chose de faux ou dépourvu de sens, l'enseignant qui provoque, l'enseignant qui suscite de l'incertitude. Ce qu'il offre, est-ce du lard ou du cochon ? De manière plus ou moins subtile, il tente de poser un problème, que ses élèves doivent percevoir et analyser, peut-être résoudre. Cet enseignant est-il un menteur, un tricheur, un être dépourvu de moralité ? Certains n'apprécieront guère ce type de pédagogie " surprenante ", surtout si l'enseignant ne prévient pas ses élèves. C'est de ce type d'enseignement dont relève l'ironie socratique, l'humour, la pédagogie du jeu. Cette forme ludique déplaira à certains, au versant académique, pour son " manque de sérieux " ou " manque d'intégrité ", au versant psychologique pour son manque de " compassion " ou sa " violence ", au versant moral pour la " manipulation " ou le " manque de respect " qu'elle représente. Mais si nous pouvons oublier un instant nos préventions et suspendre notre jugement pour penser uniquement à la nature d'une telle stratégie, ou à son efficacité, voyons ce qui se passe. C'est un certain rapport à la pensée et à la parole que tente d'induire un tel pédagogue. Ne plus prendre le discours pour argent comptant, en particulier celui qui émane de l'autorité, non pas pour inciter à une quelconque révolte de principe, banale et facile, mais parce que c'est précisément le discours qui véhicule des vérités établies qui apprend à ne pas penser. La parole de l'enseignant change donc de statut : elle n'est plus celle qui transmet des connaissances, c'est-à-dire des certitudes, mais celle qui provoque la pensée. Elle ne la provoque pas uniquement en ce qui concerne le contenu qui est avancé, car le maître " discoureur " pose des problèmes qui met en cause le rapport de la pensée à elle-même. Certes, le contenu de ce qu'il transmet donne aussi à penser, tout comme le maître " traditionnel ". Mais plus avant, plus profondément, son enseignement provoque la pensée sur les conditions mêmes de la pensée, il provoque une interrogation sur ce que doit présupposer toute articulation de discours, c'est-à-dire qu'elle interpelle directement le sujet au travers d'un objet de pensée. Elle renvoie durement le sujet à lui-même, ce sujet pensant étant dans le fond pour lui-même le seul objet légitime de pensée.

Pour être concret, il est deux positions fondamentales à partir desquelles je peux écouter une parole ou lire un texte. Je fais confiance à l'auteur, ou je ne lui fais pas confiance. Si je lui fais confiance, je l'écoute, je note ce qu'il dit, et je tente d'ingurgiter ce qu'il me transmet. Si je ne lui fais pas confiance, je prends tout ce qu'il dit avec beaucoup de circonspection et je le contredis autant que je peux, car ses intentions ne sont pas claires ou pas fiables. La première attitude m'incite à la crédulité, le discours porte sur des connaissances, il transmet des valeurs sûres, la seconde m'incite à la suspicion, le discours porte sur des opinions, ou bien les intentions en sont douteuses. Or nous souhaitons introduire une troisième position : celle que nous nommerons la position du " jeu ". Pour

jouer avec quelqu'un, à la fois je dois lui faire confiance et ne pas lui faire confiance, ou encore, ni lui faire confiance, ni lui refuser ma confiance. Dans ce dernier cas, le discours n'est plus de même nature : il ne s'agit plus ni de connaissances, ni d'opinions, mais d'hypothèses ; tout est conjecture. L'autre devient un moyen pour se confronter à soi-même. En même temps, s'il s'agit uniquement d'hypothèses, si l'on tente de faire penser autrui, la distinction entre la position du maître et celle de l'élève s'estompe quelque peu : chacun est là pour tenter de penser et faire penser l'autre, quand bien même l'un a plus d'expérience que l'autre. Tout est en jeu, tout reste à penser.

Penser l'hypothèse

Ceci nous conduit à analyser et évaluer un instant le statut de la pensée d'une hypothèse. Lorsque nous demandons à quelqu'un de problématiser sa pensée, en apportant des objections à ses propres énoncés ou en formulant des propositions contraires aux siennes, et que le sujet finit par produire de tels énoncés, nous lui demandons si cela a du sens. Il réagit souvent en s'écriant : " Mais ce n'est pas ce que je pense ! ". Pourtant, c'est bien lui qui a produit cette objection, c'est bien lui qui a émis cette proposition contraire. " Vous m'avez forcé ", rétorque-t-il. Forcé ou pas, c'est tout de même son idée : pourquoi donc dit-il qu'il ne le pense pas ? Cela nous ramène à ce qui oppose tant l'opinion que la connaissance, de l'hypothèse. Opinion et connaissance sont des sortes de certitudes, elles entretiennent un rapport déterminé à la conviction quand bien même elles sont formellement de nature différente, elles se confondent souvent : on les défend autant l'une que l'autre, on s'attache à l'une et à l'autre, on hypostasie leur contenu en les connotant d'une charge de vérité, ce à quoi elles réfèrent est une réalité tout à fait intangible que nous défendons bec et ongles. Cette lourdeur échappe à l'hypothèse, qui n'est là que pour voir, uniquement pour en examiner la teneur, les implications et les conséquences, l'hypothèse survient comme une simple tentative de cerner la vérité ou la réalité : elle est empreinte de gratuité. " Ce n'est que du discours ", clamera le partisan de l'ancrage dans la certitude. Car ce n'est pas tant la proposition qui l'intéresse que sa " vérité ", conçue sur le mode traditionnel de l'adéquation entre le terme et la chose. Il veut proclamer cette vérité. Bizarrement, il est borné par elle. Il ne sait pas dire des choses fausses pour en examiner le degré de vérité et de fausseté. Et de la même manière, pour la même raison, il ne sait pas dire des choses vraies pour en découvrir le degré de vérité et de fausseté. La vérité ne peut pas émerger, elle ne peut pas naître : elle subit un avortement à sa conception même ; cette conception de la vérité est anticonceptionnelle. Car il est des choix qui paralysent toute possibilité de choix. Et il faut admirer le sérieux de ceux qui justement brandissent le spectre de la vérité : il semble que cette vérité assassine sans le savoir les vérités à naître. L'hypothèse, c'est justement cette vérité possible, cette vérité " hors les murs " qui est vérité de par son simple statut de possibilité : ce qui est possible est vrai. Plus vrai encore que ce qui est avéré, car le possible laisse l'espace ouvert : ce que ne permettent ni l'opinion, ni la connaissance

Mais où trouve-t-on ce type de vérité ? D'une certaine manière, on la trouve dans le pragmatisme, dans l'idée d'abduction, qui se distingue tant de l'induction que de la déduction. C'est la genèse

d'une idée qui surgit de " nulle part ", sorte de fulgurance que nous prenons pour ce qu'elle est, sans se soucier de son origine ou de son statut. Pensée créative, pourrait-on dire. Mais en un second temps, vérification est faite, de voir si cette idée " fonctionne ", si elle " opère ", et si ce n'est pas le cas, elle passe aux oubliettes. Cette idée est plus libre a priori que celle de la déduction et de l'induction, elle n'a pas de compte à rendre quant à son antériorité, mais a posteriori elle est tout de même astreinte à satisfaire quelque principe de réalité : si elle ne convient pas, elle est condamnée. Mais au moins, elle aura pu vivre, ne serait-ce qu'un court instant, le temps d'examiner dans un contexte restreint son opérativité. Elle finit par subir le sort de la " vérité hors les murs " interdite par la vérité a priori, avec l'avantage que permet la vision empirique du monde : toute idée est bonne a priori, elle a le droit d'être essayée, elle sera condamnée uniquement a posteriori. Car malheur à l'idée qui ne correspond pas à l'expérience proposée, qui ne satisfait pas le but fixé !

La vérité du jeu

Ce que nous proposons comme rapport à la vérité ressemblerait plutôt à la vérité d'un jeu. En quoi un jeu est-il vrai ? Question étrange, paradoxale ou insensée, nous rétorquera-t-on. Car la vérité n'a rien à voir avec le jeu : la vérité, c'est quelque chose de sérieux, avec laquelle on ne plaisante pas. Est vrai ce qui compte, est vrai ce qui correspond à la " réalité objective ", fût-elle matérielle ou intellectuelle, est vrai ce qui est cohérent, est vrai à la rigueur ce qui est efficace ou ce qui est communément accepté, en particulier par les personnes compétentes, mais un jeu vrai, quelle formulation aberrante ! À moins de dire " un vrai jeu ", c'est-à-dire un jeu où l'on joue vraiment, où l'on joue sérieusement, non pas un jeu qui n'est pas un jeu. Ce n'est pas du jeu, cela veut dire que nous ne respectons pas les règles, que nous trichons. Dès lors, le jeu n'est plus un jeu, il devient du n'importe quoi, un lieu où tout est permis, où de fait tous les coups sont autorisés, où il n'y a plus de critères, ni de contraintes, ni d'exigences. Il n'y a plus de corps à corps de soi à soi, ni avec la raison, ni avec l'esthétique, ni avec l'éthique, ni avec l'autre : nous ne connaissons plus que des envies en roue libre, des volontés sans frein, nous sommes privés de mise à l'épreuve. Pour jouer vraiment, il faut à la fois connaître les règles et les contraintes, les maîtriser, mais aussi faire preuve de créativité pour se rire de ces contraintes et jouer avec elles, il faut savoir prendre des risques et oser se risquer à l'impitoyable miroir du vrai, du réel, sans pourtant jamais les prendre au sérieux, car l'on est conscient de la part importante d'arbitraire et de convention qui les détermine. Tout n'est que conjecture et renvois de balle.

Pour réconcilier le lecteur étonné ou dérouté avec notre hypothèse, nous ferons aussi appel au concept du beau, à l'appréciation esthétique : nous tenterons de sauver le vrai par le beau. Le beau nous intéresse pour plusieurs raisons. Les voici en vrac : l'admission de la subjectivité, la possibilité de l'immédiateté, la dimension de gratuité, la pluralité des critères, la fonction positive de l'aberration, la richesse des paradoxes et des contraires. Dans le beau, tout est bon, même le laid, comme le montrent les gargouilles, mais en même temps, rien n'est acquis, car l'éphémère n'est pas moins doté ni moins substantiel que le permanent. Pourtant, il ne s'agit pas ici d'introduire quelque

relativisme béat, car l'exigence du beau n'est pas moins forte et présente que celle du vrai. Déjà parce qu'il y a du " kaïros " dans le beau. Le temps est un facteur important, le moment peut être approprié ou déplacé. Ce qui est beau maintenant ne le sera peut-être plus dans un instant, effet de mode, une mode qui a ses raisons d'être tout comme ses raisons de ne pas être. Le contexte joue, il impose aussi ses diktats et modifie les règles. Le singulier est possible, les revirements aussi. Sans pour autant exclure la pérennité ou bannir l'intemporalité, qui ont aussi leur légitimité. Certes ce singulier peut dans sa radicalité ouvrir la porte à la facilité, puisque l'on n'a plus nécessairement à rendre des comptes. Mais le risque est à prendre si l'on ne veut pas s'ériger des donjons mentaux où le sujet peut se réfugier en se barricadant contre toute étrangeté. Protégeons-nous d'un vrai et d'un bien, et même d'un beau, qui prétendrait nous protéger du faux, du mal ou du laid. Le beau admet son contraire, le laid n'est pas nécessairement moins beau que le beau, ce qui ignore le beau n'est pas non plus nécessairement moins beau que le beau. Si le vrai pouvait s'inspirer d'une telle démarche ! Pourtant il peut le faire : le vrai qui se moque du vrai sait que le vrai n'est pas plus vrai que le faux, car il comprend la vérité du faux, tout comme il comprend ses propres rigidités, ses propres aveuglements. Il ne dit pas : " Chacun chez soi, chacun ses opinions ", pas plus qu'il ne dit " Ceci est vrai car ceci est faux ", car ce " vrai au-delà du vrai ", en paraphrasant Pascal affirme qu'il y a de la vérité dans ce que tu dis, mais tu ne sais pas où elle est ni quelle est son étendue.

Penser l'impensable

Mais abandonnons le détour pour revenir de plain-pied dans notre affaire : le jeu du questionnement et le statut de l'hypothèse. Certes le jeu doit être juste et bien joué. Mais son bien-fondé, sa légitimité, sa conformité à la réalité ou à la vérité, se manifesteront ou se réaliseront dans le fait que le coup porte, qu'il produit un effet, un bel effet : c'est ainsi que l'on sait que l'oeuvre est appropriée, qu'elle convient, qu'elle est opportune, qu'elle est originale. Lorsque telle ou telle hypothèse qui surgit au détour du chemin est amusante, surprenante, provocante intéressante ou affreuse, que peut-on lui demander de plus. Ainsi le questionneur pointe du doigt vers quelque réalité à venir, et le questionné évite de répondre, par une de ces innombrables stratégies que nous maîtrisons tous instinctivement, instinct animal de survie ou pulsion de confort. Mais en insistant, la question produit ce qu'elle doit produire, le questionné finit par regarder dans la direction que pointe le doigt étranger, le doigt étrange, et il se voit et s'entend alors penser, prononcer des paroles bizarres, auxquelles il doit peu à peu s'habituer, pour en admirer la profondeur et en percevoir le sens. En un premier temps, il est déboussolé, en un second, s'il accepte, il voit son monde se recréer sous yeux ébahis. L'impensable devient le fondement de ce qui est dès lors pensé. Peut-être une conversion s'effectuera-t-elle, peut-être pas, mais nous aurons osé plonger le regard dans l'abyme.

L'axe principal du mouvement de la pensée, l'évolution d'une pensée libre, c'est le jeu des contraires. Le subjectif renvoie à l'objectif, et vice-versa. Le multiple renvoie à l'unité, et vice-versa. L'espace renvoie au lieu, et vice-versa. L'abstrait renvoie au concret, et vice-versa. Il est un certain nombre de ces antinomies qui par leur tension structurent ainsi la pensée, mais elles constituent toutefois une

quantité relativement déterminée. Selon la nature spécifique de l'antinomie, elles représentent la forme particulière que pour chacun d'entre nous prend l'altérité, l'indéterminé, l'infini, l'inconnu. Ici, nous sommes au coeur du tragique, le grand jeu de la comédie humaine, le théâtre de la pensée. Tirillé au sein de quelque antinomie - tragédie selon Kant - le sujet pensant devient capable d'effectuer un renversement copernicien, ou plusieurs, s'il accepte d'en percevoir l'ampleur. Ce qui l'instant d'auparavant était une évidence, le fondement ou l'ombilic du monde, devient soudain la simple extrémité réduite, partielle et crispée d'un axe infini. Le centre est bien loin, passage à l'infini de la pensée qui découvre l'immensité de l'ailleurs. L'infini devient une réalité concrète, l'aliénation devient le lieu le plus intime du soi. Il ne s'agit plus dès lors de dire le vrai : il s'est évaporé, il a pris le large, de l'altitude. Tout l'intérêt est de créer des enjeux, non pas de dire la vérité, mais de vivre la mise en abyme que provoque cette vérité ineffable. Moment inouï qui produit un effet sans mesure sur l'esprit. Le tragique de la pensée devient l'expérience ultime : une pensée plus humaine que tous les sentiments qui soi-disant composent notre " humanité ", une humanité plus réelle que l'homme, plus humaine que toutes les tragédies corporelles, existentielles ou narratives qui composent notre quotidien. Cette tragédie humaine n'est pas la tragédie des autres, mais la nôtre : elle ne s'effectue pas par empathie, mais directement. Nous ne sommes plus nous-même, nous sommes l'autre, ce dénominateur commun de l'humanité. Comme le disait Ulysse pour répondre à Polyphème, être humain, c'est n'être personne. Sans doute est-ce là la condition pour être une personne réelle.

Jouer avec les contraires devient donc la garantie d'une pensée vive, d'une pensée en acte. Mais nous rencontrons différents types de comportements face aux antinomies. La plus fréquente est la négation du contraire, l'option figée sur un des pôles de l'axe, que ce soit sous la forme d'une ignorance, d'un déni ou d'une critique. Le contraire reste ici un impensable, un impensé, il est l'objet du rejet le plus radical, de la condamnation la plus virulente, ne serait-ce que par le silence. La seconde, assez à la mode, est la négation de la tension entre les antinomies : on prétend qu'elles sont complémentaires, qu'elles vont ensemble, l'esprit prétend dès lors à une sorte de coïncidence rapide et complaisante des opposés, à un rejet du principe de non-contradiction qui fait l'économie de toute tension, de tout choix, de tout travail rigoureux de la pensée. La troisième posture est un scepticisme distant, une autre forme de non-pensée, qui se contente de regarder toute l'affaire de loin en arguant de l'indécidabilité d'un choix pour s'en détacher complètement, cherchant ailleurs, de manière non avouée, quelques certitudes faisant office de refuge. En se plaçant en une position de pure extériorité, en optant pour le regard exclusif de Dieu, pour la perspective unique de Sirius, l'esprit se ment à lui-même, car il nie son statut de sujet, ce sujet qui ne saurait échapper à un positionnement spécifique, à divers positionnements spécifiques, dans cette matrice d'antinomies. En voulant se garder toutes les options ouvertes, il prétend à une toute-puissance, il tombe dans la démesure. Tout est bon pour échapper à la tension et ne pas se dévoiler à soi-même et à autrui. Pathologie classique du philosophe. Kant dénonce ce scepticisme comme une euthanasie de la pensée.

Accéder à l'humanité

Le passage par l'antinomie, le détour par l'ailleurs, est nécessaire pour accéder à l'humanité. Héraclite nous invitait déjà à vivre la lutte de ces contraires qui engendrent toute nécessité. L'éducation du sujet devient dès lors ce plaisir désintéressé qui exclut toute satisfaction immédiate, car le détour n'est pas anodin : il est coûteux à notre identité. La pensée n'est plus ici affaire de possession ou de consommation, mais une pure action. Il n'est pas de jeu digne de ce nom sans tenter de coups durs, sans lancer de coups risqués. Il faut accepter d'avoir quelque chose à perdre, mais de la même manière, c'est en n'ayant rien à perdre que l'on accepte d'avoir quelque chose à perdre. C'est en arrêtant de calculer que l'on apprend à calculer. Chacun joue contre lui-même, l'autre n'est qu'un prétexte, celui que l'on aide à jouer contre lui-même. Comme nous l'apprend Socrate dans son corps à corps avec les sophistes, Gorgias, Calliclès et les autres, philosopher, c'est combattre, c'est jouer à la guerre. Le meilleur n'est pas le plus plaisant. C'est en cela qu'il s'oppose d'ailleurs le plus aux sophistes : le champ de bataille est l'archétype du philosophe, pas le salon ou la classe. Non pas pour vaincre l'autre, mais pour se vaincre soi-même. C'est pour cette raison, entre autres, que vivre signifie mourir. Pas de pensée authentique sans mourir à soi-même. En même temps, ne pas penser, c'est mourir, ou vivre d'une vie qui n'est qu'une lente agonie. Mourir pour vivre, ou vivre en mourant, le choix est facile, mais dur à vivre, sauf si l'on apprend à mourir. Il ne s'agit plus ici d'être poli, ni d'avoir de bonnes manières. L'éthique devient un leurre, l'illusion de la bonne conscience, d'être du bon côté des choses. Être gentil avec les autres, pour qu'il soit gentil avec nous. Vision craintive du monde, hygiénisme de bon aloi, car en vérité l'autre nous répugne : il n'est pas lui-même, il est l'autre, celui qui se définit par rapport à nous, en tant qu'autre, vague image de nous-même et de nos calculs sordides, un pur objet de spéculation et non un être de plein droit.

Lorsque tout est hypothèse, lorsque tout est conjecture, la pensée se libère des lourdeurs, ancestrales, culturelles et personnelles. Poids terrible d'un vrai massif, coulé dans le béton armé. Lourdeur d'un Atlas portant le monde sur ses épaules. Avancer des hypothèses, c'est risquer l'inconnu, gratuitement, juste pour voir ce qui se passe, c'est s'engager sur quelques chemins nouveaux. C'est aimer l'erreur, non pas la tolérer, mais l'aimer, comme une mère nourricière de la pensée. Tout est lié dans l'être, pensait Leibniz, et l'on peut multiplier à l'infini les connections nouvelles, les courts-circuits conceptuels, ceux que l'on n'a encore jamais osé imaginés. Relier ce qui n'a jamais été relié, puis renverser ce lien. Juste pour voir ce qui se passe, le temps de donner sens à l'insensé. Après tout, n'est-ce pas là le principe même du schéma hypothético-déductif. Mis à part que de manière générale, nous privilégions sans le savoir le déductif sur l'hypothétique. Nous empêchons trop souvent le second de vivre en lui demandant d'obéir au premier, de solliciter son autorisation avant même de mettre un pied dehors. Quoi de plus stérile que cette crispation, mais quoi de plus courant, y compris chez ceux qui n'ont aucun sens de la logique, mais qui intuitivement n'accordent pas droit de cité ni même droit de visite à ce qui ne leur convient pas. L'ars philosophica, ce n'est pas d'énoncer le vrai a priori, ce n'est pas non plus le fait d'être d'accord ou pas, c'est de laisser s'effectuer la production inédite de sens. Il ne s'agit même pas de produire ce sens nouveau, mais de le laisser se produire, de ne pas empêcher son émergence. Mais pour cela, il faut lâcher le catéchisme, et devenir sensible à la dimension esthétique de la parole : aimer la belle idée, apprécier

le beau problème. De cette manière, comme dans le jeu, il y a souvent plus de vérité dans le jeu rapide que dans les réponses longuement préparées. Les secondes sont plus mensongères. Et nous touchons à nouveau l'essence du dialogue socratique. " Ne m'énonce pas le discours fastidieux que tu prépares depuis des lustres, mais dis-moi au débotté ce que tu réponds à ma question. " Trêve de mensonge académique ! Laisse-toi aller à penser ! Ne sois donc pas si sérieux : pour bien jouer, il ne faut plus jouer au philosophe, il faut jouer à jouer. Même l'écrit, pour ne pas être un piège, lourdeur encyclopédique, se doit de n'être qu'un amusement. Seule l'âme humaine intéresse Socrate, comme lieu de l'écriture, car elle répond, graver sur un objet est digne des qui n'ont rien de mieux à faire et craignent que se perde leur mémoire. Peur que disparaissent les idées, peur que disparaissent les hommes. La crainte devient le mode d'existence par excellence. Il n'y a là aucune place pour la gratuité, tout doit être placé, enregistré, casé, analysé, figé, comme des coléoptères piqués dans les tiroirs du musée. Dans l'âme, ce sont les effets produits par les idées qui nous intéressent, plus que les idées en elles-mêmes.

Produire du sens

Faire jouer les concepts entre eux, combinaisons étranges et inattendues, production de nouveaux concepts. Il s'agit de produire du sens, non pas de rationaliser, de justifier ou d'expliquer. Véritable enquête où le hasard - faute de meilleur étiquette - doit jouer son rôle moteur. Dire des bêtises juste pour voir où elles vont, comment elles sonnent, sans se soucier du regard critique, celui de l'extérieur, mais aussi et surtout, celui de l'intérieur, plus terrible et impitoyable, car il ne pardonne rien et empêche tout. Il n'est pas besoin de tout dire, autre tentation de la toute-puissance, mais uniquement de dire un peu, laisser dire un tout petit peu, puis de regarder, de contempler, d'admirer, d'analyser, sans honte ni narcissisme inquiet. Il n'est plus question de penser à ce que l'on va dire, mais de penser à ce que l'on a dit. De toute façon, on pense toujours ce que l'on dit, même lorsqu'on n'y pense pas, même lorsqu'on ne le pense pas. Pour cette raison autant dire peu, pour savoir ce que l'on dit, et autant dire quelque chose, pour savoir ce que l'on pense. Selon leur tempérament, les uns se cachent dans la prolixité, les autres dans le laconisme. Certes, dans un tel schéma, le maître prend une drôle d'allure. Il n'est plus celui qui pense, mais uniquement celui qui fait penser. On pourrait presque dire qu'il n'a plus besoin de penser, et encore moins de savoir, en tout cas il n'a guère besoin d'idées puisqu'il n'est plus là pour transmettre mais pour provoquer. Il est celui qui invite à dire, qui fait dire, qui force à dire, celui qui invite à écouter, qui fait écouter, qui force à écouter. Bizarrement, le maître n'est plus un homme de connaissance, mais un homme d'action. Plus proche du professeur de gymnastique, voire du maître de chœur, que de tout autre enseignant. À moins que le maître disparaisse, pour que l'élève puisse faire son travail en paix. Le maître nageur n'a pas à plonger dans la piscine pour faire nager : cela ne servirait à rien. C'est tout un art que de savoir disparaître, sans pour autant prendre sa retraite. Finalement, peut-être y a-t-il là ni maître, ni élève. Au moins comme idéal régulateur.

Les critiques ont raison, c'est une approche réductrice que celle-ci. Terriblement limitative. Et l'on comprend que le maître qui souhaite s'exprimer ou étaler son érudition se sente frustré, qu'il considère même une telle vision comme une agression envers son statut et lui-même. Mais pensons aussi au pauvre élève, qui à l'instar de son maître souhaite s'exprimer et montrer ce qu'il sait. Nous lui demandons parfois, ou souvent, une seule phrase, pire encore un seul mot, là où il aurait tant à dire, là où il y aurait tant à dire. Mais jouer au football, ce n'est pas taper dans un ballon, pratiquer un art martial ce n'est pas se battre : comme en architecture, tout est dans la contrainte. Cette dernière est la condition même de la pratique artistique. Et si l'on peut se jouer avec plaisir des contraintes, on ne peut les ignorer. Ainsi, s'il faut choisir, si l'on ne peut être partout à la fois, si l'on ne peut tout dire, l'exigence est importante, la frustration nous guette, car le choix s'impose, mais le jeu en vaut la chandelle. Lorsque nous exigeons de faire disparaître le contexte, d'oublier l'intention, l'esprit se rebelle, il veut contextualiser sa propre parole, produire des préambules. Il est à l'aise dans le cas par cas, pour ne pas être piégé ; il apprécie les expressions phatiques, qui ne prétendent à autre chose qu'à profiter des mots pour créer de la présence, pour se rassurer. Pas question d'éluder, ni par le silence, ni par la parole.

La réalité des mots

Autre changement de paradigme : ce sont les propositions qui nous intéressent, ce sont des paroles dont nous parlons, pas des choses auxquelles se réfèrent ses paroles. La vérité d'une parole n'est plus tant la classique adéquation entre cette dernière et la réalité objective qu'elle prétend décrire, bien que nous n'excluons pas cette dimension importante de la vérité. La vérité d'une parole est surtout le rapport de cette parole à elle-même, le travail qu'elle effectue sur elle-même : travail d'analyse, d'évaluation, de conceptualisation, de transformation de soi. Car le travail de la parole sur elle-même provoque et manifeste le travail de l'être sur lui-même. C'est pour cela que nous scrutons les énoncés, pas les choses, c'est pour cela que nous privilégions le raisonnement aux propositions, car tout se trouve dans le rapport. "Lien substantiel" disait Leibniz. Ce sont les implications et les conséquences qui sont porteuses de sens, car ce sont elles qui dévoilent le sujet, ce sujet qui dans son quotidien cherche à s'échapper derrière les faits objectifs. "Je n'ai pas le temps", "Je n'ai pas les moyens", "Ce sont les circonstances", "On m'a obligé", "Je ne pouvais pas faire autrement", "Je devais le faire", "Les choses sont ainsi", "Parce que c'est comme ça", etc. La rupture est nécessaire : le cordon doit être rompu, la distance instaurée. Pour accomplir cela, tout est bon, tout est utile pour renvoyer le sujet à lui-même, le placer en face de la vision du monde qu'il produit, qu'il entretient, ou qu'il rejette. Mais pour que cela se produise, il est nécessaire d'arracher la parole à elle-même. Elle comprendra son propre discours uniquement lorsqu'elle acceptera d'en produire un autre, et uniquement à cette condition. Sans cela, elle dit ce qu'elle dit, un point c'est tout, elle le répète jusqu'à plus soif. Aucune mise en perspective n'est possible tant que le discours n'est pas problématisé, tant qu'il ne sort pas de lui-même pour s'envisager dans sa nudité, un peu blême certes, quelque peu fantomatique parfois. La mort rôde, le sentiment de finitude nous étreint, et nous préférons ne pas trop nous attarder en ces lieux incertains. Si nous ne libérons pas la parole en

l'autorisant à cet ailleurs qu'elle s'interdit, elle se cantonnera à ses propres lieux communs, à ses propos cent fois rabâchés, comme ces plaisanteries de vieux couple qui ne font plus rire, à moins que le rire soit aussi intégré dans le rituel figé pour l'éternité : les masques prennent toutes sortes d'apparences, plus ou moins grotesques.

Le principe en est simple : la parole qui parle du monde parle plus d'elle-même que du monde. Le sujet qui parle de l'objet parle plus de lui-même que de l'objet dont il prétend parler. Mais il doit en prendre conscience. En fin de compte, le sujet est son propre objet, même si là n'est pas son intention, même s'il interdit à l'autre de voir et d'entendre : " Là, tu interprètes ! ". Évidemment, il est plus facile pour l'autre de voir que le sujet parle de lui-même, car ce dernier est tellement habitué au son de sa propre voix qu'il ne l'entend plus. Sauf s'il est habitué à jouer avec sa voix, à en moduler les sonorités, auquel cas il ne prétendra plus jamais à une quelconque neutralité. De la même manière, celui qui change ses avis, celui qui expérimente de nouvelles pensées, celui qui sait s'arracher à lui-même saura reconnaître la nature spécifique du sujet parlant dans le discours qu'il produit, il saura identifier et nommer sa nature propre, celle du moment ou celle qui perdure, car il saura peut-être même faire la différence entre les deux. Mais le plus souvent, nous ignorons le son de notre propre voix, nous préférons l'ignorer, nous n'aimons pas l'entendre, et d'une manière accrue, nous sortons les griffes si quelqu'un veut nous montrer la spécificité de nos propres paroles. Nous ne faisons pas confiance autrui, pourtant il est mieux placé que nous pour entendre ce que nous disons.

S'aliéner pour penser

La conclusion s'impose : pour que la parole soit un outil de la conscience, et non du savoir et de la conviction, elle doit devenir étrangère à elle-même. Cela lui évitera deux écueils. Le premier est celui où la parole constitue sa propre finalité : elle dit, elle exprime, elle est heureuse ; peu importe alors d'être compris, d'être sensé, le discours n'a que faire d'être intéressant ou important, il est uniquement urgent. Le second est celui où la parole n'est que l'instrument du désir ou de la volonté. Elle n'a que faire de comprendre : elle n'aspire qu'à une seule chose, satisfaire le désir qui l'a motivée : commander, prôner, interdire. Dans ces deux cas de figure, le sujet n'est pas étranger à lui-même, il n'est pas son propre objet, et ne souhaite pas l'être. Un objet est ce qui a de la distance, ce qui ne fait pas partie du sujet, quand bien même il lui est relié. Si le lien est trop fort, l'objet n'est plus un objet, il fait partie intégrante du sujet, et pas plus qu'un parent n'est vraiment libre de penser à son enfant, la conscience ne peut clairement penser l'objet qui habite le sujet. Penser, c'est dialoguer avec soi-même, nous dit Platon. Mais pour dialoguer avec soi-même, il faut qu'il y ait un minimum de désaccord, un minimum de distance entre deux parties de l'être : il faut qu'il y ait de la différence, il faut que s'établisse une double perspective, une faille, une tension, une forme ou une autre de dualité ou de multiplicité. Pour cela, il s'agit d'accepter d'abandonner l'unité de l'être, son intégrité, sa nature indivisible. Mais cette sensation de fracture peut être terrible : elle sera vécue comme une agression, comme une expérience de mort. Le sujet souhaite en général se protéger, se défendre, et bien des paroles n'ont d'autre fonction que celle-ci. S'exprimer, c'est bien souvent destiné à se

rassurer, à exorciser, à calmer l'angoisse qui nous habite. Quant à la parole du désir et de la volonté, elle est tendue vers un but unique : elle n'aspire à rien d'autre qu'à satisfaire un besoin qui lui paraît nécessaire pour être, et toute frustration serait vécue comme une perte d'être, comme une menace à cette persévérance dans l'être que Spinoza nomme le conatus. La mise en scène tragique ou comique de l'oeuvre artistique, littéraire, picturale ou autre, nous offre en cela une sublimation de la douleur liée à la fracture, afin de nous permettre non seulement d'en prendre conscience, mais aussi pour l'apprécier, pour en jouir, comme d'un accès privilégié à la vérité. Aimer la vérité, la pénible vérité, savoir en rire et savoir en pleurer, tout simplement parce qu'elle ne nous menace plus ; au contraire elle nous fait être, elle nous constitue. En s'éloignant de nous-même, nous accédons à l'humanité, nous accédons à notre humanité, en nous dépersonnalisant nous accédons au statut de véritable personne : nous n'avons plus rien à défendre, plus rien à vouloir, plus rien à penser. C'est la condition même de vivre et de penser.

Ce que nous décrivons là n'est qu'une attitude, une manière d'être, qui donne libre cours à l'hypothèse, qui permet de penser l'impensable. Une fois que nous ne désirons plus rien, une fois que nous n'avons plus rien à défendre, pour autant que cela soit possible, nous pouvons jouer avec nous-même, rire de nos obstacles et nos craintes. Certes nous n'avons pas pour autant accès à un quelconque absolu, à une quelconque perfection, mais au moins nous devenons disponible, nous avons accès à nous-même, nous laissons une chance à notre conscience d'accomplir son oeuvre : celle de voir, d'entendre et de penser. Mais si notre pensée, nos idées, échappent à leur statut d'hypothèse, si elles tombent dans l'urgence et l'univocité de la certitude, alors toute distance est abolie, tout se fige. Certes, on peut penser que cela permet d'agir, puisque le doute s'estompe, certains affirmeront aussi que c'est la condition même de l'action. Rien n'est moins sûr, mais c'est en tout cas comme cela que fonctionne bien souvent l'être humain, dans cette opposition radicale sans laquelle il ne saurait se mobiliser. La moindre incertitude le paralyse, tout interstice de pensée devient prétexte à l'immobilisme. Mettre en oeuvre, c'est donc fermer les yeux et foncer : la fuite en avant, ou en arrière, devient le paradigme essentiel de l'action. De là, puisque vivre est agir, le refus de toute pensée, qui soi-disant empêche de vivre. Mais enfin, laissons cela pour une autre réflexion. Contentons-nous pour cette fois-ci d'avoir joué avec l'idée que toute parole n'est qu'un jeu, aussi sérieux soit-il. Mais ceci n'est après tout qu'une simple hypothèse.