Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 27 (1977)

Heft: 4

Artikel: Société romande de philosophie : séance du 22 mai 1977 à Rolle : aventure/expérience

Autor: Galay, Jean-Louis

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381096

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 06.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

SOCIÉTÉ ROMANDE DE PHILOSOPHIE

Séance du 22 mai 1977 à Rolle

AVENTURE/EXPÉRIENCE

En première approximation, s'aventurer, c'est se proposer d'être (pour une part plus ou moins grande) autre, un autre, – mais dont la détermination échappe en partie à la prévision.

On voit aussitôt que dans le désir d'aventure, il y a un goût pour le non-savoir, lequel peut s'interpréter aussi bien comme le fait de se détourner, d'oublier une partie du savoir actuel, que comme le désir de l'accroître au-delà de toutes les bornes actuellement imaginables. Enregistrons donc ce fait: l'imprévisibilité qui gît en toute aventure met d'emblée celle-ci en relation avec le thème du savoir.

Ce désir d'altérité implique perte et gain, substitution d'une chose à une autre, de plusieurs choses à plusieurs autres choses. Substituer dans un Même, humain ou non humain, une chose à une autre, c'est faire entrer le Même dans le mouvement de la variation, d'une variation non "programmée" ni mise sous la coupe d'un "projet". A cette fin qui n'en est pas une (de devenir imprévisiblement autre), on recourt à un usage hétérodoxe de la stratégie, en ce que celle-ci n'est pas mise au service d'une fin actuellement connaissable, ni même d'une fin quelconque. L'effet de cette stratégie est d'introduire l'imprévisible dans le tissu probabilitaire de la vie. Il faut certes être "fertile en stratagèmes" pour échapper au processus continuel de la *totalisation actuelle*.

Comment être soi-même *et* un autre, et plusieurs et une multitude d'autres, tel est peut-être l'angle d'attaque privilégié d'une problématique de l'aventure. "Toute délimitation d'une destinée, écrit E. Souriau, en est une limitation." Et: "Etre ceci, c'est renoncer à être cela. Mais ne pourrait-on être l'un et l'autre? C'est la question philosophique par excellence."[1] Valéry Larbaud vécut et trouva sa raison d'écrire dans cette pluralité interne et illimitée du vivre: "Ne pouvoir se rappeler ces existences variées, dispersées, qui ne communiquent pas entre elles, entre lesquelles nous sommes l'unique lien, me paraît une chose affreuse."[2] Plus récemment, G. Deleuze et F. Guattari ont défini une position plus radicale

[1] *L'Instauration philosophique*, p. 238 et 367.
[2] *Œuvres* (Pléiade), p. 933.

du problème, en donnant ce conseil: "Ne soyez pas un ni multiple, soyez des multiplicités!"[3] Si le multiple est encore attribuable (si l'on peut toujours imaginer une enceinte du multiple), une multiplicité pure ne l'est plus; dès lors, être *soi*-même et un autre ne fait plus question, car l'absence de la condition d'*attribution* rend caduque la représentation d'un "soi" en même temps qu'elle déplace le problème. Si celui-ci continue de se poser réellement, c'est parce que se reconnaît en tout individu, de façon refoulée, larvée ou déclarée, le désir de différer "de soi", c'est-à-dire de surseoir pour le moins au mouvement du retour à soi, la jouissance d'inscrire en soi ce qui "l'"'altérera, le décalera de manière à enrayer *pratiquement* les répétitions d'où le soi tire son identité. Telle est, sommairement décrite, la libido-d'aventure.

Si, comme l'affirme la première phrase de la *Métaphysique* d'Aristote, *"Pantes anthrôpoï tou eïdenaï oregontaï phuseï"* (980 a 21), cette *orexis* n'a pas son origine dans les sens, et notamment dans celui de la vue (*dia tôn ommatôn*), mais bien dans le mouvement de transgression de ce qui est actuellement donné à la sensibilité, c'est-à-dire de la présence. L'*orexis* du savoir signifie que le regard se détourne toujours du champ actuel de la présence perceptive, et que nul regard n'a de sens que par une certaine obliquité active en lui. Mais ce détournement inscrit l'aventure dans l'expérience, l'esprit dans la perception. "La faim de l'esprit est inextinguible (...); l'œil lui-même appelle l'esprit à la rescousse, quand le monde visible ne lui suffit plus."[4] Nous désirons commencer de porter ce thème à sa puissance absolue.

L'homme veut savoir ce qui, à chaque fois, est susceptible de modifier jusqu'à son idée même du savoir; il veut voir le jamais-encore-vu, en tant qu'il échappe même à toute anticipation imaginative; il attend ce qui démentira toute attente de sa part. La fonction essentielle de l'imagination est de nourrir l'idée d'imprévisible, en quoi elle se révèle au service de la libido-de-savoir; dans celle-ci nous trouvons la libido-d'aventure, qui excède la sphère du savoir comme tel ainsi que la sphère du "comme tel" en général. L'im-pré-visible au cœur de toute pensée, voilà ce qui l'arrache au schème de la *présence*. Dire que la pensée relève de l'aventure implique l'éviction du modèle *représentatif* de la pensée[5]: remet, d'un seul geste, "présence" et "identité" en leur place: agrégat d'effets locaux. La sortie

[3] *Rhizome*, p. 73.

[4] Ernest JÜNGER, *Approches, drogues et ivresse*, Gallimard, p. 14.

[5] Cf. G. DELEUZE, *Différence et Répétition*, p. 79: "Le préfixe RE- dans le mot représentation signifie cette forme conceptuelle de l'identique qui se subordonne les différences. Ce n'est donc pas en multipliant les représentations et les points de vue, qu'on atteint à l'immédiat défini comme "sub-représentatif". Au contraire, c'est déjà chaque représentation composante qui doit être déformée, déviée, arrachée à son centre."

hors de la claire (devenue évidente) visibilité, l'abandon du regard qui enferme dans ses limites définitionnelles, l'abandon des valeurs et concepts qui font système avec l'enfermement définitionnel, ouvre de toutes les manières la philosophie à l'espace du Jeu: à sa *textualité* aussi bien qu'à sa *performativité*. La textualité de la philosophie, notamment, n'est peut-être que l'index pointé en elle d'un procès sans fin d'altérisation: enfin retrouvée, la philosophie se nomme comme Eternel Retour de l'Autre.

Il s'agira donc ici autant d'une mise en question aventurale de la philosophie que d'une "philosophie de l'aventure". Pourquoi la pensée est-elle inéluctablement sollicitée, c'est-à-dire "ébranlée en son fondement" (Derrida), par ce que nous nommons l'"aventure"? Quel fonctionnement, à la fois intime et étranger, en elle-même la travaille, qui la porte là où elle *ne pensait pas* aller – elle qui se donne pourtant comme étant *toute la pensée*? Une certaine violence est nécessaire pour intégrer dans la pensée, philosophique notamment, la pensée de ce travail qui l'anime, la déporte, la défait, la reconstitue, la ré-inscrit, bref: l'aventure. On se demandera si une telle intégration est même possible, si la perception par la pensée de l'aventure qu'elle *est* peut la conduire à s'adjoindre, d'une manière ou d'une autre, la dimension de cette sorte d'*Ab-grund* aventural. Si ce travail est celui d'une "manœuvre plus générale que la pensée" (Valéry), par exemple celui de la *textualité générale* (tissu du vivre et tissu du texte), l'aventure est alors attestée par la souveraineté du procès d'inscription sur le processus de pensée. Une telle hypothèse doit donc aussi être formulée spécifiquement par rapport au vivre de l'homme: la mise en question aventurale de la vie ne peut qu'offrir celle-ci à la véritable authenticité, soit: au merveilleux des dispersions et des dérives, des révélations et des recréations. Il ne s'agit que de percevoir et d'agir le vivre, lequel s'oppose à la "vie" comme déroulement d'un vécu pré-enregistré (*curriculum vitae*). Cette perception a lieu dans les moments d'accélération notamment, qui soustraient la vie au temps homogène de l'expérience quotidienne. L'affirmation immanente du vivre, telle est l'aventure. Le vivre est de lui-même appel de ses puissances: vivre du vivre, jusqu'à être, pourquoi pas, activement indifférent à son affirmation. Retenons donc que "l'aventure est un concentré de la vie; notre souffle s'accélère, la mort se rapproche"[6]. Ici encore, saisissement de la vie, du cours du vécu, de l'expérience et, nous y venons, de la présence, par ce qu'à partir de sa seule image (des possibilités de son auto-représentation) elle ne peut saisir elle-même: la différance. La différance, dont le tracé, écrit Derrida, est "conflictuel" et "aventureux"...

[6] JÜNGER, *op. cit.*, p. 17.

"N'est-ce pas du "droit inouï" du présent que s'est autorisée toute l'histoire de la philosophie? N'est-ce pas en lui que s'est toujours produit le sens, la raison, le "bon" sens? Et ce qui soude le discours commun au discours spéculatif, celui de Hegel en particulier? Comment aurait-on pu penser l'être et le temps *autrement* qu'à partir du présent, dans la forme du présent, à savoir d'un certain *maintenant en général* qu'aucune *expérience*, par définition, jamais ne pourra quitter? L'expérience de la pensée et la pensée de l'expérience n'ont jamais affaire qu'à de la présence."

Et:

"*"Expérience"*, donc, a toujours désigné le rapport à une présence, que ce rapport ait ou non la forme de la conscience. Nous devons toutefois, selon cette sorte de contorsion et de contention à laquelle le discours est ici obligé, épuiser les ressources du concept d'expérience avant et afin de l'atteindre, par déconstruction, en son dernier fond."[7]

Qu'implique la déconstruction de la présence dans le domaine éthique? Sans doute la déconstruction de l'éthique en général, de son discours, avec sa principialité forclusive, sa structure de domination et d'enfermement, prescrivant les voies où l'expérience devrait s'engager. L'éthique (dont la pensée fait système avec celle des autres parties traditionnelles de la philosophie[8]) postule l'expérience d'un quelconque "au-delà"; la pensée de l'aventure postule, elle, l'Au-delà de l'expérience. L'éthique, à laquelle nous nous référons ici en tant que simple *locus comparationis*, est une hallucination de la présence, elle n'en représente d'aucune manière la *sortie*. Toute "expérience de l'au-delà" n'est qu'une expérience exceptionnelle, affectée du coefficient de probabilité des expériences rares. Son caractère "mythique" est le corrélat de l'effet de quotidienneté, soit de l'homogénéité, faite du retour de l'Identique, lequel est par définition exposé à la sollicitation de l'Autre. La venue de l'Autre est im*pensable* dans ce champ, mais il est *senti* comme l'impensable, sur un mode précisément ex-statique (furie, *mania*, grâce, *daïmôn* autoritaire, etc.), tant que l'expérience se donne comme horizon unique et universel (comme l'Horizon). Mais la détermination métaphysique d'Expérience ne correspond qu'à une coupe particulière dans la réalité du vivre; sous son signe c'est l'analyse des conditions de possibilité qui s'effectue, la saisie du général et de l'élémentaire, sans référence aux élaborations. Mais celles-ci changent le paysage, et le changement de paysage excède tous les changements intra-empiriques, grands ou petits... La philosophie, tant qu'elle s'instaure spontanément comme théorie de l'expérience, reste étrangère à l'idée de voyage, du parcours d'espaces radicalement hétérogènes, à l'idée d'aventure. Sa figure spirituelle est celle de la manence, de la lourdeur, sa figure

[7] J. DERRIDA, *Marges de la philosophie*, p. 41, et *De la Grammatologie*, p. 89.
[8] Cf. *Marges*, p. 42.

rhétorique est l'*amplificatio*, image textuelle de la mauvaise infinité sur laquelle elle vient buter.

L'Au-delà de l'expérience est un "expériencement" – et non une expérience de l'au-delà. Il désigne une sortie de la REprésentation et un investissement variable du champ du vivre (dans lequel "tantôt je pense, et tantôt je suis"). Avec la déconstruction du thème de l'expérience peut commencer une pensée de l'aventure, dont le type est poïétique et différancial.

L'aventurier ne se propose pas de changer la quotidienneté, mais bien *de* quotidienneté. De faire en sorte qu'un changement total habite toute quotidienneté et mesure par avance sa durée. Il ne s'étonne que de l'apparence objective du sol non-aventural de l'aventure ; c'est-à-dire que l'Expérience se révèle à lui comme illusion. L'Expérience spécifiée comme quotidienne est le passage du donné, passage probable de données habituelles. Présentes en leur passage, elles sont les pièces d'un *jeu de la présence*, et donc de la présence et de la non-présence. Ainsi l'Expérience n'est pas à penser (comme elle voudrait l'être) comme un sol, ni les aventures comme des positions plus ou moins distantes par rapport à lui. L'Expérience est trous, renvois, réserve, ressource, matière infiniment plastique pour des élaborations qui s'en distinguent substantiellement. A leur tour, ces élaborations installent en elles de nouvelles quotidiennetés, des équivalents d'Expérience. Champ de l'Identique, l'Expérience est l'apparence nécessaire ou l'effet-d'être contraint (F. LARUELLE) le plus profondément différanciable. Telle est la formule du *pluralisme* absolu qui est le (faux) horizon de l'aventurier.

L'aventure est un processus calculé-hasardé qui se joue d'un jeu: de l'Expérience en tant que spontané, perpétuel et hasardeux passage du donné[9]. Pour jouer de ce jeu qui se donne comme unique, et donc comme réalité, le "sujet"-de-l'aventure institue un dispositif imaginé pour être générateur. Cette générativité réglée le porte là où aucune nécessité ni aucun hasard ne lui commandait d'aller. Dans ce qui fut généré, il se retrouve un autre. Il vit dans des configurations qui ne sont plus son œuvre, mais (c'est le bénéfice de l'œuvre) qui sont inscrites en elle et capables, par leur complexité, de le déporter de plus en plus du soi identique et de lui offrir son Même comme Eternel Retour de l'Autre.

"La représentation a beau devenir infinie, elle n'acquiert pas le pouvoir d'affirmer la divergence ni le décentrement."[10] Divergence. Décentrement. Termes essentiels pour une intelligibilité de l'aventure. La pensée de

[9] Cf. J.-L. GALAY, "Problèmes de l'œuvre fragmentale : Valéry", *in Poétique* 31, 1977, p. 337-367.

[10] G. DELEUZE, *Différence et Répétition*, p. 339.

l'aventure ne peut pas être assumée par la représentation, même portée à la limite d'elle-même. Se représenter le "Tout Autre" ne suffit pas: tel l'âne nietzschéen, le penseur se charge de la valeur suprême de l'expérience. On n'est peut-être jamais aussi éloigné de l'aventure que lorsqu'on veut échapper par superlativité au cercle de la représentation. Assumer l'Expérience ou l'Existence "sous tous ses aspects" n'est qu'une caricature de la vie aventurale. "Aventure de pensée" est une contradictio in adiecto si la "pensée" en question garde une attache à la représentation. Il n'y a donc pas d'aventure qui admette sa restriction à la pensée *isolée*, à la pensée *pure*; pas d'aventure *seulement* philosophique. L'aventure ne pourra jamais être un *objet* de pensée, car celle-ci ne peut prétendre à être plus qu'une composante de celle-là. S'il y a quelque chose comme une "pensée de l'aventure", c'est que celle-ci tire celle-là de la représentation. Certes, l'aventure, en dépit du caractère inqualifiable de ce "concept", est toujours aventure *de l'esprit*, sans toutefois être limitée à cette sphère. L'"esprit", cet indéfinissable, se définit au contraire, par l'aventure. – L'Aventure oppose une fin de non-recevoir aux concepts d'identité, d'origine et de fin; à la rigueur elle en fait acception – *pour en jouer*. La pensée de l'Aventure est donc bien à la recherche de modes théoriques et pratiques d'approfondissement de la divergence et du décentrement.

Se représenter la vie (soit: en faire un objet d'expérience) revient à l'*enfermer* dans les divers systèmes de l'évidence: p. ex., le "bon sens", la "conscience de ses limites", l'"expérience des choses de la vie" – expression qui met ouvertement la vie sous la coupe de l'expérience. Ces systèmes comprennent tout le rhétorique de la vie, la culture délimitante, une quotidienneté spectaculaire, bref tout un jeu auquel on ne saurait plus jouer sans dégoût. L'enfermement que nous avons en vue a comme principe éminemment tacite l'identification du vivre et des *machines* vivantielles avec les *mécanismes* existentiels. Mais l'effraction (la sortie agressive) hors de la "vie" soumise à la pensée représentative n'en demeure pas moins une possibilité constante offerte à toute volonté. Aucune entreprise idéologique, fût-elle de type religieux, ne résiste à la libido d'aventure. L'aventurier se défait instinctivement des concrétions philosophiques – existentielles surtout –, parce que ses manières ne sont pas celles d'un "philosophe". Et dans le même temps, la pensée advient en lui.

Pour l'aventurier, toute philosophie n'est qu'une *proposition*, un levier qu'il peut actionner dans les sens les plus divers. Elle est de rencontre, occasionnelle et suggestive. Signal facultatif, dont on peut tenir compte, en outre, dans le sens que l'on choisit. Car vouloir le vivre du vivre, l'avenir de l'avenir (expressions de M. Blanchot), c'est créer des mondes, au point d'oublier l'Idée de monde liée à celle d'expérience, qui justifie la philosophie. Vivre est déconstructeur (en même temps et autant que créateur).

Même envisager une philosophie existante dans la perspective du "dépassement" prouve que l'on s'y est préalablement enfermé. Il ne faut donc pas "dépasser" les philosophies, mais en faire acception à la fois dans leur littéralité et dans leur puissance de désidentification; les faire apparaître comme décalages par rapport à d'autres pensées possibles. Leur acceptation est transitoire et les fait entrer dans le jeu de l'Oubli. Certaines questions dites "philosophiques" peuvent apparaître dans le procès d'une aventure, d'autres révéler leur inanité. Les philosophèmes appartiennent à l'aventure et sont l'aventure, qui, elle, n'est pas spécifiquement philosophique. On jugera de leur pertinence en les exposant au hasard, c'est-à-dire en les aventurant, – et non pas en les réintégrant à des processus de réflexion ou de déduction. Les ressources du lieu, des circonstances, de l'ambiance, permettent de former ou de dissoudre les questions, parce que ce sont des ressources de dramatisation (au sens de Deleuze). Dans celle-ci, le problème, sans cesse déplacé, est tout ce qu'il a le pouvoir d'être.

Que la diversité fasse problème est pour le moins signe de sa vertu philosophique[11]. La diversité éprouvée est la variation, passage d'un état à un autre, d'une connaissance à une autre, d'un type de connaissance à un autre type. On entend dire que "tout varie", mais la justesse de cette assertion dépend des tonalités spirituelles dans lesquelles cela est dit (pessimisme, superficialité, affirmation heureuse de la nouveauté). Si superficiellement que soit prononcé le "tout varie", il entame la position de l'Identité. Car l'idée de variation est à comprendre comme une invitation à varier, c'est une idée performative qui, comme telle, excède la représentation. La variation rappelle aux individus leurs possibles. Telle est du moins la tâche de l'écriture philosophique. Et si certaines philosophies ne le savent pas, leur texte toujours le sait.

Entre les divers moments de la variation règne la différence. En chaque moment de la variation il y a des marques, en creux, des appels inaudibles pour le sujet de ce moment, qui tracent le mouvement de la différance. Etre autre, c'est devenir. Méconnaîtrait-on gravement le "concept" derridien de *différance* en lui faisant désigner pour la circonstance: l'advenir de l'Autre? Reste-t-il alors une différence de la variation d'avec la différence? Si tout sujet est celui de son moment actuel, on doit écarter l'idée de "variation sur un thème". Mais si c'est le thème (le sujet, la substance) qui lui-même varie, cette variation n'est plus justiciable de la représentation. Le terme de Variation met l'accent sur l'idée de Diversité. Mais la diversité n'est-elle pas une multiplicité de choses... différentes? D'une certaine manière, donc, la diversité, qui appartient à la variation, embrasse la

[11] "Et dans l'affirmation du multiple, écrit G. Deleuze, il y a la joie pratique du divers. La joie surgit comme seul mobile à philosopher." (*Nietzsche*, 1965, p. 30)

différence. Pas davantage que celle-ci la variation n'est en elle-même active ou passive. Si l'aventure est (entre autres choses) variation, c'est que l'aventurier est porté par la différence, qu'il *sait* et *fait* fonctionner en lui-même. Il parcourt "le monde" pour creuser et élargir le vivre, la variation vécue n'est que suggestion à ce creusement et à cet élargissement. Ce parcours est donc l'effet d'une volonté d'affirmation.

Cependant, une difficulté (féconde) surgit: y a-t-il un fonctionnement différantial de la *conscience*? Ou bien la conscience, croyance de la présence à soi de l'expérience, n'est-elle qu'un théâtre des effets de la différance? Auquel cas aucun Différer ne lui serait imparti. Si la conscience n'est qu'un "théâtre", et que néanmoins il y a des modes (partiellement) actifs de l'expérience, cette activité ne serait le fait que d'un Inconscient. Ainsi la théorie de l'aventure n'est qu'un rêve si se trouve exclue la possibilité *consciente* de différer (activement).

Or comment ne pas tenir compte de ce fait indéniable: qu'il existe des vivants auxquels le vivre se propose comme aventure. On observe, bien que rarement, un tel sentiment de la vie, un intérêt exclusif – le seul qui le soit légitimement – pour l'énigme du vivre. Or, agir, c'est différer – et non pas produire, travailler, comme le pensent les idéologies représentativistes de la production. L'objet de la théorie de l'aventure est d'exposer la nature et les stratégies de cet agir. L'aventurier sait tirer un "profit" (qui n'est pas d'accumulation) de la variance, qui, dès ce moment, cesse partiellement d'être "self-variance" (Valéry), soit le hasard homogène du vécu, l'"entropie vivantielle", – l'expérience. Ici commence de se poser le problème de la *maîtrise* et de toute cette constellation repérée sous le nom de "philosophie pratique". Un aspect de maîtrise surgit dans l'agir, et dans l'agir par excellence en quoi l'on a reconnu le Différer. Mais on sait depuis Nietzsche, que la maîtrise n'est qu'un effet dans une constellation de forces actives et passives (ou: réactives). Au-delà des partis-pris idéologiques et des ratiocinations philosophico-religieuses sur le "libre-arbitre", il faut construire la théorie de la *maîtrise partielle*, d'une maîtrise par delà l'activité et la passivité. La poïèsis vivantielle, tout comme la générativité textuelle sont "par delà le Bien et le Mal". Ce qui suggère: 1) une homologie entre les deux, 2) que toutes deux peuvent se laisser décrire dans les termes d'une théorie générale du jeu. Vivre, écrire: jouer, au sens le plus grave, le plus rigoureux du mot. Et si le concept de jeu en vient à porter toute la rigueur imaginable, c'est parce qu'il suppose non seulement un calcul, mais une activité de calcul mariée à un esprit tragique.

Varier, changer, différer, agir: encore énigmes et difficultés. Donc champ provisoire de pensée.

"*Penseurs* sont gens qui re-pensent, et qui pensent que ce qui fut pensé ne fut jamais assez pensé. / Revenir sur une question, sur un mot, – y revenir indéfiniment; y revenir presque comme on revient à son bureau, – à un café..."[12]

Impossible, donc, de ne pas repartir à l'aventure, par quoi s'atteste, une fois encore, que la pensée est aventurale. L'expression de "différance consciente" paraît constituer une régression, parce qu'elle semble vouloir restreindre la problématique générale de la différance à la sphère égologique. Il se pourrait que dans la conscience il n'y ait que des *effets-de-différance*, lesquels permettraient un agir, certes, mais non du type du Différer lui-même. "Penser", "avoir des idées", etc., n'aurait qu'un intérêt dérivé, par rapport à ce qu'opère la différance. Cependant, plus que de l'effet de conscience, il s'agit ici du *vivre*, "concept" aussi indéconstructible que l'est la Volonté de puissance. Une philosophie de l'aventure se propose de faire valoir le supplément que suppose le vivre par rapport à toutes les instances de la représentation. Toutefois, l'ancienne théorie de la conscience et de l'inconscient esquisse cet excès qui fonctionne comme indicateur d'une pensée du vivre. Car 1) la question n'est jamais celle du conscient et de l'inconscient, mais celle du rapport des deux s'effectuant dans un échange complexe, 2) on ne peut nier une faculté consciente de fonctionnement; la qualifier de "restriction" ne correspond qu'à une manière de voir. Cette "restriction", qui peut aussi bien être conçue comme une *spécification*, entraîne un gain considérable: la faculté d'*actionner* la différance *sélectivement*.

"L'esprit est ce qui change et qui ne réside que dans le changement. Mais ce changement se fait par plusieurs modes mêlés. Et aux dépens de ce changement d'ensemble se font des changements partiels réglés."[13] Ainsi, deux types essentiels de changement: la "self-variance", l'"instabilité essentielle" de la conscience, qui n'est que le changement comme passivité (loi de l'expérience); et un changement "réglé", celui dont vit l'"esprit", où c'est l'ensemble de l'expérience naturellement self-variante qui subit une transformation ou un déplacement – volontaires. L'aventurier s'éduque à ce changement de type supérieur, il entre dans l'univers de la variance volontaire. Il veut, tenant compte de ce que la volonté varie. Il éteint en lui-même les tics, les habitudes, les refreins, les pensées récurrentes, les habitudes de passage de tel vécu à tel autre. Divers sont les moyens de suspendre le changement d'ensemble, qui nous ramène indifférenciés et inindividués à nous-mêmes. Une action déterminante vaut souvent mieux qu'un principe qu'on se donne: le principe n'est qu'une représentation, dont l'essence est de (re)passer. L'esprit d'aventure est

[12] VALÉRY, *Œuvres* (Pléiade), t. II, p. 767.
[13] VALÉRY, *Cahiers* (Pléiade), t. I, p. 960.

souvent visité par la pensée qu'il lui est loisible de ne pas reproduire ce qu'il a été. Telle est la seule "révélation" que l'homme est en droit d'attendre. Pratiquement: couper court aux états récurrents, esquiver le retour des mêmes situations, toutes les stratégies de la *désinvolture*[14], – cela ne peut s'entreprendre qu'en s'attaquant aux traits les plus saillants de sa "personnalité", aux grandes mais surtout aux petites répétitions de son expérience, auxquelles on se *heurte*, et qui sont donc par là susceptibles d'être perçues par nous. Aucun âge de la vie n'a le privilège de cette opération, car il ne s'agit pas ici d'une disposition naturelle, mais d'un acte de l'esprit qui, si l'on en croit Valéry, est l'esprit même. L'individu le plus précieux est celui qui nous fait entrevoir, soit en nous le permettant, soit même en nous y obligeant, le changement. C'est l'homme aventural, par lequel nous est révélé, de quelque manière que ce soit, la possibilité d'être soi-même autre que l'on est. Celui-là, nous apportât-il inconvénients et douleurs, nous ne sommes pas loin de l'aimer.

L'homme est *altéré* par l'aventure (il a *soif* de différer), – et non pas seulement modifié, ce qui indiquerait une permanence essentielle sous différents modes secondaires; ni non plus "transformé", ce qui impliquerait quelque finalité inscrite dans l'état antérieur. "Vivre quelque chose pour *vouloir* le vivre, cela ne réussit pas. Il n'est pas *permis*, pendant l'événement, de regarder de son propre côté. Tout coup d'œil se change alors en "mauvais œil"."[15] Ici se trouve marquée, au point de leur plus grande proximité, la différence entre aventure et expérience. La *poïèsis vivantielle* ne signifie pas la maîtrise objectivante. Un "poète" n'est tel que grâce à la part de chance qu'il est disposé à reconnaître dans la pratique de son art. La poïèsis est enveloppée de la "volonté de chance" (Bataille), elle vit de savoir *composer avec* ce qui en elle n'est pas *son* fait. La théorie de l'aventure n'est aucunement une sagesse visant à la maîtrise de la vie. L'aventurier n'est ni prométhéen ni fataliste; il n'est "que" le régisseur de son existence dans les limites du fonctionnement conscientiel de la différance. Il en est le calculateur (le calcul de la vie est source de jouissance), étant entendu qu'il s'agit d'un calcul sans fin intervenant dans la rencontre perpétuelle du hasard et de la nécessité. Calcul rendu "passionnant" par les inconnues (au sens personnel et algébrique) qui entrent en lui.

Faire suppose cet état particulier où l'on dispose de soi. Du corps, de l'esprit, de l'espace et du temps. Ne pas être dans les conditions de la poïèsis est impuissance, engendre Volonté-d'Impuissance et réactivité. Un *coup* (de dés, par exemple) est nécessaire pour quitter cette indisponibilité présente. Quelque doux coup de force a souvent la capacité de me rendre

[14] Cf. les deux essais sur la désinvolture, dans *Das abenteuerliche Herz*, de E. Jünger.

[15] Cf. *Le Crépuscule des idoles*, *Flâneries inactuelles*, 7.

au faire. La décision de vouloir, tant que je la maintiens en moi, me fait échapper à la réactivité. Ainsi le faire a cette particularité que sa libido installe en moi des conditions tendanciellement réalisatrices. Fondamentale est la disposition de soi, dont la supériorité indiscutable est que l'on peut en faire tous les usages possibles, allant jusqu'à la nier apparemment. Mais cette "disposition de soi" (le possible de M. Teste) ne nous quitte pas, puisqu'elle est supposée jusque dans les actes contraints. Un mauvais usage d'elle rend malheureux: à travers lui, elle se redit tristement. La vie adaptative se laisse rappeler à l'ordre par un perpétuel "travail à faire", par exemple un sujet *à* traiter; elle laisse s'infléchir ce qu'elle exprime dans des directions apparemment obligées. Ce que je veux dire en étant attentif à mon vouloir-dire, a le secret de la cohérence, la puissance de dessiner une constellation singulière. Le Moi rongé par la continuelle trahison de soi peut-il présenter, dans son destin, une cohérence autre que celle de la tautologie? Il lui suffit du moins d'être tourmenté par cette réflexion pour être fidèle à *la* réflexion. "S'investir", par exemple, c'est se limiter. Mot d'esclaves convenant bien aux sciences éponymes, les "sciences humaines". L'aventurier s'investit tout autrement. A l'expédient du travail, il se rapporte comme à *une* règle d'*un* jeu, non choisie pour elle-même, mais en fonction d'un jeu distinct. Encore faut-il disposer d'un temps lui-même distinct pour le jouer; plus celui-ci est restreint, plus le jeu est médiocre (on tombe alors dans les "loisirs")[16]. L'aventurier est un vivant inspiré par le vivre; il franchit d'un "coup" les grandes distances, préfère la chance au système, l'alea au travail rampant.

L'aventure est une dramatisation du possible. La manière dont un possible est amené à se manifester importe autant que sa réalisation. Seule chose qui nous soit "propre" et dont nous ne sommes jamais le propriétaire. Toujours présent, nous ne le possédons cependant pas. D'où la formule valéryienne: "Monsieur Teste dit: Mon possible ne me quitte jamais." Formule de la sollicitation et non de la propriation. Le possible peut être l'imagination d'une déviance par rapport à une voie probable. Pour prendre corps imaginairement, cette déviance exige une *force*. Elle a pour effet une déportation, l'entrée en jeu de nouvelles choses avec leur

[16] "Il est plus important, écrit Ernst Jünger, d'avoir du temps que d'avoir de l'espace. Car l'espace et l'argent sont des chaînes, pour autant qu'ils ne procurent pas du temps. La liberté a son siège dans le temps; l'individu possède, ici, une énorme puissance – étant même en mesure de supprimer le temps. Le combat qu'il mène contre la société, et dont l'objet est la souveraineté, revient, en son essence, à une dispute sur le droit de disposer du temps, et est riche en tragédies et en sacrifices, en capitulations, en triomphes, en ruses de guerre. A chaque mise en service d'une horloge nouvelle, la nécessité de la réadaptation croît, et il devient plus difficile de s'en tirer sain et sauf. Mais cet effort n'est jamais désespéré. A toutes les grandes questions, il y a, non *une* solution, mais *des* solutions." (*Chasses subtiles*, p. 162-163)

poids spécifique. Les possibles apparaissants, suscités, vus, entrevus, quittés, etc. se définissent autour d'autant de traces aventurales dans l'expérience. L'aventure, temps vivant et partie vivante du temps, est la trace de l'avenir dans le présent. Le refoulement de la libido d'aventure s'accompagne d'une référence constante au passé, aux traces du passé dans le présent, – ce qui fait du présent une somme d'habitudes.

L'une des formes les plus générales de l'impératif catégorique de la vie aventurale est: suscite tes possibles. Le possible implique la perpétuelle découverte d'un moi autre que moi, la *passion* d'être un autre. Implique que le possible justement est possible. Le possible n'est autre que la pensée en tant qu'elle revient *à tout propos*. Il est, dans ce qui est et l'enveloppant, l'autre, l'ailleurs, l'uchronique, l'autrement et même: l'inimaginable[17]. Le possible révèle la pensée comme infini devenir (ou éternel retour de l'Autre), comme promesse d'un parcours infini de positions, où le saut de l'une à l'Autre importe autant que leur diversité. Le vrai sérieux est donc celui de l'aventure, de l'éveil, de la part prise au calcul et à la mise en exercice des possibles. *Là où il n'y a pas déviance comme (faux) principe, il n'y a pas non plus de (vrai) sérieux.* La critique vivantielle se résume à détruire tout ce qui fait croire que l'on *sait* sans risquer le jeu du possible; vivante mise entre parenthèses de l'"expérience acquise", au nom de laquelle on se soumet à l'aveugle fatalité de la mauvaise répétition. Impératif proféré de l'Autre: détruis en toi l'indisponibilité à l'aventure et à tout ce qu'elle entraîne dans son cercle d'Eternel Retour. En contrepartie de *ce* jeu, deviens indisponible en habitant les idiocosmes que tu auras inventés avec la "matière" de l'expérience. Que la pensée aventurale soit "performative" se montre en ceci que l'intelligibilité du possible est essentiellement liée à sa réalisation. "L'objet de la littérature est indéterminé comme l'est celui de la vie"[18]: indéterminé, non pas vague. Cette indétermination est la mouvance en elles deux du possible, de ce fait simple et dédoublé tant mis en lumière par Valéry: l'infini du faire, et qu'il n'y a pas de faire sans règles (que le faire a comme tel la possibilité de refaire sans cesse). Toute aventure se détermine selon ce jeu et contre-jeu de déterminations, jamais épuisé, toujours relancé. Autre impératif: Ne quitte jamais le jeu du possible, mais relance-le, cette relance recelant toujours sa propre justification. Tu dois jouer avec le possible, parce que lui seul t'apprendra pourquoi tu le dois.

La mort est l'incommunication entre elles, pour un même individu, de ses multiples vies, l'exclusion entre elles de ses diverses aventures. La

[17] "Par possible, nous n'entendons donc aucune ressemblance, mais l'état de l'impliqué, de l'enveloppé, dans son hétérogénéité même avec ce qui l'enveloppe." (G. DELEUZE, *Différence et Répétition*, p. 334)

[18] VALÉRY, *Œuvres* (Pléiade), t. II, p. 673.

pluralité des aventures rend perceptible une certaine imperméabilité de la vie à elle-même. Seule peut-être l'ivresse spirituelle donne l'impression réelle d'une multiplication des aventures les unes par les autres. La vie s'ouvre un instant à la multiplicité de ce qui est entré en elle. Mais ce n'est là qu'ivresse, dépourvue de portée pratique; l'aventurier la fuit, sachant que le hasard le fournit constamment d'aventures particulières. La passion qu'il met à les vivre le porte au-delà de l'ivresse comme aussi de l'austère lucidité. Il manque à M. Teste d'être un joueur. L'aventurier *sait* l'intérêt de la vie: la dispersion panique et calculée dans la Diversité. Il se réjouit donc de "mourir": dans la fin d'une aventure vibre toutes celles qui furent délaissées. Il s'est libéré du besoin de cohérence et d'unité, que les autres individus s'appliquent à trouver en eux-mêmes. D'où l'apparente violence et les scandales de l'aventure, qui additionne là où le simple existant est soucieux de réduire son existence à l'unité. Mais nul n'est tenu, sinon en "vertu" de fictions pratiques telles que la "responsabilité", de se présenter ni de se penser sous les espèces de l'unité. Ce faisant, il introduit la vie dans la mort, au lieu de vivre diversement sa mort dans toute sa vie. Ceux qui s'effraient ou s'effarent de leur être pluriel, qu'ils interprètent le plus souvent comme des "contradictions" en eux, ne font que répéter un lieu commun de la rhétorique des "existants". L'aventurier n'est pas un *Dasein*, il ne lit pas ses conditions ni sa condition dans ce que des manuels approximatifs appellent la "philosophie de l'existence". Les restrictions de la vie que définit et impose le système social se manifestent notamment par désirer *avoir été* ceci ou cela, – plutôt que par être induit à désirer se changer en ceci et/ou cela. Et le désir au passé s'est trouvé cautionné par des philosophies proclamant que "vivre est apprendre à mourir". Mais vivre est apprendre à vivre. La mort est une figure du vivre, l'interruption d'une aventure quelconque, qui s'en trouvera extrinsèquement qualifiée de "dernière". Il semble, au contraire, que la vie dans laquelle se jettent la plupart des individus soit une longue et complexe et retorse figure de la mort. "Pourquoi s'occuper de *survivre*?" Beaucoup, incontestablement, se posent cette question, mais combien peu s'appliquent à lui donner un commencement de solution *pratique*? Pour qui vivre s'élargit aux dimensions de la pratique d'un art, la mort est à tout instant harmonieusement mariée au vivre. Dès lors qu'il est intérieur et coextensif au vivre, le mourir est aussi un art, la partie d'un art. Toute aventure a une durée déterminée, un début, un milieu et une fin (comme la période aristotélicienne); chacune de ces fins est une figure de la mort. Quel aventurier n'a pas distillé l'amertume d'une époque révolue de sa vie? Cependant, il ne meurt à telle aventure que pour s'en proposer d'autres, de radicalement autres. Il y faut la capacité d'oubli mariée à la capacité de renaissance. Banalités que cela? Voire. En tout cas, indices de problèmes relevant d'une théorie générale de l'aventure.

L'aventure impliquant l'apparition d'un *novum*, quelle est la condition de cette apparition? Il y faut une entreprise apte à se déterminer selon ses propres lois, et, plus généralement, un jeu jouant de façon plus ou moins réglée avec ses propres règles. Toutes les connotations péjoratives du "nouveau" viennent de ce qu'on n'imagine sa production qu'à partir de l'entêtement d'une volonté de provoquer à tout prix un novum. Or la nouveauté serait plutôt la fatalité de l'aventurier, celui-ci s'engageant dans une entreprise capable d'entraîner "l'entrepreneur" au-delà de tout ce qu'il pouvait prévoir, soit: "outre-part". Le processus de l'entreprise aventurale doit se déterminer en fonction des résultats successifs de celle-ci. Un tel processus donne le pas à une immanence qui n'est pas d'ordre logique, mais plutôt actionnel : la valeur d'un acte dépend de son pouvoir d'en suggérer d'autres, le plus grand nombre d'autres et des plus originaux. L'ailleurs n'est pas l'inaccessible, c'est plutôt la raison d'être de l'aventurier, lequel soupçonne en lui une capacité originaire de disposer des choses, des autres individus, et de soi. Tout procès aventural se réalise grâce à des dispositifs. Et la singularité de ce qui est atteint est liée à la singularité du dispositif qui permet de l'atteindre. Ce dispositif peut être appelé une *œuvre*. Ainsi quelque chose d'"opéral" est requis partout où il y a invention d'un novum, partout où il y a aventure. Il y a une homologie entre la poïèsis vivantielle et la poïèsis littéraire. "Par le mélange de mots très ordinaires, l'écrivain sait accroître le monde exprimé", écrit Valéry. L'aventure est l'accroissement du monde vécu par l'assemblage d'expériences ou de moments d'expériences communes. "Il n'ajoute ni un mot ni un objet, mais transforme un sentiment vague que j'ai – (et sans lequel je ne comprendrais pas) – en un dessin, en un fait articulé." L'expérience attend d'être mise en forme – avant même d'être décrite –, pour s'accroître, pour instituer un jeu dont elle n'est plus que la matière. L'homme est requis de la *composer*, afin qu'elle se perde dans l'advenir de l'Autre. "En lui, les mots sont plus libres que dans les autres. Leur rendement plus grand. Le même mot entre par lui dans dix combinaisons tandis qu'il n'en fait qu'une, au moyen de vous. / En cet homme est le pouvoir de délier, de lier plus souvent les mots."[19] Ainsi les moments d'une expérience sont distraits de leur application ou de leur destin ordinaire. L'aventurier n'est tel qu'à libérer le sens tel qu'il est *pris* de manière contingente dans son expérience. D'où un "travail" sur soi (à décrire par le détail), en lequel réside peut-être la forme de tout travail ("lier" et "délier"). Seule, par exemple, l'aventure peut nous apprendre la "liberté", et éventuellement son "essence", – par opposition à tout ce qu'on peut imaginer "philosophiquement" à son propos. Ainsi, le concept valéryen de l'aventure est inscrit dans une problématique de la fabrication

[19] Citations de VALÉRY, *Cahiers*, t. II, p. 995-996.

littéraire (dans la "poïétique"). C'est que, dans l'investigation du processus littéraire, il y a le désir et la pensée de l'aventure.

L'esprit comme aventure, c'est ce milieu où les idées demandent l'élaboration, c'est-à-dire: l'œuvre. L'idée élaborée peut devenir "concept" (les configurations de la pensée commune ne permettent pas l'apparition *conceptuelle* de l'idée). Mais l'élaboration d'une idée peut produire autre chose que sa saisie en concept; elle peut induire un parcours qui ne soit plus celui du discours de la logique. Ici, la mise en œuvre d'une idée déclenche une aventure de l'esprit, où la richesse s'avère dans une *désaisie croissante*. L'œuvre introduit à l'univers des navigations, des directions multiples et singulières, plus soumises à aucune direction générale. L'aventure est un voyage sans but (pré-)déterminé selon un cercle d'existence. Les œuvres navigantes s'opposent aux œuvres enfermantes.

> "Gloire au Latin qui a dit: "Naviguer est nécessaire ; mais il n'est pas nécessaire de vivre." Gloire à lui dans toute la Mer."[20]

Une œuvre a le pouvoir de se maintenir Autre-part que la réalité donnée, et ceci par les fils les plus ténus. Ce faisant, l'œuvre donne toujours à connaître du réel. La ténuité du fil exige une sorte d'ascèse (un exercice, une certaine maîtrise des règles de l'art d'œuvrer). On ne sort pas gratuitement du cercle de l'expérience donnée.

Il faut risquer ce pléonasme: que l'œuvre est une machine aventurale. Elle invite à une suite non définissable *a priori* d'actions définies, – à la manière d'une recette de cuisine (remarque également pléonastique, puisque la "recette" est, ni plus ni moins que tout autre, un texte). Si les "ouvrages de l'esprit" étaient aussi opératoires que lesdites recettes, la transformation de l'univers humain s'en trouverait inimaginablement accélérée. La solitude de l'aventurier provient de ce que la conversion du genre "ouvrage de l'esprit" au genre "recette" est profondément contraire à l'attitude passive, consommatrice et "spectacliste" (Debord) de la société. L'aventurier, quant à lui, ne cherche dans les ouvrages que des "recettes", par quoi il les porte à leur plus grande énergie possible. Si le sujet est dans une relation sans cesse changeante avec l'objet de son désir, alors faire œuvre, qui est le moyen de différer de soi, de vivre à-l'Autre, représente l'intérêt suprême de la vie.

Le *curriculum vitae* se distribue en moments nuls et en moments d'"importance", – que nous interprétons comme des moments aventuraux. Les premiers sont ceux où l'on n'est propre qu'à égrener son expérience ; dans

[20] G. d'ANNUNZIO, *Laus vitae*, début.

les seconds, l'expérience est *mise en œuvre*, dramatisée[21]. Il s'y produit des événements qui ont des conséquences sur elle. Elle change, sort du régime de l'habitude. Il y a une libido généralisée du champ de l'expérience ; mais Eros ne consent à entrer que dans l'aventure, ne peut être que contemporain de la naissance d'un novum. Des moments nuls, il n'y a rien à dire, il faut donc les taire. Il faut donc, comme le pensait Breton, ne pas en faire cas. Contrairement aux conclusions auxquelles était arrivé Wittgenstein dans le *Tractatus*, il n'y a que l'inexprimable qui vaille d'être exprimé.

De toute évidence, l'aventurier cherche non pas de simples faits, mais des mondes différents. Ou plutôt, il recherche de tels mondes en cherchant à engager ce référent, vieux de toujours, qu'est "le monde", dans le jeu de la différance. Ainsi comprise, la recherche se confond en grande partie avec le vivre lui-même. Mais la recherche de l'aventurier n'est pas simple errance d'objets en objets (quelle que soit l'extension que l'on donne à ce terme) fortuitement rencontrés. Sa recherche, non spécialisée, est spécifique. Ce qu'il cherche, veut connaître, sentir, goûter, éprouver ; en un mot, ce qu'il veut vivre, ce sont des *différences*. Celles-ci ne sont précisément pas données, mais produites par l'acte de différer. Ainsi la recherche ne porte pas sur *un* objet, dans un mouvement de focalisation, mais sur l'éclatement de tout objet donné, dans le mouvement (spécifique) de la dissémination. L'"objet" de la recherche aventurale est l'altérité plurielle. Ce jeu peut être entendu comme un mouvement de la *nuance*. Nuance est à entendre comme l'action de passer d'un état à un autre état, voisin ou éloigné. Que la différance-nuance soit apparemment grande ou petite, c'est dans l'un et l'autre cas quelque chose d'essentiel qui est sollicité ou soumis à la substitution d'une partie de lui-même. Que la recherche de l'aventurier porte sur "le monde" n'a qu'une importance secondaire ; le choix de cette entité logomorphique peut caractériser la figure de l'aventurier par rapport à celle, par exemple, du "philosophe", qui cherche le "Penser" ou du psychologue dont l'objet est l'"Esprit" – autres entités à déconstruire. Cette déconstruction signifie que le "monde", pour l'aventurier, est sans cesse déplacé : s'aventurer est prendre une connaissance stratégique du déplacement infini du concept de "monde". Infini, parce qu'infinie est la différance.

Ainsi l'aventurier *joue* (avec tout le sérieux qui, détourné, fait le comique de la vie) : combinatoire, insu, risque, richesse, perte. Il ne joue

[21] Aux moments non nuls correspondent des fragments du temps. Les écrire, c'est écrire des fragments. Mais il reste une ambiguïté de l'écriture fragmentale. D'une part, les fragments expriment, notent, les "meilleurs" moments (ou les moments extrêmes). Ils consignent ce qui mérite d'être retenu, et alors, c'est l'œuvre organisée qui apparaît comme un ensemble d'ajouts superflus, obsédée à remplir les intervalles nuls. D'autre part, le fragment, en tant que notation des expériences quotidiennes, s'abouche avec les moments nuls, et finit par constituer le "journal".

que pendant le temps d'un moment de la vie un jeu à règles fixes, que par un bonheur hasardeux, il s'est données à lui-même. Puis il *change ces règles*, pour se jeter dans un jeu nouveau. Ces jeux successifs correspondent à la variation noétique de l'expérience du vivre (et non du "monde" ; le vivre est le seul "référent" immanent au procès de sa propre déconstruction-ré-inscription). Ce mouvement de mise en jeu des règles ne peut que s'intensifier. Remettre sa vie en jeu est le seul infini qui soit de notre propre fait (les autres relèvent de la représentation). La distance que l'aventurier *calcule* par rapport à l'expérience donnée est de telle nature que lorsqu'il joue, cela implique toujours un jeu avec les règles du jeu joué. Telle est la définition du "Grand Jeu": non pas abandon des règles, mais développement du ludique dans un jeu quelconque, développement d'une symbolique vivantielle vers ce qui s'avère de plus en plus rigoureux et de plus en plus imprévisible. Il est temps que nous prenions conscience qu'en chaque instant nous vivons *pour* et *d'*imprévisible. Nous avons un destin, mais pas de vocation (mot obscène – à moins que nous ne les ayons toutes). Pour l'aventurier, le jeu, la vie, ne peut être que symbolique, sujette à transformations. Le sachant, il joue gravement. Il joue à sa "propre" vie comme l'on danse (Nietzsche) et comme l'on rit (Bataille). Dionysos est un ancêtre, et Inventio est la muse dont il porte l'amour et dont l'amour le portait. Inventio. C'est la destination du jeu de transformer la totalité que forme le joueur et son "monde" à un moment donné. Les drogues (cf. E. Jünger) conduisent à des rivages prévisibles ; le jeu vivantiel conduit librement à d'autres mondes autant qu'à d'autres figures de l'ego, qui, par là, se déconstruit à mesure pour n'être plus qu'un lieu infiniment plastique disponible à la généralité absolue de l'aventure. L'altérité ne porte jamais sur moins qu'un monde.

L'aventure est allergique à la définition. La définition, figure centrale du logos théorique, est rigoureuse dans l'élément statique, tandis que le jeu l'est dans la substitution, opération essentielle de la pensée en éveil.

> "J'aime l'irréligion, l'irrespect de la mise en jeu.
> La mise en jeu place si résolument sur la corde qu'à certains moments, je perds même la possibilité de l'angoisse. L'angoisse, alors, serait le retrait du jeu. Il me faut aimer. Il me faut me laisser aller au bonheur, devinant la chance. Et gagner dans le ravissement pour laisser, cruellement, le gain dans ce jeu qui m'épuise." [22]

JEAN-LOUIS GALAY

[22] Georges BATAILLE, *Sur Nietzsche. Volonté de chance*, p. 106.

DISCUSSION

M. Gelber: Je voudrais très brièvement esquisser ce qui me semble une vérité élémentaire.

Aux dogmatismes oppresseurs de toute sorte, ce n'est pas l'aventure de l'individualisme jouisseur et amoral, ni celle qui nous voue à la tyrannie de la technique déchaînée qu'on doit opposer, mais l'aventure comme dimension fondamentale de l'âme, de l'être, pathos, appel perpétuel de l'Infini et de l'Absolu – de Dieu – fondamentale remise en question, perpétuel dépassement, séisme, déchirure de l'être, conversion, transfiguration, engagement perpétuel solitaire ou historique, elle peut concerner l'histoire ineffable, l'intériorité, aussi bien que l'histoire événementielle, pouvant se réaliser à travers n'importe quelle expression – du cri jusqu'à l'épopée – à travers n'importe quelle circonstance.

Même à travers la dynamique la plus foudroyante et bouleversante, la véritable aventure est toujours édifiante, toujours affirmative et consécratrice de la Vie, de l'Etre, de l'Existence, de leur portée morale et spirituelle – de Dieu – et substantiellement, elle relève toujours de la Lumière et de l'Harmonie Divine.

Si l'on comprenait qu'il suffit d'un grain d'âme et de véritable amour pour se sentir terriblement engagé par l'Infini et par l'Absolu – par Dieu – à travers même la plus infime, la plus anonyme pulsation d'Existence, on réaliserait alors pleinement la misère, le dérisoire et le grand danger de l'aventure amorale, aspirituelle et narcissique qui se fabrique des excitants et des situations pour combler la stérilité et le vide intérieur.

J.-L. Galay: Mon propos fut certainement mal compris: il ne s'agissait pas de défendre un type, encore moins un stéréotype, de l'aventure. Je pense, par contre, qu'une théorie de l'aventure munie de thèses précises constitue une aide efficace (bien que peut-être trop générale) contre la résurgence des thèses animistes ou religieuses. Le "grain d'âme", cultivé dans une bonne terre, ne peut qu'être un excellent "shifter" aventural. – Je ne m'oppose nullement à votre position, qui, elle, s'oppose à la mienne. Il ne faut voir là que la souveraineté d'une pensée aventurale par rapport à une pensée serve d'une aventure stratifiée.

A. Schild: "Déconstruire" la philosophie exige de l'ériger en doctrine totalisante-totalitaire pour la soumettre, avec toutes les chances de réussite, aux "coups de marteaux" d'une altérité salubrement dissolvante et prétendument libératrice. Le traitement ici infligé à l'éthique, comprise comme "hallucination de la présence", ou habitude répétitive, surdétermination normative à l'action, bref comme morale aliénante, pour mieux la rejeter aux poubelles de l'aventure, en est l'indice troublant. Car la philosophie a su la présenter comme une formidable exigence à opposer au monde chaotique des dogmes et contre-dogmes et à la barbarie du totalitarisme, comme une tension "poïètique" vers la valeur et non instance abstraite de la réalité; comme une incitation à penser, en tant que penser philosophiquement ne pouvait se faire que dans l'ordre du bien et de l'apollinien contre le chtonien; comme ce que vise ce "beau risque" platonicien (Phédon), pari de sortir du monde non pour le plier à une loi abstraite mais pour en exprimer le meilleur. Forclore cette dimension de l'éthique, au nom de l'Autre, n'est-ce pas dès lors: 1) fort de l'idée que l'autre de la pensée est pensable, s'illusionner sur la valeur de la réalité et retourner, par voie aventurale, aux combines aventureuses de ce monde? 2) réduisant la pensée aux normes qu'elle est censée produire, lui attribuer une efficace que seuls les tyrans, des despotes

éclairés à Staline, ont pu rêver qu'elle ait un jour? 3) s'interdire enfin de penser en leurs dimensions historiques les multiples réifications de la poïèsis éthique en un appareil dogmatique et codifié? Pourquoi donc a-t-on peur de l'éthique?

J.-L. Galay: De quoi un aventurier pourrait-il avoir peur? Sûrement pas d'une concrétion abstraite, que beaucoup de pensées ont déjà réduite à néant. On peut me reprocher de remettre l'Ethique en sa place, mais non d'en méconnaître le caractère spécieux. La pensée a suffisamment servi l'Ethique. Elle s'en distance, dès qu'elle devient pensée pensante. L'Ethique fait partie – depuis les années 80 du siècle dernier – du "comique des idées". A ce titre, elle peut, dans les meilleurs cas, faire l'objet d'une délectation – perverse comme toute délectation. Je crois enfin que les "poubelles de l'aventure" – tels sont les termes de votre "question" en un débat *philosophique* – sont trop richement garnies pour accueillir de surcroît les déjections de l'Ethique.

J.-P. Leyvraz: Si l'on peut parler d'un "carnet de bord" où l'aventurier "prend acte de la différence de soi à soi" – et je trouve cette image très frappante – encore faut-il que ce carnet soit rédigé dans un langage public. Je n'entends pas par là le langage des "autres", déjà aliénant, mais un langage appris ou inventé dans lequel l'aventurier dispose d'un critère de reconnaissance effective des signes, fût-ce pour lui seul. Faute d'un tel critère, l'aventure me paraîtrait alors un songe vain, une machine "panique et calculée", mais où ne vivrait que l'ombre d'un être, s'essayant à sauter par-dessus son ombre.

J.-L. Galay: Il allait de soi, lors de mon exposé, que le fameux carnet fût rédigé en un langage que vous appelez "public". Toutefois, l'indétermination du concept de langage ici invoqué permet toutes les ambiguïtés. Que ce langage soit appris ou inventé importe peu (à moins que l'invention soit tellement originale qu'elle réduise sa production à n'être qu'un langage privé). Il reste que la possibilité de l'aventure est indissociablement liée à celle de l'écriture – *sans toutefois que l'aventurier vive pour écrire.*

G. Brégnac: Le "pari" de Pascal ne me semble pas être une aventure, car on ne peut le concevoir comme une phase finale de l'Apologétique. Après avoir épuisé tous les arguments pour convaincre le libertin, et "en désespoir de cause", Pascal aurait lancé, "risqué" cette dernière tentative. Cela n'est guère dans sa manière, et fort peu probable. On a montré (Albert Béguin entre autres, dans son "Pascal par lui-même", édit. du Seuil) que le Pari n'est qu'un *moment* de l'apologétique pascalienne, et se situant dans sa partie centrale, après la phase de la "misère de l'homme sans Dieu", qui a abouti à une mise au pied du mur de l'interlocuteur libertin. Dans le Pari, Pascal n'en est pas encore à *prouver* l'existence de Dieu, mais il veut seulement gagner le libertin à *l'idée* de Dieu, le mettre dans la perspective de la foi. Il se réserve d'apporter les preuves dans la dernière partie des Pensées.

Ainsi le Pari s'intègre-t-il à "l'Art d'agréer" et doit donc être considéré comme préparatoire. Par sa place et son intention, il ne peut être une "aventure", à moins que toute pensée en soit une.

J.-L. Galay: Dans "libertin", il y a "liberté". Pourquoi Pascal ne serait-il pas en dernière instance un "risqueur"? Le "pari" apparaît comme un procédé de Pascal, grand rhétoricien. Le pari ne représente qu'une aventure fort restreinte à tous points

de vue. Vous formulez l'hypothèse, aussitôt rejetée, que toute pensée est une aventure. Il me semble précisément que la question du pari pascalien gagnerait à être éclairée par une pensée systématique de l'aventure, qui n'existe malheureusement pas encore.

D. Christoff: L'aventure de la poétique, ainsi présentée, est une aventure très "concertée"; c'est à Valéry que, fort justement, M. Galay fait référence, jamais à Rimbaud – dont, au surplus, l'"aventure" n'est peut-être pas moins concertée. Mais comment l'aventure peut-elle se trouver ainsi concertée sans être réfléchie sur la "présence" et sur ce *logos* dont elle veut pourtant signifier la "sortie" et l'abandon sans retour?

Le nom même d'"aventurier" fait entendre que l'aventure est courue par un sujet, par quelqu'un, qui s'y décide – et le philosophe n'est-il pas assimilé à l'aventurier? – "Aventurier", est-ce un mode de l'exister, ou est-ce une "disposition", ou un "état"? Ou bien est-ce l'aventure qui fait l'aventurier – mais, pour-qui? si ce n'est pour "quoi"?

Ces deux questions sont posées afin de mieux voir comment l'aventure peut être susceptible d'une "approche par concepts", sans devenir concept, et pour remercier M. Galay de la méditation à laquelle il nous invite.

J.-L. Galay: L'aventure est volonté de chance, donc à la fois abandon et calcul. C'est un des paradoxes de l'aventure qu'elle soit "réfléchie" et prétende en même temps échapper à la présence (notamment à la présence à soi). Quant au calcul, c'est celui, infini, où se trouvent engagés le hasard et la nécessité. Or, le champ de la présence ne saurait contenir ce "compte total en formation".

Il y a diverses figures du philosophe, dont certaines constrastent violemment avec celle de l'aventurier. La philosophie porte inévitablement un trait de l'aventure, bien qu'elle ne soit pas d'elle-même aventurale. "Aventurier" ou le "concept d'aventure" n'est pas un mode de l'exister. Le terme le moins inapproprié serait celui de "disposition". Une pensée de l'aventure est toujours déconstruction et ré-inscription. Elle ne se propose pas d'enrichir la philosophie d'un nouveau concept.

Y. Chesni: Dans la magnifique conférence de M. Jean-Louis Galay, le mot "libido d'aventure" a fait vibrer en moi le psychanalyste et le breton.

Freud, vous le savez, a d'abord opposé les pulsions d'autoconservation, centrées sur l'individu, aux pulsions sexuelles, au service de l'espèce. Il les a ensuite réunies sous le nom d'Eros ou pulsions de vie et les a opposées ensemble aux pulsions de mort, appelées plus tard Thanatos.

La psychanalyse a fait des progrès depuis son génial fondateur. Parmi les questions actuellement en discussion dans les cercles psychanalytiques, j'en citerai deux qui me paraissent pouvoir contribuer à préciser la notion de "libido d'aventure".

La première concerne les rapports entre Eros et Thanatos. Ces deux pulsions ne sont peut-être pas si opposées que cela. La vie, pour se perpétuer et progresser, semble avoir besoin de la mort. Qu'on songe, par exemple, au cycle du carbone, au vieillissement, à l'usure, à une certaine irréversibilité des différenciations individuelles, à la sélection darwinienne, facteur d'évolution...

La seconde a trait à l'existence éventuelle d'une pulsion autonome d'investigation, de recherche, de relation, d'un "instinct réaliste" non coessentiellement ordonné à la satisfaction la plus intense et la moins dangereuse des autres instincts, ou dérivant de ceux-ci par déplacement ou sublimation. On peut même se demander si cette pulsion

d'intérêt d'une certaine façon "désintéressé" n'est pas déjà à l'œuvre, de façon ébauchée, embryonnaire, chez certains de nos "frères inférieurs", au moins chez les plus évolués d'entre eux. Pour encourager les rats à réussir les tests dans les boîtes à problèmes, on peut les récompenser en leur évitant un choc électrique, en leur offrant une gourmandise ou (pourquoi pas?) une jolie ratte. Mais l'expérience montre que la présentation d'objets nouveaux à explorer constitue pour eux une récompense non moins stimulante. Tout cela, bien entendu, doit être examiné avec beaucoup d'attention et interprété avec beaucoup de prudence.

J.-L. Galay: Vous avez tenté et, me semble-t-il, réussi, de définir au niveau élémentaire cette *libido sciendi*, qu'on a certes trop tendance à interpréter comme une sublimation. La question se pose dès lors d'une organisation libidinale plurielle prenant explicitement en compte chacune de ses figures et ne se laissant pas enfermer dans le code unique de la libido sexuelle. Plusieurs termes de vos questions constituent des points de départ pour une recherche de ces machines désirantes que nous sommes toujours reconduits à être.

M. Chapiro: L'aventure sur le plan spirituel me semble identique à la connaissance, qui est la découverte du nouveau; dans cette perspective, l'aventure de la pensée fait pendant à l'aventure concrète de l'explorateur qui découvre de nouvelles terres ou à l'aventure de l'inventeur qui découvre de nouvelles possibilités.

Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de sortir de son cadre de vie, de se dépasser. Ne pourrait-on pas considérer alors l'aventure comme un prolongement du phénomène biologique de la procréation, par lequel la vie brise son cadre et se projette en quelque sorte hors d'elle-même pour découvrir le monde tel qu'il sera après la mort de l'engendreur?

J.-L. Galay: Aventure spirituelle ou aventure concrète: une théorie de l'aventure ne fait plus acception de ces distinctions héritées. Héritées de la philosophie, qui ne représente, quant à elle, qu'une aventure très particulière. – Comment la procréation, simple phénomène mécanique aux antipodes de l'aventure, peut-elle enrichir l'univers de l'aventure? Découvrir le monde tel qu'il sera après la mort de l'engendreur, telle est la forme par excellence de l'aliénation. Dans l'aventure entre toujours l'esprit, notion énigmatique, qu'il n'appartient peut-être pas à la philosophie de définir.

R. Schaerer: L'exposé riche et nuancé que nous venons d'entendre me suggère une distinction de niveau. Il y a d'une part la démarche spéculative que nous vivons en philosophes et où je vois la seule aventure totale de l'esprit. Le savant remonte à des hypothèses qu'il s'empresse de vérifier, le poète remonte à des images qu'il ne remet pas en question. Le philosophe, seul, vit dans le risque, les démarches récurrentes qu'il opère demeurant toujours ouvertes en deçà d'elles-mêmes. Si le mot d'aventure manque dans les dictionnaires de philosophie, c'est qu'il y est partout. – Il y a d'autre part l'aventure au sens courant du terme. On nous a dit qu'elle nous projette vers l'autre. Sans doute, mais cet autre, c'est encore moi, d'autant plus moi que je me dépayse davantage en me heurtant à lui: il me révèle mes possibles. Une aliénation totale est impensable. Toute aventure est un prolongement de soi-même. Il est vrai que, de nos jours, certains proposent sous ce nom une destruction radicale de ce qui est d'où naîtrait automatiquement la recréation de ce qui doit être. C'est méconnaître l'exigence de continuité qui situe l'aventure entre un passé dont on ne peut se défaire et l'avenir dans lequel on se trouve déjà engagé. Que pense de cela M. Galay?

J.-L. Galay: Il est certain que l'idée d'aventure est (nécessairement) omniprésente dans les dictionnaires philosophiques. – Une aliénation totale est pensable, mais guère souhaitable. J'ai employé le terme d'"altération". "Prolongement de soi-même" semble renvoyer à une confirmation de soi-même, et obéir par conséquent à une logique de l'identité. Par ailleurs, rien n'est plus étranger à l'idée que j'ai de l'aventure qu'une destruction radicale de soi. Enfin, je ne pense pas que l'on puisse distinguer une aventure au sens large et une autre au sens courant du terme. L'aventure n'est pas spécifiable, et il n'y a pas d'aventure d'où l'esprit soit absent.

F. Brunner: Je vous prierais de bien vouloir lever une des incertitudes que j'ai éprouvées en écoutant votre bel exposé. Vous avez procédé, disiez-vous, à la "mise en question aventurale de la philosophie". Faisiez-vous par là le procès de la philosophie? On peut le croire, puisque vous parlez avec Derrida de la "clôture du logos" et de "déconstruction". Ou cherchiez-vous à mettre en relief une dimension méconnue de la philosophie? On peut le croire aussi, puisque vous avez dit que toute pensée était aventurale. Je plaiderais pour ma part en faveur de la philosophie en vous proposant les arguments suivants. Dans l'*Apologie de Socrate*, Platon écrit: "*si* la mort est comme un départ"; "*si* ce qu'on dit est vrai". A ces formules dubitatives correspond le mot du *Phédon*: "le *risque* qu'il convient de courir", le "beau risque" (*kalos kindunos*). Le philosophe présente donc sa doctrine de l'immortalité de l'âme comme une aventure; il sait bien que souvent nous ne pouvons atteindre que des approximations de la vérité, de là son recours à l'image et au mythe, les *eikotes muthoi* du début du *Timée*. Avec le père de la philosophie occidentale, nous ne sommes donc guère en présence de la fermeture du *logos*; ce serait plutôt la perspective du "fragment". Et Platon n'est pas le seul penseur de notre tradition qui ait eu le sentiment de la difficulté des questions qu'il soulevait, de l'impossibilité de parvenir à une conclusion définitive et de la pluralité des solutions. Origène est remarquable à cet égard. De même, on peut parler de l'aventure des sens non littéraux de l'Ecriture, au moyen âge, ou de l'aventure des interprétations diverses de l'autorité. Beaucoup de notions révèlent encore le caractère aventural de la philosophie, par exemple celles de vraisemblance et de probabilité, celle d'hypothèse. La philosophie est aventurale quand elle trace une méthode – une voie nouvelle est une dé-viation –, quand elle déplace l'application du langage d'un domaine à un autre – du relatif à l'absolu, par exemple –, quand elle pousse la critique du langage jusqu'au silence – torsion, puis même transgression du langage –, quand elle introduit des changements de point de vue assez décisifs pour que la vie devienne la mort et la mort la vie, la connaissance l'ignorance, etc. La philosophie en cela est défi à la routine; elle va même souvent jusqu'à l'utopie. On peut aussi se demander si le dogmatisme a bien la signification négative qu'on est tenté de lui donner dans la perspective de l'après-clôture. Certes, le scepticisme refuse de s'enfermer dans le vrai, mais on peut dire aussi qu'il n'ose pas se lancer dans l'aventure du système et c'est alors le dogmatisme qui est l'aventure. S'il faut un exemple, celui de Spinoza vient à propos: le philosophe repousse l'expérience immédiate et facile pour parvenir à autre chose; cet autre chose est sans doute l'être vrai, mais devenu tel à la suite d'une décision de recherche et d'invention, qu'il est permis d'appeler aventureuse. Bref, l'examen de la philosophie montrerait, je crois, que l'aventure n'est pas plus étrangère à la philosophie que la liberté; la notion n'est pas plus extraordinaire pour elle que celle de critique ou de création, qu'on ne peut manquer d'utiliser si l'on veut décrire le phénomène philosophique dans sa généralité et non seulement tel qu'on peut le connaître aujourd'hui.

J.-L. Galay: La déconstruction ne saurait être assimilée à un quelconque procès fait à la philosophie ; elle est affirmative, créatrice, disséminante: sont-ce pour vous des valeurs de destruction? D'autre part, en régime de discours philosophique, on ne *plaide* pas. J'avoue par conséquent ressentir une certaine difficulté à me "défendre". Dire que la philosophie est aventurale, c'est, me paraît-il, plaider *pour* elle. Sur le thème de la mort, le texte dont j'ai donné lecture dit l'essentiel de ma pensée. Je ne conçois pas comment le fragment pourrait induire une fermeture du logos (expression d'ailleurs pléonastique).

Est-il nécessaire de dire que l'aventure ne fait pas acception de l'autorité, et que, comme vous le notez vous-même, la philosophie est parcourue de thèmes aventuraux. Je suis d'accord en ce qui concerne le dogmatisme – expérience de pensée parmi d'autres. Vous reconnaissez, à propos du scepticisme, que le vrai est quelque chose en quoi l'on s'enferme. Bref, nous parvenons à des conclusions comparables, par des voies sans doute très différentes.

Charles Gagnebin: M. Galay a passé d'une mise en question "aventurale" de la vie à une certaine philosophie de l'aventure: il a procédé à une généralisation et, à ce propos, j'aimerais lui demander s'il se rallierait à la proposition du premier Sartre formulée en 1943: "L'être, en effet, où qu'il soit, d'où qu'il vienne et de quelque façon qu'on le considère, qu'il soit en-soi ou pour-soi ou l'idéal impossible de l'en-soi-pour-soi, est, dans sa contingence première, une aventure individuelle" (*L'être et le néant*, p. 689). Que pense M. Galay de cette généralisation aventureuse de l'aventure?

D'autre part, M. Galay a mentionné certaines présences "indéconstructibles": le vivre, la volonté de puissance, etc. Admettrait-il que la réflexion sur la vie introduit une autre dimension de "l'indéconstructible" en prenant en compte le déroulement de la destinée qui allie en elle les déterminismes *et* la liberté, le passé, le présent *et* l'avenir ainsi que *le sens du vivre* lui-même? La référence à la destinée (et non pas au destin seulement) n'englobe-t-elle pas l'aventure en la dépassant?

J.-L. Galay: Il m'est difficile de préciser ce que connote votre "certaine" philosophie de l'aventure. Comme vous répondez par avance à la question que vous feignez poser (question oratoire), il ne m'est guère possible d'y revenir. Le texte de Sartre ne constitue pas à mes yeux une généralisation de l'aventure, mais un aspect inhérent à sa pensée même. – Je suis d'accord avec votre seconde proposition, sauf que je ne crois pas que l'aventure puisse être pensée comme englobée par quoi que ce soit d'autre, fût-ce la destinée.