

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

1-2019 / volume 73 / n° 287

ROGER-POL DROIT AVEC UN ENTRETIEN INÉDIT

Marie-Odile GOULET-CAZE <i>Introduction</i>	5
Entretien de Roger-Pol DROIT avec Michel MEYER <i>Unité, parcours, expériences</i>	15
François GACHOUD <i>L'arpenteur infatigable des territoires de la pensée</i>	33
Paul AUDI <i>La réjouissance propédeutique de Roger-Pol Droit</i>	41
Frédérique Ildefonse <i>« Mettre à l'épreuve de l'Autre l'étrangeté du Même ». Roger-Pol Droit ou l'étonnement continué</i>	71
Matthew T. KAPSTEIN <i>L'oubli des Russes: An (Almost) Forgotten Chapter in the History of 19th-century Orientalism</i>	79
François THOMAS <i>« Traduire les idées dans le langage de tous » : Roger-Pol Droit et la diffusion des idées</i>	91
Roger-Pol DROIT <i>Bibliographie</i>	107

Introduction

MARIE-ODILE GOULET-CAZE

Ce numéro de la *Revue internationale de philosophie* est consacré à l'œuvre de Roger-Pol Droit, une œuvre où la diversité des thématiques et des genres abordés se conjugue avec une écriture claire et alerte, d'une virtuosité telle que le lecteur, d'un livre à l'autre, est toujours sous le charme.

Chercheur au CNRS dans une unité où il côtoyait surtout des spécialistes de philosophie grecque, R.-P. Droit a su apporter un regard différent dans ses travaux sur la philosophie indienne, soucieux qu'il était de renverser cette idée erronée, à l'origine d'une amnésie philosophique, selon laquelle la philosophie ne pourrait se concevoir en dehors de la rationalité apparue dans la Grèce antique. Dans *L'oubli de l'Inde* puis dans *Le culte du néant*, il a mis en lumière les préjugés imposés par l'imaginaire des philosophes occidentaux quand ils se penchent sur les rencontres entre les cultures et souligné ainsi l'importance des représentations dans le rapport aux autres et dans la constitution de notre identité européenne de l'Antiquité à nos jours : « Il existe un imaginaire philosophique, qui se développe particulièrement quand les philosophes traitent des autres et des ailleurs ». Cet imaginaire est patiemment mis à nu et le lecteur ne peut que se laisser convaincre par la démonstration : l'élaboration théorique du nihilisme de Hegel à Nietzsche en passant par Schopenhauer ne se prive pas d'utiliser un bouddhisme imaginaire fondé sur l'idée d'anéantissement. Les doctrines de l'Orient indien ont de fait été perçues par Cousin, Barthélémy Saint-Hilaire, Renan, Hegel, Schopenhauer ou Nietzsche comme un culte du néant. Par le biais de ce contresens généralisé, les Européens ont fini par projeter sur l'Asie leurs propres préoccupations, leurs propres craintes, à identifier le *nirvana* bouddhiste avec le néant et à interpréter le bouddhisme en termes de nihilisme. Cet aveuglement des philosophes nous en apprend beaucoup non point sur le bouddhisme mais sur l'Europe, par exemple sur une France qui se dirigeait alors vers la Commune et qui percevait le bouddhisme comme une négation des hiérarchies sociales, comme une contestation de l'ordre, donc comme une menace destructrice qui la guette. En réalité l'Europe a composé du Bouddha une image cauchemardesque qui correspondait à ce qu'elle craignait pour elle-même, à savoir l'effondrement et le vide. Belle leçon de lucidité et d'exigence de la part de l'auteur contre les préjugés désastreux, les malen-

tendus et les déformations de tous ordres, assénée à une époque, la nôtre, où faire référence au dialogue des cultures est devenu quasiment une banalité ! *Le silence du Bouddha* vient d'ailleurs nous rappeler que le bouddhisme reste encore largement ignoré, sans doute à cause de ses aspects déconcertants pour nos esprits européens marqués par les monothéismes. Les préjugés et les ignorances sont tenaces, les passions empêchent de comprendre. C'est pourquoi nous apprécions que R.-P. Droit ait pris le temps de lire et de commenter des textes importants pour attirer notre attention sur quelques particularités du bouddhisme observées « avec l'œil du philosophe », notamment sur ce silence étonnant que pratique Bouddha comme un jeûne thérapeutique à propos des grandes questions spéculatives qui agitent l'homme.

Mais R.-P. Droit a donné de l'extension à sa réflexion sur l'imaginaire des philosophes en dévoilant comment cet imaginaire intervient non seulement sur les doctrines de l'Orient indien à travers l'opposition Orient / Occident, mais de façon plus générale sur les ailleurs et les autres à travers les oppositions nature / culture ou encore barbares / hellènes. L'exemple des Barbares illustre sa thèse avec éclat et talent. Dans *Généalogie des Barbares*, sa vaste enquête sur la représentation des barbares et de la barbarie dans la pensée occidentale, il s'intéresse « au travail de l'imaginaire collectif que cette représentation suscite et mobilise au fil des siècles », ce qui lui permet d'analyser la façon dont la culture occidentale, avec des représentations tantôt complémentaires tantôt franchement contradictoires, opère un partage entre « soi » et « les autres ». Il parvient à dégager des étapes chronologiques dans les relations entre les barbares et la barbarie, à montrer comment la notion de « barbare » n'est effectivement pas un concept qui regroupe des entités comparables, mais bien plutôt un opérateur qui remplit une fonction, celle de « dehors de x », enfin à dégager progressivement les significations de plus en plus complexes des mots « barbaros », « barbarus » et « barbare » qui, comme il le dit si bien, ont roulé de siècle en siècle et de langue en langue. Aux barbares du dehors, ceux qu'il appelle les barbares-étrangers des Grecs, il oppose les barbares du dedans des temps modernes, ceux qu'il appelle les barbares-destructeurs, qui désintègrent l'ordre civilisé en manifestant une inhumanité interne à l'homme. La civilisation en effet ne suffit pas à empêcher la barbarie ; paradoxalement, elle peut même susciter davantage de barbarie dès lors qu'animée par une volonté de pureté, elle organise ce que R.-P. Droit appelle « le meurtre du hasard – c'est-à-dire l'élimination des autres en tant que générateurs d'aléas ». Force est de constater qu'aujourd'hui les totalitarismes, bardés de leur idéal de pureté, ne supportent pas le surgissement du hasard, un hasard pourtant consubstantiel à l'humain. Une telle réflexion sur l'autre, sur

« le barbare », permet de comprendre comment fonctionne notre imaginaire occidental. Si dans l'Antiquité le barbare était celui qui ne se conformait pas à la raison et vivait dans le chaos, le barbare d'aujourd'hui pratique selon lui une raison folle, dépourvue de limites, qui ose prétendre tout simplement mettre de l'ordre dans l'humanité. Par voie de conséquence, si autrefois le combat contre la barbarie signifiait lutter contre le chaos, il implique aujourd'hui de se méfier de l'ordre et d'une science du vrai acquise une fois pour toutes. « Plus rien désormais ne nous protège contre la barbarie... ». La conclusion est rude mais salutaire. Quant à la démarche philosophique, elle mérite d'être saluée : cette façon de structurer un champ historiquement aussi large en pratiquant la κρίσις, c'est-à-dire en triant, en séparant et en distinguant, évite le schématisme et la confusion qui auraient très bien pu résulter de la prise en compte de nombreuses époques et de maints auteurs. A la fin de sa lecture tout un chacun a compris que l'essentiel réside dans les jeux d'oppositions. De la seule Antiquité émergent plusieurs figures du barbare, par exemple le barbare de la *République* de Platon à qui il faut faire la guerre, les barbares égyptiens du *Timée* qui se souviennent de ce que les Grecs ont oublié et sont en quelque sorte leur mémoire, les barbares d'Aristote qui, comme les femmes, sont à ranger du côté des esclaves, les barbares des néoplatoniciens, plus philosophes que les Grecs eux-mêmes, enfin les Hébreux, ces barbares à qui, selon les Chrétiens, les Grecs doivent leur philosophie. Dans cette vaste fresque qui va de l'Antiquité à nos jours, R.-P. Droit réussit à boucler la boucle et à faire se rejoindre Antiquité et époque contemporaine. Même si la formule peut choquer, il aboutit à cette idée que le barbare d'aujourd'hui peut être envisagé comme un fils du Platon de la *République* qui veut soumettre la vie humaine à une science du vrai définitivement acquise. De fait la dérive existe potentiellement, car de fait la raison peut devenir folle. Brillamment et fortement argumenté, l'ouvrage *Généalogie des barbares* constitue une belle mise en garde contre cette dérive malheureusement d'une actualité toujours brûlante.

Le professeur et le pédagogue ne sont jamais loin du chercheur chez celui qui a lu de près les philosophes de l'Occident et ceux d'ailleurs, qui a su les faire revivre, en accordant une place privilégiée à ces héros de la sagesse qui se sont succédés de Socrate à Épicure ou à Sénèque, de Lao Tseu à Wittgenstein ou encore à ces maîtres à penser qui ont fait le vingtième siècle. Certes nous ne manquons pas d'histoires de la philosophie dans ce pays, mais pourquoi « la compagnie des philosophes » que R.-P. Droit nous invite à fréquenter est-elle unique ? Grâce à ce contact personnel intime et inlassablement recommencé qu'il a avec les textes, les philosophes ne sont plus des auteurs que tout

homme cultivé se doit de connaître et dont les œuvres se retrouvent analysées, voire simplement résumées dans des manuels universitaires. Ils deviennent ces « expérimentateurs d'existence » qui ne se contentent pas de construire du discours, de créer des concepts, mais qui parviennent bel et bien à transformer leur vie dans un présent constamment renouvelé et à fabriquer, chacun à sa façon, un monde possible où se déploient des vies nouvelles, loin de vérités qui seraient éternelles et de savoirs qui seraient figés. Dans ce cadre on sait gré à R.-P. Droit de nous avoir donné accès aux pensées indiennes, chinoises et tibétaines, hébraïques, arabes, persanes et égyptiennes, dans une Anthologie où ces textes se dévoilent grâce à d'excellentes introductions produites par les meilleurs spécialistes. Tout autant que Montaigne, Spinoza, Schopenhauer ou Nietzsche, ces « Philosophies d'ailleurs », autres et fascinantes, transmettent leur leçon de vie.

De façon générale, cette plongée dans le monde des philosophes est une invite au lecteur à se laisser interpellé tant par ceux qu'il aime que par ceux qui l'irritent. Chaque philosophe surgit dans son rapport à la vérité mais aussi dans les détails de sa façon de vivre – ainsi par exemple selon la façon dont chacun marche ! En façonnant au quotidien leur mode de vie, les philosophes témoignent d'une aventure de la vérité. Dédié à la mémoire de Pierre Hadot, « qui a montré que la tâche première du philosophe, dans l'Antiquité, était de changer sa vie, et non d'écrire des livres, ou même de travailler des concepts », l'ouvrage *Vivre aujourd'hui. Avec Socrate, Épicure, Sénèque et tous les autres*, propose une promenade parmi quelques figures de l'Antiquité grecque et romaine avec cette idée de départ que l'Antiquité n'est pas « une chose morte, respectable et ennuyeuse, vaguement décorative mais inutile pour vivre dans le monde réel ». Au contraire nous pouvons avec les Anciens tenter d'apprendre à construire et à réinventer notre avenir. Les écoles philosophiques, avec leur message préconisant l'*ataraxia* ou l'*apatheia* ou encore la suspension du jugement, nous apprennent à demeurer imperturbables face à tout ce qui peut surgir dans nos vies et finalement à être heureux en toute circonstance. D'autres, les Socrate et les Diogène, préfèrent déstabiliser, secouer, choquer, le premier en remettant en cause les idées en cours, les convictions de ceux qui croient savoir, le second en pratiquant une absolue franchise, en mettant strictement en accord ses actes et ses paroles, sans crainte de choquer, de « falsifier la monnaie », autrement dit les conventions de tous ordres, sans crainte d'aller à contre-courant de toutes les valeurs de la civilisation. Ces Anciens, à un moment de notre histoire où « les humanités » peu à peu disparaissent de notre enseignement et où « l'humanité », en tant que nature morale, que « qualité du

lien entre les personnes humaines », cherche avec difficulté ses repères, il nous faut les réinventer, telle est la conclusion de cet ouvrage stimulant qui porte sur l'Antiquité un regard juste, d'une intelligence bienveillante.

Dans ce monde des philosophes, les plus étonnants sont sans doute ceux que nous qualifions de sages. Dans *Les héros de la sagesse* l'auteur parle entre autres des « sages en mutation », qui ont cette particularité d'avoir réussi à combiner, même si c'est à première vue paradoxal, sagesse et politique, comme Gandhi, Martin Luther King ou le Dalai-Lama. Bien loin des « grandes statues antiques dont la beauté tétanise », ils se contentent d'une amélioration relative, mais c'est eux qui nous indiquent le chemin d'une nouvelle forme de sagesse adaptée aux situations qui sont les nôtres et qu'il nous appartient de réinventer. Parmi tous les philosophes qui ont vécu ces aventures de vérité, les plus proches de nous sont sans doute ces *20 philosophes qui ont fait le XX^e siècle*, et que l'auteur qualifie de « maîtres à penser ». Mentionnons seulement Foucault qui a accordé à R.-P. Droit une série d'entretiens, Foucault le philosophe qui traque les ruptures et les étudie, l'écrivain qui voit dans ses livres des « petites boîtes à outils » destinées à des usages imprévus, des « mines », des « paquets d'explosifs », des « billes qui roulent », mais aussi le philosophe saisi d'empathie qui dévoile magistralement comment les Cyniques de l'Antiquité ont opéré un passage à la limite en brisant les règles et en falsifiant la monnaie des conventions sociales, en pratiquant un dire vrai, la *parrhèsia*, capable d'entraîner l'interlocuteur vers une vie autre.

On ne fréquente pas au quotidien les philosophes impunément. R.-P. Droit n'est pas seulement un historien de la philosophie, il est lui-même un philosophe qui pose sur le monde et les choses un regard de philosophe. Et sans doute est-ce là une des grandes originalités de son parcours : sa capacité à s'étonner et à faire de cet étonnement un dispositif d'incitation à la philosophie pour lui-même et pour ceux qui le lisent. Dans ses *101 expériences de philosophie quotidienne*, dont il précise que « ce livre est un divertissement » qui « essaie d'indiquer l'essentiel de manière légère », il traque nos évidences, nous invitant à reconnaître de l'insolite là où tout nous paraissait lisse, stable et normal. C'est ainsi qu'il vous propose d'« épilucher une pomme dans votre tête », de « suivre les mouvements des fourmis », de « donner sans réfléchir » ou encore de « prendre le métro sans aller quelque part », le plus curieux résidant à mon avis dans ces index qui accompagnent ce livre : index des durées, tant non quantifiables (du genre : illimitée, infime ou interminable) que quantifiables (allant de quelques secondes à quarante ans) ; index des matériels : de l'aliment détesté au hamac, de la ligne de bus à l'oiseau mort, du poste de radio à ondes

courtes au spectacle de cirque ; index des effets enfin, en soi plutôt loufoque, puisque l'antidépresseur côtoie l'aventureux, tandis que le décoiffant coexiste avec le dissolvant et le renversant. Dans la même ligne, *Dernières nouvelles des choses* enjoint d'approcher les choses, de les épier, qu'il s'agisse d'un bol, une forme qui rassure, d'un trombone, « réglo, pas génial, mais réglo », d'un réverbère, « insoucieux du qu'en dira-t-on », d'un portable, « une chose de l'espèce des pires », d'un parapluie, dont l'avantage ultime est l'égoïsme, ou bien d'un chasse-mouches, « la chose philosophique par excellence » puisque c'est un pur geste « sans utilité directe ni résultat ». Dans notre monde où rapidité et efficacité sont devenues des critères à privilégier, R.-P. Droit nous amène à découvrir que les choses ne vont pas de soi et contraignent notre regard à aller au-delà de leur surface, là où l'on peut « comprendre comment sont pliées les choses, et quelles paroles anciennes contiennent parfois les plis qui les constituent », là où ces choses, à première vue si simples, tout à coup surgissent comme séparées de nous par un abîme infranchissable.

Mais son œuvre nous réserve bien d'autres surprises. Adoptant cette fois une veine satirique à la manière de Lucien, R.-P. Droit crée le personnage de Marcel Staline, un gourou superstar, et compose une farce : *Votre vie sera parfaite. Gourous et charlatans*. Il y dénonce les charlatans de tous poils, ces gens qui n'hésitent pas à mentir et à manipuler les naïfs que nous sommes en nous promettant, grâce à un coaching personnalisé, de révolutionner notre existence pour en faire une vie réussie, totalement positive, qui ne connaîtrait plus ni limites ni aléas ni inquiétude, autrement dit une vie inhumaine dans laquelle autrui disparaîtrait complètement et la réalité se retrouverait éliminée. Dans un style digne de l'auteur d'*Alexandre ou le faux prophète*, R.-P. Droit nous met en garde contre ce totalitarisme d'un nouveau genre, à visage radieux, soumis à la dictature de la seule satisfaction individuelle. La farce est cruelle, mais elle vise juste, car elle attaque nos faiblesses au plus profond. Après la farce, la fiction. Avec *Un si léger cauchemar*, fiction désopilante s'il en est, le lecteur est confronté à l'insolite, à l'absurde, sur fond de crevettes congelées, attrapées par des pêcheurs énigmatiques qui ne sortent jamais des vagues, qu'on ne voit ni arriver sur la plage ni s'en éloigner. On suit l'auteur dans un grand restaurant où la carte des vins est devenue une carte des eaux ou encore dans une salle des ventes où la chose la plus extraordinaire à vendre est « un point final » dont en dernière instance personne ne veut ; on le suit dans le deuxième Hôpital de Shanghai où sont conduites des observations sur les cerveaux de crevettes ou encore chez un boulanger-prophète qui connut une fin tragique, fauché par une moissonneuse-batteuse. On y rencontre des philatélistes en Alaska, les filles de

Chou En-lai, un homme qui doit traduire la déclaration universelle des droits de l'homme en langue tagupi, un héros qui a pour nom « Drastik », sans oublier le Maharal de Prague – et son golem qui vécut ensuite à Amsterdam sous le nom de Baruch Spinoza – ou encore ce coiffeur pour blés qui fait des permanentes aux tournesols et des décolorations aux betteraves afin de séduire les extraterrestres et d'empêcher ainsi la destruction du monde. Dans ce livre, on l'aura compris, la philosophie devient conte et le conte philosophique réussit ce tour de force de devenir un polar. Sans doute est-ce cet usage des genres littéraires les plus divers, dotés chacun de son style propre, qui donne à l'ensemble de l'œuvre de R.-P. Droit ce sel philosophique si particulier. La philosophie se glisse partout sans inhibition aucune, parce que la philosophie a droit de regard sur toute notre vie, nos bonheurs et nos malheurs, nos espoirs et nos craintes, parce qu'elle seule est à même de susciter en nous la mise à distance nécessaire à la lucidité.

Mais le philosophe sait qu'il ne peut trouver des solutions à lui seul et qu'une des manières d'avancer est d'accepter de passer au crible ses idées et de dialoguer, notamment avec ceux qui ne partagent pas ses opinions. De cette confrontation sont nés *Des idées qui viennent* et *Chemins qui mènent ailleurs*. Le premier de ces ouvrages, écrit en alternance avec Dan Sperber, confronte celui qui veut naturaliser l'esprit, qui croit au progrès scientifique, à la vérité des connaissances et à l'importance du développement des sciences cognitives, avec celui qui, profondément sceptique, entreprend de désacraliser les sciences, d'abandonner tout ce qui ressemble encore au scientisme et de renoncer aux rêveries suscitées par « le progrès ». L'enjeu est de taille, puisqu'il s'agit pour Dan Sperber de penser en termes mécanistes les processus intellectuels, d'analyser comment la matière peut penser, avec cette conviction qu'un ordinateur programmé fournit un modèle du cerveau intelligent, tandis que R.-P. Droit insiste sur le fait qu'aujourd'hui de plus en plus de gens se mettent à « chercher des sagesses » dans un monde où ils redécouvrent qu'il n'y a pas de Révélation, pas de dogme et où seule l'impasse du scepticisme est susceptible de garantir la sérénité de l'esprit. L'un s'oriente vers un utopisme raisonné où les sciences cognitives permettraient aux sciences sociales de penser les effets sociaux des nouvelles technologies de l'information qui sont en train de bouleverser complètement nos vies ; l'autre préfère, dans le contexte de mondialisation qui est le nôtre – où il n'y a plus ni Barbares au-dehors puisque toutes les formes culturelles sont devenues légitimes, ni Barbares du dedans comme on le croyait au XIX^e s. quand la bourgeoisie voyait des barbares du dedans dans les travailleurs de nos villes manufacturières – qu'on aille vers une démocratie sans dehors, qui n'aurait plus à exclure des Barbares et qui chercherait à construire le moins pire

des mondes. Au final l'important dans cette confrontation n'est-il pas d'avoir dégagé, même dans les désaccords, « des idées qui viennent », des idées qui circulent aujourd'hui dans notre XXI^e siècle, l'une d'entre elles, et non des moindres, étant d'ailleurs la nécessité du débat intellectuel ?

Dans *Chemins qui mènent ailleurs*, R.-P. Droit échange avec le biologiste et philosophe Henri Atlan au fil d'une « conversation » à deux voix. Convaincus « que la pensée s'exerce en des langues et des cultures multiples », tous deux ont décidé d'emprunter des chemins de traverse et de faire une « escapade » qui les mène vers les « ailleurs » de la pensée, là où l'on peut percevoir « le décalage », parce que les perspectives sont autres que dans la philosophie enseignée à l'Université. Les grandes questions que l'on se pose traditionnellement, par exemple sur l'existence de Dieu, la liberté ou l'âme sont-elles le cadre inévitable dans lequel nous devons penser ? Selon Henri Atlan un chemin de traverse pourrait passer par les stoïciens, les néoplatoniciens, les gnostiques juifs et chrétiens du début de notre ère et certains auteurs kabbalistes dans la tradition rabbinique, et ce chemin culminerait chez Spinoza. De son côté R.-P. Droit suggère de se tourner vers l'Inde, du côté des brahmanes et des bouddhistes. Diverses grandes questions classiques sont donc examinées, mais d'un point de vue autre, par exemple l'ésotérisme et l'exotérisme, la liberté et le déterminisme, le temps et l'éternité, qui permettent à chacun de partager des expériences d'ouverture à la philosophie par des voies autres que celles parcourues dans les universités de culture gréco-latine et chrétienne. D'où de nombreux allers et retours d'une tradition à l'autre pour essayer de rendre compte des décalages, ou plutôt des mouvements du décalage.

Dans un ouvrage dense : *Humain. Une enquête philosophique sur ces révolutions qui changent nos vies*, R.-P. Droit, en compagnie de Monique Atlan, a entrepris de demander à une cinquantaine de chercheurs parmi les plus réputés en Europe et aux États-Unis ce qu'est pour eux l'humain au regard des mutations scientifiques et techniques que connaît notre époque. Toutes les grandes questions qui nous agitent sont évoquées : nanotechnologies, la place qu'occupe aujourd'hui le corps, les machines intelligentes, les sciences cognitives et les neurosciences, la révolution numérique et les réseaux, la mondialisation ou encore l'écologie. Cette belle et vaste enquête a pour *acmé* le moment où, à la fin, les deux auteurs posent la question centrale de notre responsabilité et du système de valeurs que nous adoptons, car aux différentes conceptions de la nature humaine se rattache une certaine conception de la responsabilité. Sont convoqués des penseurs occidentaux comme Martin Heidegger, Hannah Arendt, Hans Jonas, Peter Sloterdijk et Jürgen Habermas qui, inquiet du risque

d'eugénisme que font peser sur la dignité humaine les biotechnologies, critique les positions du précédent. Mais la conception occidentale de la responsabilité n'est pas la seule qui existe. La rencontre avec Sudhir Kakar, une des grandes figures intellectuelles de l'Inde d'aujourd'hui, laisse entrevoir une responsabilité se situant à un niveau d'ordre cosmique et s'exerçant vis-à-vis du Tout. Au long de ce parcours d'une richesse foisonnante où les auteurs ont exploré ce qu'ils appellent « l'archipel des changements », un archipel parsemé d'interrogations, d'idées en mouvement, de vertiges, de dissonances, ils ont découvert que les scientifiques dans leur imaginaire continuent à rêver et à raconter des histoires qui promeuvent « un homme nouveau ». Le lecteur comprend l'importance de la mutation : on est passé d'un homme stable, clairement délimité, à un humain mobile, flou, mais toujours responsable, quoi qu'il arrive.

Nous avons choisi de terminer par un des ouvrages les plus récents : *L'esprit d'enfance*, parce qu'il est celui qui parle à ce que le lecteur a de plus intime, à ce qui est « en-deça » des concepts, de la parole, de la raison, du temps, qui est immuable, inaltérable et qui en même temps conditionne tout. L'enfance-mutisme, l'enfance-déraison, qui rit et pleure, qui est immobile et en mouvement, qui pratique un regard de première fois saisi d'étonnement, autant des traits vitaux de l'esprit d'enfance qui se trouvent ici évoqués et nous amènent peu à peu à saisir que « le premier moteur de la philosophie, en ce sens, est bien l'esprit d'enfance (...) un rafraîchissement du premier regard, une réactivation de la surprise et du désir de comprendre ». Le lecteur est appelé lui-même à faire quelque chose de cet esprit d'enfance, lieu de tous les contraires, qui lui permet de déstabiliser, de remettre en cause sans fin ses certitudes. Ainsi, au fil de la lecture, un mouvement alternatif s'impose en chacun, de l'esprit d'enfance et de l'esprit de maturité, de déstabilisation et de rétablissement. « L'esprit d'enfance n'est donc pas un refuge. Il parle en quelque sorte du recto du monde, non pour qu'on s'y perde, mais pour qu'on y trouve, inépuisablement, impulsions, étonnements et ressources. Tels sont les premiers principes. A chacun, en le suivant, d'inventer jour par jour ses itinéraires. »

Ces quelques pages donnent une approche nécessairement superficielle et incomplète de l'œuvre de R.-P. Droit, puisqu'il s'agit uniquement de quelques flashes. Il aurait fallu parler aussi du journaliste et de ses très nombreux articles parus depuis 1972 dans *Le Monde*, 2002 dans *Le Point* et 2009 dans *Les Echos*. Mais notre objectif était simplement de pointer du doigt la richesse et l'originalité de cette œuvre qui a su s'éloigner des sentiers battus et poser à nouveaux frais les questions de la philosophie le plus souvent avec un grand sérieux mais parfois aussi avec une merveilleuse légèreté en posant sur le monde qui nous

entoure un regard inlassablement étonné. Grâce à celui qui a su ne pas rester prisonnier du carcan étroit de la philosophie académique, le temps est venu pour nous de comprendre que les chemins de traverse qui mènent vers l'autre, vers l'ailleurs, ont autant à nous apprendre que les contenus philosophiques traditionnels enseignés à l'université.

A la suite de cette introduction le lecteur trouvera un entretien au titre éloquent : « Rendre à la philosophie son impureté première ». Répondant aux questions de Michel Meyer, Roger-Pol Droit donne à voir son parcours atypique tout en projetant sur l'idée même de philosophie une lumière fascinante et rare.

Les cinq contributions qui suivent sont autant d'hommages à Roger-Pol Droit, chacune s'attachant à présenter un ou plusieurs aspects de son œuvre. François Gachoud nous fait découvrir « l'arpenteur infatigable des territoires de la pensée », avec sa « générosité de pensée engagée », qu'il situe du côté de Montaigne et de Diderot, de Socrate et de Nietzsche. Paul Audi se concentre sur un aspect essentiel de la démarche du philosophe : l'expérience protreptique qui prend l'allure d'une expérimentation et dont il analyse avec une minutie étonnante toutes les composantes qui en font un acte philosophique majeur. Dans la contribution de Frédérique Ildfonse, c'est Roger-Pol Droit penseur de l'altérité qui se découvre avec cet étonnement continué qui caractérise toute son œuvre. Mais le philosophe est aussi un indianiste qui a consacré une partie de ses recherches au bouddhisme. Matthew T. Kapstein aborde cet aspect de son œuvre en nous faisant connaître l'apport de la Russie, plus précisément de Vasily P. Vasilyev, aux études bouddhistes au milieu du XIX^e siècle. Quant à François Thomas, il s'est intéressé à Roger-Pol Droit, le « passeur », qui a réussi à rendre accessibles au grand public, grâce à une pratique du « pas de côté », les problèmes de la philosophie, même les plus complexes.

Une bibliographie complète préparée par les soins de l'auteur accompagne ce numéro qui lui est consacré.

Entretien de Roger-Pol Droit avec Michel Meyer

Unité, parcours, expériences

Les contributions à ce numéro ont éclairé plusieurs facettes de votre œuvre, et montré sa diversité. Je souhaite vous interroger sur l'unité de l'ensemble. Quel est son fil directeur ? Quelle est son architecture ? Ce sont des points sur lesquels, me semble-t-il, vous vous êtes peu exprimé.

J'ai conscience de cette diversité, je l'assume, et il ne m'échappe pas qu'elle puisse dérouter. Passer de l'histoire de l'orientalisme aux nouvelles technologies, de la représentation des barbares à la critique du développement personnel, circuler de l'Antiquité grecque à notre actualité, mais aussi de l'érudition à l'ironie, des journaux à l'université, de l'évocation poétique à la satire... je conçois que ces pérégrinations – et d'autres encore, plus insolites peut-être – puissent passer pour une forme de dispersion.

Pourtant, ce n'est pas le cas ! Au contraire, j'ai pour ma part le sentiment de faire toujours la même chose, sous des masques et sur des registres distincts, certes, mais sans changer de cap, sans rien abandonner de ma trajectoire tout en passant d'un univers à l'autre, ou d'un style à un autre.

Reste à préciser quel est au juste ce cap, et ce qui permet de le caractériser. Pour le savoir, sans doute faut-il reprendre certaines étapes du parcours, car c'est en elles, me semble-t-il que se trouvent des éléments de réponse. En effet, je ne crois pas avoir jamais eu de carte préétablie ni d'objectif prédéfini.

C'est peu à peu, au fil des livres et des articles, des travaux et des missions, que j'ai fait l'expérience de ce qui organisait la trajectoire, pour une large part à mon insu.

Repartons donc de vos premiers travaux de recherche. Ils sont consacrés à la place de l'Inde dans la philosophie européenne, puis à la découverte savante du bouddhisme et à ses interprétations philosophiques au XIX^e siècle. D'où vous est venu cet intérêt pour les doctrines de l'Asie ?

Je ne l'ai éprouvé qu'assez tardivement, et de manière d'abord apparemment contingente. Mon parcours antérieur n'avait jamais croisé directement ces questions. J'avais fait mes études à Paris, au lycée Jacques Decour, puis à la khâgne

du lycée Louis-le-Grand et à l'École Normale supérieure de Saint-Cloud, sans jamais entendre parler des systèmes de pensée de l'Inde.

Les rares fois où il en avait été question, c'était pour nous rappeler qu'il ne s'agissait pas de philosophie, et qu'il ne fallait surtout pas confondre ces spiritualités, qui pouvaient être grandioses, avec les usages réglés du concept et de la rationalité, privilèges du seul héritage grec. Bien entendu, en bon élève, donc en esprit soumis, je l'avais cru. Je n'avais aucun motif de penser que mes maîtres mentaient, et moins encore que les illustres références sur lesquelles ils s'appuyaient pour exclure l'Asie de la philosophie (Hegel, Husserl, Heidegger...) pouvaient avoir été égarées ou duplices.

A l'époque, je fuyais l'enseignement et fus donc journaliste pour éviter d'être professeur. Ce n'est qu'après quelques années au journal *Le Monde* que j'ai commencé à honorer mes obligations envers l'Etat, découvrant avec bonheur la joie d'expliquer des œuvres philosophiques aux lycéens, mais pas encore celle de déchiffrer des textes sanskrits et palis. J'avais alors à peu près trente ans, et je résolus de changer de mode d'existence. J'ai quitté Paris, les journaux, diverses responsabilités éditoriales, et j'ai résolu de chercher si, en dehors de mon travail d'enseignant, j'avais quelque chose à penser et à écrire.

Là, j'ai rédigé quelques milliers de fragments, que j'ai choisi ensuite de ne pas publier, mais qui tournaient tous autour de questions comme l'existence ou l'inexistence de l'ego, la continuité ou la discontinuité de la pensée, de l'être, du langage, l'identité ou la non identité des choses à elles-mêmes, etc. C'est par hasard – du moins je l'imagine... – que j'ai trouvé, en lisant *Esprit zen, esprit neuf* de Shunryu Suzuki, traduit en français en 1977, les premiers points de recoupement entre ce qui m'intéressait et ce que les bouddhistes avaient élaboré.

C'est alors que j'ai pris conscience, peu à peu, de trois faits qui sont à la fois distincts mais corrélés.

D'abord, il m'est apparu que les quelques fils que je tentais de tirer avaient été tressés en tous sens, tricotés et détricotés, pendant des siècles, par d'innombrables œuvres, qui formaient des corpus considérables.

Ensuite, il est devenu pour moi indiscutablement clair que de très nombreux traités bouddhistes, comme ceux de Nâgârjuna, de Dignâga, de Sântaraksita ne se distinguaient en rien, par leur exigence logique et leur rigueur intellectuelle, des œuvres de la philosophie occidentale. En apprenant un peu de sanskrit, en lisant beaucoup de textes traduits dans les langues européennes que je maîtrise, je me suis vite convaincu que ce constat ne valait pas seulement pour les logiciens et docteurs bouddhistes, mais également pour quantité de

traités et d'auteurs auxquels les bouddhistes s'opposaient radicalement, ceux des différentes écoles brahmaniques.

Enfin, je n'ai pu éviter de me demander pourquoi j'avais été formé dans l'ignorance de ces systèmes de pensée. Non seulement on ne m'en avait rien dit, mais j'avais été dressé, comme tout bon gardien de la Cité philosophique, à montrer les crocs dès lors qu'il était question d'une prétendue « philosophie indienne », qui était bonnement proclamée contradiction dans les termes.

Ma question est alors devenue : pourquoi m'a-t-on ainsi menti ? Comme je ne croyais pas à une quelconque volonté perverse de mes maîtres, il fallait chercher les raisons de cette exclusion dans les archives.

Et vous les y avez trouvées ?

J'y ai consacré une quinzaine d'années de recherches, et plusieurs livres, mais je n'aurais pas l'outrecuidance d'être certain d'être parvenu au terme des réponses possibles. Comme presque toujours dans le domaine des sciences humaines, où la falsifiabilité est rarissime, nous devons nous contenter d'hypothèses. Ce qui n'est pas peu, quand elles sont suffisamment étayées et cohérentes.

Mon premier constat, exposé dans *L'oubli de l'Inde*, fut l'existence d'une régression culturelle dont il est peu d'exemples. Car les premières décennies du XIX^e siècle, dans toute l'Europe, montrent une vive attention philosophique envers la découverte des doctrines indiennes. Elles sont célébrées par Herder, Hölderlin, Novalis, et plus encore par les frères Schlegel, par Schopenhauer, et même, on l'ignore souvent, par Hegel lui-même, qui finit, dans ses derniers cours de Berlin, par reconnaître l'existence, en Inde, de « *systèmes philosophiques proprement dits* ». Autrement dit, l'Inde a été installée sur la scène philosophique européenne, elle y a été légitimée et célébrée – pour de bonnes ou de mauvaises raisons, c'est un autre débat... – puis elle en a disparu.

Et pourquoi ?

C'est toute la question. Je pense que l'une des clés principales de cette exclusion – à côté, notamment, du déclin des empires européens – a été la découverte du bouddhisme, à laquelle j'ai consacré ma thèse, et le livre *Le Culte du Néant. Les philosophes et le Bouddha*. Entre découverte des textes fondateurs du brahmanisme et découverte du bouddhisme, il existe en effet plusieurs différences majeures, qui doivent être soulignées.

La première est précoce, et directe : à partir de la décennie 1780, des textes fondamentaux sont traduits de la seule langue sanskrite, que les Européens commencent à maîtriser. Au contraire la découverte du bouddhisme, qui

ne commence pas avant la décennie 1820, est un processus beaucoup plus complexe, évoquant un puzzle composé de pièces birmanes, chinoises, tibétaines, mongoles dont les Européens ne saisissent pas d'emblée les emboîtements ni la chronologie.

Cette approche compliquée d'une doctrine jugée déroutante par une Europe qui n'est plus celle des Lumières ni du romantisme explique sans doute la constitution d'une « configuration discursive », comme disait Michel Foucault, spécifique et s'est entièrement centrée, de 1820 à 1860, sur la question du néant.

Vous venez de citer Michel Foucault. Que lui doivent vos travaux de recherche ?

D'abord le goût des archives. S'il est une leçon majeure de Foucault, c'est que tout est explicite, formulé, disponible. Au lieu de croire qu'il faut interpréter, extraire je ne sais quel sens caché des textes, il incite à s'immerger dans des publications poussiéreuses que plus personne ne visite. C'est ainsi que j'ai lu, pour ma part, à peu près tout ce qui fut imprimé ou archivé, à propos du bouddhisme, entre 1820 et 1860.

D'autre part, je crois devoir à Foucault une forme d'impulsion à ne pas se laisser impressionner par le sérieux des institutions et la pesanteur des savoirs constitués. En voyant comment ces savoirs se sont mis en place, on en perçoit mieux la fragilité.

Il se trouve que j'ai connu Foucault à une certaine période. En 1975, il avait accepté un livre d'entretiens, resté finalement inédit, mais dont j'ai publié par la suite des fragments. Cela m'avait permis de lire tous ses textes et, surtout, de m'entretenir avec lui de longues semaines.

C'est donc effectivement dans un esprit proche du sien que j'ai poursuivi, plus tard, mon enquête sur le bouddhisme du XIX^e siècle comme « culte du néant »

Qu'entendez-vous par là ?

C'est une formule de Victor Cousin à propos du bouddhisme. Si je l'ai retenue, c'est qu'elle exprime on ne peut plus clairement l'étrange « spectre » qui « hante l'Europe » à cette époque. Plutôt que le communisme, c'est le bouddhisme. En effet, que ce soit pour s'en féliciter, comme Schopenhauer, ou pour en frémir, comme les penseurs catholiques, les Européens forgent la représentation d'un bouddhisme nihiliste, tour à tour athée, suicidaire, égalitaire, rebelle, amoral, destructeur...

Ma conclusion est que l'on est passé, à travers la constitution de cet épouvantail, d'une Inde ressource à une Inde menace. Mais il me semble qu'il y a quelques enseignements épistémologiques supplémentaires à tirer de cet épisode.

Lesquels ?

En croyant parler des autres, l'Europe parlait de soi. C'est par un effet de projection que ces traits négatifs sont attribués au bouddhisme. En fait, ce sont les traits majeurs du nihilisme européen du XIX^e siècle qui ont cristallisé, qui se sont précisés et affinés, dans ce laboratoire inaperçu. Malgré tout, cette représentation s'appuie sur des connaissances objectives, en les déformant et les interprétant. Des textes sont traduits, des notions précisées, des connaissances nouvelles mises à disposition, mais ces savoirs, au lieu de dissiper des rêveries, les alimentent et génèrent de nouveaux fantasmes. Il me semble qu'il y a là un modèle inverse de celui proposé par Bachelard pour la constitution des sciences exactes : au lieu que la constitution de nouveaux savoirs dissipe les fantasmagories préscientifiques, c'est ici la connaissance objective elle-même qui engendre de nouveaux fantasmes. Je n'ai pas approfondi ce point, mais il semble que les sciences humaines sont fréquemment sujettes à des processus semblables à celui que je pense avoir mis en lumière à propos de la représentation du « bouddhisme » en Europe au XIX^e siècle.

Cette question évoque pour moi ce que vous avez écrit sur la religion, notamment dans « Les religions expliquées à ma fille » (Le Seuil, 2000). Un sujet très actuel, avec le retour du fondamentalisme. Pourriez-vous en dire plus ?

Les petits volumes de cette collection « Expliqué à... » des éditions du Seuil appartiennent à un autre registre que la recherche. Leur vocation est d'abord pédagogique, et elle me paraît également essentielle. Je pense qu'une des vocations des intellectuels est d'expliquer au plus grand nombre ce qui est crucial, de la manière la plus exacte et la plus accessible possible. Ce n'est pas leur seule vocation, mais celle-ci, qui n'est pas moins noble ni moins importante que les autres, a été négligée depuis longtemps.

Le petit livre sur les religions m'a demandé plus de travail qu'un gros volume d'érudition, parce qu'il fallait relever le défi de définir en quelques pages, à l'usage de lecteurs adolescents, ou sans formation universitaire, l'essentiel du judaïsme, du christianisme, de l'islam, de l'hindouisme et du bouddhisme, préciser ce que veut dire « athée » ou « agnostique », « sacré » et « profane » etc.

Je souhaitais être à la fois clair, exact et utile, et ne choquer personne sans être pour autant insipide. Il ne m'appartient pas de dire si j'y suis parvenu ou non, mais les multiples éditions et traductions de ce petit volume me laissent penser qu'il remplit son rôle d'information. Or il est essentiel, dans une société de plus en plus multiculturelle, que chacun sache ce que ses voisins croient ou ne croient pas. Et que chacun comprenne qu'il existe, dans toutes les religions, des esprits fanatiques et des esprits raisonnables.

J'ai publié cinq volumes dans cette série, respectivement consacrés aux religions, à la philosophie, à l'éthique, à l'Occident et à la tolérance. Parce que j'ai la conviction qu'il est possible, et indispensable, de préciser les définitions et les enjeux de la manière la plus claire possible. Ces exercices pédagogiques, que j'ai présentés chaque fois sous forme de dialogues, me semblent de nature à modifier nos représentations.

Quel sens donnez-vous à cette notion de « représentation » ? Quel rôle joue-t-elle pour vous ?

Un rôle central, à l'évidence, puisque ce sont toujours des représentations qui font l'objet de mes travaux : celle de l'Inde, celle du bouddhisme, ensuite celle des barbares et de la barbarie, mais aussi les représentations actuelles du bonheur, des technologies, de l'humain. Plus généralement, ce sont les représentations de la philosophie, de ses frontières, et des relations entre la pensée et les manières de vivre qui fournissent le principal fil directeur de mon parcours.

Une représentation n'est ni une conception ni une image. C'est une configuration de discours qui s'instaure dans l'imaginaire collectif et qui combine des savoirs et des affects, des évidences et des silences. Elle a des plages de stabilité, mais elle n'est pas fixe. Les tensions qui la traversent peuvent la faire évoluer, ou la désintégrer avant d'en réorganiser les matériaux selon une architecture différente.

Vous définiriez-vous comme un penseur des représentations ?

C'est une possibilité, mais j'hésite toujours face à ces étiquetages. Il est vrai que cette notion est centrale dans mon travail, et que je tente d'en explorer les limites, en mettant notamment à l'épreuve la représentation, devenue commune, de la philosophie comme « rien que grecque », « seulement occidentale », mais aussi en m'efforçant de déjouer, ou de rejouer, la représentation du philosophe, de son rôle et de ses modes d'intervention.

Toutefois, à côté de la représentation, d'autres éléments-clé font partie intégrante de mon itinéraire. Il y en a certains que j'ai seulement approchés, ou

croisés, parce que la recherche, comme la vie, consiste à emprunter tel chemin, au détriment de tel ou tel autre, quitte à regretter, inévitablement, de n'avoir pu tout faire.

C'est ainsi qu'en m'attachant aux représentations de l'Inde et du bouddhisme, je n'ai pu m'immerger dans un travail approfondi de philosophie comparative qui me passionnait. J'ai rêvé un temps de comparer l'apophatisme gréco-chrétien du Pseudo-Denys et l'apophatisme indo-bouddhiste de Shankara. Il n'est demeuré que quelques bribes de ces préoccupations, que j'ai rassemblées tardivement dans *Le silence du Bouddha*.

Quoi qu'il en soit, ces longues années de fréquentation des textes bouddhiques m'ont fait entrevoir un univers mental très différent de celui de la métaphysique occidentale, où les éléments qui priment sont la discontinuité, l'anti-substantialisme, l'absence de sujet. Cet univers instantanéiste et radicalement phénoméniste me semble du plus haut intérêt pour questionner le nôtre, pour tenter de « *mettre à l'épreuve de l'Autre l'étrangeté du Même* », pour reprendre la dernière phrase de *L'oubli de l'Inde*.

Pour le dire autrement, je n'ai jamais été bouddhiste, ni vraiment intéressé par la quête spirituelle des bouddhistes, alors que de leur point de vue c'est évidemment la seule chose qui importe. Pour ceux qui visent la délivrance, mon approche et mon usage des textes, où je n'ai cherché pour ma part – en dehors évidemment de l'analyse des lectures occidentales qui avaient pu en être faite – que ce qui pouvait permettre de perturber nos évidences philosophiques, sont des utilisations « perverses », en tout cas inappropriées.

Vous avez progressivement quitté l'Inde et le bouddhisme pour les barbares. Qu'est-ce qui a motivé cette transition ?

Deux réponses sont possibles, et combinables. La première est que je ne sais pas bien rester en place. Demeurer dans un rôle, celui de « spécialiste de la découverte du bouddhisme » ou n'importe quel autre, et m'y trouver enfermé, assigné à résidence, voilà qui m'est difficile, pour ne pas dire insupportable. Sans doute reviendrai-je sur ce point, car il s'applique à d'autres pérégrinations, et pas seulement à ce changement de chantier de recherche.

La seconde réponse tient à la logique de la recherche, qui est souvent contraignante, bien qu'elle ne soit pas toujours prévisible. Dans les textes du XIX^e siècle, et plus encore dans ceux du siècle des Lumières, l'expression « philosophie des barbares » m'était souvent tombée sous les yeux. Dans l'*Historia Critica* de Jacob Brucker (1742) – la grande histoire de la philosophie dont s'inspireront Diderot, Kant, Schopenhauer et tant d'autres – une grande partie du premier

volume s'intitule *Philosophia barbara* et traite des systèmes philosophiques des Perses, des Chaldéens, des Égyptiens, des Indiens, des Chinois... Car il était alors banal et légitime de considérer que bien d'autres cultures que celle des Grecs avaient philosophé. Faut-il rappeler que l'article « Barbares » de l'Encyclopédie, rédigé par Diderot et directement inspiré par Brucker, s'intitule en fait « Barbares (philosophie des) » ?

J'avais donc formé le projet d'une histoire raisonnée de l'expression « philosophie des barbares », en découvrant assez vite que la formule et ses équivalents étaient employés par quantité d'auteurs de l'Antiquité, à commencer par les Pères de l'Eglise, mais aussi nombre de néo-platoniciens et même d'auteurs classiques.

Quels liens précis articulent cette recherche à la précédente ?

D'abord, l'idée du dehors et celle de la philosophie au dehors du cercle gréco-européen. En effet, « barbare », plus qu'une notion, est un opérateur qui crée une extériorité. Il n'existe pas de nature ni d'essence du « barbare », mais sa place se trouve toujours définie comme extérieure. Et si les Grecs eux-mêmes parlent fréquemment de « philosophes barbares », c'est que leur représentation de la philosophie n'est pas aussi autocentrée que la nôtre !

L'idée que la philosophie ne serait « rien que grecque »... n'est pas une idée grecque ! La première phrase de Diogène Laërce, dont les *Vies et doctrines* figurent depuis des siècles dans toutes les bibliothèques d'étudiants ou de professeurs de philosophie, est la suivante : « *L'activité philosophique, certains disent qu'elle tient son origine des Barbares* »...

J'ai donc voulu rappeler combien la fermeture du champ philosophique sur la langue et l'héritage des Grecs est une affirmation dogmatique purement moderne qui contredit d'innombrables textes antiques, classiques ou tardifs, lus et commentés jusqu'au siècle des Lumières, avant d'être occultés au profit d'un hégéliano-heideggerianisme borné.

D'autre part, j'ai été rapidement convaincu du fait que la représentation même des barbares, et de la barbarie, méritait d'être étudiée, car elle est polysémique autant que polémique et prête souvent à confusion, même chez les meilleurs esprits, comme en témoigne les bêtises que finit par dire à ce sujet Claude Lévi-Strauss, qui fut généralement mieux inspiré. Je ne vais pas reprendre ici une bonne dizaine d'années de recherches, de séminaires et de publications, dont j'ai résumé l'essentiel dans *Généalogie des Barbares*. J'indiquerai seulement que j'ai été conduit à mettre en lumière principalement la double face du terme « barbare » chez les Grecs (péjoratif parfois, neutre le plus souvent),

l'absence chez les Grecs de la notion de « barbarie » comme inhumanité dans l'homme, son invention romaine et surtout chrétienne, enfin la constitution du mythe contemporain des « barbares du dedans », couplé à l'affirmation de la disparition des barbares du dehors...

Voilà environ 25 années de recherches rapidement esquissées. Dans le même temps, vous avez publié de nombreux autres ouvrages, des livres de vulgarisation, de fiction, des récits d'expériences, des essais polémiques, et c'est justement l'unité de l'ensemble que j'aimerais vous voir expliciter...

Je l'entends bien, et je ne vais pas me dérober à cette interrogation. Elle appelle un faisceau de réponses, plutôt qu'une seule. En premier lieu, les délimitations entre genres me parlent peu, et j'ai toujours été plus ou moins circonspect, voire méfiant, envers leur légitimité. N'y a-t-il pas, toujours, une part de fiction dans la théorie ? Une part de récit dans une argumentation ? Une part d'affect dans une démonstration ? Je conçois bien qu'il existe des genres multiples et distincts – notamment académiques, littéraires, éditoriaux... – et je ne nie en aucune manière leur utilité et leur légitimité. Mais je ne crois pas qu'il soit interdit de passer de l'un à l'autre, ni qu'il soit indispensable de se croire enfermé dans une case, une étiquette, un genre donné.

D'autre part, refuser le mélange des genres est une invention récente, somme toute circonscrite. La plupart des Grecs l'ont ignoré - Platon est écrivain, dramaturge, historien, mythologue... tout autant qu'il est philosophe –, les auteurs de l'Âge classique et des Lumières sont bigarrés, et les derniers siècles, de Schopenhauer à Nietzsche, de Russell et Wittgenstein à Sartre et à Merleau-Ponty, ne sont pas en reste en matière d'œuvres bariolées. Si je n'ai évidemment pas – faut-il le dire ? – la prétention de me comparer à ces exemples, je crois que tous se soustraient, comme d'ailleurs des légions de philosophes de bien moindre envergure, au culte de la pureté.

C'est un culte récent, localement vigoureux, qui fait croire qu'il y aurait, dans la philosophie, du noble et de l'ignoble, assimilés à du pur et de l'impur. Schématiquement, le pur est théorique, abscons, élitiste, tandis que l'impur est populaire, accessible et donc trivial. Je suis persuadé que ceci est faux, pathologique et dangereux. Je suis convaincu de quelques principes exactement opposés : un des devoirs des intellectuels est de traduire à l'usage du plus grand nombre des analyses ardues sans les édulcorer, un des devoirs de la pensée est de fuir l'ennui, de se tapir si possible dans une superficialité protectrice, sans le crier sur les toits...

Bien sûr, ces conclusions constituent pour moi un point d'arrivée plutôt qu'un point de départ. Longtemps, j'ai cru qu'il existait « vraiment » des textes radicalement différents, des genres clairement distincts. Je vivais donc en cloisonnant, de façon simplement schizophrénique. J'étais convaincu d'avoir plusieurs vies parallèles – de journaliste, de professeur, de chercheur, d'éditeur, de conférencier... – des vies simplement juxtaposées, jamais sécantes. Dans chacune de ces vies, comme dans des pièces séparées et étanches, j'avais un certain type de lexique, un patois local, j'observais les rites et coutumes de chaque tribu où je me trouvais temporairement.

Peu à peu, j'ai compris l'artifice et l'illusion de ce cloisonnement, et j'ai non seulement assumé l'impureté de l'ensemble, mais je l'ai revendiquée. Ou encore, pour le dire autrement, j'ai résolu d'écrire ce qui me faisait envie, et non ce que m'on proposait de faire. Savoir dans quelle case ranger mes livres, ou encore décider si ce que j'écrivais était un ou multiple, philosophique ou poétique, voilà qui incombait aux autres, mais pas à moi ! C'est dans cet état d'esprit que j'ai rédigé *101 expériences de philosophie quotidienne*.

Quel en était le projet ?

Je rêvais d'un livre à la fois simplissime et déconcertant, et surtout capable de laisser le lecteur absolument libre de son parcours, de ses associations d'idées comme de ses conclusions, tout en étant absolument subjectif et personnel. J'ai donc imaginé 101 praticables comme autant de dispositifs expérimentaux à vivre ou à rêver, chacun d'eux pouvant permettre d'éprouver le déclenchement d'une interrogation. Ce n'est pas un livre de philosophie proprement dite, c'est un livre « protreptique », si l'on veut parler la vieille langue, c'est-à-dire un texte qui « tourne vers » la philosophie sans toutefois y faire entrer ni y entrer lui-même. Il dispose l'esprit, l'incite à se mettre en route.

En fait, c'est un livre d'exercices spirituels. C'est ainsi, en tout cas, que je l'ai conçu. Il doit beaucoup à Pierre Hadot, dont les travaux ont contribué à transformer ma conception de la philosophie, et dont l'amitié durable m'a été précieuse. Son travail m'a permis d'approcher la pensée dans sa dimension existentielle, de comprendre sa fonction transformatrice.

Mais Hadot ne partage aucune responsabilité dans l'aspect volontairement grotesque de mes expériences ! J'en suis seul coupable, et bien sûr sans remords. Ces 101 expériences sont bien, à mes yeux, des exercices spirituels, mais façon Marx Brothers, Hellzapopin ou Sacha Baron Cohen...

Ce livre a connu un succès incroyable et il a été traduit en 24 langues

Ce fut à une échelle relativement modeste... mais aussi à ma plus grande surprise. Je ne m'attendais pas à ce que ces délires privés rencontrent tant de résonances chez des lecteurs si divers par leur âge, leur culture, leurs centres d'intérêt. Traduits et réédités constamment depuis bientôt vingt ans, ces textes ont donné lieu à une série de 40 émissions télévisées que Monique Atlan et moi avons réalisées en 2003, et à quantité de vidéos, d'adaptations, voire de pastiches. Il m'arrive encore de découvrir des forums de discussions ou des travaux d'étudiants qui lui sont consacrés, parce que « les gens » se sont emparés de ces « choses à faire ».

La philosophie, usuellement, ne suggère pas d'expérimenter quoi que ce soit, corporellement ou mentalement. Ces jeux y incitent, c'est sans doute ce qui a contribué à leur popularité.

Vous parlez de la notion d'expérience, mais en quel sens l'entendez-vous ?

Jamais la pensée ne constitue, me semble-t-il, autre chose qu'un vécu corporel, devenu aussi éthéré, aussi idéal qu'on voudra. C'est ce vécu corporel, terrestre et temporalisé qui m'intéresse (même quand la pensée vise l'éternité, l'infini ou la vacuité), parce qu'il me paraît primordial, et finalement inépuisable autant qu'énigmatique. En parler au singulier est d'ailleurs contestable, car la diversité et la multiplicité le caractérisent, d'une manière que j'imagine non totalisable. « Une » expérience constitue le plus souvent un univers à soi seul, elle possède son mode d'infini propre et n'est pas nécessairement transposable, ni à proprement parler observable du dehors.

L'expérience est à mes yeux, par définition, à la charnière du corporel et du psychique, de l'organique et du conscient. Elle s'ancre dans la sensation, l'affectif, l'infra-logique et se trouve ensuite travaillée, façonnée ou découpée pour devenir pensable, dicible, transmissible. En fait, ce qui m'intéresse dans la pensée, c'est le corps... et inversement !

Ainsi entendue, la notion d'expérience est encore celle qui rassemble bon nombre de mes livres, en particulier les plus récents. Il y a bien sûr ceux où l'expérience est visible parce qu'explicite, comme dans *Dernières nouvelles des choses* et *Petites expériences de philosophie entre amis* ou *Si je n'avais plus qu'une heure à vivre*. Mais elle est omniprésente dans plusieurs autres textes qui ne la mentionnent pas directement.

Par exemple, dans *Comment marchent les philosophes*, ce qui m'a retenu, c'est l'ancrage de la pensée philosophique dans la marche verticale et bipède

de l'humain, cette chute continuellement provoquée et retenue qui fait avancer. Je souligne l'analogie structurelle entre le mouvement corporel permanent de déséquilibre-rééquilibrage de la marche et le mouvement psychique continu de déstabilisation-restabilisation propre à la démarche philosophique. Il ne s'agit pas simplement de remarquer que nombre de philosophes pensent en se promenant (de Platon à Nietzsche, en passant par Rousseau et Kant, pour ne citer que les plus connus), mais bien de concevoir comment marcher et penser renvoient à une même expérience. Quand un philosophe aussi peu déambulateur que Hegel ne cesse de parler de « marche de l'histoire », de « marche de l'Esprit », ce ne sont pas des métaphores...

Quelles sont les expériences qui vous ont marqué le plus ?

Je distinguerais entre celles que j'ai subies et celle que j'ai inventées, bien que cette division, apparemment évidente, soit pour une part arbitraire.

Comme tout le monde, j'ai subi, ou du moins vécu sans l'avoir décidé, toutes sortes de moments – d'amour, de deuil, de dérélition, d'enthousiasme, d'ennui, de haine... Si je les mentionne, c'est parce qu'il est évident que la pensée s'en nourrit toujours, même si elle répugne souvent à le reconnaître.

J'ai aussi traversé plusieurs sortes de milieux professionnels, de manière successive ou simultanée, salles de rédaction et salles des professeurs, maisons d'édition et institutions internationales, comités scientifiques et loges de théâtre. Ce n'est pas le lieu d'en faire le récit, mais de ces expériences multiples j'ai tiré « de l'expérience », comme on dit.

Il y a enfin les expériences que j'ai construites, imaginées, auxquelles nous avons fait déjà allusion, et dont certaines m'ont marqué, comme le *memento mori* de *Si je n'avais plus qu'une heure à vivre*. En fait, entre ces élaborations et ce que j'ai vécu, il existe une circulation et une interdépendance continue, pour moi comme, je l'espère, pour chaque lecteur. Ainsi, *Esprit d'enfance* est nourri de mes souvenirs et de mes réflexions mais ravive aussi, chez les autres, je le souhaite, leurs propres souvenirs et réflexions.

Dans La compagnie des philosophes, vous définissiez les philosophes comme des « expérimentateurs d'existence ». Vous maintenez cette définition ?

Entièrement. Le propre des philosophes tient à leur manière de jouer avec la vie en inventant de nouvelles règles pour la pensée, ou en explorant de manière inédite celles qu'ils rencontrent, et cela, d'une façon chaque fois spécifique, pour que la capacité à vivre et à penser s'en trouve intensifiée, diversifiée.

Sans doute, aujourd'hui, aggraverais-je mon cas en insistant sur la dimension indispensable de l'impureté. La philosophie a beaucoup à perdre en se rêvant de plus en plus pure – coupée des autres disciplines, soustraite au chaos du monde, close sur elle-même et réservée à des cercles experts. Ce mouvement de purification s'accroît sans cesse depuis la fin des Lumières, et doit être, à mon avis, non seulement combattu, mais compensé par la volonté inverse – celle de rendre à la philosophie son impureté première, son engluement dans les mythes, sa capture dans les métaphores poétiques, les émotions, les corps et leurs souffles, leurs humeurs, leur sang.

Je crois pour ma part à cette incarnation et à cette impureté. Double mélange, indissociable, de la chair et de l'esprit, et de la philosophie avec ce qui n'est pas elle.

Quels sont les philosophes qui vous ont le plus inspiré, à part Foucault ? Quand on pense à ce que vous dites, les noms de Merleau-Ponty ou de Sartre, viennent à l'esprit, comme d'ailleurs celui de Platon, sur qui vous avez écrit un si beau livre.

Sans doute est-ce l'incarnation de la pensée, son lien au corps et à la chair, qui me reliait à Merleau-Ponty, et il est vrai que Sartre, quand j'étais jeune, m'était un modèle, moins d'ailleurs pour sa philosophie que pour sa capacité à tout écrire, à passer de la métaphysique au roman, du théâtre au journalisme. Dans le fond, mon affection pour Platon est du même ordre. Ce qui m'attache à son œuvre, ce ne sont pas les hypothèses du Parménide ou les démonstrations du Philèbe, mais bien plutôt cette impureté fondatrice qui fait de lui un écrivain, un dramaturge, un poète, un historien, un styliste... tout autant, sinon plus, qu'un métaphysicien. A ces sources, beaucoup d'autres devraient encore s'ajouter. Par exemple Spinoza, qui fut un amour de jeunesse, Nietzsche que je ne cesse de lire et relire, et les logiciens bouddhistes.

A titre plus personnel, mon itinéraire doit beaucoup à Jean-Toussaint Desanti, qui fut mon maître et durant des décennies mon ami et incarna un modèle de liberté. J'ai une dette particulière, pour tout ce qui est indien, envers Guy Bugault et plus encore envers Michel Hulin. Pour tout ce qui est grec, envers Jean Pépin et plus encore envers Pierre Hadot. Quelques vrais savants et grands penseurs m'ont honoré de leur amitié, notamment Georges Dumézil et Gilles Deleuze. Malgré tout ce que je dois aux uns et aux autres, je n'ai jamais eu le sentiment d'être le disciple d'aucun d'eux. Tous, à leur manière, m'enseignèrent la liberté.

Ce que je n'aime pas, finalement, c'est la piété dans la vie intellectuelle. Je dénomme ainsi les exercices d'admiration dévote qui évoquent plus, à mes yeux, des rituels de secte que des trajectoires de pensée. J'ai vu passer nombre de modes, de vogues, d'écoles... Ce ne sont que des écumes éphémères. D'autre part, j'ai eu le privilège, si c'en est, de côtoyer de plus ou moins près, pour mes fonctions de journaliste, presque tous les grands de ces dernières décennies. Sans citer de nom ni de dossier, je dirais volontiers que cette proximité, différente de celle des lecteurs, des auditeurs ou des collègues, induit presque inévitablement des effets de forte déflation sur la propension à admirer les philosophes...

Finalement, quel philosophe êtes-vous ?

Voilà, pour finir, la pire des interrogations possibles... Je le dis en plaisantant à moitié seulement, car cette question suppose résolues quantité de questions préalables qui ne le sont pas – que je sois philosophe, que je le sache, que je le revendique, en tout cas que je comprenne clairement de quoi il s'agit, et que je ne proteste pas face à cette dénomination. Ensuite, que je sois en mesure d'auto-qualifier, de manière relativement légitime, mon appartenance à un groupe, une école, un style, une dogmatique ou quelque autre déterminant qui m'inscrirait dans une identité philosophique déjà repérée, clairement répertoriée.

Sur presque tous ces points, il me faut d'abord vous détromper, sans doute vous décevoir, avant de pouvoir avancer.

En fait, la dénomination « philosophe » m'est d'abord venue du dehors, c'est-à-dire des institutions, du découpage social des études et des enseignements. J'ai été illuminé, au lycée, à seize ans, par les cours qu'on nommait « de philosophie », parce que j'ai eu l'impression d'y entendre, enfin, parler de ce qui importait, d'y voir formuler les vraies questions. A cette époque, je ne vivais que par la littérature. Je l'ai quittée d'un coup – à moins que j'aie seulement cru le faire, et n'en sois, en fait, jamais sorti... mais ceci est une autre histoire – pour ce qu'on appelait « philosophie ».

J'ai fait ensuite des études « de philosophie », agrégation et autres, je suis devenu professeur « de philosophie » – dans des lycées, puis à Sciences Po –, j'ai été chercheur « en philosophie » au CNRS, j'ai écrit des livres dits « de philosophie », des articles dans des revues appelées « de philosophie », comme ici même, etc. Bref, j'ai vécu et travaillé sous cette étiquette, comme d'autres sous celle des mathématiques, de l'histoire, ou de la banque, ou du sport.

Toutefois, je dois l'avouer : rien de tout ceci, qui définit sans conteste une activité socialement définie, ne m'a jamais permis de voir « de manière claire et distincte », comme dirait notre Descartes national, ni ce qu'était la philo-

sophie, ni si j'étais philosophe. Ou plutôt, paresseusement, je croyais savoir. Je travaillais dans un secteur dénommé « philosophie » dont les limites, les normes, les usages me paraissaient définis. Je savais ce qu'était la philosophie comme Augustin savait ce qu'était le temps... parce que je ne me le demandais pas vraiment !

Aujourd'hui, je crois avoir progressé, car je sais de moins en moins de quoi il s'agit. Ne croyez pas que je tiens ces propos par goût du paradoxe, juste pour jouer. Je suis sincèrement convaincu que progresser, en philosophie, veut dire savoir moins. Ceci n'a d'ailleurs rien de très singulier, ou plutôt n'a rien qui me soit propre ni qui soit exceptionnel. Cette étrangeté est celle de Socrate face à ses interlocuteurs et face à l'assemblée qui le juge, celle de Voltaire dans *Le philosophe ignorant*, celle de Nietzsche dans le *Gai Savoir*, celle de Bertrand Russell dans ses *Sceptical Essays*, celle de tant d'autres qui ne cessent de creuser, sous le nom de philosophie, la béance du non-savoir, au lieu d'édifier des palais de certitudes.

La philosophie, telle que je l'imagine, est la seule discipline où on peut ne pas savoir, où il est même légitime de ne pas savoir. Dès lors, parler d'une « discipline » devient problématique. Si l'on veut dire par là un « exercice », un entraînement, une *aiskèsis*, je n'aurais pas d'objection. Je remarquerai seulement que c'est sans doute le seul exercice où se demander ce qu'on est en train de faire appartient à l'exercice lui-même. Un géographe s'interrogeant sur la géographie – son sens, sa possibilité, ses contenus... – ne ferait pas nécessairement de la géographie en s'interrogeant ainsi. Alors que celui qui se demande en quoi consiste la philosophie est déjà en train d'en faire.

Mais cette pratique de la réflexivité ne constitue pas une discipline au sens d'un corps de connaissances constituées, normé par des règles. Cette transformation de la discipline-exercice en discipline-corps de connaissances est aussi vieille que la philosophie elle-même : d'un côté Socrate, de l'autre l'Académie de Platon. D'un côté le surgissement sans fin des interrogations, étonnements et questionnements. De l'autre l'institutionnalisation des corpus, des transmissions, des codes.

Il ne s'agit pas de dire que l'un est juste et bon, l'autre déviant et dangereux. Je veux seulement faire entendre, pour continuer à vous répondre, que la philosophie-discipline constituée (universitaire, académique) est ce dont il m'a fallu me déprendre pour commencer à entrevoir ce que peut signifier cet exercice d'ignorance, d'insolence, de déstabilisation – que l'on peut et doit persister à nommer « philosophie », mais qui se tient le plus souvent à une

grande distance du précédent, même si les deux parviennent à coexister au sein de l'institution, puisqu'il faut toujours « sauver les apparences ».

J'ai donc fait peu à peu cette expérience : découvrir, étant professeur de philosophie, que je ne savais pas quelle était la nature de ce que j'enseignais. Découvrir, tout en continuant à tenir un rôle de philosophe, qu'il consiste aussi, fondamentalement, à désapprendre toujours ce en quoi on croit qu'il consiste. Alors, je pourrais certes vous répondre, s'il faut absolument des étiquettes, que je suis sans doute matérialiste, agnostique, post-nietzschéen, bien qu'aucune de ces dénominations ne me semble réellement consistante. Peut-être suis-je avant tout sceptique, convaincu que les vérités ultimes nous sont inaccessibles, bien que notre destin soit d'être interminablement taraudés par l'exigence de les poursuivre.

Pour moi, la recherche de la vérité passe par l'abandon du projet de la capturer, ainsi que par le doute envers son existence. Mais le processus qui conduit à cet abandon est sans fin, et c'est le processus même de la philosophie. Voilà ce que j'ai cru comprendre de ce que j'ai expérimenté.

Qu'est-ce qui, pour vous, a déclenché ce processus ? Quels en furent les étapes, les éventuelles césures ?

Je me méfie des reconstitutions, des reconstructions opérées par la mémoire pour les besoins d'une cohérence des récits. C'est donc avec prudence que je vais énumérer certaines séquences. Avec une réserve de plus : la biographie me semble avoir pour inconvénient de transformer en anecdotes ce qui ressortit, le plus souvent, à des processus plus vastes, collectifs et transpersonnels.

La nécessité de se déprendre de ce qui enferme dans une identité, de ce qui assigne à une place, je ne sais pas vraiment d'où elle me vient, mais elle s'est manifestée très tôt. L'idée d'être étiqueté, spécialisé, labellisé ne m'a jamais semblé désirable, ni même vraiment supportable.

C'est sans doute pour cela qu'au lycée j'avais fait à la fois des études littéraires classiques (latin-grec) et des études scientifiques (mathématiques-physique), cette double formation existant, à cette époque, dans le système français. C'est sans doute pour cela, aussi, que j'ai hésité longtemps entre une agrégation d'histoire et une agrégation de philosophie.

Surtout, c'est pour cela que j'ai commencé à faire des reportages quand j'étais encore à Normale Sup. J'aimais les bibliothèques – l'une des plus grandes émotions de ma jeunesse fut de découvrir les lutrins de la salle Duke Humphrey à la Bodléienne, à Oxford – mais je détestais l'idée de n'être que là. J'ai même

passé quelques années à lire le petit livre rouge du Président Mao, et à délirer sur la nécessité de liquider la culture bourgeoise. Je me croyais à la fois dedans et dehors, dans l'université et du côté des masses.

Un jour, après quelques aventures dans la presse gauchiste et celle des débuts de l'underground, aventures qui n'ont pas leur place ici, je suis donc parti de l'École Normale pour visiter les communautés de l'Ardèche et de quelques régions voisines, changer la litière des chèvres et cueillir des champignons. Le projet était de décrire leur vie quotidienne, leur manière d'incarner l'utopie au jour le jour, avec ses illusions et ses faux-pas. Avec un de mes anciens condisciples de Louis-le-Grand, dont le père était un homme de télévision et d'édition fort connu, nous en avons fait un livre qui a eu beaucoup de presse, dont la chronique de Pierre Viansson-Ponté dans *Le Monde*.

C'est ainsi que je me suis retrouvé, un jour de l'automne 1972, dans son bureau, rue des Italiens. Le profil du normalien agrégatif qui va sur le terrain et raconte ce qui se passe devait lui sembler curieux. Il m'a demandé où j'aimerais écrire, j'ai répondu sans hésiter à la rubrique littéraire. Nous avons convenu que je ferais un texte à l'essai. Il y aura bientôt cinquante ans que je collabore à ce journal, où j'ai publié plus de 2 000 articles et chroniques, et au fil des ans se sont ajoutées ma collaboration régulière au magazine *Le Point*, ma chronique hebdomadaire pour le journal *Les Echos*.

Ce n'était pas planifié. Je n'ai jamais vraiment prévu ni calculé mes trajectoires, évitant ce qui me déplaisait et saisissant les hasards. Mais la double localisation – université et journalisme – m'a finalement convenu et construit. Je n'aurais pas aimé « n'être que »... quoi que ce soit. Que professeur, que journaliste. La double nationalité, si j'ose dire, m'a offert le sentiment d'être à distance de chaque monde.

Je crois que le même schéma s'applique à mes recherches, aux styles d'écritures que j'ai pratiqués, à la diversité des fonctions et des activités que j'ai pu assumer. Le dénominateur commun de ces parcours est de n'être pas figé dans une seule fonction, un seul genre, une seule spécialité.

En fait, je ne suis pas doué pour ce que Pierre Bourdieu appelait la constitution d'un « capital symbolique ». Je préfère dilapider, brouiller les images, repartir à zéro. Je n'ignore certes pas que cela dessine aussi quelque chose, et je l'assume. Mais ce n'est pas un édifice, ni une construction cumulative. Encore une fois, ce sont des expériences. La plupart sont des exercices de dépouillement, des manières de recommencer sans cesse. Ce ne sont pas des

façons de se poser. Actuellement, je vis une expérience qui m'amuse et me dépayse, celle d'écrire un roman.

Pour la première fois ?

Oui, pour la première fois. Ou bien... comme d'habitude ? En fait, si « une première fois » débouche sur « comme toujours » voilà, de mon point de vue, une bonne définition de la philosophie. On s'étonne nécessairement pour la première fois, on vit chaque instant, par définition, pour la première fois. L'esprit d'enfance est l'esprit de la première fois. Mais cet instant est aussi un hors temps, cet éphémère une éternité.

Permettez-moi de conclure en disant que vous écrivez aussi extraordinairement bien, et que la clarté de votre style rend la philosophie agréable et accessible. C'est un art rare.

L'arpenteur infatigable des territoires de la pensée

FRANÇOIS GACHOUD

Comment fait-il, Roger-Pol Droit, pour occuper tant de territoires dans le champ de la pensée contemporaine sans jamais cesser d'écrire, de créer de nouvelles œuvres ? A lire sa bibliographie on éprouve quelque peu le vertige. Si l'on prend en compte l'ensemble de ses publications, ouvrages en collaboration et direction d'ouvrages compris, on totalise quelque 60 livres et une trentaine de langues pour les traductions. Bien sûr, il n'est pas question de quantifier une performance étalée sur trente années à peine. Il est vrai que, depuis *L'Oubli de l'Inde* publié en 1989, Roger-Pol Droit n'a cessé de composer. Est-ce l'urgence qui le pressait de toutes parts ? Oui, mais pourquoi ce tempo affirmé sans relâche ? Dans quel but ? C'est d'abord à cette question qu'il me paraît opportun de répondre.

La Compagnie des philosophes paru en 1998 (éd. Odile Jacob, Paris) apporte sans conteste à mon sens de précieux éléments de réponse. Car on y voit se profiler ce qui caractérise prioritairement Roger-Pol Droit philosophe. C'est avant tout un compagnon de route. C'est-à-dire quelqu'un qui ne pense jamais sans entrer en familiarité avec les penseurs choisis. Il souhaite avant tout comprendre les philosophes en évitant de les ranger dans des catégories pour restituer des systèmes, si géniaux et marquants soient-ils. Les philosophes sont d'abord à ses yeux des expérimentateurs d'existence qui ont tracé des voies nouvelles et surtout laissé des traces de vie au cœur de leurs discours rationnels. Si bien qu'au revers d'arides abstractions émerge toujours un esprit incarné qui peut devenir pour nous lecteurs un compagnon susceptible d'éclairer nos propres trajectoires sous l'égide d'une pensée qui fait sens. Avec ses exigences bien sûr, mais toujours en vue de réveiller ce sens. Et ce, de manière abordable et vivante. Raison pour laquelle Roger-Pol Droit est avant tout un passeur qui cultive le souci de transmettre à nos contemporains les interrogations et les problématiques en les mettant à la portée de tous. Donc avant tout un pédagogue rompu à l'art d'éclairer des intelligences en marche.

Lisez Roger-Pol Droit. Vous découvrirez qu'il inscrit tous ses livres dans cette optique prioritaire : *donner à aimer les philosophes pour mieux aimer la vie*. Il s'agit toujours d'ouvrir des chemins pour nous révéler que nous sommes tous philosophes quand nous avons pour horizon d'apprendre à penser pour mieux

cultiver un art de vivre. Et son mérite particulier, c'est de le faire de manière infatigable. Car le champ est si vaste, si diversifié qu'il convient d'arpenter le terrain partout et toujours. Les idées circulent, elles se croisent ou s'opposent et il s'agit d'en dégager les enjeux pour comprendre comment chacun peut apprendre à vivre dans le contexte et les choix de son temps.

Il est évident, aux yeux de Roger-Pol Droit, que l'époque dans laquelle nous sommes inscrits n'est pas séparable de la marque durable laissée par les philosophes qui viennent de nous précéder. C'est le cas de ceux qu'on a appelés « Maîtres à penser ». En publiant *Maîtres à penser. 20 philosophes qui ont fait le XX^e siècle* (éd. Flammarion, Paris 2011), il nous invite en effet, en journaliste-pédagogue qui a rencontré ces penseurs et réalisé maints entretiens avec eux pour le journal *Le Monde*, à entreprendre un passionnant voyage en vingt épisodes afin que nous prenions la mesure de l'influence déterminante qu'ils ont exercé dans le champ diversifié de cette époque à la fois riche et complexe. Ainsi nous pouvons aisément apprivoiser la « déconstruction » selon Derrida, « la mort de l'homme » version Foucault ou encore « le visage » comme lieu de la responsabilité envers autrui cher à Levinas. Il en fut déjà de même pour *La Compagnie des contemporains* (éd. Odile Jacob, Paris 2002) qui, dans la foulée de celle des philosophes compagnons de route de 1998, restituait la voix de ceux qui ont fait vivre l'éthique et penser les sciences, rendu compréhensible la quête de notre identité et ouvert des chemins pour nous aider à mieux vivre dans leur sillage.

Mais on ne doit pas oublier les Anciens. Il faut rajeunir leur présence active parmi nous. Car ce sont eux qui, les premiers, ont posé les jalons fondateurs de la démarche philosophique. Rien d'étonnant donc que Roger-Pol nous invite aussi à revisiter Socrate, Epicure, Diogène, Platon, Aristote, Sénèque et bien d'autres. Notons qu'il le fait à la manière d'une promenade où la liberté qui est la nôtre nous entraîne à marcher avec eux, à nous en inspirer pour nous permettre de mieux ajuster nos vies aux sages leçons qu'ils nous proposent. Roger-Pol Droit est un penseur dont la faculté de séduire va toujours de pair avec une clarté qui ne sacrifie jamais rien à une facilité réductrice. Quand on le lit, on reconnaît spontanément cette capacité qu'il a de se mettre dans la peau du lecteur en lui donnant l'impression qu'il découvre les choses par lui-même. Visiter *Vivre aujourd'hui avec Socrate, Épicure, Sénèque et tous les autres* (éd. Odile Jacob, Paris, 2010), c'est donc plonger à neuf au cœur du foyer originaire d'une pensée toujours vivante.

Il est sans doute bon de se demander *d'où parle* ce philosophe auquel rien de ce qui est humain n'est décidément étranger. Bon de s'interroger au fond

sur ce qui a déterminé Roger-Pol Droit à s'éloigner du contexte étroit de la pure spécialisation universitaire réservée à une élite. A plusieurs reprises, il s'en est expliqué, surtout dans ses chroniques parues dans *Le Monde*, saluant le tournant majeur proposé par Pierre Hadot dans *Exercices de philosophie antique* ou dans *La philosophie comme manière de vivre*. L'idée forte de Hadot : on s'est trompé en croyant que le but des penseurs grecs était de construire de savants systèmes. Cette construction, si rationnelle soit-elle, vise un art de vivre à partir d'une expérience et cette expérience c'est celle de l'exercice de la pensée cherchant comment elle peut éclairer notre manière de vivre. Socrate par exemple devient un modèle incontournable à cause de l'exemplarité de son art d'inventer une méthode d'éclosion pédagogique, celle de la pensée orale et vivante sur l'Agora. Il est d'ailleurs plus admiré pour le courage lucide de son témoignage devant ses juges et la sagesse de son attitude devant la mort que pour sa doctrine sur la vertu. Celle-ci doit s'exercer dans les actes de la vie. Le signe qui le confirme, n'est-ce pas qu'il n'a rien écrit ?

Ce que Roger-Pol Droit a compris et a voulu incarner, c'est cette perspective. Il a réalisé qu'au tournant des années 70 la philosophie sortait du seul giron de l'univers universitaire pour déborder sur la place publique et qu'à tous les niveaux, elle devenait un appel à occuper cet espace. Mais cette prise de conscience ne suffisait pas. Elle devait se doubler d'une résolution nourrie d'une véritable passion : la passion d'explorer la vie sous ses formes d'expressions les plus révélatrices ; passion grande ouverte qui ne pouvait se déployer que dans l'esprit d'un homme réellement habité. Roger-Pol Droit est un philosophe habité. Et c'est sans doute ce qui explique son infatigable détermination à composer et publier sans relâche.

A l'origine de ce mouvement il y a la découverte inaugurale, à 16 ans, des questions ultimes, radicales. Il en a parlé comme d'un éblouissement qui va motiver ses travaux futurs. A l'Université cependant, il s'étonne et réagit car on répète à l'envi qu'il n'y a qu'une philosophie qui vaille : la grecque. On ne trouverait donc pas de véritable pensée philosophique du côté de l'Orient ? Rien d'autre que des spiritualités, des religions, des mythologies ? Vers la trentaine, Roger-Pol décide alors de quitter Paris. Il se plonge dans les textes indiens et bouddhiques et constate qu'il y a dans les textes sanscrits des océans de pensées aussi profonds que ceux de l'Occident grec. Il travaille donc le sanscrit et décide de comprendre les raisons historiques et idéologiques qui ont conduit à l'occultation de ces textes. Entré au CNRS, il découvre deux choses. D'une part, les Grecs eux-mêmes n'ont jamais dit qu'ils étaient les seuls inventeurs de la philosophie. Diogène Laërce l'atteste à propos de Platon

qui se réfère aux Egyptiens et d'Hérodote qui parle des Indiens en termes élogieux. D'autre part, en Occident, à l'âge classique et au 18^e siècle, on est réceptif à la pensée philosophique de l'Inde. En 1742, dans son monument de 7000 pages *Historia critica philosophiae*, Jacob Brucker fait une large place aux Egyptiens, Chaldéens, Hébreux, Perses, Indiens, Chinois. Goethe, Novalis, Hölderlin, Schopenhauer défendent alors l'idée que l'Inde est une autre Grèce.

Retournement pourtant aux 19^e et 20^e siècles : Hegel va s'efforcer de reconstruire une Grèce comme pensée du mouvement de l'être au nom d'une rationalité pure qui conduit à l'absolu. Mais c'est surtout Heidegger, dont l'influence a été déterminante, qui va défendre l'idée que la seule philosophie authentique est celle de l'être de l'Occident grec. La philosophie de l'Inde serait pétrie de contradictions. A quoi Roger-Pol Droit va répondre que *Les Stances du milieu par excellence* du grand logicien bouddhiste Nagârjunâ (2^e siècle) comportent 146 occurrences du principe de non-contradiction dévoilé, on le sait bien, par Parménide puis développé par Aristote. Des deux côtés l'outil est le même, mais les buts qu'on se donne sont bien différents : contrairement aux Grecs qui cherchent à confirmer par là le caractère prometteur des possibilités de la connaissance rationnelle, le logicien bouddhiste soutient que toutes les thèses des penseurs aboutissent de fait à des contradictions.

A quoi nous conduit le choix de cette posture ? Bien sûr à l'ouverture de la pensée philosophique à tout ce qu'elle a pu offrir à l'humanité dans l'ensemble des cultures. Il est temps selon Roger-Pol Droit de commencer par corriger les préjugés véhiculés depuis si longtemps sur l'Inde et d'autres cultures qui englobent la totalité du champ extra-occidental en incluant la Chine, le Japon ou le Tibet, mais aussi les pensées arabes, persanes et hébraïques. Vaste chantier dont le premier, celui de l'Inde, fut exploré par Roger-Pol dès son entrée au CNRS. En publiant en 1989 son premier ouvrage de fond, *L'Oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique* (éd. PUF, Paris et Poche Points Essais 2004), il inaugurerait la série de ses *Enquêtes philosophiques*. Ce qu'il convient de bien mettre en lumière à ce propos, c'est l'esprit et le but visés : si ce patient travail de recherche est certes guidé par la volonté d'élargir le champ des connaissances à toutes les grandes cultures d'ailleurs, son but est toujours la même quête de vérité éclairant une manière de vivre, celle proposée par la culture interrogée et explorée jusqu'aux racines qui la fondent en raison. C'est ainsi que Roger-Pol poursuit sa tâche en publiant *Le culte du néant. Les philosophes et le Bouddha* (éd. Seuil 1997, Paris et Poche Points Essais 2004). Au cœur de cet essai, on voit se déployer le souci du pédagogue : étudier de près les mécanismes de rencontres culturelles non seulement différentes mais paradoxales

parce qu'elles cachent des zones d'incompréhension et de confusion possibles. Comme quoi le dialogue entre les cultures exige un souci constant de véracité pour dissiper bien des malentendus et préjugés. C'est la condition sine qua non de la compréhension juste de toute forme de culture.

L'aboutissement de ce travail d'enquête considérable aura lieu en 2009. Réunissant une pléiade de spécialistes pour faire connaître la première anthologie en deux volumes de textes de philosophes issus de tous les courants de la pensée non-occidentale, Roger-Pol Droit publie *Philosophies d'ailleurs* (éd. Hermann, Paris 2009). Anthologie unique et précieuse, car elle contient les textes essentiels des grandes civilisations indienne, chinoise, tibétaine, hébraïque, arabe, persane et égyptienne. Ce décentrement de la philosophie occidentale, opéré par les meilleurs spécialistes de ces cultures ouvertes vers d'autres horizons, témoigne magnifiquement du caractère universel de la recherche de vérité qui n'a pas de frontières. « Il faut changer tout bonnement notre regard d'ensemble sur la philosophie... Il faut se dire qu'il n'y a qu'une seule forme de la raison humaine, mais une multiplicité d'usages de cette rationalité » précise Roger-Pol Droit dans l'introduction à ces deux volumes.

Dans la même perspective, toujours résolument déterminé à ouvrir le champ le plus large possible aux enjeux vitaux de la pensée, Roger-Pol s'est attelé, avec la collaboration active de Monique Atlan, à mener une enquête de fond sur une interrogation qui concerne profondément l'époque que nous vivons et qui va engager inévitablement nos vies tournées vers le futur. L'idée phare est celle-ci : aujourd'hui, c'est *l'humain* lui-même qui est en chantier. Car on ne sait plus trop sur quel socle s'appuyer pour définir exactement sa nature, en délimiter les contours, en dire ce qui lui est propre et le demeure. Faut-il « dépasser » l'humain comme le proposent les transhumanistes ou au contraire en protéger la différence spécifique à tout prix ? Les technologies semblent à présent en mesure, pour la première fois de l'histoire, de transformer radicalement l'humain au point que, dans la diversité des débats, on ne sait plus comment le caractériser. Il se trouve que la réflexion philosophique elle-même est en panne au moment où nous vivons dans la perspective d'une robotisation galopante, de menaces qui pèsent sur la raréfaction irréversible des ressources planétaires, problématiques qui, avec celles des mutations scientifiques comme la transformation de nos cerveaux en machines artificielles, la réparation du corps à l'infini, l'exploitation de l'ADN à des applications douteuses, remettent en cause notre maîtrise elle-même sur ce monde et sur nous-mêmes. Parue sous le titre *HUMAIN. Une révolution qui change nos vies* (éd. Flammarion, Paris, 2012), cette enquête est sans doute une des plus complètes à disposition pour

nous permettre de mesurer toute l'étendue des questions cruciales qui se posent à nous face à un avenir où les enjeux sont considérables. Impossible de passer à côté d'une telle réflexion. Raison pour laquelle Roger-Pol Droit et Monique Atlan ont entrepris un tour du monde scientifique dans les laboratoires des plus grands chercheurs. Ils ont également interrogé les penseurs les plus au fait des enjeux notamment éthiques et écologiques de cet immense chantier. Le résultat est un appel pressant à une attitude responsable plus urgente et lucide que jamais. Avec, à la clé, cette résolution qu'on ne peut différer : agir en toutes circonstances pour que nos vies et celles des générations futures ne perdent jamais la dignité, la liberté et les droits qui font de nous des *humains*.

Venons-en à toute une série d'ouvrages consacrés à ce que Roger-Pol appelle des *Explications philosophiques*. Nous trouvons là d'assez brèves initiations dont certaines sont destinées « à tout le monde ». Ainsi *L'éthique*, *L'Occident* ou *La Tolérance*, mais aussi deux petits livres *expliqués* à sa fille concernant *La philosophie* et *Les Religions*. Ils sont tous publiés au Seuil. On remarque de manière très nette le souci pédagogique visant, sur des sujets généraux mais essentiels, la clarté et la force d'une argumentation rigoureuse. Mais c'est surtout la forme qui révèle le talent du pédagogue accompli : le choix du dialogue, dialogue dont le souci est de permettre au lecteur d'être lui-même systématiquement impliqué dans la découverte progressive des notions expliquées. Ce qui en ressort nettement, c'est non seulement la capacité de rendre des idées ou raisonnements en soi assez abstraits fort compréhensibles, mais aussi de leur conférer l'évidence. Ainsi à propos de *l'éthique*. Il en est partout question. On s'en soucie certes, mais de quoi parle-t-on au juste ? Est-ce de la morale ? S'agit-il de principes généraux, mais lesquels ? Concerne-t-elle les spécialistes ou tout un chacun ? Il faut « revenir au départ » propose Roger-Pol Droit : d'où vient l'interrogation, comment le terme a évolué, comment distinguer les écoles de pensée ? « Le but : être clair et accessible, sans sacrifier l'exactitude ni la pertinence ». En fait, les vertus déployées dans ces textes confirment bien ce que nous avons déjà souligné.

Toujours classés dans cet ensemble d'*explications*, pointent d'autres livres à la fois greffés sur l'actualité et ouverts à de nouveaux horizons. La plupart ont d'ailleurs été traduits dans plusieurs langues. Je retiendrai ici *Une brève histoire de la philosophie* parue chez Flammarion en 2008 : c'est une présentation indiscutablement novatrice et étonnamment simple. Pas surprenant que le livre ait reçu le « Grand prix des professeurs et maîtres de conférences à Science Po » ! *Osez parler philo avec nos enfants*, publié chez Bayard en 2010 a certainement ouvert la voie à cette pratique récente en plein développe-

ment. Quant à *Qu'est-ce qui nous unit ?* paru chez Plon en 2015, c'est un livre auquel il convient de réserver une place essentielle et durable même si le livre fut publié au moment où toute la France avait à s'interroger sur cette question d'actualité avant l'élection présidentielle 2017. Dans la même foulée, il paraît indispensable de réserver une place à *L'Espoir a-t-il un avenir ?* (éd. Flammarion, 2016). Roger-Pol Droit et Monique Atlan montrent à quel point l'espoir est indissociable de l'existence humaine. Il est « chevillé à nos âmes » peut-être surtout quand tout va mal et que tout semble vouloir en éteindre la flamme. En traçant une perspective historique relevant prioritairement d'une généalogie des affects, nos deux auteurs en explorent la complexité afin de « débloquent nos cartes mentales actuelles ». Comment revivifier son rôle ? Quelles sont les raisons de sa désaffection ? Il s'agit en fait d'apprendre à espérer encore et toujours bien qu'il faille souvent le faire à contre-courant. On reconnaît bien là une générosité de pensée engagée, confirmée par cette formule qui traduit les visées de ce livre : « L'espoir est ce qui porte la vie continûment au-delà d'elle-même. »

Abordons maintenant ce que Roger-Pol Droit appelle des *Expériences*. Il est à mes yeux fort souhaitable d'accueillir et découvrir ces livres joyeusement. Ils sont très personnels et c'est peut-être surtout par ce biais-là que notre auteur se révèle fort attachant. *Dernières nouvelles des choses* (éd. Odile Jacob, 2003) par exemple, est un ouvrage d'une originalité rare. Elaborer une approche authentiquement philosophique des objets les plus familiers destinés à nos usages est paradoxalement saisissant de profondeur. Car partant d'une question apparemment bizarre « Comment vont les choses ? », nous voilà invités à voyage étrange où la quotidienneté de n'importe quel truc à portée de main prend une dimension complètement inattendue tout en révélant des vues pleines de sens. Que dire, dans un registre analogue, des fameuses *101 Expériences de philosophie quotidienne* (Odile Jacob, 2001), best-seller devenu mondial ? C'est à la fois un jeu et des petites expériences à vivre réellement. Le but est de faire vaciller les évidences pour pratiquer un changement d'optique, un pas de côté. La raison ? Éprouver l'étonnement produit par ce décalage. Car la philosophie naît toujours de ce surgissement. Plus il est fort, plus son déclic est profond, plus la démarche sera authentique. Ainsi Roger-Pol Droit nous suggère de « vider le sens d'un mot », « d'éplucher une pomme dans sa tête », de « tenter de mesurer l'existence », de « disparaître à la terrasse d'un café », de « tenter de ne pas penser ». « Absurde, futile, dérisoire », direz-vous. Essayez pourtant de jouer le jeu. Vous serez surpris. Car en respectant la durée proposée pour l'exercice, avec un matériel tout simple à disposition et un effet déstabilisateur

garanti, vous allez prendre du plaisir et découvrir que l'insolite, l'inattendu, peut conduire à des découvertes insoupçonnées et vous faire entrer en philo.

Roger-Pol Droit n'aimerait pas qu'on l'empêche de marcher. Il aime trop les penseurs en mouvement pour songer à s'arrêter. Il aime trop la liberté pour se limiter à des postures figées. Il est, je crois, du côté de Montaigne et de Diderot, de Socrate et de Nietzsche. Et je me demande au fond si la figure du sage lui convient. Ouvert à tout ce qui intéresse notre condition, pédagogue avant tout, c'est d'abord un homme dont la présence rayonne. Jamais donneur de leçons, soucieux des enjeux de l'heure, simple, humble car il l'est, accessible, amical et généreux, assez détaché de soi pour rester ouvert à l'infini des possibles, il n'aime rien tant que la vie elle-même, cette demeure où nous sommes inscrits pour lui dire un « oui » inconditionnel et répété. Si la figure du sage qui lui convient est celle qu'il décrit à la fin de son ouvrage *Les héros de la sagesse* (éd. Plon, 2008) lorsqu'il peint le portrait de trois *sages en mutation*, Gandhi, Martin Luther-King et le Dalai-Lama, alors il se trouve proche de ceux-là dont il dit qu'ils « laissent la perfection de côté », la première sagesse consistant « à ne pas devoir devenir sage. Il suffit de tenter de devenir un peu plus sage ».

Soucieux de ne pas enfermer Roger-Pol dans une quelconque catégorie, fût-elle exemplaire, je te renvoie enfin, lecteur, à sa propre confession très singulière car elle a pour titre *Si je n'avais plus qu'une heure à vivre* (éd. Odile Jacob, 2014). C'est un texte fort, lucide, d'une sincérité émouvante. Il fait éclater tout ce qui afflue en lui au rythme haletant, syncopé, au présent intensément vivant de sa singularité, celle d'un homme en situation de quitter sa vie dans l'heure. Cette expérience limite est une mise à nu totale, une *parrhèsia*, c'est-à-dire un « dire vrai » qui est peut-être l'expression même de ce que Roger-Pol Droit a été, est et sera face au mystère de la mort inexplorable. Il en témoigne au nom de la vie qu'il a toujours célébrée intensément au sens où Nietzsche y voyait l'éternel retour des instants qui sont un avant-goût de l'éternité. C'est un « Oui à la vie » en son battement toujours recommencé sans que l'on puisse savoir ni d'où elle vient, ni où elle va. Et pourtant, comme dit Rousseau, « la vie se donne à nous et nous donne à nous-mêmes ». Et dans cette étreinte intérieure qui nous appartient et en même temps nous dépasse puisque nous n'en sommes pas l'origine, il y a cet homme qui la dit cette vie, qui la chante, qui lui a consacré tout son temps, son élan infatigable et son amour vrai. Seul un haut degré de sagesse a pu inspirer cet homme-là toujours debout et prêt à la célébrer sans jamais s'arrêter d'écrire.

Enseignement secondaire et Universités populaires (Suisse)

La réjouissance propédeutique de Roger-Pol Droit

PAUL AUDI

J'ignore si Roger-Pol Droit serait d'accord avec moi : parmi les très nombreux livres qu'il a publiés à ce jour, deux d'entre eux, me semble-t-il, peuvent se détacher pour former une manière de diptyque. Méritent ainsi, je crois, d'être lus ensemble et interprétés conjointement, au gré des rapports qu'ils tissent entre eux et des échos qu'ils éveillent par leur seul rapprochement, au gré aussi des prolongements réflexifs qu'ils sont susceptibles de s'assurer mutuellement, les ouvrages intitulés : *101 expériences de philosophie quotidienne* (2001) et *Dernières nouvelles des choses* (2003)¹. De cet assemblage ou de ce rassemblement de textes – auquel je donnerai, pour ma part, et pour faire court, le titre de « *Diptyque expérimental* » –, nous trouverions peut-être une première confirmation dans un indice formel. L'un et l'autre volet du Diptyque expérimental présentent une caractéristique commune : tous leurs chapitres sont précédés d'une petite vignette informative, une sorte de microfiche de renseignements, annonçant que ce qui y sera dit renvoie à un temps (à une durée parfois) et à un lieu en particulier. Mettre en relief les conditions spatiotemporelles dont paraît dépendre « l'expérience » dont il sera immédiatement question atteste de toute l'attention qu'il est requis de porter à sa *singularité*, qu'il s'agisse, respectivement, d'événements anodins ou sans valeur particulière – tels que apercevoir une femme à sa fenêtre, avoir trop mangé, allumer un feu dans la cheminée, sortir du cinéma en plein jour –, ou d'événements insolites ou inquiétants – tels que prendre une douche les yeux fermés, regarder l'autre dormir, devenir saint ou bourreau – ; qu'il s'agisse également de nouvelles demandées aux choses ou renvoyées subrepticement par elles, à la faveur d'une certaine confrontation avec elles – des choses aussi hétérogènes que le bol, la fourchette, le téléviseur ou le rasoir.

Sans doute cette singularité de l'expérience, qui est d'abord et surtout celle de son *sens*, est-elle toujours, ainsi que le pointe précisément la petite vignette introductive, fonction du contexte dans lequel elle se produit – mais ce contexte, encore faudrait-il ne pas oublier que s'il vient *avec* le « texte » de l'expérience,

1. Roger-Pol Droit, *101 expériences de philosophie quotidienne*, Paris, Odile Jacob, 2001 ; *Dernières nouvelles des choses*, Paris, Odile Jacob, 2003.

il est loin de lui être contingent, ou extérieurement associé, ou tout simplement étranger : bien plutôt en fait-il intrinsèquement partie, au sens où il est le fil dont elle est de bout en bout tramée. On est tenté de se poser la question : le sens est-il, dans l'absolu, transcendant à l'expérience ? Peut-il s'en détacher et « parler de lui-même » ? Tout le Diptyque expérimental semble vouloir affronter la question, mais il entend y répondre aussi bien, au terme de ses multiples « démonstrations », par un « non ! » franc et massif. Non, en effet, le sens, s'il résulte bien de l'expérience, n'en est guère séparable ; il y est au contraire entièrement tenu et contenu, au sens où il ne se laisse appréhender qu'à *même* la phénoménalité spatialement et temporellement déterminée de ce que chaque fois l'expérience met en scène, en ordre et en paroles. Toutefois, pour en être convaincu, il importe de ne pas sauter à pieds joints dans le discours philosophique ; il faut se tenir longtemps sur son seuil, ce qui veut dire en l'occurrence : passer par une « expérience » *protreptique*, qui prend l'allure d'une « expérimentation ».

Les conditions de ce passage obligé par l'expérimentation délimitent *l'aire de jeu* de la pensée que Roger-Pol Droit développe dans le Diptyque expérimental. De la priorité conférée à l'expérimentation dans l'appréhension d'un sens inhérent à l'expérience résulte le style de cette œuvre. Aussi, pour fixer dès à présent ce qui s'y joue, sans doute pourrait-on s'autoriser d'une formule de Sartre. Analysant les caractéristiques de la méthode phénoménologique dans *L'imagination*, Sartre indiquait en effet que l'« on doit encore parler ici d'expérience parce que toute vue intuitive d'essence demeure expérience » ; mais, précisait-il aussitôt, « c'est une expérience qui précède toute expérimentation ² ». Eh bien, ce qu'il me paraît pour ma part évident au regard du Diptyque expérimental, c'est qu'il convient de renverser la formulation sartrienne et de parler à son sujet d'une *expérimentation qui précède toute expérience*. Pourquoi en est-il ainsi ; pourquoi l'expérimentation doit-elle primer sur l'expérience pour que le sens de celle-ci s'en dégage de façon immanente ; pourquoi cet ordre de préséance donne-t-il sens et fondement à cette « expérience philosophique » dont Roger-Pol Droit dit quelque part qu'elle ne se confond ni avec une expérience *dans* la philosophie, ni avec une expérience *de* la philosophie³ : telles sont les questions sur lesquelles je souhaiterais me pencher en le lisant.

*

2. Jean-Paul Sartre, *L'Imagination* [1936], Paris, PUF, 1988, p. 143.

3. Voir Roger-Pol Droit, « La taille de l'expérience », in *Donner à penser* (collectif), publication assurée par le Centre Roland-Barthes : Institut de la pensée contemporaine, Paris, Seuil, 2005, pp. 158-163.

La petite vignette qui introduit aux moments (expériences de soi et des choses) qui composent le Diptyque expérimental ne se borne pas toujours à faire mention du temps et de l'espace – *préludes*, on le verra bientôt, à ce qui se co-désigne dans l'expérience : la spatialisation *et* la temporalisation comme être-en-écart du corps propre dans son rapport à soi et aux choses. Dans *101 expériences...*, elle s'enrichit d'éléments supplémentaires tels que le « matériel » dont l'expérience a besoin pour être réalisée et l'effet psychologique principal qui est supposé chaque fois en résulter.

Ce dispositif de composition littéraire est la marque distinctive de l'art d'écrire de Roger-Pol Droit dans le Diptyque expérimental. Ce n'est évidemment pas la seule – chez lui, par exemple, le style est toujours *accueillant*, ce qui est à prendre en un sens uniment éthique et esthétique. L'auteur ne saurait s'adresser à quelqu'un sans lui tendre la main, sans la lui prendre avec générosité et bienveillance, non seulement pour le guider mais pour se laisser lui-même orienter par les réactions secrètement anticipées de celui à qui il prête main forte dans cette curieuse entreprise d'éveil à la philosophie. On comprendra plus loin que tendre la main est une nécessité si ce qu'il incombe au lecteur de faire en priorité, c'est de *traverser un seuil*, c'est-à-dire en tout état de cause de *l'enjamber*. Tout se passe comme si l'auteur susurrerait à l'oreille de son lecteur : « Je t'accompagne, attentif lecteur, mon ami, mon semblable, je t'accompagne jusqu'à la porte du laboratoire où le dispositif expérimental a été dressé ; il te faudra y entrer seul ; mais je t'attendrai là-dehors, dans le couloir ; une fois l'expérience accomplie, tu m'y rejoindras ; tu me feras alors un compte-rendu de ce à quoi tu auras assisté et de ce que tu auras éprouvé, et nous tâcherons ensemble, si possible, d'en tirer les conclusions qui s'imposent. »

Évidemment, l'agencement interne des expériences n'a rien de chaotique, d'aléatoire, de désordonné ; il est orienté en vue de l'intellection philosophique. Plus éclairant à cet égard que *101 expériences de philosophie quotidiennes*, le second volet du Diptyque expérimental, *Dernières nouvelles des choses*, en indique le sens par ses têtes de section : 1. Étonnement ; 2. Tâtonnement ; 3. Affolement ; 4. Apaisement. Ainsi, l'expérience de pensée, avec son soubassement, l'expérimentation, est un drame en quatre actes, dont les entractes sont aussi consacrés à poser des questions susceptibles de relancer la démarche, c'est-à-dire en l'occurrence de passer aux scènes suivantes. Car nous ne faisons nous-mêmes que nous insérer dans une histoire qui nous précède et qui, par là-même, nous montre la voie. Aucune leçon à donner : juste une invite à découvrir le talent qui nous est propre, puisqu'il est supposé généreusement que chacun d'entre nous en est doté. Mais ne nous y trompons pas : rien de tout cela

n'est tout à fait vrai, puisque Roger-Pol Droit s'emploie principalement à jouer avec nous – et, plus encore, à jouer avec le jeu lui-même. Je veux dire : à se jouer du jeu en son essence. Ainsi il enrôle non seulement le partenaire de jeu, mais le jeu lui-même et ses innombrables variantes au service d'une entreprise d'éducation qui, par définition, n'a rien de frivole. Il s'agit d'éveiller, et de s'éveiller en sentant sourdre au fond de son âme des questions qui ne la lâcheront plus. On est tenté d'en déduire que Roger-Pol Droit, parce qu'il est philosophe et qu'il s'agit donc pour lui de proposer ou de rendre compte d'expériences *de pensée*, c'est-à-dire de la mise en route méthodique d'un questionnement, encourage son lecteur à prendre part au jeu à *des fins d'instruction*. Mais c'est moins simple que cela. Car, et c'est ainsi dans la plupart de ses livres, pas seulement dans les deux ouvrages « expérimentaux » auxquels je choisis ici de faire allusion, quand Roger-Pol Droit s'adresse à son lecteur (tu... / vous...), ce qu'il tente de lui faire comprendre, il s'arrange toujours pour que le lecteur le comprenne en réalité de lui-même ou par lui-même. C'est sur cette pédagogie subtile, cet habile art d'enseigner non pas la vérité, mais l'accès à la vérité, que se fonde l'œuvre de Roger-Pol Droit. On dira : c'est une démarche socratique. Sans aucun doute, mais c'est d'un socratisme bien particulier qu'il s'agit, car Roger-Pol Droit n'entend pas nous faire entendre que la seule chose que nous devrions savoir, c'est que nous ne savons rien ; son œuvre vise bien plutôt à nous persuader que nous ne toucherons jamais à la vérité de quoi que ce soit sans que nous ne l'ayons *expérimentée* au préalable.

Mais de quelle façon est-elle expérimentale ? Sur quel mode l'expérimentation se fait-elle à chaque fois ? La composition littéraire du Diptyque expérimental est suffisamment claire et réfléchie pour qu'elle indique d'elle-même, et sans détour, le « régime de phrases », comme dirait Lyotard, auquel le discours en l'occurrence s'adosse. Ce régime, comme je viens de le laisser entendre, est *ludique*. En d'autres termes, le discours philosophique verse le sel de son déroulement, le piquant de son argumentation, au compte de l'amusement, du partage récréatif, du sourire en coin. C'est Roger-Pol Droit qui le qualifie d'ailleurs volontiers de « divertissement⁴ ». Plus précisément, il range les expériences qu'il a pris soin d'inventer dans la rubrique de ces « divertissements protreptiques » dont il rappelle que « l'on désignait par ce terme des ouvrages qui tournaient vers la philosophie, qui prédisposaient l'attention, qui orientaient

4. Roger-Pol Droit, *101 expériences de philosophie quotidienne*, *op. cit.*, p. 13 ; « La taille de l'expérience », *op. cit.*, p. 152.

dans la direction du cheminement réflexif sans être pour autant, par eux-mêmes, des traités ni même des introductions⁵ ».

Il ne fait aucun doute que le Diptyque expérimental n'ambitionne pas de nous introduire à la philosophie mais bien plutôt, *en nous tournant vers elle*, de nous conduire à nous tenir un temps⁶ devant *son seuil*. Non pas *sur* son seuil, mais *devant* lui. En écrivant cela, je songe expressément à la réflexion que l'idée de seuil a suscitée dans l'esprit de Jean-Toussaint Desanti, philosophe qui fut à la fois le maître et le grand ami de Roger-Pol Droit, et sur la pensée duquel il serait bon de s'attarder. Car l'on doit justement à Desanti d'avoir expliqué que quiconque s'interroge sur *ce que c'est que philosopher* sera toujours bien inspiré de prendre les choses dans l'ordre dans lequel elles se présentent, avec méthode donc, et de s'assurer de la maîtrise de la toute première étape, où s'impose l'élément « seuil ». Or cela exige que l'on fasse fond sur une signification du mot *seuil* qui soit bien plus riche, et bien plus ancienne, que son acception courante actuelle. En effet, ce mot n'a pas toujours signifié « un point de passage, que l'on traverse sans y penser⁷ ». Autrefois ce mot désignait – sur un plan que Desanti aurait pu qualifier, comme il le fait ailleurs, de « symbolico-charnel » : « là où ça change, le lieu par où l'étranger devient un hôte et la fiancée une épouse, le point où se fait l'accueil, où le statut de l'autre se décide, où s'annonce l'alliance⁸ ». À cette époque, précise-t-il, tout le monde savait qu'il convenait de ne pas poser le pied sur un seuil, qu'il fallait l'enjamber. C'est qu'il s'agit là d'« un non-lieu, un lieu zéro en quelque sorte. Qui s'y trouve, n'étant nulle part, court le risque d'y demeurer à jamais et d'y disparaître⁹ ». Aussi, pour éviter le danger, doit-on toujours se tenir soit devant, soit derrière cet entre-deux caractérisé qu'est le seuil – jamais dessus. Ce qui revient à dire que la démarche philosophique commence par un saut ; ou que le chemin de randonnée – étant entendu par ailleurs que les philosophes sont des marcheurs au sens propre comme au sens figuré du terme – débute par un *gap*, mot anglais qui se traduit diversement par « intervalle », « trou », « lacune » – je dirai de préférence, et l'on comprendra bientôt pourquoi : *écart*.

C'est de cette tenue devant ou derrière le seuil du philosophique, c'est-à-dire à une très courte distance de son champ proprement dit, qu'il est question

5. Roger-Pol Droit, « La taille de l'expérience », *op. cit.*, p. 153.

6. Si nous disons « un temps », c'est conscient que ce temps de la tenue devant le seuil est d'une durée variable, comme en témoignent les indications inscrites sur le cartel introductif.

7. Jean-Toussaint Desanti, *Philosophie : un rêve de flambeur. Variations philosophiques 2 (conversations avec D.-A. Grisoni)*, Paris, Grasset, 1999, p. 39.

8. *Idem*.

9. *Ibid.*, p. 41.

dans le Diptyque expérimental. Si bien que pour mieux comprendre la nature de ce seuil par rapport auquel on ne peut que se tenir légèrement à *l'écart*, je rappellerai une fois encore ce qu'en disait Desanti : dans les villages corses (c'était encore partout le cas dans les années 20 du siècle dernier), « les signes de l'appartenance à l'extérieur, armes et outils, [devaient] demeurer au-dehors. Qui enjambait le seuil, dépouillé de ces signes, recevait et offrait les signes de l'alliance, la soupe et le sou. Passer le seuil de cette porte ouverte était donc une affaire sérieuse, puisqu'il fallait partiellement se dépouiller pour le traverser ». Voilà pourquoi, si, plus généralement, les emplois du mot *seuil* – lequel « dans notre langue comporte bien des usages techniques », tels que, par exemple, *seuil de sensibilité* – renvoient à une certaine « discontinuité », à « quelque chose comme un point mort », ce qu'il faut comprendre surtout, c'est que, quand on se tient devant un seuil, on est toujours comme « en attente d'accueil »¹⁰.

Affaires sérieuses que ces histoires de seuil et de traversée du seuil. Affaires sérieuses que l'attente et l'accueil. À plus forte raison, affaire sérieuse que l'attente d'un accueil. Si sérieuse, en effet, que Roger-Pol Droit ne s'y sera pas intéressé autrement qu'en s'en amusant comme d'un jeu. En règle générale, les choses sérieuses doivent être prises avec des pincettes, et jouer est une façon comme une autre d'user de ces pincettes. C'est cette subtile prudence qui donne sa forme idiomatique aux ouvrages de Roger-Pol Droit. Une prudence d'autant plus justifiée qu'il n'y a pas plus sérieux que le jeu. Le jeu : des règles à respecter, une attitude à adopter, une concentration à soutenir, un positionnement stratégique à élaborer, un dispositif instrumental à mettre en œuvre, une prudence à manifester tout du long, car il ne faut ni mettre la charrue avant les bœufs ni risquer de vendre la peau de l'ours avant de l'avoir tué. En philosophie, cela s'appelle (énumérons-le dans l'ordre) : méthode, rigueur, logique, dialectique, critique des présuppositions, conceptualisation, argumentation, résolution des problèmes, intelligibilité des phénomènes. Toute une série de choses dont le maniement suppose, à coup sûr, beaucoup de sérieux, mais *cum grano salis* tout de même. Car enfin, si l'on doit constamment se méfier des effets aveuglants de l'évidence et des instantanéités de l'intuition, ne faut-il pas se garder plus encore de l'esprit de sérieux, s'il est vrai que de l'esprit tout court il n'est de pire ennemi que l'esprit de sérieux ? Le premier Sartre s'en était fait un principe dont, c'est si dommage, il se détournera à la première occasion. Roger-Pol Droit aura relevé, pour sa part, le défi : voulez-vous savoir si l'esprit est susceptible de se manifester à distance de tout esprit de sérieux ? Alors,

10. *Ibid.*, p. 42.

emparez-vous simultanément des deux volets du Diptyque expérimental : tentez les expériences les unes après les autres, prenez des nouvelles des choses partout où vous en trouvez. Et amusez-vous. Vous verrez fondre sur vous affolement d'abord, apaisement ensuite.

Aussi est-ce pour court-circuiter le retour de l'esprit de sérieux et affranchir dans le même temps toutes les facettes de l'esprit, qu'il est apparu à Roger-Pol Droit nécessaire d'inventer des jeux visant à entraîner le praticien d'une « philosophie quotidienne », comme il l'appelle, à le suivre là où il rechignerait autrement à aller, en tout cas spontanément, à savoir dans le creuset d'une réflexion dont la caractéristique première est que, pour y prendre part, il paraît indispensable de payer de sa personne. Creuset qui pour nous, s'appelle expérimentation et pour Roger-Pol Droit, expérience.

Mais enfin, pourquoi l'expérience au sens de l'expérimentation prend-elle tant d'importance aux yeux de Roger-Pol Droit¹¹ ? Répondons abruptement : parce que, si l'on admet avec Platon que le philosophe est l'ami de la vérité, comme il disait, alors ce dont il faut convenir également, c'est que l'expérimentation est l'alpha et l'oméga du *rapport à la vérité*. Tel est, de quelque façon qu'on le reçoive, le premier – sinon le principal – enseignement que nous sommes conviés à tirer du Diptyque expérimental. Une expérimentation qui se présente elle-même comme *une cérémonie d'accueil au seuil du philosophique proprement dit*, donc à l'entrée d'une expérience de pensée. Or, qui dit cérémonie d'accueil dit maître de cérémonie capable d'en organiser les festivités

11. Dans *Ma Philo de A à Z*, Roger-Pol Droit dresse en creux une sorte d'autoportrait sous forme d'abécédaire kaléidoscopique. Le livre se présente comme une longue fiche signalétique diffractée dans une centaine de mots. C'est sans surprise que nous y trouvons donc une entrée à ce terme clé, osons même dire à cette clé de toute son œuvre, qu'est le mot « *expérimentation* » (Paris, Seuil, 2013, p. 182-186). Roger-Pol Droit précise toutefois, dès le titre posé, qu'il traitera de l'expérimentation *bouddhiste*, de son *sens* autant que de sa *limite*. Mais ce resserrement sur l'acception bouddhiste relativise-t-il l'importance qu'il accorde par ailleurs à l'expérimentation ? Est-ce que ce type particulier d'expérimentation change quoi que ce soit à sa façon à lui d'envisager – pour lui-même – l'activité philosophique ? Quand on sait que Roger-Pol Droit n'a jamais refusé d'appeler « philosophie » les courants de penser bouddhistes et hindouistes dont il est un éminent connaisseur, quand on sait également qu'il a consacré deux de ses premiers grands ouvrages d'historien de la philosophie à l'introduction de cette pensée en Europe, au XIX^e siècle, et à l'influence qu'elle a eue sur des penseurs éminents, sous prétexte de consolider un « culte du néant » que d'aucuns ont alors appelé « nihilisme », on présume du poids qu'il donne à l'expérimentation bouddhiste et aux leçons qu'il convient d'en tirer. Cela va même peut-être plus loin : car tout est dit dans ce court article pour nous laisser entendre que si le bouddhisme, dans toutes ses ramifications, intéresse Roger-Pol Droit, ce n'est pas tant parce qu'il fait une large place à l'expérimentation que parce qu'il est *tout entier* expérimentation. Autrement dit, c'est la centralité accordée à l'expérimentation qui conduit Roger-Pol Droit à tenir en aussi haute estime la doctrine de Bouddha. Autrement dit encore, c'est pour enrichir *son* concept d'expérimentation qu'il s'est intéressé à *cette* doctrine, pourtant professée dans une langue étrangère, qu'il est loin de maîtriser complètement.

(la traversée du seuil) comme de veiller à leur bon déroulement. C'est le rôle que revêt Roger-Pol Droit dans le Diptyque expérimental quand il fait usage de la première personne du singulier et se présente comme l'expérimentateur *princeps*. Rôle qui n'est pas sans receler une appétence pour la mise en scène, comme le signalent à leur façon lesdites vignettes, qui font office de didascalies. Elles renseignent en effet sur ce qui aurait lieu si d'aventure l'on se prêtait au jeu. Elles suggèrent que les expériences proposées et les nouvelles données des choses – à l'instar des épisodes narrés d'une histoire de la philosophie servant elle-même à « apprendre à vivre enfin » dans *Vivre aujourd'hui...* –, se présentent chacune sous la forme d'une scénette à jouer par un acteur-lecteur aux aguets, et dirigée par un auteur-metteur en scène. Assurément, Roger-Pol Droit préfère les dramaturgies logiques aux traités géométriquement composés ; plus encore, il prise les dénouements vers lesquels tend une pièce de théâtre, bien plus que les morales dispensées *in fine* par les contes philosophiques. La raison en est toute simple : il faut se garder des conclusions définitives ; il n'y a jamais de suspension dans le travail de la pensée. Certes, il faut bien s'arrêter quelque part, comme le rappelait Aristote, mais il n'y a jamais une seule navigation, comme le rappelait Platon. Tout est toujours à reprendre, tout est à remettre sur le métier, lequel n'est autre que le métier de vivre. Quant au travail de la pensée, il est d'abord et avant tout un « travail sur soi », un travail d'identification des opinions erronées, des croyances indues, des préjugés trompeurs, bref, des mécompréhensions en tous genres qui encombrant constamment nos esprits et nous font faire fausse route. Ce qu'il faut donc, c'est déblayer le terrain, lever tous les obstacles, même ceux qu'a priori on ne conçoit pas comme tels. Et pour ce travail, rien n'est plus précieux que la mémoire, diront certains. Roger-Pol semble penser pour sa part : la mémoire, oui, mais à condition que l'imagination la seconde, si ce n'est pas l'inverse. Ne nous a-t-il pas rappelé plusieurs fois la leçon reçue de Wittgenstein, qui n'est d'ailleurs pas sans avoir deux millénaires derrière elle, à savoir que la réflexion doit mener « un combat contre la fascination que des formes d'expression exercent sur nous », mais aussi que « la pensée n'est pas extérieure à la vie, [que] ce n'est pas un monde à part, coupé du reste », et cela tant et si bien que « si les deux sont étroitement liées, il faut en conclure que changer de vie, c'est changer de pensée, mais aussi que changer de pensée, c'est changer de vie » ; bref, que, « entre les trajectoires de l'existence et celles de la réflexion, l'interaction est totale¹² » ?

12. Roger-Pol Droit, « Avec Wittgenstein, apprendre à changer de vie », *Clés*, n° 85, 2013.

L'interaction suppose toutefois un effort de ré-effectuations ou de réactivations, si l'on suit encore une fois l'enseignement, si précieux, de Desanti ; elle implique la réanimation ou le réveil du sens, la dé-sédimentation des significations, la réévaluation des contextes, peut-être même le déplacement (et non le détournement) des formes. Voyages inattendus, frayages inédits, découvertes insoupçonnées : la philosophie se présente sous cet aspect sitôt qu'elle se pratique ou, pour le dire avec Roger-Pol Droit, dès qu'elle « agence ses praticables¹³ ». C'est d'autant plus le cas que dans la vie comme dans le champ de la pensée, qui là aussi font cause commune, tout est affaire de transmission, de même que toute transmission s'appuie sur une *fidélité infidèle*, comme disait Jankélévitch, sur des trahisons que l'on espère vénielles et, dans tous les cas, respectueuses. Certes, nous sommes des êtres historiques ; certes, nous nous saisissons toujours du présent à partir du passé et en vue de l'avenir. Mais nous le sommes, historiques, à la seule condition de faire des paris – de tenter la mise sur le tapis du sens. À cet égard, comment ne pas se rendre compte que nous sommes joueurs dans l'âme ? C'est donc bien à cette part de nous-mêmes, qu'il reconnaît d'abord en lui-même, que Roger-Pol Droit s'adresse quand il compose son Diptyque expérimental. Il sait que nous spéculons sur nos échecs autant que sur nos succès, et que nous nous privons rarement de renverser la table quand la colère nous gagne. Il connaît comme nous tous les trois paris que l'existence nous enjoint pour ainsi dire toujours déjà de tenter, nous qui, comme disait Rousseau dans ses *Lettre morales*, « sommes une troupe d'aveugles, jetés à l'aventure dans ce vaste univers ». Le premier pari que nous tentons (ou devrions tenter) est que nous nous survivrons à nous-mêmes ; le second pari est que ce que nous nous prenons à créer sera toujours, parce qu'objet de création justement, beaucoup plus grand que nous. Le troisième pari, enfin, tient à ce que, à l'instar de ce que pensaient les Anciens, « rien ne dit qu'il existe une seule et unique manière d'être humain [;] ni que celle-ci soit la meilleure », de sorte qu'« aucune supériorité n'est à revendiquer mais une *singularité* » seulement¹⁴.

Pari de la survie, pari de la grandeur, pari de la singularité. C'est ce dont on suppose que témoigne chacun des événements qui émaillent la trajectoire humaine. Au fond, la seule réelle conquête de l'homme n'est-elle pas celle non de la survie ni de la grandeur, mais de la singularité ? Et la singularité à laquelle il lui est donné d'aspirer et qu'il peut parfaitement atteindre, à défaut d'atteindre à la grandeur, qui, elle, lui est plus souvent refusée, cette singularité ne se

13. Roger-Pol Droit, « La taille de l'expérience », *op. cit.*, p. 153.

14. Roger-Pol Droit, *Vivre aujourd'hui*, Paris, Odile Jacob, 2010, p. 225.

conquiert-elle pas à la condition de *faire droit aux autres*, tout en prenant soin de se respecter soi-même ? Cela passe, il est vrai, par l'exigence de faire justice à la fois à l'espace et au temps : à l'espace, en comprenant que *là-bas*, s'il n'est pas rabattable sur notre *ici*, s'il n'est pas identifiable à lui, n'est pourtant rien de moins que le lieu à partir duquel l'*ici* à la fois peut s'élargir et s'approfondir ; au temps, également, en comprenant que le passé, même s'il demeure à distance de nous-mêmes, a tout à nous apprendre sur notre présent. On reconnaît là les thèmes de certains autres livres de Roger-Pol Droit.

Mais les singularités ne sont pas qu'humaines. Même les choses inertes, celles qui en apparence se montrent identiques à elles-mêmes, figées dans leur matérialité têtue, ont leurs singularités. Celles-ci sont dites concrètes, et elles sont absolues¹⁵. Il faut savoir dégager leur réalité, leur concrétude, car elles sont loin de se laisser percevoir : le plus souvent, le maniement des choses, leur emploi, leur fonctionnalité, leur ustensilité les plongent dans un filet d'*abstraction* qui voilent leurs propriétés sensibles : tactilité, couleur, poids, température, saveur, etc. Il est donc nécessaire de les rendre à leur absolutité, à leur indépendance, à leur silence jaloux – en deux mots, leur « rigueur souveraine¹⁶ » De même qu'il importe de découvrir sa propre singularité en laissant fuser un bouquet d'attributs en constant réarrangement, qui désignent et distinguent son être. Les singularités sont cachées dans le pli des êtres, choses ou personnes, et ces êtres sont eux-mêmes enveloppés dans des replis discursifs. Ainsi, déclare Roger-Pol Droit, les choses sont « des discours pliés [;] ou les plis d'anciens propos évanouis [;] ou les résidus solides de chaînes de mots effacés¹⁷ » ; ce que plus loin il redira différemment, en explicitant davantage son propos :

Ce qui m'intéresse, plus que la frontière, c'est le pli. J'aimerais comprendre comment sont pliées les choses, et quelles paroles anciennes contiennent, parfois, les plis qui les constituent. Avec chaque chose, il faudrait idéalement parvenir à déplier ce qu'elles contiennent de mots compactés, écrasés, à peine reconnaissables plus souvent¹⁸.

Mais qui donc a pu penser que les mots ne sont pas des choses, mais y renvoient seulement ? N'est-ce pas plutôt le contraire ? Les choses ne renvoient-elles pas

15. « Les choses ne peuvent résider ailleurs que dans leur singularité absolue. [...] Chaque chose est unique. [...] D'un côté, les choses saisies par la pensée, mais toujours ratées dans leur singularité concrète. De l'autre, les choses saisies dans leur réalité propre, leur présence pleine, mais forcément perdues dans leur totalité » (Roger-Pol Droit, *Dernières nouvelles des choses*, *op. cit.*, p. 19).

16. *Ibid.*, p. 185.

17. *Ibid.*, p. 20.

18. *Ibid.*, p. 125.

aux mots ? Ne sont-elles pas des discours repliés sur eux-mêmes, refermés sur un sens qui nous échappe, qui se dérobe à nous, qui fait l'ombrageux en se recroquevillant dans un mutisme impénétrable ? Peut-être, oui, est-ce à ces mots scellés au cœur des choses que les choses tout d'abord se rapportent. Peut-être ne nous sollicitent-elles que pour les décacheter justement. À moins que la frontière entre les mots et les choses ne soit jamais qu'une illusion d'optique, une grossière erreur de jugement, une tromperie redoutable. Mais cette mystification ne serait-elle pas tout aussi dangereuse si l'on en concluait que les choses ne sont rien d'autre que des mots ? Non, décidément, il existe bel et bien un *entre-deux* entre les mots et les choses, un *écart* que cherche inlassablement à occuper, à combler, à obturer, la matière même du langage dès lors que le savoir que l'on croit avoir des choses se rabat sur le pouvoir qu'elles confèrent ou qu'on en tire. C'est armé de cette précaution – ne pas se laisser piéger par l'écrasement éventuel, et toujours si tentant, des choses sur les mots qui les nomment –, c'est conscient qu'elles ont « un fond inhumain, impossible à dire¹⁹ », que Roger-Pol Droit aura tenté, pour sa part, le pari, faussement inoffensif, d'« approcher les choses », de « les épier²⁰ », d'« aller vers la terre inconnue où elles sont posées²¹ », de « jouer l'explorateur²² ». Et tout ceci, en ne se cachant jamais que nous sommes autant que les choses auxquelles nous avons affaire ou qui ont affaire à nous, les protagonistes d'une histoire qui va jusqu'à affecter et transformer du fond en comble la signification des sentiments qu'il nous arrive d'éprouver. Une histoire qui est donc bien plus complexe et bien plus insaisissable que voudrait ne le faire croire notre européocentrisme invétéré. Une histoire qui s'ouvre aux quatre vents ; qui se soutient d'apports multiples, « étrangers », « extérieurs », de ces « philosophies d'ailleurs » qui sont autant de « manières de faire un monde²³ » :

Je n'ai cessé de combattre, pour ma part, la clôture imaginaire de la philosophie dans les seules limites d'une prétendue origine grecque. Cette option « tout grec » – comme on dit « tout nucléaire » – est un mythe moderne, allemand et fallacieux. Toutefois, s'intéresser en philosophe à l'Inde, au bouddhisme, aux traités sanskrits ne signifie en aucune façon se désintéresser du grec et du latin. Qu'il existe une multitude de textes proprement philosophiques en sanskrit, en chinois,

19. *Ibid.*, p. 129.

20. *Ibid.*, p. 20.

21. *Ibid.*, p. 20 et p. 128.

22. *Ibid.*, p. 20.

23. Roger-Pol Droit, *Vivre aujourd'hui*, *op. cit.*, p. 226.

en hébreu, en arabe, en persan, voilà qui est invalide la ridicule prétention d'un privilège absolu du grec²⁴.

Ainsi, et tant de textes signés Roger-Pol Droit, tant d'anthologies dirigées par lui nous le rappellent : s'il y a un seul univers, celui-ci n'est composé que de mondes divers, compatibles ou divergents selon les points de vue, adjacents et collaboratifs, quels que soient les points de vue.

*

Mais les « expériences » que Roger-Pol Droit place sous l'égide d'un certain temps et d'un certain espace ne sont ni historiquement ni géographiquement déterminées : elles se rangent plus discrètement sous le label de la « quotidienneté ». Or, au-delà de leur connotation obvie, à savoir une certaine forme de banalité affectant et qualifiant les événements retenus (j'en ai donné quelques intitulés), au-delà donc d'une relative invisibilité ou, pour mieux dire, d'une inévitable *transparence* de leur « être », les événements du quotidien semblent frappés au coin de la contingence et marqués en profondeur par l'imprévisibilité des situations qui les provoquent ou qu'ils suscitent ; leur est également attachée l'idée d'une mise à disposition immédiate des réalités, des présences, des gestes, des actes, des interactions, des rencontres. Mais le quotidien a plus de portée encore : sa mise en valeur, et c'est peut-être cela l'essentiel pour l'auteur du Diptyque expérimental, tient au fait qu'un cadre général uniforme, pour ne pas dire *amorphe et vide*, semble toujours requis pour que de « l'insolite » et, pourquoi pas, du « loufoque »²⁵ en viennent à se produire au titre de l'expérience, c'est-à-dire afin que se déclenche « la possibilité d'une réflexion de type philosophique²⁶ ».

Car il faut bien qu'une certaine *rupture*, ou une certaine *déchirure*, ou encore quelque *arrêt* se produise dans la trame des activités, dans la pratique des choses dans un temps et un espace donnés, peut-être dans l'acte de perception lui-même, pour que l'on se dispose à une *expérience de pensée*. En effet, si l'on se demande en quoi consiste l'exercice que Roger-Pol Droit espère susciter au titre de cette expérience de pensée, on en aura une idée en dressant une liste des expériences où les actes, non choisis par hasard évidemment, renseignent sur ce qui y est chaque fois *demandé*. Par exemple : vider le sens d'un mot ; voir les étoiles en bas ; faire un mur entre ses mains ; tenter de mesurer l'existence ; chercher un aliment bleu ; entrer dans l'espace d'un tableau ; descendre un

24. *Idem*.

25. Roger-Pol Droit, *101 expériences de philosophie quotidienne*, *op. cit.*, p. 14.

26. Roger-Pol Droit, « La taille de l'expérience », *op. cit.*, p. 153.

escalier sans fin ; immobiliser l'éphémère ; partir à la recherche de la caresse infime... Bien sûr, il existe beaucoup d'autres expériences (telles que rôder la nuit ; jouer avec un enfant ; enlever sa montre...), mais celles-ci n'ont pas, du moins de prime abord, cet aspect, dirions-nous, non seulement invraisemblable, mais proprement impossible, qui caractérise la liste établie à l'instant. Il est en effet des expériences plus anodines qu'insolites. Mais ce sont bien les insolites qui doivent retenir l'attention – du moins dans la perspective qui est la nôtre, et qui vise à l'identification du type d'expérimentation promu par le Diptyque expérimental. Car, des expériences insolites, quel est le trait saillant, et invariant ? Exactement ce que Roger-Pol Droit indique quand, dans un texte très éclairant, il tente de définir l'expérience philosophique comme expérience *en vue de la philosophie*, *ouvrant la philosophie*, comme expérience d'entrée dans le « philosophique » comme tel ; voici ce qu'il écrit :

Une expérience philosophique est une expérience de la frontière et de la limite. Elle a toujours affaire à un dehors, et à la relation de ce dehors à notre étendue familière. [...] S'il faut dénommer ce dehors, je dirai qu'il s'agit du néant, du chaos, de la mort, c'est-à-dire [...] de ce qui demeure à l'extérieur de toute expérience possible. Une expérience philosophique ce serait donc, d'abord, une expérience de la relation au non-expérimentable, au non-représentable²⁷.

Seulement pour ne pas confondre l'expérience philosophique avec n'importe quelle autre expérience des limites, de type mystique, poétique, artistique, etc., Roger-Pol Droit poursuit ainsi :

[...] dans le cas de l'expérience philosophique, il ne s'agit plus seulement de formuler de l'indicible, d'habiller de mots le silence, ce que font toute mythologie et toute littérature, mais de tenter d'organiser conceptuellement la relation au dehors. Dans l'expérience philosophique, il s'agit de commencer à penser la frontière (la frontière être-néant, vie-mort, parole-silence, par exemple) en la structurant avec des mots et des formes²⁸.

L'expérience philosophique est donc paradoxale, foncièrement paradoxale. Elle est expérience du non-expérimentable. Elle se tient sur le seuil d'une expérience qui s'annule d'elle-même. Elle-même n'est pas de l'ordre de l'expérience, ce n'est pas une expérience à proprement parler, puisque, par

27. Roger-Pol Droit, « La taille de l'expérience », *op. cit.*, p. 165.

28. *Ibid.*, pp. 165-166.

définition, il n'y a d'expérience que de l'expérimentable. S'il y a expérience du non-expérimentable ou, plutôt, de la limite même de l'expérimentable, de la frontière qui structure toute expérience et au-delà de laquelle elle ne peut que s'abolir, cela ne saurait recevoir le nom d'expérience ; cela ne peut que s'appeler, en référence à l'expérience *stricto sensu*, « expérimentation ». Ainsi, l'expérimentation, au sens technique que ce terme reçoit du Diptyque expérimental, désigne une « expérience » de la frontière et des limites de l'expérience elle-même et comme telle. Sur ce point crucial, on l'imagine bien, je reviendrai plus spécifiquement à la fin.

Car il faut pour l'instant faire remarquer que les expressions qui permettent d'identifier la nature de l'exercice expérimental sont nombreuses. Sachant qu'il en appelle à une expérimentation *de ceci* ou *de cela*, sachant aussi que toute chose peut venir se prêter au jeu de l'expérimentation, que toute activité peut s'y porter candidate, ce en quoi l'exercice consiste est essentiellement un « décollement des évidences » – une façon à la fois de « ressentir » ce décollement et de « faire vaciller » ces évidences²⁹. Mais justement, que faut-il faire pour cela ? La tradition recommande de *s'étonner* (le *thaumazein* de Platon et d'Aristote ; l'*admirari* de Descartes). Pour sa part, Roger-Pol Droit traduit cet étonnement de façon elle-même étonnante : il parle de « provoquer des déclics infimes », de « se laisser déstabiliser », de « percevoir le trouble d'une question³⁰ ». Il évoque le fait de perdre pied, de perdre le nord, de manquer tout juste de tomber, de courir à l'abîme, même. Négativités vertigineuses qu'il importe de cultiver, d'explorer, d'exploiter, puisque c'est sur elles que l'on rebondira chaque fois. Mais, derechef, comment ? En essayant, précise Roger-Pol Droit, d'« avancer en diagonale, au milieu » ; de « quitter les tout-ceci, tout-cela » ; de « cheminer droit à l'écart, si possible »³¹.

N'en doutons pas : dans un tel cheminement *droit à l'écart* – mais est-ce que cela veut dire que le cheminement s'avance droit devant, mais à l'écart, ou bien que le cheminement s'avance tout droit vers l'écart, en direction de l'écart³² ? –, il en va de la naissance même de *l'esprit*, en tant que lieu de déploiement du sens ; avec ce chemin ou cette route que l'on emprunte, il

29. Roger-Pol Droit, *101 expériences de philosophie quotidienne*, *op. cit.*, p. 14.

30. *Idem*.

31. Roger-Pol Droit, *Dernières nouvelles des choses*, *op. cit.*, p. 20.

32. Personnellement, nous penchons pour la deuxième signification possible, pour des raisons que nous exposerons plus loin. En forçant les choses, on pourrait aller jusqu'à s'amuser en lisant l'expression en question de la façon suivante : dans le cheminement < de R.-P. > Droit à < = en direction de > l'écart [de la notion d'écart, si centrale pour Desanti dont il fut lui-même si proche]. Voir, justement, *infra*.

retourne, osons-le dire, d'une phénoménologie de l'esprit à l'état naissant, *in statu nascendi*. Voilà qui s'inscrit d'ailleurs dans le sillage de l'une des plus importantes révolutions produites par la philosophie moderne, à savoir le changement de paradigme relatif à la *méthode*. C'est à Hegel, au nom justement de la naissance de l'esprit, c'est-à-dire de la manifestation du sens, qu'il est revenu d'avoir effectué pareil renversement. Si la phénoménologie de l'esprit existe au titre de la science de *l'expérience* de la conscience, cette existence nécessite en effet que la méthode ne soit plus un *organon*, au sens d'un système de règles techniques, mais qu'elle soit bien plutôt de l'ordre du cheminement – pas à pas, étape par étape. Pour le dire avec Derrida, qui y fait allusion dans une conférence :

[...] toute la phénoménologie de l'esprit est la justification d'une figure de la *route*, de la *méthode* dialectique spéculative comme route, chemin qui se fait. La mutation hégélienne et dialectique du concept de méthode, c'est que la méthode n'est plus un *organon*, un système de règles techniques pour suivre une route qui existe déjà. Non, la méthode (*methodos*) fait son chemin, c'est le procès, le processus, le chemin en tant qu'il s'ouvre et se fait ; la méthode ouvre son chemin et fait l'histoire. La préface à la *Phénoménologie de l'esprit* oppose ce nouveau concept de la méthode, celle qui construit sa route et n'est autre que le mouvement de la conscience, de l'esprit devenant conscience, au vieux concept de méthode, à cette « méthode philosophique » qui, dit Hegel, « appartient à une culture révolue » et cherche son modèle dans les mathématiques³³.

L'expérience est un chemin, la pensée un cheminement, et le philosophe un marcheur. L'arrivée (le résultat de la démarche) dépend elle-même, tout entière, de la façon dont on se met en route. « Montre-moi comment tu marches, je te dirai comment tu penses ! », écrit d'ailleurs Roger-Pol Droit au verso de son livre *Comment marchent les philosophes* (2016) – essai dans lequel il s'efforce de saisir « comment marcher, parler et penser ne forment qu'un seul et même mouvement : être sur le point de tomber, se rattraper et recommencer sans fin ». C'est que la philosophie, à quelque courant qu'elle appartienne, et quel que soit le style qu'elle adopte, trouve dans cette métaphore qui n'en est pas vraiment une, sa définition la plus universelle : en plus d'avancer à la rencontre et à la découverte du sens, la philosophie est « une pratique du décalage, du pas de

33. Jacques Derrida, « La Conférence de Rio de Janeiro (2004) », in J. Derrida, E. Nascimento, *La Solidarité des vivants et le pardon*, Paris, Hermann, 2016, p. 92.

côté, un changement d'optique, même très restreint au départ, qui permet de voir le paysage sous un angle tout différent³⁴ ». Changement d'optique qui procède lui-même d'une modification de *posture* indistinctement physique et morale, corporelle et intellectuelle. On pense ici, tout de suite, à l'allégorie de la Caverne de Platon, que Roger-Pol Droit a commentée à plusieurs reprises et qu'il considère clairement comme un « prototype de l'expérience philosophique³⁵ ». Car, dans cette expérience philosophique prototypique, ce n'est jamais qu'au gré « d'un changement de posture, d'une conversion (*metanoia*) », comme l'écrit Roger-Pol Droit, que l'on finit par « voir autre chose que le visible habituel³⁶ ». Aussi, la toute première interrogation à laquelle il convient de se plier consiste-t-elle à se demander : comment ce changement de posture se produit-il dans la vie d'un individu ? Comment parvient-on à se tourner vers « l'autre chose » ? À quelles conditions ce retournement finit-il par s'accomplir ? Relever le défi de cette interrogation et la pousser jusqu'au point où elle rencontre des limites, tel est le but que poursuit le Diptyque expérimental.

Mais revenons une dernière fois sur ce qui nous a préoccupés au tout début, à savoir les indications de temps et d'espace qui président à la présentation des expériences de pensée proposées dans les deux ouvrages retenus. Et à cet effet, soulignons à quel point temps et espace ne sont pas des paramètres constitutifs du cadre préconstitué de l'expérience : il s'agit bien plutôt de déterminants essentiels dont le moins que l'on puisse dire est qu'ils pèsent de tout leur poids sur le surgissement et la saisie du sens. Pourquoi cela ? La réponse, il faut le reconnaître, et quoi qu'en pense Roger-Pol Droit, appartient à la phénoménologie – non plus à la phénoménologie de l'esprit (Hegel), mais à celle de la raison (Husserl). En effet, et comme je l'ai déjà suggéré, temps et espace, plutôt que de permettre de *situer* l'expérience dans le monde – et ainsi, selon la leçon leibnizienne, de l'individualiser dans son caractère d'événement –, assurent conjointement la manifestation du sens à *même l'expérience*. S'ils font se manifester le sens au fil de l'expérience, c'est en raison du fait qu'ils portent en eux des *écarts*, et qu'il n'y a que dans *l'être-en-écart* des choses du monde entre elles, dans *l'être-en-écart* du monde par rapport à ces choses, et dans *l'être-en-écart* de soi-même par rapport aux choses et au monde, il n'y a que dans cette universalité de *l'être-en-écart*, dans *l'être-en-écart* de tout, qu'un phénomène, de quelque nature qu'il soit, est susceptible de dévoiler le sens qui est chaque fois le sien.

34. Roger-Pol Droit, *101 expériences de philosophie quotidienne*, *op. cit.*, p. 14.

35. Roger-Pol Droit, « La taille de l'expérience », *op. cit.*, p. 164.

36. *Idem*.

J'ai cité à l'instant le nom de Husserl, mais c'est surtout à la lumière de la leçon reçue de Desanti, que tout cela s'éclaire efficacement. Ce qui me conduit à poser l'axiome suivant : c'est dans la mesure où le dévoilement du sens dans l'expérimentation est fonction du rapport : visée (à vide) / remplissement (intuitif), tel qu'il définit la structure de l'intentionnalité, que *l'expérience de soi et des choses* qui forme le thème exclusif du Diptyque expérimental doit être justiciable d'un traitement phénoménologique. Or c'est précisément ce que lui assurent, et fort adéquatement, les analyses de Desanti, qui prennent le parti d'approfondir ledit rapport intentionnel non en termes de psychologie transcendantale, mais en termes de structures objectives mathématiques, en termes d'« écart », de « flèches signitives » et de « constitution en boucle ». Ainsi, demander, comme le fait Roger-Pol Droit au commencement de *Dernières nouvelles des choses* : « Alors, comment vont les choses ? », ce n'est rien de moins que s'attendre à ce que les choses donnent de leurs nouvelles, c'est-à-dire se signalent à nous, nous fassent signe, se désignent à nous en nous assignant la tâche de nous occuper d'elles. Et c'est cette succession cohérente et réglée d'« actes intentionnels » – *signaler, faire signe, désigner, assigner* – qui situe l'expérience que l'on peut faire des choses – sinon de soi-même au contact de ces choses – à l'intérieur du champ des « renvois signitifs », si chers à Desanti. Ce que Roger-Pol Droit appelle expérience, et nous expérimentation, trouve dans le réseau serré de ces actes intentionnels toute sa consistance phénoménale.

Arrêtons-nous donc, le temps qu'il faut, sur l'explication que l'auteur d'*Un destin philosophique* propose de cet ensemble d'actes intentionnels dans un autre de ses livres – une explication qui permet d'approcher par la structure, c'est-à-dire par l'envers du décor, l'arrière-plan phénoménologique sur lequel se détachent les « expériences » décrites dans les deux volets du Diptyque expérimental.

Si je vais citer le texte de Desanti dans toute sa longueur, ce dont je prie le lecteur de m'excuser, ce n'est pas seulement parce qu'il ne devient compréhensible que dans sa pleine extension, c'est aussi parce qu'il contient un énoncé clé sur lequel j'aurai à m'appuyer tout à l'heure (c'est la dernière phrase du passage qui va être cité) et que cet énoncé n'est lui-même intelligible qu'à la condition d'avoir déjà saisi le mouvement qui le précède :

C'est un fait, dont chacun possède l'expérience, que toute modification de la posture du corps entraîne une modification corrélative dans la façon de paraître de la « chose » qui se laisse percevoir « en écart » relativement à ce corps. Spontanément on pourrait être conduit à penser que le corps et les choses appartiennent à un seul et même « espace », en

soi amorphe et vide, dans lequel corps et chose entreraient en relation. Pour naturelle que puisse paraître une telle façon de penser, elle ne se fonde que sur une illusion langagière engendrée par l'usage irréfléchi de la préposition « dans », une des plus perfides qui soient, et dont la fonction doit toujours être justifiée.

Ce qui la justifie [...] n'est pas la donnée préalable d'un « espace » préconstitué, mais la façon dont originairement se nouent en boucle la « spatialisation » du corps et celle de la chose. Chacune est, pour ainsi dire, la *duale* de l'autre. En ceci que toute transformation dans le paraître de la chose, induite par une modification de posture du corps – et donc un bouleversement de son « être-en-écart » –, induit à son tour une transformation dans le mode de spatialisation de ce corps lui-même. Et ce procès se reproduit sans trêve ni repos, et jamais ne se reproduisent les mêmes déterminations.

Nous dirons donc que la forme de dévoilement d'un monde de choses correspond alors au déploiement – selon ce que nous avons appris à nommer *espace* et *temps* – de cette structure en boucle. Dans ce déploiement, tout écart trace, dans la constitution des chaînes de renvois signitifs, ses modes propres de remplissement selon la forme d'un *perçu là-bas*. De cette structure, nos langues recueillent l'effet, lorsque nous disons que les choses ne sont identifiées que dans l'espace et le temps. Or, nul n'a jamais perçu et ne percevra jamais ni espace pur, ni temps. Car, percevoir *en écart*, et donc en un jeu de renvois signitifs, n'est pas percevoir l'écart. Les deux choses s'excluent : l'être-en-écart – au moins celui du corps propre – est d'avance impliqué dans toute identification de chose. On ne peut échapper à la boucle³⁷.

Sur le plan phénoménologique, ni l'espace ni le temps ne sont objets de perception ; ce qui peut seul être perçu, ce qui est seul à entrer dans le champ de la perception, quand elle est précisément la perception d'une chose, est ce qui a trait aux écarts temporels, à l'espacement, bref, à tout ce qui relève non pas de l'espace et du temps *stricto sensu*, mais de la spatialisation et de la temporalisation, lesquels ne se déploient qu'« au sein de la relation circulaire entre les deux pôles duaux l'un de l'autre et qui échangent leurs rôles : le pôle du corps et celui de la chose³⁸ ». Relation duale mais circulaire,

37. Jean-Toussaint Desanti, *Philosophie : un rêve de flambeur*, op. cit., pp. 89-91.

38. *Ibid.*, p. 91.

comme on doit encore le préciser, qui non seulement suppose l'existence de l'écart, c'est-à-dire *l'être-en-écart* du percevant et du perçu, mais qui se caractérise en plus par ce que Desanti appelle les « renvois signitifs » : renvois formant système et se soutenant de flèches, dites signitives, qui visent et désignent quelque chose en rapport, et dont la source ultime est proprement inassignable. Ainsi corps et chose se font signe, réciproquement ou mutuellement, ainsi ils se désignent l'un l'autre dans le rapport qui s'établit entre eux et qui n'est jamais tout à fait symétrique (qu'il soit d'usage, de perception ou de contemplation, peu importe), ni jamais parfaitement défini dans son orientation (qui est le désigné, qui est le désignant ?). Or cela exige à la fois l'existence d'un écart et la possibilité d'une circularité, soit : la présence au moins virtuelle d'une structure en boucle et d'une opération de bouclage, dont la caractéristique est de ne jamais complètement refermer le système de renvoi sur lui-même, car tel est le rapport au monde qu'il est, dans son essence même, « ouverture ».

Traitant de la circularité induite par la structure en boucle des renvois signitifs, Desanti explique ceci :

[...] elle est la seule selon laquelle un monde de choses peut se manifester dans sa concrétude [...]. Dans cette forme de relation circulaire, ni le *corps propre* ne fait signe vers un *sujet*, ni la *chose* dans son concret vers un *objet* donné. La constitution en boucle exclut tout face-à-face.

Si cette conclusion nous intéresse au premier chef, c'est parce que lui fait écho un passage de *Dernières nouvelles des choses*, dans lequel un premier trait d'essence de l'expérience comme expérimentation se trouve justement dégagé, à savoir qu'elle n'est en soi ni subjective, ni objective, mais participe chaque fois d'un recouvrement spatial et temporel de l'écart (recouvrement de l'écart approché dans ce texte en termes d'« entrelacs permanent et inextricable ») *entre* ce qui tient du sujet et de ce qui appartient à l'objet (ce que Desanti note par cette flèche à double direction : \leftrightarrow). Voici le texte de Roger-Pol Droit :

Pourquoi, en parlant des choses, me suis-je mis à parler de moi ? [...] Serait-ce que pour parler des choses il convient d'exhiber des lambeaux de soi-même collés à leur substance ? Est-il possible de faire autrement, ou bien sommes-nous enchevêtrés aux choses ? Finie l'idée du pur objet face au pur sujet. [...] pour approcher la réalité, le multiple, l'inépuisable disparité des existences singulière, il faut accepter l'anecdotique, le discontinu, les changements de perspective, l'entrelacs permanent

et inextricable des choses et des gens, les interactions imprévisibles de sujets dissemblables et d'objets discrets³⁹.

En effet, pourquoi, au cœur de l'expérience, et en parlant des choses, me suis-je mis à parler de moi-même ? Desanti expliquerait ceci :

C'est dans le site de [mon] corps que se découvre le concret de la chose et dans ce concret même se découvre le fait que [mon] corps comporte un site. C'est le phénomène primordial de l'inséparabilité radicale du corps propre et du monde. Inséparabilité dans l'écart⁴⁰.

Inséparabilité, mais absolue distinction : loi de l'écart oblige. Ainsi, ce qu'il y a, c'est notre corps, d'un côté, et les choses, de l'autre. Et entre les deux : un vide, un gouffre – un *abîme*, que Roger-Pol Droit qualifie aussitôt d'*infranchissable*. Les termes dans lesquels il décrit cet écart sont effectivement les suivants :

Comment se fait-il que les choses n'habitent pas le même univers que nous ? [...] Ces choses habituelles et proches sont tout à fait ailleurs, sans que nous puissions savoir comment est cet ailleurs. Mon corps est parmi les choses, entouré par elles, les utilisant, croyant les connaître. Malgré tout, entre elles et moi subsiste un abîme infranchissable. Je peux voir, toucher, goûter, respirer, entendre, je suis traversé par le temps, la mémoire et l'anticipation, les espoirs et les souvenirs, j'éprouve fatigue ou jouissance, joie ou tristesse. Elles, rien de cela. Elles demeurent hors du temps, ne sentent ni ne ressentent rien. Dépourvues de conscience. Sans pensées, sans sensibilité. Mortes. Non, même pas mortes. Depuis toujours hors vie⁴¹.

Or l'abîme a beau être infranchissable, il n'en est pas moins qualifié. Il l'est dans la mesure où il se trouve peuplé d'un certain nombre de flèches signitives et, partant, de toutes les tensions qui s'éveillent entre elles et dont il faut tâcher de prendre la mesure en essayant de faire le « récit » de – c'est-à-dire en tenant de mettre des mots sur – cette « perception en écart » en vertu de laquelle se

39. Roger-Pol Droit, *Dernières nouvelles des choses*, op. cit., pp. 73-74.

40. Jean-Toussaint Desanti, *Philosophie : un rêve de flambeur*, op. cit., p. 92.

41. Roger-Pol Droit, *Dernières nouvelles des choses*, op. cit., p. 129.

déroule l'expérience. Qui sait cela s'arme d'une intelligibilité plus grande pour franchir le seuil du Diptyque expérimental.

*

Prendre *conscience* de « l'inséparabilité radicale », c'est-à-dire « dans l'écart », du corps propre et de la chose ; trouver le site du monde dans l'être-en-écart de son corps propre ; éprouver jusque dans son corps, dans les sensations qu'il ressent, dans les émotions qui le traversent, dans la mémoire qu'il abrite, éprouver, donc, que le corps est en règle générale « l'*ici* primordial par lequel se constitue la boucle qui rassemble tout *ici* et tout *là-bas*⁴² », – l'ensemble de ces actes rendent compte du sens même de ces « expériences de philosophie quotidienne » que l'on tente, ou de ces « nouvelles des choses » que l'on narre, d'un bout à l'autre du Diptyque expérimental.

Mais pour s'en convaincre davantage, il est nécessaire de prêter une attention plus soutenue à la terminologie employée.

D'abord, au sujet du terme « écart », nous pouvons remarquer avec François-David Sebbah, à qui nous devons justement de l'avoir parfaitement explicité, que l'écart dont parle Desanti n'est « ni la rétention husserlienne, ni l'*ek-stase* du *Dasein* heideggérien, ni la différence derridienne » ; d'ailleurs, il se caractérise par le fait de ne pas concerner le temps uniquement.

« Écart » est le nom chez Desanti du fond d'énigme qui déborde toute tentative de le capturer en un discours, alors que du même mouvement toute parole sensée ne s'établit que depuis l'écart, qu'en provenance de l'écart, et, pour ainsi dire, en le visant, en s'adressant à lui sans le savoir explicitement. Toute parole n'a de sens que comme tentative de recouvrir l'écart : de lui vers lui.

D'où deux tentations : celle d'obturer l'écart, de le combler ; celle, au contraire, de se perdre en lui, de l'envisager trop directement, de vouloir accéder directement à l'écart comme tel. L'écart, il faut, dit Desanti, le recouvrir sans l'abolir⁴³.

Sans l'abolir, en effet, car que voudrait dire l'abolir ? Mourir à soi, mourir à son humanité, mourir à l'écart qui me fait être homme au milieu des choses et non chose au milieu des choses. C'est ce que Roger-Pol Droit souligne parfaitement :

42. Jean-Toussaint Desanti, *Philosophie : un rêve de flambeur*, op. cit., p. 94.

43. François-David Sebbah, « Donner un monde à un fantôme », publié dans l'ouvrage collectif *Penser avec Desanti*, Toulouse, T.E.R., 2010, p. 222.

Devenir chose revient à se rendre inhumain, à sortir de la vie. Nous sommes évidemment tous destinés à la chose-cadavre, mais quel genre de risque prend-on lorsqu'on essaie de s'en approcher du dedans, pour voir⁴⁴ ?

C'est peut-être là que la parole humaine trouve son assignation phénoménologique la plus significative, loin de tout le fatras informationnel et communicationnel auquel on la réduit. Si nous parlons, si nous disons quelque chose de sensé, est-ce vraiment, comme d'aucuns veulent nous le faire accroire, pour transmettre un sens qui nous serait déjà manifeste par ailleurs et qui n'attendrait qu'une chose : être recueilli, puis renvoyé au destinataire choisi ? Ne disons-nous pas quelque chose de sensé pour que le sens s'ouvre à lui-même, c'est-à-dire sorte de son inarticulation originelle ? Mais comment ce sens s'ouvrirait-il ? Précisément : en recouvrant, mais sans jamais l'abolir, l'écart qui tient chaque fois le corps parlant à distance de ce à quoi il a affaire, c'est-à-dire à distance à la fois de lui-même et des choses qui le concernent pragmatiquement. Que l'on ne puisse – nulle part, jamais – échapper à la boucle, comme dit si bien Desanti, que cette boucle soit l'élément « au milieu⁴⁵ » duquel nous vivons et faisons tout ce que nous avons à faire à tout moment, voilà ce que Roger-Pol Droit serait le premier à reconnaître comme *primordial*. Les termes dans lesquels il exprime cette primordialité sont les suivants :

C'est entre deux qu'il convient de se tenir, toujours prêt à rencontrer des choses, disposé à les voir se mêler à nous, à empiéter sur notre espace prétendument libre. Nous ne sommes « au centre » de nous-mêmes que si nous endurons qu'un tel centre n'existe pas⁴⁶.

Et c'est précisément pourquoi personne ne fait parler les choses – elles sont muettes, totalement et insurmontablement muettes –, mais chacun laisse se désigner au-travers du langage les renvois signifiants dans lesquels les choses *se font signe* inlassablement entre elles et nous *désignent* tout autant, en nous *assignant* une place au centre d'une expérience où il nous est donné de faire l'épreuve que son centre, qui est nous, nous déporte chaque fois au plus loin de nous-mêmes.

Comme on s'en aperçoit, Roger-Pol Droit est tout à fait conscient que l'on devra toujours se prémunir contre un risque toujours présent en raison même de notre accès au langage : le risque que représente le comblement éventuel de

44. Roger-Pol Droit, *Dernières nouvelles des choses*, op. cit., p. 127.

45. *Ibid.*, p. 20.

46. *Ibid.*, p. 259.

l'écart, puisqu'il mettrait fin immédiatement à la saisie d'un sens tramé à même les choses dont on fait l'expérience. Il se redit sans cesse que la parole comporte ce danger inouï : obturer l'écart par le fait même de *faire parler* les choses, celles-là même qui, par définition, « demeurent hors du langage, totalement⁴⁷ », comme elles demeurent hors-vérité, indifférentes aux domaines concernés par le vrai et le faux⁴⁸. Et ce n'est donc pas de trop s'il insiste une fois de plus sur la présence, à la fois salutaire et menaçante, de « l'abîme infranchissable » :

Même les choses les plus simples, les plus rassurantes, révèlent un fond sauvage, inhumain, indicible. Entre elles et moi je perçois de plus en plus distinctement qu'il existe un abîme infranchissable. L'erreur consiste-t-elle à vouloir le franchir [l'abîme inséparable : l'écart] malgré tout ? Ces choses muettes, sans conscience, inertes, insensibles, qui habitent un monde sans rapport avec le mien, ces choses dont j'ai tort de dire qu'elles habitent quoi que ce soit, et qui en outre sont dépourvues de monde, totalement, jamais je ne pourrai le rejoindre⁴⁹.

Curieusement, ce texte est quasiment identique à celui que j'avais cité un peu plus haut. Il répète la même chose, à quelques variantes près. De même, quelques lignes plus loin, une même question est posée. Mais ne voyons dans ces traits de composition aucun défaut. Le texte suit une expérience de pensée, et une expérience de pensée peut très bien passer par les mêmes points nodaux, buter sur les mêmes pierres d'achoppement. Tous ces *retours en boucle* ont bien un sens ; mais ces répétitions, ces insistances, ces signes d'inquiétude et d'angoisse, comme je serais tenté de le dire, à quoi tiennent-ils exactement ? De quelle difficulté témoignent-ils ? Eh bien, ne pas vouloir cesser de poser la question du franchissement de l'abîme, et coupler cette question avec celle du « parler des choses », c'est là peut-être le seul moyen dont nous disposions en tant que « corps parlant » pour *éviter* de prêter le flanc aux deux « tentations » identifiées plus haut : celle, rappelons-le, d'obturer l'écart, de le combler, et celle, au contraire, de se perdre en lui, de l'envisager trop directement, de vouloir accéder directement à l'écart comme tel.

C'est cela aussi que cherche peut-être à relever un autre texte, dont la force et la justesse tiennent à ce que l'on ne sait plus très bien, en le lisant, de qui ou

47. *Ibid.*, p. 78.

48. « Nous avons beau les dénommer, les décrire, elles demeurent radicalement extérieures à nos phrases. Les choses sont également en dehors de la vérité, étrangères absolument aux domaines du vrai et du faux » (*ibid.*, p. 78).

49. *Ibid.*, p. 182.

de quoi relève le « silence que personne ne sait » : du sujet ou de l'objet, du corps ou de la chose ?

Les choses parlent-elles ? Ont-elles quelque chose à dire ? N'est-ce pas simplement nous, toujours nous, qui les dotons d'un sens, d'une parole possible ? Ce n'est pas tout à fait si simple. Nous faisons parler les choses, mais à partir des données qui sont en elles. Elles ne sont ni vraiment parlantes ni tout à fait muettes. Histoires de ventriloques. Le danger guette avec le rêve impossible de rejoindre le silence, d'entrer dans la matière brute, d'avoir sur le monde le point de vue des choses. Tomber dans cette illusion revient à passer dans la poussière sans retour. Dessèchement, hors souffle. Silence que personne ne sait⁵⁰.

Si le silence que personne ne sait dépend de quelque chose, c'est sans doute de leur inséparabilité et de leur distinction *tout à la fois*.

Faisons une deuxième remarque quant à la terminologie. Et retournons, pour cela, au texte de Desanti longuement cité plus haut pour y souligner, en raison de leurs valeurs littérales, les deux expressions capitales : « un jeu de renvois signitifs... » et « les pôles qui échangent leurs rôles... ».

Car si, du moins dans l'esprit de Desanti, il s'agit, avec le mot « jeu », d'évoquer une « facilité dans le mouvement de plusieurs choses entre elles » (pour reprendre la définition du *Trésor de la langue française*), c'est-à-dire l'aisance avec laquelle fonctionne un système ayant ses règles propres ; et avec le mot « rôle », de désigner le statut des éléments qui entrent en jeu, justement, dans ce système toujours déjà mis en mouvement, selon un mouvement circulaire (en boucle), n'est-il pas tentant, n'est-il pas même irrésistiblement attirant, de faire basculer ces termes (jeu/rôles) dans un sens *plus littéral* – et ainsi de leur faire jouer à plein leur rôle dans le jeu de la signification, un rôle qui n'est autre précisément que *ludique* ? N'est-elle pas là – je spécule – la raison de fond pour laquelle les expériences de philosophie quotidienne que l'on tente, et les nouvelles des choses que l'on cherche à mettre en mots ou en récit, ont pris l'aspect qui est le leur dans le Diptyque expérimental, à savoir celui, explicite, d'éléments fonctionnant au sein d'un pur *divertissement* ?

*

Il est temps, à présent, de poser la question cruciale à laquelle ne pouvait que conduire une lecture du Diptyque expérimental dont on a bien compris, mais je me permets de le souligner, qu'elle ne visait qu'à *y introduire*, en

50. *Ibid.*, p. 183.

se tenant délibérément loin du contenu des « expériences », en retrait par rapport au *seuil* qui y conduit, à *l'écart* de leurs compositions singulières et diverses, face à *l'accueil* dans le domaine du sens, c'est-à-dire à *l'entrée* de ce domaine.

La dernière question est la suivante : si l'expérience qui se voue à la manifestation du sens se fonde elle-même sur un processus d'expérimentation, à quel type de vérité le fait d'expérimenter correspond-il ? Autrement dit, l'expérimentation est-elle subjective ou objective ? Et si elle est subjective, comme tout semble l'indiquer, alors quelles leçons pouvons-nous en tirer quand nous n'en sommes pas nous-mêmes les protagonistes ? Fonder l'expérience sur l'expérimentation, cela n'en fait-il pas quelque chose d'inaliénable, d'impartageable ? Et ce que Roger-Pol Droit en dit dans ses livres, ce qu'il souhaite nous indiquer quand il emploie, comme si de rien n'était, la première personne du singulier (« Quand je suis chez la femme que j'aime⁵¹... ») ou la deuxième personne du pluriel (« Imaginez le voyage vers la perception de l'éternel comme un parcours vers le dedans de votre corps⁵²... »), bref, quand il rend compte de ses étonnements ou de ceux de ses lecteurs éventuels, de ses inquiétudes ou de celles de ses lecteurs éventuels, de ses réflexions ou de celles de ses lecteurs éventuels, tout cela, qui fait la substance même du discours tenu dans le Diptyque expérimental, a-t-il une quelconque validité philosophique, ou ne tient-il pas du récit autobiographique par définition *personnel*, pour ne pas dire de la fiction par définition *fantaisiste* ?

Au chapitre XX de sa somme intitulée *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Claude Romano pose une question similaire concernant la validation de la démarche phénoménologique : l'expérience à laquelle nous ne cessons, dans la vie, de prendre part, cette expérience qui se déroule pour chacun à l'horizon du monde, est-elle, dans sa texture propre, subjective ou objective ? Ce livre épais, mais d'une exceptionnelle clarté conceptuelle, est certes consacré à la confrontation de la phénoménologie avec la philosophie analytique, mais il entend aussi résoudre des problèmes qui se posent à la phénoménologie depuis son commencement. La question de la subjectivité ou de l'objectivité de l'expérience en fait partie. Qui prend connaissance de ce qu'en dit Claude Romano trouvera alors très utile de faire fond sur certaines des indications qu'il donne, et tâchera de s'en servir comme d'un fil conducteur pour essayer de résoudre le problème final que je viens à l'instant de poser. Tentons l'approche.

51. *Ibid.*, p. 61.

52. Roger-Pol Droit, *101 expériences de philosophie quotidienne*, *op. cit.*, p. 45.

Que faut-il entendre par « subjectif » quand on parle d'une expérience subjective ? Romano distingue à cet égard cinq acceptions du mot. Pour aller vite, « subjectif » peut signifier : 1. Quelque chose qui ne prend consistance que sous la forme d'un état mental ou psychologique ; 2. Quelque chose qui est constitué par la conscience intentionnelle ; 3. Quelque chose qui est phénoménalement séparé de – voire opposé à – toute objectivité ; 4. Quelque chose qui, sur le plan génétique, est lié au corps-cerveau et qui, de ce fait, est engendré par des processus neurophysiologiques complexes ; 5. Quelque chose qui est centré sur le moi-corps⁵³.

Or, comme on l'a déjà compris, si l'on consentait à dire que l'expérimentation, au sens des expériences proposées dans le Diptyque expérimental, est *subjective*, ce serait uniquement au sens n° 5. Elle est subjective, en effet, dans la mesure où un « Je » en est toujours le centre, et que ce centre, il l'occupe avec son *corps*. Pour reprendre les termes de Romano, l'expérimentation se caractérise par le fait qu'elle est « autocétre » et qu'elle l'est « pour autant que mon corps y occupe une place privilégiée : tout ce que je perçois s'ordonne et se distribue en fonction des perspectives qui naissent de ma situation au milieu des choses ». Voilà pourquoi le phénoménologue précise encore ceci, qui éclaire, selon nous, de fond en comble, le type d'expérimentation auquel le Diptyque expérimental s'intéresse :

Ce corps qui est ici toujours au centre, se révèle à moi comme « mien » ou comme « propre », il dessine le repli d'une intériorité par opposition à laquelle je puis dire des autres choses qu'elles me sont « extérieures » ou ne sont pas moi-même. L'expérience autocétre possède donc deux pôles complémentaires, subjectif et objectif, elle est structurée par cette position même. Ce corps que je touche, que je sens, qui peut être affecté par la douleur, irrité par des bruits assourdissants, transi de froid ou accablé de chaleur dessine un pôle subjectif de l'expérience par opposition auquel des objets « objectivement » chauds ou froids, des sons objectivement sourds ou stridents occupent le pôle objectif. Mais les pôles phénoménalement objectifs et subjectifs entrent tous deux dans la structuration d'une expérience unique dont il n'y a pas à affirmer par ailleurs qu'elle serait « subjective » *dans son étoffe même* – au sens, cette fois, de *génétiquement* subjective⁵⁴.

53. Claude Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010, pp. 804-810.

54. *Ibid.*, p. 808.

Un peu plus loin, Romano conclut son analyse de l'unicité de l'expérience en disant qu'elle « n'est pas une propriété intrinsèque du sujet qui est au monde, mais plutôt une propriété du *système* que forment le sujet corporel et le monde, la dimension (pré-subjective et pré-objective) de leur transaction⁵⁵ ». Mais pour s'être aussitôt heurté à la fausse clarté de ces catégories de « pré-subjectivité » et de « pré-objectivité », qui de fait n'expliquent rien, voici que Romano les abandonne, revient sur ses pas pour proposer ceci en guise d'ultime explication :

[...] l'expérience n'est même pas une *propriété* de quoi que ce soit ; elle est à la fois quelque chose que je *fais* et quelque chose qui *se produit* à l'occasion de ma rencontre avec les choses, avec les autres, avec moi-même, elle est la forme continue que revêt cette rencontre⁵⁶.

Est-ce suffisant ? Peut-on s'accommoder d'une telle conclusion ? Sans doute, le pourrait-on, s'il était également répondu à la question de savoir ce qui *se produit* à l'occasion de ma rencontre avec les choses, avec les autres, avec moi-même. Et justement il se trouve que face à cette interrogation capitale Romano propose bel et bien une réponse. Sa réponse tient en quelques mots : *l'expérience en tant que telle* est « ouverture au monde (en moi et hors de moi) » ; elle est, comme il le souligne alors dans son texte, « toujours à la fois expérience de soi et du monde, expérience de soi dans le monde et expérience du monde par référence à soi⁵⁷ ».

Or telle n'est en aucune façon « l'expérience » mise en avant par le Diptyque expérimental au titre de l'expérimentation comme source d'une expérience de pensée, comme disposition au déploiement du sens. Aucune des expérimentations proposées n'est expérience *de soi dans le monde* ni expérience *du monde par référence à soi*, sauf de manière formelle. Le sens de l'expérimentation, qui dépend de son contenu, n'est pas d'ouvrir au monde. Il n'est pas même d'attester de l'existence de l'être-au-monde en tant que structure du *Dasein* heideggérien, comme finit par s'y ranger Romano. Roger-Pol Droit le déclare expressément : le sens de « l'expérience philosophique » est d'*ouvrir la philosophie*⁵⁸ ; autrement dit, d'être ouverture au philosophique. Non pas ouverture de soi à la philosophie, mais ouverture du philosophique non pas tant à soi (à un corps ou une conscience réflexive) qu'à ses potentialités mêmes, lesquelles ne sont autres que toutes ces questions, tous ces problèmes, toutes ces apories,

55. *Ibid.*, pp. 809-810.

56. *Ibid.*, p. 810.

57. *Ibid.*, p. 809.

58. « [...] une expérience qui ouvrirait la philosophie » (Roger-Pol Droit, « La taille de l'expérience », *op. cit.*, p. 163).

toutes ces pertes et ces regains de sens qui naissent en vrac de « l'expérience », c'est-à-dire de sa pratique. Au fond, les potentialités du philosophique qu'ouvre « l'expérience philosophique » consistent dans ce que Roger-Pol Droit se plaît à ranger dans la rubrique des « affolements » (phénomènes qu'il est impossible de qualifier de positifs ou de négatifs). Mais souvenons-nous surtout de ce qu'il affirmait dans sa conférence de 2002 : il s'agit de commencer à penser la frontière... Non pas de penser la frontière, ce qui serait faire acte ou faire œuvre de philosophie, mais *commencer* de la penser seulement. Autrement dit : s'y disposer, s'y préparer. Se préparer à enjamber le seuil qui fait entrer dans la philosophie. S'y disposer en se retenant de sauter dedans. Ainsi qu'il le résume dans le même discours, l'expérimentation comme autre nom de « l'expérience philosophique », toute tournée vers le philosophique qu'elle est, ne désigne que le « point de départ pour la philosophie, matériau spécifique, source singulière⁵⁹ ».

*

Concluons. Au terme de ce parcours, une première chose paraît certaine : savoir ce que philosopher veut dire exige une expérience du seuil. Une deuxième chose paraît aussi certaine : à l'expérimentation prescrite par le Diptyque expérimental s'attachent plusieurs caractéristiques fondamentales. Appelons-les les *dimensions* de l'expérimentation. Comme on l'a mieux compris en prenant appui sur l'éclairant décryptage de Desanti, l'expérimentation est (1) *centrée* autour d'un moi-corps qui « fait » quelque chose ; (2) elle est *polarisée* au gré d'un « écart » irréductible ouvert par les tensions signifiantes figurées par les flèches signitives (désigné \leftrightarrow désignant ; corps \leftrightarrow chose ; sujet \leftrightarrow objet) ; (3) elle *se boucle* enfin à la fois spatialement et temporellement, et hors de tout face-à-face sujet-objet.

Mais il y a encore une quatrième dimension. Elle est en réalité la première, la plus décisive. En plus de la centration, de la polarisation et du bouclage que l'expérimentation met en œuvre, celle-ci se met en œuvre en mettant en jeu l'expérience. Mise en jeu de l'expérience : à tous les sens du mot, au sens où l'expérience devient effective par le truchement de l'expérimentation, mais au sens aussi où ce qui devient effectif s'insère à l'intérieur d'un jeu, d'un « divertissement ».

C'est par là qu'on touche à l'essentiel, en ayant, de surcroît, le sentiment que tout se tient. Pour l'expliquer, montrons comment aux analyses de Romano, qui concluent que l'expérience « n'est pas une *propriété intrinsèque* du sujet

59. *Idem.*

qui est au monde », le type d'expérimentation qu'imagine Roger-Pol Droit apporte un éclairage original.

Il n'est pas une seule « expérience » parmi la centaine d'expériences de philosophie quotidienne proposées, il n'est pas une seule « nouvelle » parmi toutes celles reçues des choses, qui ne démontre qu'en elle, c'est-à-dire à sa faveur, c'est le non-expérimentable qui *devient* une propriété intrinsèque du sujet. Si donc l'on s'avisait de retenir une seule leçon parmi toutes celles que les « expériences de philosophie quotidienne » sont susceptibles de dispenser, ce serait, je crois, la suivante : chacune d'elles conduit à sa manière à prendre acte du fait que le non-expérimentable qui touche à la bordure de l'expérimentable fait intégralement partie de soi en tant que « corps parlant ».

Pour le dire différemment : au cours de l'expérimentation, c'est-à-dire de cette expérience artificielle qui est créée de toutes pièces dans le but de déclencher la possibilité d'une réflexion philosophique, dans des conditions tout à fait déterminées, par conséquent, nous nous apercevons chaque fois que, plutôt que de réaliser une expérience, nous nous trouvons dans le laboratoire de l'expérience en tant que telle, et qu'en y expérimentant les limites de l'expérimentable, en tentant de mettre des mots sur cette frontière, ce n'est justement pas à une expérience en bonne et due forme que nous nous livrons. Ce que nous faisons seulement, c'est *mettre l'expérience elle-même à l'épreuve : à l'épreuve de son sens et de sa limite*. Ainsi, ce qui y est dûment *rencontré* n'est pas le monde dans sa structure phénoménologique d'horizon, mais – et Dieu sait si c'est considérable ! – le sens et la limite de l'expérience comme telle, qui n'est autre, il est vrai, que l'expérience du monde. Mais, de ce fait même, une fois cette rencontre établie, une fois touchés le sens et la limite de l'expérience comme expérience du monde, il ne reste plus à l'expérimentateur qu'à tenter l'aventure, donc à enjamber le seuil du domaine où se produit, où se construit le sens, pour que de là, enfin, il puisse s'essayer à atteindre à la vérité, comme il l'espère. Il s'agit là, en effet, d'une véritable aventure, à laquelle il demeure impératif de se disposer patiemment, de se préparer sérieusement, mais toujours de façon aussi joyeuse que possible. À qui voudrait prendre part au raffinement de l'aventure, toute l'œuvre de Roger-Pol Droit s'emploie à lui donner le goût de cette joie sur laquelle je voudrais apposer, pour finir, le nom peut-être un peu savant de *réjouissance propédeutique*.

« Mettre à l'épreuve de l'Autre l'étrangeté du Même » Roger-Pol Droit ou l'étonnement continué

FRÉDÉRIQUE ILDEFONSE

« l'apologue des paroles gelées – ces mots sonores et durs, comme une grêle de pierres colorées, rebondissent au sol sous les yeux de tout un chacun. Ils fondent soudainement dans leurs mains en autant de figures sonores et mots d'une langue que personne n'entend – parce qu'elle est barbare. »

(Claude Imbert, *Pour une histoire de la logique*, p. 31)

Roger-Pol Droit est un penseur de l'altérité. Son travail de recherche a tout d'abord porté sur l'histoire de la découverte européenne et sur les interprétations philosophiques du bouddhisme en Occident. Auteur de *L'oubli de l'Inde* et du *Culte du néant*, il a été le maître d'œuvre de la belle entreprise des *Philosophies d'ailleurs*, cette anthologie en deux volumes que Georges Canguilhem, alors rapporteur d'une enquête internationale de l'Unesco sur l'enseignement de la philosophie, avait appelée de ses vœux... en 1953¹. Dans l'introduction aux *Philosophies d'ailleurs*, dont le premier tome 1 est consacré aux *Pensées indiennes, chinoises et tibétaines* et le second aux *Pensées hébraïques, arabes, persanes et égyptiennes*, Roger-Pol Droit s'interrogeait ainsi : « Pourquoi donc cet étrange retard de la philosophie par rapport à l'intensification des échanges interculturels ? Comment comprendre que les philosophes, censés être universels, demeurent ainsi coupés des autres cultures ? »

« Cette situation », ajoutait-il alors, « résulte, à l'évidence, de causes complexes. » Ces « causes complexes », Roger-Pol Droit les a analysées en détail dans le cas de l'Inde : comment l'Inde objet fantasmagique a changé de statut dans l'imaginaire par le lien au bouddhisme ; comment le boudd-

1. Introduction, p. 35 : Georges Canguilhem, qui n'est pas seulement un des plus grands philosophes des sciences du XX^e siècle, mais également un des inspecteurs généraux ayant le plus marqué l'enseignement philosophique en France, indique en ces termes le genre d'ouvrages qu'il faut rendre disponible : « Il est important de mettre à la disposition du lecteur moyen et des étudiants, en vue de leur éducation générale, des livres d'information d'une lecture aisée sur les principales traditions philosophiques du monde ». Plus précis encore : « il est nécessaire de disposer de volumes sérieusement établis et facilement maniables présentant des sélections des textes philosophiques des principales cultures, ces volumes seraient utilisés pour l'enseignement de la philosophie et de l'histoire des idées dans les systèmes d'enseignement de tous les pays ».

hisme a été, à tort, envisagé comme culte du néant. Son enquête a des affinités foucaaldiennes :

« Il s'est passé là quelque chose. Cet événement obscur, autour duquel je tourne sans en avoir la clé, affecte aussi le régime du savoir. Un nouveau mode de connaissance fait son apparition. Tandis que les philosophes commencent à faire silence, les indianistes à faire ghetto et les délirants à faire florès, la science des religions, elle, commence à naître. » (p. 183)

Émile Burnouf, neveu d'Eugène, publie *La Science des religions* en 1870 et, « à suivre ce texte, on peut entrevoir comment cette science dessine une nouvelle configuration, au croisement de la linguistique, de la philosophie et de l'histoire, sans vouloir cependant se confondre avec aucune des trois » (*Ibidem*).

Roger-Pol Droit a su montrer comment la manière dont la « philosophie indienne » est devenue à un certain moment contradiction dans les termes² sert l'invention, ou la réinvention des Grecs par Hegel³, qui raffle la mise. Il fallait comprendre « comment (s'articulaient) la joie vraie, la joie du vrai, du même, du chez soi, qu'on éprouve à penser aux Grecs, à penser grec, et la fausse joie, la méprise, le plaisir sans lendemain de la "renaissance orientale" » (p. 186). « Ces Grecs hégéliens, plus géométrisés que sages, » lui donnent l'occasion du renversement et du rétablissement que cherche à opérer son livre, *Fous comme des sages*.

Roger-Pol Droit s'inscrit à l'opposé de la « conscience d'être chez nous de l'Europe » manifeste chez Husserl lorsque celui-ci déclare : « nous ne nous indianiserons (par exemple) jamais » (p. 193). Décryptant les fausses interprétations qui ont bouché l'horizon et empêché les circulations, il vise à les rouvrir en cherchant comment défaire la chape pessimiste que Schopenhauer a durablement associée au bouddhisme et qui, « à sa façon, a contribué à l'oubli de l'Inde, en France comme en Allemagne »⁴ : « "Chirurgien", le bouddha entend guérir la vie – et non guérir *de la* vie. »

S'inscrivent dans la continuité de ces enquêtes le livre sur *Les Barbares*, comme le collectif qu'il a dirigé : *Figures de l'altérité*, où l'article qu'il propose sur l'*oikos* apparaît comme le corrélat de sa réflexion sur les Barbares.

2. Ainsi l'indianiste Heinrich Zimmer : « Les professeurs de philosophie étaient d'accord pour dire – tantôt poliment, tantôt impoliment – que la philosophie, au sens propre du mot, n'existait pas hors d'Europe » (*L'oubli de l'Inde*, p. 184).

3. *Ibidem*, p. 192 : « L'oubli de l'Inde [...] s'accompagnerait d'une sorte de retour à Hegel, ou plutôt aux seuls résultats de ses analyses. Retour tardif, et en un sens paresseux, où les Grecs vont avoir gagné d'avance, où l'on ne se donnera même plus la peine de chercher à savoir. »

4. *L'oubli de l'Inde*, p. 176.

Bien certainement quelque chose comme le cœur matriciel du travail de Roger-Pol Droit s'énonce-t-il à la fin de *L'oubli de l'Inde*, comme celui d'un programme qu'il a effectivement réalisé. De ce travail sur l'Inde, il disait en introduction qu'on y « chercherait en vain la mise en œuvre d'une démarche effective de philosophie comparatiste ». Il y revenait au moment de conclure à propos du bouddhisme : « en ce qui concerne une étude philosophique du bouddhisme, [...] on ne pourrait plus parler de "philosophie comparée" ». En effet, « si l'on admet qu'il y a des types de discours dont la relation être-pensée n'est absolument pas la nôtre, dont la démarche procède par "déblaiement", chemine vers une "extinction", il est impossible [...] de les intégrer dans une comparaison ».

Je dois citer un assez long passage qui me paraît très explicite et contenir le noyau de travaux ultérieurs :

« Alors tu ne peux les aborder qu'à partir de ton univers à toi, en le mettant à l'épreuve, en tentant de les rendre homogènes à ton monde, tout en sachant que cette tentative est évidemment vouée à l'échec. Mais c'est l'échec, ici, qui est intéressant. C'est par lui que tu pourras apprendre quelque chose. Il s'agirait donc d'essayer de traiter des textes bouddhiques exactement comme des textes philosophiques, de tenter de les plier aux règles de la systématisme conceptuelle, et de voir par où ils résistent, comment ils défont ces règles, et te laissent en plan. Tu entrevois ?

– (Silence) Serait-ce comme si l'on tentait de ficeler un colis dont les nœuds se déferaient toujours quelque part, au moment où l'on croit pouvoir serrer le tout ?

– Oui, on pourrait dire ça...

– Et quand on tirerait sur les ficelles qui se défont, on se rendrait compte qu'on est soi-même dans la boîte ?

– (Rire...) Je n'aurais pas pensé à cette image ! Mais il me semble que tu as compris quelque chose...

– Et toi, cette démarche-là, comment la dirais-tu ?

– Mettre à l'épreuve de l'Autre l'étrangeté du Même. »

Dans ce dialogue s'invente déjà, après *Dernières nouvelles des choses*, le style des *Cent une expériences de philosophie quotidienne*, que sont venues poursuivre *Petites expériences de philosophie entre amis*. Comme dans les *Philosophies d'ailleurs*, il s'agit d'aller contre le « désolant rétrécissement du champ d'application du terme 'philosophie' » et le reflux vers « religions », « théologie » ou « spiritualités ». Or dans l'introduction à *Philosophies d'ailleurs*, il apparaît que le rapport au comparatisme a changé :

« si toute la discussion dépend inévitablement de la définition de la philosophie, stricte ou large, que l'on se donne au départ, le résultat dépend aussi, non moins nécessairement, du type de texte de référence que l'on considère. Si l'on choisit, dans les traditions extérieures à l'héritage grec, des textes poétiques ou mystiques pour les comparer à des traités de métaphysique et d'ontologie, on aura beau jeu de conclure qu'il n'y a rien de comparable, et que "les autres", décidément, sont dépourvus de philosophie. Au contraire, si l'on considère pour la comparaison les œuvres les plus argumentatives, les plus théoriques, celles qui contiennent analyses et raisonnements élaborés, il y a de fortes chances qu'on se retrouve dans un paysage à la fois proche et lointain, semblable et différent – en un mot : comparable. » (p. 30)

Ainsi :

« En fin de compte, il ne reste que deux possibilités. Ou bien on opte pour une définition restreinte de la philosophie, en la réduisant de manière tautologique aux seuls systèmes de pensée de la Grèce et de l'Europe. En ce cas, la démarche revient à déclarer : "J'appelle "philosophie" la pensée gréco-européenne – et aucune autre ". Ou bien on opte pour une définition qui porte sur les procédures et le *modus operandi*, mettant en action une réflexion qui vise la vérité, mobilise des règles de logique pour disqualifier des erreurs et pour examiner de manière cohérente notions abstraites ou règles pratiques. En ce cas, on devra nécessairement élargir la liste des résultats à toutes les œuvres qui satisfont à ces critères, quelles que soient les langues et les cultures auxquelles elles appartiennent. » (p. 32)

Mais si l'on suit cette voie, c'est « le regard d'ensemble sur la philosophie », nous dit Roger-Pol Droit, qu'il faut changer : « Au lieu de croire que la Grèce a inventé la rationalité, l'a seule pratiquée et déployée dans tous ses aspects (métaphysiques, psychologiques, éthiques, politiques, esthétiques), tandis que d'autres devraient ne se fier qu'à l'intuition, au prophétisme, à la croyance ..., il faut se dire qu'il n'y a qu'une seule forme de raison humaine, mais une multiplicité d'usages de cette rationalité. Voilà sans doute ce qu'enseigne de la manière la plus décisive le comparatisme philosophique : une seule raison, plusieurs usages. » Ainsi, « il ne s'agira donc plus, si l'on suit ces chemins qui mènent ailleurs, d'envisager la philosophie comme une entreprise unique, définie seulement par la forme qu'elle a prise chez les Grecs. Il s'agira au contraire de commencer à la voir dans sa diversité, son étendue, ses paradoxes, ses impasses et ses tensions » (p. 33).

Lire avec attention ces « textes philosophiques venus de loin », c'est bien faire « l'expérience d'un grand périple mental. Le sentiment nous saisit alors

de parcourir des contrées différentes. Les lumières semblent inhabituelles, les horizons insolites et familiers, comme le sont, dans la nature, ceux qu'on découvre en pérégrinant. Si l'expression "voyage philosophique" peut avoir un sens plein, ce doit être ainsi : quand on se déplace dans la pensée, et pas seulement d'une contrée à l'autre. » (p. 39) Ainsi, « "Ici" et "ailleurs", "nous" et "les autres", voilà des significations qui appartiennent entièrement au projet de ce livre » (p. 45).

Comment conjurer le point de vue de la grue que Platon expliquait dans le *Politique* ? Y recherchant la définition du politique, de l'homme politique, l'Étranger, protagoniste du dialogue, commençait par mettre en place une méthode par division qui lui permette, par divisions successives, d'accéder à l'objet recherché. Or, à diviser trop vite, on peut commettre des fautes – comme si, voulant diviser le genre humain, on faisait le partage comme le font la plupart, c'est-à-dire en prenant d'abord à part le genre humain comme une unité distincte de tout le reste, puis en considérant en bloc, corrélativement, toutes les autres races, « alors qu'elles sont une infinité qui ne se mêlent ni ne s'entendent entre elles » (262d) ; s'imaginant qu'à les appeler du nom unique de Barbares, on en ferait un seul genre. Ainsi l'interlocuteur de l'Étranger avait-il divisé entre humains et tout le reste des bêtes, d'un bloc, et s'était imaginé qu'elles formaient un seul genre, dès lors qu'il avait un seul nom pour les dénommer toutes, le nom de bêtes. C'est précisément ce que ferait n'importe quel autre animal pourvu de raison, comme la grue par exemple :

« Elle aussi distribuerait les noms comme tu fais, isolerait d'abord le genre grues pour l'opposer à tous les autres animaux et se glorifier ainsi elle-même, et rejetterait tout le reste, hommes compris, en un même tas, pour lequel elle ne trouverait, probablement, d'autre nom que celui de bêtes ».

Si Roger-Pol Droit défend qu'on puisse parler de philosophies de l'ailleurs, c'est que cet ailleurs est partout : « C'est donc délibérément, sans malaise aucun, que nous conservons comme centre de référence, pour en sortir et pour y faire retour, cet "ici" et ce "chez nous". Car, en fin de compte, personne n'est de nulle part. Ceux qui le disent mentent. Ou bien sont aveugles. Ou les deux. »

Je pense à ce qu'a écrit Maurice Merleau-Ponty, dans « Partout et nulle part » : « Les philosophies de l'Inde et de la Chine ont cherché, plutôt qu'à dominer l'existence, à être l'écho ou le résonateur de notre rapport avec l'être. La philosophie occidentale peut apprendre d'elles à retrouver le rapport avec l'être, l'option initiale dont elle est née, à mesurer les possibilités que nous nous sommes fermées en devenant "occidentaux" et, peut-être, à les rouvrir. » Roger-Pol Droit s'attache à permettre, pour lui-même et ses lecteurs, à rouvrir

« les possibilités que nous nous sommes fermées en devenant “occidentaux” » (p. 176).

Le rapport à l'étonnement a été, depuis longtemps, noué à la philosophie. Iris est la fille de Thauamas, comme le dit ce fragment si célèbre du *Théétète* de Platon. Roger-Pol Droit vise à retrouver le plaisir à s'étonner, à produire, à inventer de l'étonnement. Il nous apprend qu'il y a partout, dans la plus quotidienne et la plus modestes des activités, matière à étonnement. Produire de l'étonnement, c'est libérer de l'inconnu – non pas se libérer de l'inconnu en le réduisant, mais libérer de l'inconnu, comme un feu libère de la fumée.

Dans *101 expériences de philosophie quotidienne*, puis dans *Petites expériences de philosophie entre amis*, Roger-Pol Droit nous propose une version active de l'étonnement philosophique, qui passe par le fait de « multiplier les questions » (*Petites expériences de philosophie entre amis*, p. 135). Je lui suis reconnaissante d'avoir écrit sur certains objets auxquels j'avais pensé et sur lesquels on réfléchit peu – l'air qu'on respire, la poussière, ce qu'on voit avec les yeux d'une mouche –, bien sûr aussi sur des objets auxquels je n'avais pas pensé. Il a su prendre pour objets de pensée des pratiques que nous avons pu exercer, des expériences que nous avons pu faire, dont nous avons pu ressentir l'importance, sans penser à les décrire, sans parvenir à les décrire avec autant de délicatesse : traquer l'esprit d'une maison, capter le moment où on se quitte, changer ses horaires, tenter de désapprendre la langue, si tant est, comme l'a écrit Gilles Deleuze, que « les beaux livres sont écrits dans une sorte de langue étrangère », penser au cosmos, regarder les mots, les expressions toutes faites – écouter ce que disent les autres, pas seulement le contenu de ce qu'ils disent.

L'attention à ces situations rejoint, me semble-t-il, le combat contre une “identité administrative” : s'inventer un nom – et ce que cela dégage dans le rapport au changement (je pense au poète espagnol dans l'*Éthique* de Spinoza) ; compliquer l'introspection (faire croire qu'un autre se fait passer pour vous) ; tenter d'oublier son nom, de choisir un nom (Comment s'appeler soi-même dans les *101 expériences de philosophie quotidienne*) ; chercher je en vain ; connaître le secret pour lire dans les pensées, ne pas défendre une intériorité inaccessible, mais des pensées étales, visibles, disséminées. Ce sera lever les supposées évidences, détraquer, faire bifurquer pour être attentif à ce qui se produit en termes de découvertes et de modifications au gré de petits déplacements, de petites bifurcations.

L'incongru est distinct de l'absurde (qui produit une clôture, comme le précise très justement Roger-Pol Droit). Ce qui caractérise l'incongru, c'est « ce presque, cette zone instable » (p. 156). Roger-Pol Droit propose une pratique des

petites bifurcations (il parle de « déclics »). Il y a quelque chose de platonicien dans ce fait de « ressentir le décollement des évidences » (*101 expériences de philosophie quotidienne*).

Qu'il y ait des expériences. Il paraît clair que les expériences suggérées ont intégré la leçon du bouddhisme dont Roger-Pol a bien montré qu'il ne se réduisait en rien au *Culte du Néant* – qu'elles ont intégré le travail de Roger-Pol Droit sur l'Orient. Ce travail a un sens extrême-oriental de la délicatesse. Mais il n'y va pas seulement de la délicatesse. Il y va de la manière dont Roger-Pol Droit tire profit de ses contacts avec l'Orient au lieu de le réduire à des interprétations clôturantes. Éveiller la possibilité que « je » soit toujours un autre ; que le monde soit une illusion ; le temps un leurre, le langage un voile fragile sur l'indicible, la politesse un moratoire de la cruauté, <le plaisir une morale>, la tendresse le seul horizon (Introduction, p. 14-15).

Ces textes affirment (c'est je crois le point commun qui les relie, et qui procède du changement que j'ai voulu souligner dans le rapport de Roger-Pol Droit au comparatisme) qu'il y a du multiple, qu'il y a du sensible, qu'il y a une complexité sensible qu'on peut essayer d'approcher, de formuler, et que c'est du multiple – et pas seulement des surfaces, comme nous l'a appris Gilles Deleuze – que l'humour se fait l'art.

Rapport à l'humour, à la délicatesse, à la fragilité du sens : il y va d'une forme de sagesse, qui destitue les prétentions du général et lui préfère la pratique poétique de la liste – on pense à Jacques Roubaud et à Sei Shônagon. Elle dit un rapport au quotidien, qu'il n'y a pas d'objet qui soit réservé à la pensée et que la pensée n'a pas d'objet privilégié. Il est possible de multiplier les points de vue : « aucune chose jamais n'autorise qu'un point de vue. Il convient donc de les multiplier, de savoir que le monde est à facettes : n'importe quoi, vu ainsi, est un diamant » (p. 149).

Une méthode : « *cultiver un regard attentif aux opposés, aux contrastes, à la tension permanente du monde, penser continûment que ce que nous voyons “plein” peut se voir “vide”, ce que nous jugeons “bien” peut être jugé “mal”, que plaisir et douleur s'entrelacent* »⁵. Cette méthode me semble rejoindre dans le très beau livre d'études, *Le silence du Bouddha et autres questions indiennes*, l'idée que le « geste fondamental de déblaiement des contraires se confond avec la vacuité : car il n'y a pas de place entre être et non-être ou entre affirmation et négation, et dans cette “absence de place” il s'agit de continuer perpétuellement à avancer ». Elle rappelle la très célèbre phrase de Lévi-Strauss dans *Tristes*

5. *Si je n'avais plus qu'une heure à vivre*, Paris, Odile Jacob, 2013, p. 67.

tropiques : « le moi n'est pas seulement haïssable, il n'a pas de place entre un nous et un rien » (*Tristes Tropiques*, p. 479). Il n'y a rien entre un nous et un rien. La voie du milieu, c'est la vacuité.

L'éloge du multiple est sensible dans *Si je n'avais plus qu'une heure à vivre*, comme celui de la légèreté dans l'accès à la vie, ce « battement entre néant et néant, d'ailleurs néant c'est encore trop dire [...], juste un battement »⁶. « Rien que des singularités »⁷, c'est une autre manière de le dire.

CNRS/ENS

6. *Ibidem*, p. 22.

7. *Ibidem*, p. 41.

L'oubli des Russes: An (Almost) Forgotten Chapter in the History of 19th-century Orientalism

MATTHEW T. KAPSTEIN

Among the sustained themes in the work of Roger-Pol Droit, to whom the present essay is dedicated, has been the difficult and conflicted history of the European engagement with Asian thought, and with Indian and Buddhist philosophy in particular.¹ His writings in this area have examined both the positive efforts to recognize and interpret the intellectual traditions in question — whether or not these efforts have been well conceived, or, as has been sometimes the case, merely fanciful — and also, as in his *L'oubli de l'Inde* and *Généalogie des barbares*, the peculiar patterns of erasure and denial that have excluded Asian philosophies from the Western philosophical *imaginaire*.

Among francophone scholars, Roger-Pol Droit's work on the reception of Asian learning may perhaps be placed in a lineage that includes Raymond Schwab and René Étienne,² with the important distinction that Droit has posed the question of Europe's intellectual engagement with Asia as a point of philosophical interrogation, above and beyond its interest for the history of ideas. In brief, what does the oscillating fascination with and refusal of the Asian other reveal to us of the European self, of its peculiar need to know and at the same time to debase the object of its knowledge? Put in this way, Droit's theme resonates with the preeminent interest in recent French philosophy with the dynamics of knowledge and power, or knowledge *as* power, although, at the

-
1. Roger-Pol Droit, *L'oubli de l'Inde: Une amnésie philosophique* (Paris: PUF, 1989); *Le Culte du Néant: Les Philosophes et le Bouddha* (Paris: Seuil, 1997), translated by David Streight and Pamela Vohnson as *The Cult of Nothingness: The Philosophers and the Buddha* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003) [references herein will be to the English edition]; *Généalogies des Barbares* (Paris: Odile Jacob, 2007); *Le silence du Bouddha et autres questions indiennes* (Paris: Hermann, 2010).
 2. Raymond Schwab, *La Renaissance Orientale* (Paris: Payot, 1950), translated by Gene Patterson-Black and Victor Reinking as *Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880* (New York: Columbia University Press, 1984). Étienne, *L'Europe Chinoise*, v. 1: *De l'Empire romain à Leibniz*, v. 2: *De la sinophilie à la sinophobie* (Paris: Gallimard, 1988-1989). Among more recent contributions, we may note, too, Roland Lardinois, *L'invention de l'Inde: Entre ésotérisme et science* (Paris: CNRS éditions, 2007).

same time, as Droit himself underscores, his specific concern with the reception of Asian thought finds little echo in the contemporary French philosophical scene.³ The trope of erasure is clearly ascendant.⁴

The aspects of the encounter that have most engaged Roger-Pol Droit are those involving the European reception of Indian and Buddhist thought, areas in which his work finds resonances in recent Germanophone and Anglophone contributions, especially those of Wilhelm Halbfass, Urs App and Donald Lopez.⁵ Nor can we neglect the counterpoint to these researches, the stream of post-Orientalist critique associated with Edward Said and subsequently with the Subaltern Studies movement.⁶ All of this has yielded a complex and provocative vision of the dynamics of the Euro-American engagement with Asian

-
3. A fuller engagement with this question than the space available here will permit would require consideration of the work of François Jullien and its reception amongst both philosophers and sinologists. However that may be, the present writer does not possess the sinological competency required to address appropriately and adequately the numerous, often knotty questions raised by Jullien's writings.
 4. Much the same can be said of contemporary Anglophone philosophy. However, regarding the recent work of philosophers including Owen Flanagan, Jay Garfield, Graham Priest, Richard Sorabji, Galen Strawson, Koji Tanaka, and Dan Zahavi and their on-going dialogues with philosophically astute interpreters of Indian and Buddhist thought including Dan Arnold, Georges Dreyfus, Jonardon Ganeri, Parimal Patil, and Mark Siderits, it is clear that there has been far greater opening in these circles than we see in corresponding French-speaking milieux.
 5. Wilhelm Halbfass, *Indien und Europa: Perspektiven ihrer geistigen Begegnung* (Stuttgart: Schwabe, 1981); revised English edition: Wilhelm Halbfass, *India and Europe: An Essay in Understanding* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1988). Urs App, *The Birth of Orientalism* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2010), *Richard Wagner and Buddhism* (Kyoto: UniversityMedia, 2011), *Schopenhauers Kompass* (Kyoto: UniversityMedia, 2011), and the author's English translation, *Schopenhauer's Compass* (Kyoto: UniversityMedia, 2014); *The Cult of Emptiness: The Western Discovery of Buddhist Thought and the Invention of Oriental Philosophy* (Kyoto: UniversityMedia, 2012). Donald S. Lopez Jr., ed., *Curators of the Buddha* (Chicago: University of Chicago Press, 1995); *Prisoners of Shangri-la: Tibetan Buddhism and the West* (Chicago: University of Chicago Press, 1998); *Buddhism and Science: A Guide for the Perplexed* (Chicago: University of Chicago Press, 2008); *From Stone to Flesh: A Short History of the Buddha* (Chicago: The University of Chicago Press, 2013). Eugène Burnouf, *Introduction to the History of Indian Buddhism*, trans. Donald S. Lopez, Jr., and Katia Buffetrille (Chicago: University of Chicago Press, 2010). Additional contributions meriting mention here include Philip C. Almond, *The British Discovery of Buddhism* (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1988), and an interesting study of early French Orientalism: Nicholas Dew, *Orientalism in Louis XIV's France* (Oxford/New York: Oxford University Press, 2009).
 6. Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978). This is not the place to detail the numerous contributions, both favorable and critical, that Said's work has provoked, but we may note at least the emergence of Orientalist critique in the Indological context as represented in Ronald B. Inden, *Imagining India* (Oxford: Basil Blackwell, 1990). The literature pertaining to the Subaltern Studies group has similarly expanded; suffice it in our present context to mention just the essentials found in the collections of David Ludden, ed., *Reading Subaltern Studies: Critical History, Contested Meaning and the Globalization of South Asia* (London: Longman, 2001), and Vinayak Chaturvedi, ed., *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial* (London and New York: Verso, 2000).

civilizations, and of the unresolved mix of intellectual curiosity and the will to dominate (economically, spiritually, politically) that this has entailed. In my brief remarks here, I should like to add some further complexity just to one small strand in this unruly skein, concerning the emergence of our contemporary vision of the history of Buddhism in India.

It has become conventional to attribute the commencement of modern Buddhist Studies, as a branch of academic philology, to the remarkable scholarship of Eugène Burnouf (1801-1852).⁷ There can be no minimizing the magnitude of Burnouf's contributions in this area, in particular in respect to the investigation of surviving Indian Buddhist literature in Sanskrit. As we read in the publisher's announcement of the recent English translation of Burnouf's *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*:

The most influential work on Buddhism to be published in the nineteenth century, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, by the great French scholar of Sanskrit Eugène Burnouf, set the course for the academic study of Buddhism—and Indian Buddhism in particular—for the next hundred years.⁸

However, despite the breathtaking scope and depth of Burnouf's pioneering contribution, the properly historical aspects of his *Introduction* seem but a distant ancestor of our current vision of the main lines of Indian Buddhist history. Many developments subsequent to Burnouf's work impelled important revisions and advances of historical understanding, in particular, the remarkable discoveries of the archeology and epigraphy of Buddhist India during the nineteenth century, for these disciplines were yet in their early infancy during Burnouf's time.⁹ But it must also be emphasized that, within two decades of the publication of the *Introduction*, a substantial refinement of the overall conception of Indian Buddhist history made its appearance, though this is now mostly overlooked today. I am speaking of the inception of Buddhist Studies in Russia, as represented, above all, by Vasily P. Vasilyev's unprecedented

7. As Roger-Pol Droit puts it, "Burnouf [...] was one of the greatest minds in a century that had many. In a few years, with an exceptionally powerful capacity for work, and in the midst of still completing other tasks, he founded the scientific branch of Buddhist studies" (*The Cult of Nothingness*, 75-76). Cf. Lardinois, *op. cit.*, pp. 57-65, "Le moment Eugène Burnouf."

8. <http://press.uchicago.edu/ucp/books/book/chicago/I/bo6963855.html> (accessed 23-10-2017).

9. For a useful survey of these developments, see Lars Fogelin, *An Archaeological History of Indian Buddhism* (New York: Oxford University Press, 2015).

work, *Buddhism, Its Dogmatics, History and Literature*.¹⁰ For it is here that we find the story of Buddhism's progression from the primitive teaching of the *śrāvakas* and the formation of the eighteen early orders, through the revelation of the Mahāyāna and the sophisticated philosophical systems that arose with it, to the later turn to the esotericism of the tantras, told for the first time in substantial detail.¹¹ Recent interrogations and proposed revisions, together with considerable additions to and refinements of our knowledge of almost all aspects of the story, notwithstanding, it is this picture that has dominated Indian Buddhist historiography ever since.¹²

Vasilyev (1818-1900) based his presentation of Buddhism on the many Chinese and Tibetan sources with which he was familiar, his knowledge in this area having been honed during his decade-long residence at the Russian Orthodox Mission in Peking.¹³ His use of these materials to clarify Indian Buddhist philosophy and history was pioneering; in some instances it has only been in recent decades that it has become possible to appreciate fully his contri-

-
10. В. П. Васильев (V. P. Vasil'ev), Буддизм, его догматы, история и литература (*Buddizm, yego dogmati, istoriya i literatura*; St. Petersburg: Akademii Nauk, 1857). In fact, the title used here is the general series title; the 1857 publication, intended just as the first volume, bears the further subtitle Общее обозрѣние, "General Survey." For volume three of the series, see n. 17. These were the only two volumes published.
 11. This is not to say that the broad outline of this now-familiar account had not appeared in earlier European writings. The first to have provided a sketch of it seems to have been Alexander Csoma de Kőrös (1784-1842), whose remarks about the development of India Buddhist thought, scattered *inter alia* in his writings, are presented synthetically by Burnouf (*Introduction*, 2nd edition [Paris: Maisonneuve, 1876], pp. 397-398; pp. 418-419 in the English translation). The relevant writings of Csoma cited by Burnouf may be readily located in József Terjék, ed., *The Collected Works of Alexander Csoma de Kőrös* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1984), vol. 1 (*Essay towards a dictionary, Tibetan and English*) and vol. 4 (*Tibetan Studies*).
 12. The general pattern is still discernable in historical overviews such as David Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists & Their Tibetan Successors* (Boston: Shambhala, 1987), though Snellgrove of course emphasizes Tantrism to a greater degree than did Vasilyev.
 13. A summary of Vasilyev's career may be found in G. Bongard-Levin and A. Vigin, *The Image of India: The Study of Ancient Indian Civilisation in the USSR* (Moscow: Progress Publishers, 1984), pp. 79-82. For further detail, refer to Hartmut Walravens, "Vasilij Pavlovič Vasil'ev (1818-1900): Zu Leben und Werk des russischen Sinologen," *Oriens Extremus* 48 (2009): 199-249. The bibliographical section of Walravens' article (pp. 225-249) comprehensively treats both Vasilyev's copious writings and subsequent works about him.

butions.¹⁴ Vasilyev's *Buddhism* was in fact conceived as one part of an ambitious five-volume scheme that, unfortunately, was never completely realized. As he presented it, the outline was to have been as follows:¹⁵

1. The dogmatics of Buddhism, with particular reference to its technical vocabulary as documented in the *Mahāvīyutpatti*.¹⁶
2. An overview of Buddhist literature. *Buddhism* appears to have been the work intended here, and, in its treatment of Buddhist philosophy, probably incorporates part of the work intended for the preceding volume.
3. A translation of the Tibetan master Tāranātha's *History of Buddhism in India*. Vasilyev's Russian translation appeared in 1865, and a German translation by his colleague Anton Schiefner soon thereafter.¹⁷
4. A history of Buddhism in Tibet. No details regarding the precise form this volume was to have taken seem to have been published by Vasilyev or his students.
5. A translation of the seventh-century Chinese pilgrim-scholar Xuanzang's record of his life and travels in India. As Vasilyev notes, this

14. A particularly striking example may be drawn from Vasilyev's introduction to his translation of Tāranātha (n. 17 below), where he discusses briefly Tāranātha's affiliation with the Jo-nang-pa school of Tibetan Buddhism and its controversial doctrine of the "extrinsic emptiness" (*gzhan-stong*) of the absolute, rendered by Vasilyev as "special emptiness." (Sri Harish Chandra Gupta, trans., "Introduction to the Russian Translation of Tāranātha's History of Buddhism in India," p. 469, in Debiprasad Chattopadhyaya, ed., *Tāranātha's History of Buddhism in India*, trans. Lama Chimpa and Alaka Chattopadhyaya [Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1981].) The questions he raises here, though he was not yet able to address them quite adequately, would lie dormant for almost a century, until the appearance of the influential article by David Seyfort Ruegg, "The Jo nañ pas: A School of Buddhist Ontologists according to the Grub mtha' sel gyi me loñ," *Journal of the Americal Oriental Society* 83 (1963): 73-91.

15. Буддизм, p. iv.

16. Bongard-Levin and Vigasin, *op. cit.*, p. 80, mention Vasilyev's notes on the *Mahāvīyutpatti*, dating to the 1840s, though these remained unpublished. Csoma had in fact already edited the text, but his work on it would not appear until the twentieth century. By that time it had already been superseded, from the perspective of Buddhist Studies, by the edition of the same text prepared by R. Sakaki (Kyoto, 1916-1925; reprinted Tokyo, 1965).

17. Vasilyev's translation was published in 1869 as volume three of *Buddhism, Its Dogmatics, History and Literature*. During the same period, his colleague Anton Schiefner published both the Tibetan text and a German translation: *Taranāthae de doctrinae buddhicae in India propagatione narratio. Contextum tibeticum e codicibus Petropolitanis edidit Antonius Schiefner* (Petropoli [= St. Petersburg], 1868); *Taranātha's Geschichte des Buddhismus in Indien, aus dem Tibetischen übersetzt von Anton Schiefner* (Petropoli, 1869). Despite their close association, there was some measure of animus between the two men in regard to the relative debts of their translations of Tāranātha to one another, as is now documented in Hartmut Walravens, "Letters of A. Schiefner about V. P. Vasil'ev," *Written Monuments of the Orient [Письменные памятники Востока]*, 1/8 (2008): 251-264.

part of the project had in effect been fulfilled just a few years earlier thanks to Stanislas Julien's French translation of these works.¹⁸

This, of course, represented an admirably comprehensive vision—given the period in which it was formulated—of so-called “Northern Buddhism,” which promised the first encyclopedic overview of the subject. Although Vasilyev was not working with the extant Sanskrit sources, as was Burnouf, his understanding of the relation of the materials available in Chinese and Tibetan to their Indian background was generally valid, and on the basis of these materials he was able to supply what Burnouf had lacked: a viable framework through which to interpret the surviving Indic Buddhist literature in its properly historical dimensions.

In the “General Survey” comprising the first volume of his *Buddhism*, Vasilyev treats his subject in two major sections devoted to “Hīnayāna, or primitive Buddhism” and “Mahāyāna and mysticism” (i.e. tantra), respectively, followed by three substantial supplements. The first of these offered capsule biographies, based on the hagiographies available in Chinese, of Āśvaghōṣa, Nāgārjuna, Āryadeva, and Vasubandhu. In the second, Vasilyev undertook a summary translation of Vasumitra's treatise, preserved in a Tibetan translation and three Chinese versions, on the division of the early orders of Buddhism, the **Samayabhedoparacanacakra*.¹⁹ This introduced, for the first time, the debates that had occurred in early Buddhism with respect to the interpretation of the Buddha's cardinal teaching of “no-self” (*anātman*) and the attempt by some of his followers to propose that he nevertheless affirmed the reality of an entity designated as the “person” (*pudgala*). Here, as in much else, Vasilyev was clearly far ahead of his time: the philosophical import of these ancient disputes only began to be appreciated later in the nineteenth century, thanks to

18. Буддизм, p. vii. Stanislas Julien, *Histoire de la vie De Hiouen-Thsang et de ses voyages dans l'Inde, Depuis L'an 629 Jusqu'en 645* (Paris: L'Imprimerie impériale, 1853); *Mémoires sur les contrées occidentales* (Paris: L'Imprimerie impériale, 1857). As Bongard-Levin and Vigasin, op. cit., p. 80, make clear, Vasilyev did in fact prepare translations of Xuanzang during the 1840s, though these were never published. Vasilyev himself alludes to this, saying only that an unnamed Russian Orientalist had prepared a translation in 1845.

19. Vasilyev interpreted the title to mean, “Wheel Proving the Difference of the Principle Opinions.” Masuda Jiryō, whose article, “Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools,” *Asia Major* II/2 (1925): 1-78, superseded Vasilyev's work on Vasumitra's text, suggests “the wheel of statements (lit. arrangement) of the discussions of doctrine.” The title of the Tibetan translation, *gzhung lugs kyi bye brag bkod pa'i 'khor lo*, however, lends itself to the clearer rendering, “Wheel Establishing the Divisions of Scriptural Traditions.” The now standard treatment of the work, together with several related texts, is that of André Bareau, “Trois traités sur les sectes bouddhiques, attribués à Vasumitra, Bhavya et Vinītadeva,” *Journal Asiatique* (1954): 229-266 and (1956): 167-200.

the researches of Thomas Rhys Davids (1843-1922) and his colleagues at the Pali Text Society (1881), and, above all, during the early twentieth century, through the work of scholars such as Louis de la Vallée-Poussin (1869-1938) and Vasilyev's compatriot Theodore Stcherbatsky (1866-1942). It is only in very recent research, however, that the problem of self/no-self in Buddhist and Indian thought has become the object of sustained philosophical investigations.²⁰

It is the third supplement, however, that may seem most startling to us. For here Vasilyev sought to elaborate a relatively detailed account of the doctrines and arguments characterizing the four major schools of Indian Buddhist philosophy: Vaibhāṣika, Sautrāntika, Yogācāra, and Madhyamaka. Although Csoma had already named them, and was in this followed by Burnouf (n. 11 above), the actual views of these systems were but vaguely known. Vasilyev was the first to provide a philosophically informed account. Considering just some of the concepts he attempted to clarify—"grasping the object directly, without veil" (i.e., "without representation," in Tibetan, *yul rnam med rjen cher gyi dngos su bzung ba*); "numerical correspondence of apprehended [object] and apprehender" (*gzung 'dzin grangs mnyam pa*); "being and appearance" (*gnas tshul gnang tshul*); and many more—we recognize at once the concerns of very recent work on Indian and Tibetan Buddhist philosophy, though of course many of Vasilyev's interpretations seem only approximate to us today (but never unrecognizable).

The remarkable convergence of Vasilyev's account with contemporary research on Buddhist philosophy is explained at once by his choice of sources in composing this part of his *Buddhism*; for he relied here primarily on the encyclopedic doxographical writings (Tib. *grub mtha'*, Skt. *siddhānta*) by two of eighteenth-century Tibet's greatest philosophical authors: 'Jam-dbyangs-bzhad-pa (1648-1721) and Lcang-skya Rol-pa'i-rdo-rje (1717-1786). Their masterworks, unfortunately, would not be taken up by Western scholars again for another century. In 1969, David Seyfort Ruegg's magisterial treatise on the question of "Buddha-nature" appeared, in which he reintroduced specialists in this field to the imposing doxography by 'Jam-dbyangs-bzhad-pa.²¹ And, begin-

20. The relevant literature on this topic is now too extensive to be referenced here. Those interested may consult my bibliographical essay, *Self, Non-self, and Personal Identity* (New York: Oxford University Press, 2010), which attempts to be comprehensive through to the date of publication.

21. David S. Ruegg, *La Théorie du Tathāgatarbha et du Gotra: Études sur la Sotériologie et la Gnoséologie du Bouddhisme*. Publications de l'École française d'Extrême-Orient 70 (Paris: École française d'Extrême-Orient, 1969). It is remarkable that Ruegg's researches into Tibetan philosophical sources have not been followed in subsequent French Tibetology at all.

ning in the 1970s, a new generation of American scholars began to make considerable use of 'Jam-dbyangs-bzhad-pa's writings and those of Lcang-skya.²²

Had Vasilyev's work remained solely available in Russian, it probably would have had very little impact on the subsequent course of Buddhist Studies. As it so happened, however, it was translated and published in German within just three years of its appearance,²³ the rapid translation effort having been initiated by Vasilyev's colleague Anton Schiefner.²⁴ The name of the actual translator occurs nowhere in the publication itself, though it was apparently the work of the noted German Indologist Theodor Benfey (1809-1881), a fact that was widely known at the time.²⁵ In any case, Benfey published a lengthy and laudatory review of Vasilyev's work soon after its initial appearance, making it clear that he was intimately familiar with it and had immediately recognized its importance for Buddhist Studies.²⁶ Benfey's own deep knowledge of current Indological research as of Burnouf's contributions to Indian Buddhist Studies permitted him to recognize exactly the value of Vasilyev's researches and the manner in which they supplemented and corrected earlier work.²⁷

-
22. American work on these materials was primarily due to the students of the Kalmyk monk-scholar Geshe Wangyal (1901-1983), who left Tibet and emigrated to the United States in 1955, and in particular to Prof. Jeffrey Hopkins and his students at the University of Virginia. A complete translation of 'Jam-dbyangs-bzhad-pa's work may be found in Jeffrey Hopkins, *Maps of the Profound: Jam-yang-shay-ba's Great Exposition of Buddhist and Non-Buddhist Views on the Nature of Reality* (Ithaca, New York: Snow Lion, 2004). From Lcang-skya's treatise, only selections have so far appeared; a complete English translation is slated for publication in the Tibetan Classics Series (Boston: Wisdom Publications) under the direction of Geshe Thupten Jinpa.
23. *Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur* von W. Wassiljew [= V. Vasilyev]. Aus dem Russischen übersetzt. Theil 1: Allgemeine Uebersicht (St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, 1860). The scanned copy available to me does not contain the translator's name (see n. 25), and the "Vorwort zur Uebersetzung" is signed "A. Schiefner."
24. This is suggested by the "Vorwort" mentioned in the preceding note. Schiefner also discusses there an unsuccessful attempt to arrange for a French translation soon after the publication of the Russian original.
25. As will be seen below (n. 32), Édouard Laboulaye, in his preface to the French translation that did eventually appear, named Benfey as the translator of the German version, as did the French translator, G. A. La Comme.
26. His review appeared in the *Göttingische Gelehrte Anzeigen* (1859): 601-632.
27. On Benfey's troubled career, see now Pascale Rabault-Ferhahn, "Du judaïsme à l'indianisme: Theodor Benfey," in Michel Espagne and Perrine Simon-Nahum, eds., *Passeurs d'Orient: Les Juifs dans l'orientalisme* (Paris: Éditions de l'éclat, 2013), pp. 119-139. Benfey's important contribution to the theory of the diffusion of Indian story literature has been studied recently in Maximilian Mehner, *Märchenhaftes Indien: Theodor Benfey, die Indische Theorie und ihre Rezeption in der Märchenforschung*, Indologica Marburgensia 3 (Munich: P. Kirchheim Verlag, 2012). I am grateful to Prof. Jürgen Hanneder (Philipps-Universität, Marburg) for calling my attention to this work and generously presenting me with a copy.

Some five years after the appearance of the German translation, a French version signed by M. G. A. La Comme was published.²⁸ This was accompanied by a preface (“discours préliminaire”) by Édouard Laboulaye (1811-1883), a figure best known today, if he is remembered at all, for his activism to abolish slavery and his unusually philo-American posture: he was the author of a multi-volume history of the United States and led the effort to finance the construction of the Statue of Liberty as a gift from the people of France to America.²⁹ Though he may therefore seem not to have been very well suited to introduce a work on Buddhism, his interest in the study of varied matters concerning religion is attested in the collection of his articles published under the title *La Liberté religieuse*.³⁰ Here we find that Laboulaye did indeed follow current research on Buddhism, and no doubt it was this, together with his status as an academicien and Professor at the Collège de France, that led to his prefacing the French edition of Vasilyev’s book.³¹ Here, in a remarkable departure from the generosity of spirit that seems to have characterized his many progressive engagements, including questions of religious freedom, women’s rights, and more, his words on Benfey’s translation are positively condescending: how could it be, he suggests, that one could translate such a work into German,

28. V. Vassilief, *Le Bouddhisme, ses dogmes, son histoire et sa littérature*, première partie: Aperçu général, trans. G. A. La Comme (Paris: Durand, 1865). I have not so far succeeded in locating further information about the translator, La Comme, save that, as noted on the title page, he had been a recipient of the Médaille de Sainte-Hélène.

29. On Laboulaye (in full: Édouard-René Lefèbvre de La Boulaye) and his role in the creation of the best-known American monument, see Philippe Roger, *L’ennemi américain: Généalogie de l’antiaméricanisme français* (Paris: Seuil, 2002), pp. 140-148.

30. Édouard Laboulaye, *La liberté religieuse*, 3^e édition (Paris: Charpentier, 1866).

31. In the article entitled “Un bouddhiste,” Laboulaye, *op. cit.*, pp. 387-402, dated April 1863, we learn that he had closely read Burnouf’s *Introduction*, Abel Remusat’s translation of Faxian’s travels, Édouard Foucaux’s translation of the *Lalitavistarasūtra*, and Stanislas Julien’s translation of Xuanzang. We know, too, on the basis of his references in his preface to *Le Bouddhisme*, that he was familiar with Burnouf’s translation of the *Lotus Sūtra* and I. J. Schmidt’s of the *Sūtra of the Wise and the Foolish*. He perceived clearly that Vasilyev’s work represented a considerable advance, relative to what had come before, in grounding the study of Buddhism historically: “Le mérite de M. Vassilief, c’est d’avoir senti et indiqué clairement que ces doctrines ne sont pas de même date et n’appartiennent pas à une même Église. Ce n’est pas le jeu de la pensée humaine qui, dans un même temps, a amené cette prodigieuse diversité; il y a là une succession d’idées, un développement ou une altération de croyances, qui nous donne l’histoire même du Bouddhisme” (*Le Bouddhisme*, p. xiii).

which is not a “universal” language? The fault is now at last remedied by the appearance of the book in the universal French tongue.³²

Benfey responded to this with an extremely bitter review of the French translation.³³ His acerbity was sharpened by the fact, as he clearly noted, that the French translator was evidently incompetent in all that concerns Indology. For La Comme made no effort at all to verify contemporary French scholarly usage in such matters as the transcription of the numerous Sanskrit names and terms filling Vasilyev’s text, and contented himself instead with transcriptions from the Russian. Thus, for instance, he gives us *Khinaiana* for *Hīnayāna*, *Makhaiana* for *Mahāyāna*, *Abidarma çamoutchtchaia* for *Abhidharmasamuccaya*, *Ganaveiouxka* for *Ghanavyūha*, etc.³⁴ Small wonder that, in the decades that followed, although we find Benfey’s German translation of Vasilyev regularly cited, the French seldom is, despite the “universality” that Laboulaye enthusiastically attributed to it.

Benfey’s bitterness was no doubt aggravated for other, personal reasons as well. As a Jew, he found his career systematically blocked, and though Burnouf

32. “[L’]édition faite en langue russe a été suivie d’une traduction allemande publiée par le savant orientaliste M. Benfey. Grâce à cette traduction, un certain nombre d’érudits ont profité du travail de M. Vassilief. Mais l’allemand de M. Benfey n’est pas encore la langue universelle, et la traduction de M. Benfey est un livre scellé pour plus d’un lecteur. Qui veut arriver à un grand public doit aujourd’hui écrire en anglais ou en français. C’est ce qu’a senti M. La Comme” (*Le Bouddhisme*, pp. xv-xvi).

33. *Göttingische Gelehrte Anzeigen* (1865): pp. 1441-1445.

34. La Comme’s explanation for this, *Le Bouddhisme*, pp. xix-xx, so strikingly attests to his ignorance of the most elementary linguistic concepts that one wonders how he could have become a translator at all. His words might, like the prose of M. Jourdain, readily be taken for parody, if we did not know that they were seriously intended, and deserve to be quoted in full: “J’ai conservé scrupuleusement l’orthographe dont M. Vassilief s’est servi pour reproduire les mots chinois, sanscrits, etc. Comme il a longtemps habité l’Orient, il a dû en rapporter des connaissances exactes. Pourtant, dans la reproduction de ces mots en caractères russes, il a dû subir cette loi impérieuse de la langue russe qui exige que chaque mot finisse par une voyelle. Cette voyelle a pu quelquefois être mal placée, mais il fallait avant tout obéir à ces exigences bizarres des langues, et chacune a les siennes. Quand une langue reproduit les mots, les syllables et les lettres d’une autre langue, elle le fait à sa manière. Pour apprécier ces reproductions, soit par la parole, soit par l’écriture, il est nécessaire de tenir compte des qualités des organes de la parole qui n’ont pas, chez toutes les nations, le même genre ni le même degré de souplesse, et qui produisent des articulations qui ne sont propres qu’à telle ou telle langue; il faut tenir compte aussi des désinences, de la prosodie, des ressources des alphabets, de l’appellation des lettres, de la manière de composer les syllables, de les prononcer, etc. Il résulte de toutes ces circonstances une foule de variantes qui empêchent de décider quelle est la langue qui représente absolument par ses caractères alphabétiques les mots d’une langue étrangère. Chacune a ses bizarreries de prononciation, comme par exemple, de dire *o* on écrit *a*, de mettre *g* à la place de *v*, *i* à la place de *e*, *t* à la place de *s*, etc., ces changements sont à l’infini. Les sons gutturaux n’existent pas pour la langue française. Il est donc bien difficile, pour ne pas dire impossible, de traduire correctement dans une langue l’orthographe et la prononciation des mots d’une autre langue.”

had, with characteristic generosity, sought to aid him, it came to naught.³⁵ Burnouf's sometime collaborator, the Norwegian Sanskritist Christian Lassen (1800-1876), for example, appears in the record as a meaner spirit who did not hesitate to indulge in crude anti-semitic invective when speaking of Benfey.³⁶ Laboulaye's sentiments were certainly not similarly condemnable,³⁷ though he perhaps let himself succumb to a sense of cultural superiority in respect to the Germans that was of a piece with the dominant prejudices of the Second Empire.³⁸ It was unfortunate that this blinded him to the real value of Benfey's achievement, and the profound flaws of his compatriot's effort.

The critical investigation of Orientalism during the past few decades has underscored the manner in which Western scholarship on "Eastern" civilizations was implicated in the political projects of the West with respect to the lands and peoples concerned. But less attention has been devoted to date to unpacking the manner in which Orientalism served, too, as a field in which the internal tensions and incoherences of European civilizations were also played out. We do not know, unfortunately, how the Russian Vasilyev responded to his work's becoming a cipher for the brewing hostilities between Prussia and France (for this formed the historical background for Laboulaye's removal of the Germans from the dignity of universal civilization). Nor do we know if Laboulaye was at all aware that his slighting of Benfey in this regard could have only been received by the latter as salt in the wound of a career diminished by the curse of the regnant German anti-semitism. What is clear is that Vasilyev's *Buddhism* was not merely a polished stone added to the growing edifice of Orientalist learning. For the metaphor is itself misleading; the stones polished by the Orientalists were not building-blocks, but resembled instead *goishi*, the black and white pieces deployed by opposing players in the combative game of *Go*.

35. All of this is carefully documented in Rabault-Feuerhahn, *op. cit.*

36. Rabault-Feuerhahn, *op. cit.*, p. 123.

37. Laboulaye, *op. cit.*, has relatively little to say about Jews and Judaism, but gives no reason to suspect that he entertained anti-semitic views. Given his progressive stance in regard to human rights and liberties, including his forward-looking support for extending the right of suffrage to women (Laboulaye, *op. cit.*, pp. 412-419), I very much doubt that he might have been afflicted by that moral disease. Indeed, in the course of his highly favorable review of the work of Ernest Renan, he nevertheless explicitly resists the latter's anti-semitic gestures, writing (*op. cit.*, p. 290): "M. Renan conclut que 'la race sémite, comparée à la race indo-européenne, représente réellement une combinaison inférieure de la nature humaine, j'avoue que cette conclusion ne me semble pas légitime; je vois bien la diversité d'aptitude chez les deux races, je ne vois pas où est l'infériorité.'"

38. This is perhaps inadequate, as it must be recalled that Laboulaye was a close student of German historiography and opposed the illiberal tendencies of the Second Empire. Nevertheless, he may have shared to some extent in French complacency and condescension towards Germany in the years prior to the Prussian rout of the Austrians at the battle of Sodowa (1866). For the moment, I have no better explanation for Laboulaye's uncharitable remarks about Benfey's translation.

In reading Laboulaye's comment as I am, it may appear that I am investing a minor digression with more import than it merits. The confluence of Orientalist learning and national feeling in this case, however, is affirmed explicitly in the translator's preface signed by La Comme. For there, in a particularly telling paragraph, he writes:

Puisque la Russie a établi sa mission scientifique à Pékin, la France n'y pourrait-elle pas établir la sienne? La France n'a-t'elle pas son école de peinture à Rome et son école grecque à Athènes? Pourquoi n'aurait-elle pas ses écoles en Chine, au Thibet, dans l'Inde, le Mogol (sic!), etc.? Elle aurait alors sa prééminence dans les sciences orientales comme elle la possède dans d'autres sciences. Ne voyons-nous pas que les enfants envoyés de l'Orient en Europe pour y faire leur éducation sont préférablement dirigés sur la France.³⁹

It is not difficult to see here an early sketch for the charter, advanced almost four decades before its enactment, of the *École française d'Extrême-Orient*, whose early ties to the project of French colonialism have been discussed in depth elsewhere.⁴⁰ Be this as it may, we must acknowledge that, from the perspective of the mid-nineteenth century, Orientalism was by no means pure *theoria*, pursued for the goodness and beauty of contemplation alone. National advantage and interest were inalienable dimensions of the project, even when it came to the translation of a Russian scholar's account of the Buddhist religion. A century and half later, the high-stakes game in which mastery of an obscure department of Asian spirituality served as a token has largely vanished into oblivion. This may help us to better understand the meaning of an observation by Roger-Pol Droit: "les manuels de philosophie utilisés en France sous la Monarchie de Juillet consacraient plusieurs dizaines de pages aux systèmes de pensée de l'Inde. Aujourd'hui rien."⁴¹ In recalling now the almost forgotten passage of a masterpiece of Russian Orientalism into German and French, and the sentiments this aroused, we learn that what Droit has rightly termed "une amnésie philosophique" proves to be "une amnésie politique" as well.

The University of Chicago

39. *Le Bouddhisme*, p. xxi.

40. See, in particular, Pierre Singaravélou, *L'École française d'Extrême-Orient ou L'institution des marges (1898-1956): Essai d'histoire sociale et politique de la science coloniale* (Paris: L'Harmattan, 1999).

41. *Le silence du Bouddha*, p. 11.

« Traduire les idées dans le langage de tous » : Roger-Pol Droit et la diffusion des idées

FRANÇOIS THOMAS

On aurait tort d'oublier qu'un des rôles importants des intellectuels, et singulièrement des philosophes, fut et demeure de faire circuler des idées. Ce n'est certes pas leur seul rôle. Mais ce n'est pas non plus le moindre. Diffuser, faire connaître, objecter, critiquer, aiguïser le débat, organiser les confrontations, ce ne sont pas des tâches inutiles ni négligeables. Sans doute exigent-elles même, pour être correctement conduites, une intelligence précise des situations et des enjeux.¹

Il existe une nécessité impérieuse, pour le philosophe, de pouvoir expliquer ce qu'il fait à ceux qui travaillent ailleurs. Cette exigence de traduire les idées, même les plus complexes, "dans le langage de tous", comme dit Bergson, ne doit pas quitter la pensée contemporaine. [...] J'ai consacré une partie de mon temps, au long de ma vie, à ce travail de transmission, de diffusion et de pédagogie. Car une des tâches importantes des intellectuels est d'expliquer – leurs propres idées, celles des autres, les enjeux et lignes de force qui traversent l'histoire.²

C'est en ces termes, au seuil d'ouvrages consacrés à présenter la pensée d'auteurs du XX^e siècle, que Roger-Pol Droit définit et défend la tâche de diffusion du savoir. Faire circuler les idées, expliquer les enjeux, traduire dans un langage accessible la complexité des problèmes philosophiques : ce rôle de « passeur » entre le monde de la recherche et le grand public constitue l'un des traits marquants de son travail et a fait sa popularité. On ne saurait réduire ses travaux à cette tâche de transmission et popularisation, quelle que soit son importance. Néanmoins, le souci de la pédagogie, le désir de partager le savoir et de faire sortir les connaissances des cercles plus ou moins étroits de leur élaboration, sont au cœur de l'ensemble de ses ouvrages. Un souci de lisibilité et d'accessibilité détermine leur écriture et leur forme. Un livre comme *L'oubli de l'Inde*, initialement publié aux Presses Universitaires de France, s'ouvre par

1. Roger-Pol Droit, *La Compagnie des contemporains*, Paris, Odile Jacob, 2002, p. 14.

2. R.-P. Droit, *Maitres à penser*, Paris, Flammarion, 2011, p. 16.

un avertissement indiquant que « cet essai n'est pas destiné aux spécialistes » et que son auteur a « tenté qu'il soit dépourvu de jargon³ ».

Il s'agit bien, dans les différentes publications de R.-P. Droit, de « faire circuler des idées », que ce soit par les chroniques dans *Le Monde* – qui se font l'écho de l'actualité éditoriale en sciences humaines –, les recueils d'entretiens avec des penseurs contemporains, les ouvrages de vulgarisation, ou les ouvrages issus de la recherche et destinés aux « non spécialistes ». Cette circulation des connaissances est aussi mise en œuvre par le dialogue entre les différentes disciplines, par la confrontation des perspectives. Et c'est bien, encore, une forme de circulation du savoir qu'offre R.-P. Droit par ses textes sur la pensée indienne, par son ouverture aux « philosophies d'ailleurs ». Sa connaissance de la tradition indienne et de sa réception, assez rare dans le paysage philosophique français, constitue la matière de ses travaux en histoire des idées, mais irrigue aussi des ouvrages plus populaires, comme *Ma Philo perso de A à Z* ou *Esprit d'enfance*.

C'est à cette dimension du travail de R.-P. Droit que nous nous intéresserons, et à travers celui-ci, aux enjeux de la diffusion du savoir et de la philosophie. Comment penser ce rôle et cette exigence qu'évoque R.-P. Droit dans les lignes que nous avons citées ? En quoi cette tâche appartient-elle plus particulièrement aux philosophes ? D'autre part, qu'est-ce qu'écrire de la philosophie pour un public non spécialiste voire non connaisseur ? Quels sont les procédés de « traduction » ?

Nous commencerons par situer le travail de R.-P. Droit dans le contexte éditorial et intellectuel qui est le sien, puis nous dégagerons quelques caractéristiques de son écriture et quelques procédés auxquels il recourt pour rendre ses textes accessibles. Nous montrerons, enfin, que ces procédés eux-mêmes doivent être replacés au sein d'une réflexion plus générale sur le langage et sur les liens entre raison et imagination.

Soulignons quatre points.

Tout d'abord, cela a été souvent relevé, la publication d'ouvrages à destination du grand public a connu depuis les années 1990 un essor important, correspondant à un désir d'une philosophie plus populaire, à qui l'on demande d'apporter des éclairages sur les grandes questions de l'existence, les évolutions

3. R.-P. Droit, *L'Oubli de l'Inde*, 1989, rééd. Points Seuil, Paris, 2004.

de la société, la vie quotidienne et ses problèmes⁴. Ce phénomène correspond, du côté de la recherche universitaire, à un regain d'intérêt pour la conception antique de la philosophie comme art de vivre, aspiration à la sagesse, et pas seulement comme construction doctrinale. Dans les années 1980, Pierre Hadot, notamment, a joué un grand rôle dans la réhabilitation de l'idée de la philosophie comme exercice spirituel⁵. Comme le note R.-P. Droit, Hadot « a rappelé, pour les chercheurs comme pour le grand public, combien la philosophie consistait, avant tout, en une conversion existentielle. Au cœur de la démarche philosophique se tient selon lui un changement profond, concerté et volontaire, dans la manière d'être au monde⁶ ». Les conceptions antiques sur la vertu « thérapeutique » de la philosophie ont fait également l'objet de publications marquantes hors de France, comme l'ouvrage de Martha Nussbaum en 1994, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*⁷.

Une deuxième caractéristique du contexte intellectuel depuis le milieu du XX^e siècle, soulignée par R.-P. Droit, consiste en « l'éclatement de la pensée contemporaine⁸ ». Le cloisonnement des disciplines, leur spécialisation, leur technicité ont rendu illusoire l'idée d'atteindre un point de vue unifiant, surplombant l'ensemble du savoir et de la réalité, un « point de vue de Sirius⁹ ». Les différentes sciences constituent autant de « langages divers », difficilement compréhensibles les uns pour les autres. Cela même rend nécessaire le travail de « traduction » et de « circulation des idées » évoqué par R.-P. Droit. « Pouvoir expliquer ce qu'il fait à ceux qui travaillent ailleurs » devient une nécessité pour tout chercheur. « Traduire » ses recherches dans un langage accessible au non-spécialiste et, réciproquement, s'intéresser à ce que font « ceux qui travaillent ailleurs », pratiquer ce « pas de côté », est une condition au décloisonnement des savoirs, à la vitalité même de la recherche.

Ce rôle appartient aux intellectuels et « singulièrement aux philosophes », précise R.-P. Droit, dans la mesure où le philosophe est par définition le « non-expert ». A la différence du biologiste, du sociologue, de l'historien, etc., qui possèdent leur domaine de compétence propre, le philosophe est celui qui

4. Voir Léa Maubon, *Les Ouvrages philosophiques à destination du grand public : pour quelle philosophie ?*, Lyon, Ensib, ENS, 2010 ; voir aussi Philippe Beck et Denis Thouard (dir.), *Popularité de la philosophie*, Paris, ENS de Fontenay Saint Cloud, 2002 ; Jacques Bouveresse, *Le Philosophie et le réel*, Paris, Hachette, 2000.

5. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1981.

6. R.-P. Droit, *Ma Philo perso de A à Z*, « Hadot », Paris, Seuil, 2013, p. 226.

7. Martha Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

8. R.-P. Droit, *La Compagnie des contemporains*, op. cit., p.

9. R.-P. Droit, *Philo perso*, op. cit., p. 17.

« n'appartien[t], *stricto sensu*, à aucune discipline constituée¹⁰ » : « Philosophe, ici, est à entendre en un sens large, conforme d'ailleurs à son sens littéral : celui qui cherche à savoir. Il appartient à la philosophie, me semble-t-il, d'arpenter ce paysage éclaté¹¹. »

Cette même impossibilité d'un point de vue surplombant les autres disciplines, ou l'impossibilité de fonder l'édifice de la science sur quelques principes fondamentaux, transforme la démarche philosophique en une circulation horizontale à travers les savoirs. Face à l'absence de points fixes et de vérités définitives, face à la disparition des grands systèmes philosophiques, la pensée doit se faire mobile. Il convient ainsi, selon R.-P. Droit, d'« explorer des possibilités de l'esprit plus diverses qu'on ne le croit¹² », de faire circuler des idées mais aussi de circuler soi-même entre celles-ci. « “Savoir tout” peut vouloir dire : voyager constamment dans le cercle de l'encyclopédie, naviguer sans fin des mathématiques à la géographie, des coutumes à la chimie, des temples aux ateliers, des lieux policés aux contrées barbares¹³ ».

Troisièmement, le travail de R.-P. Droit se fait l'écho d'un décentrement géographique du savoir, dans un monde politique et scientifique de plus en plus globalisé, dans lequel les centres de gravité se déplacent. Il n'est plus possible, dans un tel contexte, d'ignorer les autres traditions de pensée, de rester à ce point fermé aux « philosophies d'ailleurs ». Il s'agit, là encore, d'élargir et redéfinir les frontières de la philosophie, de regarder du côté de ce qui est traditionnellement tenu à l'extérieur du domaine philosophique : autres disciplines, autres langues, autres conceptualisations.

Enfin, les travaux de R.-P. Droit reflètent une certaine importance prise par l'histoire et l'historicisation des problèmes, que ce soit en France à travers les travaux de Foucault, ou de manière plus large, depuis les années 1970-80, par l'*intellectual history* et les travaux en histoire des idées. Sa manière d'aborder les textes est marquée, en tout cas, par une sensibilité aux contextes d'émergence des pensées et des problèmes, une attention à l'inscription des philosophies dans leur époque : « ne pas croire, écrit-il au début d'*Une Brève Histoire de la philosophie*, que les idées forment un monde à part, se souvenir qu'elles sont tissées à la vie d'êtres humains, enfants de leurs temps qui eurent à se battre contre l'indifférence, la calomnie, la bêtise¹⁴. » Sa démarche consiste souvent

10. R.-P. Droit, *Esprit d'enfance*, Paris, Odile Jacob, 2017, p. 1-27.

11. *Compagnie des contemporains*, *op. cit.*, p.

12. *Philo perso*, *op. cit.*, p. 20.

13. *Ibid.*, p. 18.

14. R.-P. Droit, *Une Brève Histoire de la philosophie*, Paris, Flammarion, 2008, p. 11.

à faire un détour par l'histoire des concepts¹⁵, celle des mots eux-mêmes¹⁶, ou celle des représentations, pour éclairer les enjeux d'une question. Enfin, ses recherches sur les représentations de l'altérité et la réception de la philosophie indienne se situent explicitement dans l'héritage de Foucault et l'approche « généalogique » est centrale dans son travail, de la *Généalogie des barbares* à l'esquisse d'une « généalogie des affects », qui traverse l'ouvrage co-écrit avec Monique Atlan sur l'idée d'espoir : « Comme l'amour, l'ennui, la joie, la colère et autres sentiments, écrivent-ils, l'espoir doit être replacé dans une perspective historique¹⁷ ».

Le trait commun à ces quatre niveaux du travail de R.-P. Droit – la philosophie comme expérience et manière de vivre, la circulation des idées dans le paysage éclaté des savoirs, l'ouverture aux philosophies d'ailleurs, la remise en perspective historique – consiste en l'invitation à faire un « pas de côté », que l'on retrouve dans tous ses ouvrages : « C'est ainsi depuis qu'il y a des philosophes : commencer à penser exige une pratique du décalage, du pas de côté, du changement d'optique¹⁸ ». Au détour d'un petit texte sur le tourisme, R. P. Droit articule explicitement cette exigence avec le contexte général actuel :

Finally, les méfaits du tourisme auront sans doute ce mérite : faire redécouvrir la simple nécessité des mouvements infinitésimaux. *Peut-être la pensée dépend-elle aujourd'hui de ce type de déplacement singulier*. Il ne s'agit pas d'aller très loin. Un pas de côté suffit : d'une discipline à l'autre, d'un groupe social à son voisin, d'une lumière à l'ombre, d'une théorie à une fiction, d'un immeuble à une forêt, d'une humeur à son contraire.¹⁹

Intéressons-nous maintenant à l'écriture même de R.-P. Droit, aux procédés auxquels il recourt dans ses travaux à destination du grand public.

Dans quelle mesure la philosophie se laisse-t-elle populariser²⁰ ? « La philosophie est par nature quelque chose d'ésotérique qui n'est pas faite pour le vulgaire, ni pour être mise à la portée du vulgaire²¹ ». C'est ce qu'affirmait

15. Voir par ex. le chapitre 2 de *La Tolérance expliquée à tout le monde* : « une brève histoire de la tolérance », Paris, Seuil, 2008.

16. Voir par ex. *Ma Philo perso de A à Z*, entrée « Dépressions » : « un antidote mineur, mais peut-être pas inefficace, se trouve dans les significations antérieures du mot » (p. 141).

17. Monique Atlan, Roger-Pol Droit, *L'Avenir a-t-il un avenir ?*, Paris, Flammarion, 2016, p. 15.

18. R.-P. Droit, *101 Expériences de philosophie quotidienne*, Paris, Odile Jacob, 2002, préface.

19. *Philo perso*, op. cit., p. 430-431, nous soulignons.

20. Voir Denis Thouard, *Le Partage des idées*, Paris, CNRS Éditions, 2006.

21. Hegel, *L'Essence de la critique philosophique*, trad. B. Fauquet, Paris, Vrin, 1972, p. 94-95 (*Über das Wesen der philosophischen Kritik*, 1802, GW 2, p. 125).

Hegel en 1802, en réponse aux tentatives de la *Populärphilosophie* de rendre le discours philosophique compréhensible par tous, de l'adapter aux attentes d'un grand public exigeant qu'« en ces temps de liberté et d'égalité²² » tout lui soit rendu accessible. Un demi-siècle plus tôt, alors que l'*Encyclopédie* venait à peine de commencer à paraître, le mot d'ordre de Diderot, « hâtons-nous de rendre la philosophie populaire²³ ! », résonnait à l'inverse comme une promesse de liberté et d'émancipation.

La philosophie se laisse-t-elle « traduire dans le langage de tous » ? Peut-on traduire sans trahir ? Qu'est-ce qui demeure de la philosophie, une fois celle-ci traduite dans les mots du langage courant ? Le philosophe allemand F. Schleiermacher, dans un célèbre discours en 1813 sur les méthodes de la traduction considérait qu'il n'y avait qu'une alternative : soit le traducteur « amène le lecteur de la traduction à l'auteur », quitte à obliger le lecteur à un certain effort de décentrement ; soit il « amène l'auteur au lecteur » et adapte le texte au goût et aux habitudes du public, de sorte que celui-ci ne se sente ni dépaycé, ni bousculé²⁴.

« Il est de fait que la philosophie doit reconnaître la possibilité pour le peuple de se hausser jusqu'à elle, mais elle ne doit pas s'abaisser au niveau du peuple²⁵ », précisait Hegel. Dès lors, la question est de savoir comment « amener » le grand public à la philosophie sans renoncer à la rigueur de l'argumentation, sans trahir la pensée des auteurs. La philosophie pour le grand public reste soupçonnée de n'offrir que de la philosophie facile, au rabais. On en perd de vue qu'il n'y a rien de facile, malgré les apparences, à rendre la pensée accessible à un public non connaisseur. D'une part, cela exige des qualités de clarté, de synthèse, mais cela suppose d'abord, pour reprendre une image de Descartes, une bonne *digestion* de ses pensées « afin de les rendre claires et intelligibles²⁶ ». Parvenir en peu de mots à reformuler et à faire comprendre, dans une écriture qui s'autorise le moins de présupposés possibles, l'essentiel d'un problème ou d'une pensée nécessite « une intelligence précise des situations et des enjeux », une réelle maîtrise des auteurs. Évoquant la figure de Heinrich Heine, R.-P. Droit souligne, en passant, cette « force » qui était celle du poète

22. *Ibid.*

23. Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, XL [1753], Diderot, *Œuvres complètes*, éd. Hermann, Paris, 1981, t. IX, p. 69.

24. F. Schleiermacher, *Des différentes Méthodes de traduire*, trad. A. Berman, Paris, Seuil, p. 49.

25. Hegel, *L'Essence de la critique philosophique*, op. cit., p. 95 (GW. 2, p. 125).

26. Descartes, *Discours de la méthode*, 1637, Première partie (AT VI, 7)

allemand, « permettant de saisir et d'exposer de manière claire et concise des idées exigeant, chez d'autres, de longs détours²⁷ ».

D'autre part, il y a de manière générale une difficulté propre à la communication de la philosophie, qui est de savoir comment donner forme à la pensée sans la figer dans des mots, des formules. Comment retranscrire le mouvement de la pensée lui-même, et pas seulement des résultats privés du chemin de pensée qui y conduit ? C'est une critique souvent formulée envers les ouvrages de vulgarisation, à qui l'on reproche de livrer des résumés plus ou moins bien faits de la pensée des auteurs, de réduire celle-ci à quelques thèses dont on ne perçoit plus la nécessité. Comment mettre la réflexion du lecteur à son tour en mouvement, plutôt que de lui communiquer une sorte de prêt-à-penser ? Il s'agit moins de proposer un *digest* des grands auteurs que de « fournir », comme l'écrit R.-P. Droit dans l'introduction d'un ouvrage consacré aux philosophes du XX^e siècle, « des points de départ, exacts et accessibles, pour aborder les grands penseurs²⁸ ». Il s'agit d'écrire des textes appelés à être dépassés, dont le but est autant d'instruire que de servir d'amorce à la curiosité et la réflexion du lecteur.

Revenons au travail de R.-P. Droit. Parmi ses ouvrages, certains visent à donner accès à la pensée d'auteurs contemporains ou appartenant à l'histoire de la philosophie, d'autres proposent des mises au point sur une question ou une notion (la tolérance, l'éthique, la religion, etc.), d'autres constituent des introductions à la philosophie elle-même. Comment rendre accessibles les objets et les textes philosophiques, mais comment, aussi, susciter l'intérêt de lecteurs qui en redoutent parfois l'aridité et l'abstraction ? Essayons de dégager quelques particularités de l'écriture de R.-P. Droit, à partir de ses textes destinés au grand public. Considérons quelques traits principaux : le soin apporté à reconstituer la pensée d'autrui, la mise en valeur du conflit entre les idées, la focalisation sur ce qui constitue l'essentiel d'une pensée ou d'un débat, l'importance donnée à la réflexion du lecteur lui-même, le recours à la narration, le rôle de l'humour.

« Faire circuler des idées » : la formule implique deux choses. Il s'agit d'abord de retranscrire (traduire) fidèlement les idées en question, de se mettre au service de la pensée des auteurs, dans leur singularité. L'équilibre à trouver consiste à donner la parole à autrui, sans s'en faire pour autant le porte-parole : d'un côté épouser au plus près la pensée de l'autre pour la faire comprendre au mieux, sans subrepticement introduire ses propres idées ; de l'autre, garder ses distances :

27. *Philo perso*, *op. cit.*, p. 237.

28. *Maîtres à penser*, *op. cit.*, p. 11.

il s'agit de faire circuler *des* idées, certaines idées. Un choix s'opère. Dans la préface du recueil d'entretiens, *La Compagnie des contemporains*, R.-P. Droit définit ainsi l'exercice :

Le jeu consiste à se glisser autant que faire se peut dans la pensée d'un autre, à en approcher la logique interne, à saisir la cohérence des enchaînements d'idées afin de la restituer au plus près. [...] L'exercice implique que l'on fasse en grande partie abstraction de soi-même. À un moment ou à un autre, il arrive, que l'on ne soit pas d'accord, que l'on désapprouve tel parti pris ou telle formule, que l'on se trouve déconcerté ou agacé par tel propos. Rien n'en doit transparaître. Le but du jeu est de mettre en lumière la parole et la pensée de l'autre, non de donner place à la sienne.

[...]

La circulation des idées appartient aussi, inévitablement, au genre de la lutte et à l'espace du conflit. Ce sont certains débats qu'on favorise au détriment d'autres, certaines œuvres que l'on fait connaître, et certains points de vue. Cette situation doit être délibérément assumée. [...] Chaque entretien, comme toute activité de la pensée, désigne ses adversaires. [...] Mais on évitera de diaboliser cet inévitable aspect polémique. [...] La circulation des idées ne se confond pas avec le conflit lui-même. [...] Le minimum qu'enseigne le temps passé en compagnie des philosophes, c'est qu'on doit apprendre à vivre dans l'intelligence du désaccord²⁹.

Cette dernière remarque, qui constitue la thèse du livre récent sur la tolérance, conduit au deuxième élément que nous voulions souligner. Dans de nombreux textes, le travail de R.-P. Droit consiste à faire percevoir cette conflictualité de la pensée, « les situations et les enjeux ». Dans les ouvrages consacrés à la pensée d'auteurs contemporains ou passés, il s'agit de dégager les « idées marquantes, lignes de force et points de rupture³⁰ », autrement dit de réinscrire les pensées dans un champ de forces, en montrant à quelles positions elles s'opposent. Il s'agit moins de résumer la philosophie d'un auteur et d'exposer ses thèses, que de faire comprendre en peu de pages son projet et l'originalité de sa pensée en mettant l'accent, pour cela, sur la vie des idées et sur ce qui est « en jeu » dans les débats et les positions qui s'affrontent.

29. *La Compagnie des contemporains*, op. cit., p. 13-14.

30. *Maîtres à penser*, op. cit., p. 11.

Cela conduit à une « réduction » à l'essentiel. Cette idée revient régulièrement, qu'il s'agisse de faire comprendre les enjeux d'un problème ou « les lignes de forces et idées marquantes » d'un auteur. « Nous avons tenté de comprendre l'essentiel et d'être en mesure de l'expliquer³¹ », écrivent R.-P. Droit et M. Atlan au début d'*Humain*. « Ce livre essaie d'indiquer l'essentiel de manière légère³² », écrit-il au début des *101 Expériences*. Dans les chroniques publiées dans les journaux, il s'agit aussi de faire apparaître l'argument central d'un livre. Là encore, il ne s'agit pas de résumer une pensée, mais de dessiner en quelques traits une esquisse de l'œuvre ou du texte. En cela, le travail de chroniqueur s'apparente moins ici à celui-ci d'un traducteur qu'à celui d'un peintre effectuant un croquis, saisissant la forme générale d'un tableau, son rythme, son atmosphère.

Ce qui importe, c'est que le lecteur puisse se réapproprier ce qui lui est proposé. L'écriture de R.-P. Droit se caractérise par la mise en place de dispositifs argumentatifs et narratifs, destinés à susciter la réflexion du lecteur. *Le Culte du Néant* est conçu comme une « boîte à outils³³ » : « que chacun y prenne ce qui lui convient, et en fasse, dans son domaine propre, un usage éventuellement imprévu³⁴. » L'enquête menée dans *Humain* cherche à la fois à donner accès à la pensée de chercheurs contemporains, à donner un aperçu des différentes thèses en présence, et à donner au lecteur les moyens de mieux s'orienter dans ce « nœud de questions » : « Notre choix : amorcer la réflexion, rassembler assez de faits, d'avis, d'idées pour que chacun puisse prendre conscience, aussi clairement et nettement que possible, des enjeux principaux et des lignes de force³⁵. » Dans *Qu'est-ce qui nous unit ?*, il s'agit également d'« inciter à réfléchir autrement aux problèmes soulevés » sur les questions liés au lien humain³⁶. De même, les expériences de philosophie quotidienne sont d'emblée présentées comme des « dispositifs d'incitation » : « Inventer quelque chose à faire, à dire, à rêver, qui fasse éprouver un étonnement, percevoir le trouble d'une question. Fabriquer de microscopiques événements déclencheurs, des impulsions minimales³⁷. »

31. M. Atlan, R.-P. Droit, *Humain*, Paris, Flammarion, 2011, p. 15.

32. *101 Expérience de philosophie quotidienne*, op. cit., préface

33. R.-P. Droit, *Le Culte du néant*, Paris, Seuil [1997], 2004, p. XI : « Fidèle à ce que souhaitait Michel Foucault, je forme le vœu que ce volume puisse servir à ses lecteurs de "boîte à outils" ».

34. *Ibid.*

35. M. Atlan, R.-P. Droit, *Humain*, op. cit., p. 14.

36. R.-P. Droit, *Qu'est-ce qui nous unit ?*, Paris, Plon, 2015, p. 12.

37. *101 expériences*, op. cit., préface.

Parmi les procédés utilisés par R.-P. Droit pour introduire à la pensée des auteurs et pour enclencher la réflexion, considérons en particulier le recours à la narration et à l'humour.

Le récit (ou l'orientation narrative de l'écriture) apparaît en effet comme un procédé pédagogique efficace, pour susciter l'intérêt du lecteur et le faire entrer dans la pensée d'un philosophe ou les enjeux d'une question. Mais c'est plus que cela. Le récit et la fiction ne sont pas extérieurs à la pensée et à la réflexion, il y a entremêlement, nous y reviendrons, de l'imagination, de l'émotion, et de la raison. Dans *Fous comme des sages*, ce sont des courts récits, presque des contes, qui font émerger à la fin une question philosophique. Dans *Humain*, les auteurs recourent au modèle narratif de l'*enquête*, on suit leur parcours et leurs rencontres avec les différents chercheurs, il y a comme une mise en récit et mise en scène des enjeux scientifiques et philosophiques. Dans *Une Brève Histoire de la philosophie*, R.-P. Droit reprend la formule utilisée dans la littérature du XVIII^e siècle pour introduire les chapitres : « Où il est expliqué pourquoi la vérité, contrairement à ce qu'on pourrait croire, traverse à sa manière des aventures de toutes sortes³⁸ ». On retrouve cette formule dans d'autres textes, comme dans *Le Culte du Néant*.

Cette mise en scène des idées apparaît aussi dans les recueils d'entretiens, où la description de quelques détails permet d'évoquer l'atmosphère de la rencontre, où une attention est accordée à la voix de l'auteur, à ses intonations, au rythme de ses phrases. Il s'agit par là de conduire le lecteur à son tour à « se glisser dans la pensée d'un autre ». Il s'agit, aussi, de réinscrire la réflexion dans un lieu et un moment, dans un corps, qui pense et parle, se tait, hésite, se reprend : capter et retranscrire les mouvements d'une pensée. On retrouve le même souci dans les textes d'introduction à l'histoire de la philosophie, où la présentation vise à redonner chair à la pensée des auteurs du passé en donnant son importance à l'élément biographique, à l'évocation du contexte historique et intellectuel. « S'il y a évidemment plusieurs manières de lire les philosophes et d'entrer dans leur univers, je préfère celle qui tient compte de leurs rapports à leur époque, à leurs émotions, à leur écriture³⁹. »

Quelle importance donner toutefois au biographique, voire à l'anecdotique ? En quoi permettent-ils de comprendre ou d'éclairer une doctrine ? Dans un texte consacré à « Hegel en caleçon », R.-P. Droit s'explique sur les rapports entre la pensée et la biographie.

38. *Une Brève Histoire de la philosophie, op. cit.*, p. 11.

39. *Ibid.*

Que sont les philosophes par leur vie ? Expliqués ? Sûrement pas. Si l'on veut saisir leur pensée, il faut s'attaquer aux textes, évidemment. On y ajoutera sources, contextes, débats oubliés... éventuellement. Mais les affaires de cœur et de sexe ? [...] Toute cette masse d'émotions tombe hors de l'essentiel : les concepts, argumentations et problématiques. [...] Les piliers de l'histoire de la métaphysique pourraient n'être que des noms, noms pour des pensées, plutôt que des humains vivants, pris dans le labyrinthe de leur existence aléatoire, sans que pour autant la compréhension de leurs systèmes en soit réellement affectée. Pourtant, on ne se tire pas quitte à si bon compte du problème posé par la vie des philosophes et les liens, souvent énigmatiques, ou peu intelligibles, qu'elle entretient avec leur réflexion⁴⁰.

Cette évocation de « Hegel en caleçon » fait entendre une dernière caractéristique du style et de l'écriture de R.-P. Droit, à savoir l'importance accordée à l'humour, à l'ironie, au calembour, à la légèreté du ton. « Les rires nourrissent la pensée, la stimulent, la tonifient, écrit-il dans *Esprit d'enfance*. Ce sont des déséquilibres, des remaniements, des ruptures créatrices. Pas toujours, cela va soi⁴¹. » L'humour introduit une « craquelure » dans le discours et la pensée, et relève de cette pratique du « pas de côté » évoquée plus haut. Le texte de R.-P. Droit sur Heine met l'accent sur son humour : « Pas moyen de le faire entrer plus d'un instant dans une école, un courant, une posture. Son humour naît de cette dissonance permanente, de cette constante rupture d'harmonie⁴². » Il en va de même pour Diderot, référence centrale dans les textes de R.-P. Droit, pour qui Diderot « appartient au petit nombre des amis joyeux de l'incertain » et « incarne plus que tout autre la mobilité de la pensée sous une forme d'errance allègre, privilégiant le passage d'une pensée à une autre, la douceur de la divagation d'idée en idée, la légèreté du papillonnage⁴³ ».

Pour finir, nous aimerions remettre en perspective certains de ces procédés et caractéristiques de l'écriture de R.-P. Droit, en considérant trois problématiques qui sont au centre de sa réflexion.

La première question est celle de l'imaginaire et de ses liens intimes avec la rationalité. Ce thème constituait déjà le point de départ des recherches sur la réception de la pensée indienne : « Il n'est pas déraisonnable d'avoir

40. *Philo perso*, op. cit., entrée « Hegel en caleçon ».

41. *Esprit d'enfance*, op. cit., p. 113.

42. *Philo perso*, entrée « Heine », p. 235.

43. *Ibid.*, p. 26.

pour présupposé que le discours des philosophes n'est pas réglé seulement par la rationalité. Une part plus ou moins importante d'imaginaire s'y trouve à l'œuvre. Elle est plus particulièrement visible quand il s'agit des "autres" et des "ailleurs". [...] Il demeure nécessaire de s'interroger sur ce qu'est un imaginaire philosophique⁴⁴. »

Ce sont, fondamentalement, les liens entre réflexion et émotion, raison et imagination, raison et déraison, que R.-P. Droit cherche à mettre en lumière. « Qu'on cesse d'imaginer que le flot des émotions est indépendant de la pensée. Il ne lui est ni contraire ni extérieur. Ce n'est qu'un même processus, sous deux formes⁴⁵ », écrit-il dans *Esprit d'enfance*. « On ne se défait sans doute jamais totalement de la déraison, de la pensée magique, de l'animisme, de la folie... Chez le plus rationnel des esprits, chez l'adulte le plus rangé, ces monstres survivent. Enfouis, relégués, souterrains, peut-être⁴⁶. » De là l'intérêt pour ce qui se tient à la frontière de la philosophie, mais aussi cette attention pour les liens complexes entre la pensée d'un philosophe et sa vie, pour les « à-côté » de la rationalité.

De là encore l'importance accordée au récit et à la fiction. En conclusion d'*Humain*, qui porte sur les révolutions scientifiques et technologiques en cours (nanotechnologies, révolution numérique, questions écologiques, etc.) à même de changer la définition de l'humain, les auteurs soulignent la « part de rêve [qui] s'active au sein de la connaissance ». « Le fantasme se tient au cœur du savoir », écrivent-ils, réinscrivant les projets scientifiques, les peurs qu'ils soulèvent, les désirs et angoisses qui s'y expriment, dans un « désir humain constant de construire des récits⁴⁷ » : « Cet ancrage dans la fiction est essentiel. Inventer des histoires est vital pour ce que nous sommes. Pas d'humain sans mythes, fables, narrations, comme autant de manières d'assembler les événements, de leur donner sens, d'avoir prise sur le monde. [...] Découvrir, pour les scientifiques, c'est aussi raconter une histoire⁴⁸. »

Deuxièmement, ce lien entre raison et émotions se retrouve dans l'idée que les êtres humains sont fondamentalement des « corps parlants », « traversés, métamorphosés, façonnés par le langage⁴⁹ ». C'est ainsi qu'à la fin de *Qu'est-ce qui nous unit ?* R.-P. Droit traduit la définition aristotélicienne de l'homme comme

44. *Culte du néant, op. cit.*, p. VI.

45. *Esprit d'enfance, op. cit.*, p. 114.

46. *Ibid.*, p. 77.

47. *Humain, op. cit.*, p. 519.

48. *Ibid.*, p. 520.

49. *Qu'est-ce qui nous unit ?, op. cit.*, p. 146.

zoôn logikon. « De tous les corps vivants, [le corps humain] est le seul à être transformé par la langue⁵⁰. » Cette attention au corps se retrouve dans l'intérêt porté à la voix, aux regards, à la manière d'infléchir la tête, de serrer la main, lorsqu'il mène un entretien avec un auteur⁵¹. Il en va de même dans les textes consacrés à l'histoire de la philosophie, où cette approche des philosophes en tant qu'il sont « aussi des êtres de chair et de sang⁵² » a toute son importance.

Même quand il ont disparu depuis des millénaires, des siècles ou des décennies, ils ont laissé de la vie dans les théories. Une voix continue à faire entendre son timbre au cœur des systèmes. Les textes philosophiques sont toujours habités par une manière singulière de se placer dans l'existence. Même derrière la plus aride abstraction, il est possible de discerner une posture, une façon de se poser, de se mouvoir, de respirer immobile ou de s'agiter⁵³.

Dans cette perspective se comprend aussi le rapport « gourmand » de R.-P. Droit aux idées, le « grand appétit⁵⁴ » de connaissances qui anime la philosophie. C'est aussi la possibilité d'un rapport sensuel aux idées qui se fait jour, une origine de la pensée dans le désir. Au début de *Ma Philo perso*, R.-P. Droit cite la phrase du *Neveu de Rameau*, « mes pensées, ce sont mes catins », et résume par ces mots la démarche de Diderot : « De l'absence de certitude naît une quête sans fin. La quête intellectuelle s'érotise, se métamorphose en une suite indéfinie de rencontres, séductions, découvertes, inconstances, diversités, surprises⁵⁵. »

Troisièmement, enfin, une réflexion sur le langage parcourt l'ensemble des textes de R.-P. Droit. La deuxième des *101 expériences de philosophie quotidienne* invite à « vider le sens d'un mot ». L'exercice consiste à se saisir d'un objet et à en répéter le nom plusieurs fois, jusqu'à ce que la liaison entre le mot et la chose se desserre peu à peu, jusqu'à ce que le nom se décolle de lui-même de l'objet, qu'il ne reste qu'un son. « Tenter d'observer la fuite même du sens, l'émergence rêche du réel hors de nous », tel est ce qu'il s'agit d'expérimenter. « Tous ou presque avons éprouvé l'extrême fragilité du lien entre mots et choses ». C'est ce lien également qu'explore R.-P. Droit dans

50. *Ibid.*, p. 145-146.

51. Voir la préface de *Maîtres à penser*, op. cit., p. 10, ainsi que Michel Foucault, *Entretiens*, Paris, Odile Jacob, 2004.

52. *Maîtres à penser*, p. 10.

53. R.-P. Droit, *La Compagnie des philosophes*, Paris, Odile Jacob, 1998, préface.

54. *Philo perso*, op. cit., p. 18.

55. *Ibid.*, p. 27.

Dernières nouvelles des choses, qui s'intéresse à la langue muette des objets quotidiens et à ce qu'ils donnent à penser.

Dans *Esprit d'enfance*, R.-P. Droit revient sur cette dimension fondamentale du langage, cette « dérobadie interne⁵⁶ » des mots, qui fait que nous ne parvenons « jamais [à] dire le monde complètement, adéquatement, définitivement⁵⁷ », et que nous ne savons jamais complètement non plus ce que signifient les mots que nous employons. D'un côté, le monde ne se laisse jamais pleinement capturer dans les filets du langage, et cela même constitue notre impulsion à parler. D'un autre, du fait que nous naissons dans une langue, riche d'une histoire qui nous précède, « les mots avec lesquels nous pensons, les catégories et repères auxquels nous nous référons sont toujours plus complexes, et plus riches de sens, que nous le savons⁵⁸ ». Ces deux caractéristiques du langage habitent tout discours : une incapacité à parler et un trop plein de sens. « Qu'une bonne part du sens de ce que nous proférons nous échappe, ne doit pas être entendu comme un défaut. Le sens déborde de toutes parts⁵⁹. »

Avec cette réflexion à l'arrière-plan se comprend le rôle accordé à l'humour et à tout ce qui introduit du décalage et des fissures dans le discours, à ce qui provoque un décrochage d'avec nos propres paroles et pensées. L'humour, la légèreté du ton, ne sont pas seulement des moyens pour rendre la coupe du savoir moins amère. Il y a une réelle profondeur de l'humour, un gouffre du langage qui s'entrouvre sous les traits du rire. En cela réside, selon R.-P. Droit, l'« héroïsme du calembour », lequel « sous des airs débiles, futiles, pitoyables, s'emploie à rire du néant des mots⁶⁰ ».

Chacun d'eux introduit dans le monde du sens de minuscules béances. Des courts-circuits affectent le réseau des significations. Le discours sensé se trouve parasité, paralysé, transi par les doubles sens et les télescopages. L'inquiétude naît évidemment d'un soupçon immédiat, ces catastrophes mineures vont se diffuser en toutes directions, par capillarité. Les phrases minées par les calembours menacent la totalité de la langue. [...] Les calembours font pressentir, même si de telles horreurs ne sont jamais explicitées, combien la langue n'est qu'une mince pelli-

56. *Esprit d'enfance*, *op. cit.*, p. 50.

57. *Ibid.*

58. *Ibid.*, p. 64.

59. *Ibid.*, p. 65.

60. *Philo perso*, p. 242.

cule sur le vide et l'absurde. Il suffit d'un rien, d'une bêtise, pour que se disloque l'apparence⁶¹.

Pour conclure, revenons à notre point de départ, à la « nécessité impérieuse pour la philosophie » de pouvoir « traduire les idées dans le langage de tous ». L'exigence de pouvoir formuler dans des mots simples les problèmes philosophiques découle du fait que la philosophie naît d'abord d'un étonnement partageable par tous (devant la réalité extérieure, l'existence, les rapports entre nos idées et le monde hors de nous, le langage, les comportements humains...) : ses questionnements trouvent leur amorce dans une réalité commune à tous, dans des questions qui se posent à chacun, et peut-être, comme l'affirmait Aristote au début de la *Métaphysique*, dans un désir de savoir et un plaisir pris à connaître existant en chacun de nous. Qu'il faille, pour tenter de répondre à ces questions, faire de longs et abstraits détours, accepter la « patience du concept », n'enlève rien à cet ancrage existentiel de l'interrogation philosophique, à ce point de départ de la philosophie qui en fait l'affaire de tous. C'est pourquoi on attend du philosophe qu'il puisse rendre compte de ses recherches et les faire partager. « Si tout ne peut être dit en langage courant, l'essentiel au moins doit être indiqué avec les mots de tout le monde. Sinon, quelque chose d'essentiel à la philosophie se trouverait perdu⁶². »

L'écriture à destination d'un public non-spécialiste ne relève pas seulement d'une tâche de diffusion du savoir. Il y a un lien essentiel entre la philosophie et ce que le bouddhisme japonais nomme *esprit du débutant* (*shoshin*) « conjuguant désir d'apprendre, conscience d'ignorer, absence de certitudes⁶³ » : « Philosopher, c'est toujours commencer, se placer de nouveau en situation inaugurale, rompre avec les acquis, les certitudes et même les savoirs, qu'ils soient authentiques ou illusoire⁶⁴. »

C'est cette *pratique* de la philosophie que cherche à communiquer R.-P. Droit, pratique du « pas de côté » qui vaut aussi bien pour la « philosophie quotidienne » que pour l'histoire des idées plus savante. Il ne s'agit pas de défendre une doctrine ou un système, mais de partager un appétit de savoir et une curiosité : « s'intéresser aux pensées d'ailleurs, à tout ce qui démultiplie la réflexion, interdisant de la clore sur une seule question, langue ou culture⁶⁵ ». Ce

61. *Ibid.*, p. 243.

62. *Une Brève Histoire de la philosophie, op. cit.*, p. 15.

63. *Esprit d'enfance*, p. 23.

64. *Ibid.*, p. 158.

65. *Philo perso*, quatrième de couverture.

programme s'adresse à tous. Programme modeste en apparence, qui ne promet ni grande transformation de soi ni grande révolution, mais il suffit parfois de ne provoquer qu'un léger déséquilibre, pour faire vaciller des certitudes ou libérer ce qui était retenu.

Cela ne signifie nullement, enfin, une réduction de la philosophie à cette pratique de l'étonnement. Il s'agit d'un point de départ, essentiel, qu'il convient de ne pas perdre de vue, même dans les hauteurs de l'abstraction. Mais ce n'est qu'un point de départ. « Élaborer ce savoir, répondre à ce désir, nécessitent de faire du chemin, de mobiliser des concepts, des démonstrations, de s'emparer de toute la boîte à outils de la raison. Mais cela ne vient qu'ensuite, et se trouve distinct du choc initial⁶⁶. »

Au début d'*Une Brève Histoire*, R.-P. Droit compare la pratique de la philosophie à celle du sport, que l'on peut pratiquer en professionnel ou en amateur occasionnel. Dans tous les cas, cela fait respirer et ouvre l'appétit.

Université de Bonn

66. *Esprit d'enfance*, p. 159.

Bibliographie de Roger-Pol Droit

Enquêtes philosophiques

L'Oubli de l'Inde

Une amnésie philosophique

Presses Universitaires de France, 1989. Nouvelle édition revue et corrigée,
Le Livre de Poche,
« Biblio-Essais », 1992. Réédition Points Essais, Seuil, 2004

Le Culte du Néant

Les philosophes et le Bouddha

Seuil, 1997. Réédition poche Points Essais, Seuil, 2004
traduit en japonais, en bulgare, en anglais (Etats Unis), en coréen

Généalogie des barbares

Odile Jacob, 2007

traduit en espagnol, en coréen

Les héros de la sagesse

Plon, 2009. Réédition poche Champs Flammarion, 2012

traduit en espagnol, en italien, en portugais, en grec

Le silence du Bouddha

Hermann, 2010

avec Monique Atlan

Humain. Une enquête philosophique sur ces révolutions qui changent nos vies

Flammarion, 2012. Réédition poche Champs Flammarion, 2014

avec Monique Atlan

L'espoir a-t-il un avenir ?

Flammarion, 2016

traduit en coréen

Explications philosophiques

La Compagnie des philosophes

Odile Jacob, 1998

Réédition Poche Odile Jacob, 2002. Bibliothèque Odile Jacob, 2010

traduit en turc, en néerlandais, en espagnol, en portugais (édition brésilienne, édition portugaise), en italien, en grec

La Compagnie des contemporains. Rencontres avec des penseurs d'aujourd'hui

Odile Jacob, 2002

traduit en néerlandais

Les religions expliquées à ma fille

Seuil, 2000

traduit en coréen, en portugais (édition brésilienne, édition portugaise), en catalan, en italien, en néerlandais, en espagnol (édition argentine, édition espagnole), en polonais, en japonais, en allemand, en danois, en chinois (Chine Populaire, et Taïwan), en roumain.

Réédition illustrée sous le titre *Les religions expliquées en images*, Seuil, 2016

La philosophie expliquée à ma fille

Seuil, 2004

traduit en portugais, en allemand, en italien, en espagnol, en grec, en roumain, en japonais, en bulgare, en letton, en chinois (Chine Populaire, et Taïwan), en catalan, en basque, en turc, en arabe

L'Occident expliqué à tout le monde

Seuil, 2008

traduit en allemand, en portugais, en italien

L'éthique expliquée à tout le monde

Seuil, 2009

traduit en espagnol, en bulgare, en roumain, en vietnamien, en chinois (Chine Populaire, et Taïwan), en arabe

Une brève histoire de la philosophie

Grand Prix du Livre des professeurs et maîtres de conférences de Sciences Po 2009

Flammarion, 2008. Réédition poche Champs Flammarion, 2010

traduit en grec, en espagnol, en arabe, en italien

Osez parler philo avec vos enfants

Bayard, 2010

traduit en italien, en finnois, en turc

Vivre aujourd'hui avec Socrate, Epicure, Sénèque et tous les autres

Odile Jacob, 2010. Réédition poche Odile Jacob, 2012.

traduit en italien, en espagnol, en portugais (Portugal, Brésil)

Maîtres à penser. 20 Philosophes qui ont fait le XX^e siècle

Flammarion, 2011. Réédition poche Champs Flammarion, 2013

traduit en grec, en arabe, en roumain, en coréen

Ma philo perso de A à Z

Seuil, 2013

La philosophie ne fait pas le bonheur... et c'est tant mieux !

Flammarion, 2015

traduit en turc, en espagnol, en chinois

Qu'est-ce qui nous unit ?

Plon, 2015

La tolérance expliquée à tous

Seuil, 2016

Traduit en chinois (Taïwan) en portugais (Brésil), en espagnol

Expériences et contes philosophiques

101 expériences de philosophie quotidienne

Prix de l'essai France-Télévision 2001

Odile Jacob, 2001. Réédition Poche Odile Jacob, 2003

traduit en italien, en allemand, en anglais (édition anglaise, édition américaine), en espagnol (édition espagnole, édition argentine), en portugais (édition brésilienne, édition portugaise), en coréen, en néerlandais, en finnois, en grec, en suédois, en norvégien, en danois, en japonais, en roumain, en estonien, en tchèque, en chinois (édition de Taïwan, édition de Chine Populaire), en hébreu, en polonais, en turc

Dernières nouvelles des choses.

Une expérience philosophique

Odile Jacob, 2003. Réédition Poche Odile Jacob, 2005

traduit en allemand, en anglais, en coréen, en danois, en finnois, en chinois (Taïwan), en polonais, en chinois (Chine Populaire), en néerlandais

Votre vie sera parfaite.

Gourous et charlatans

Odile Jacob, 2005

traduit en allemand

Un si léger cauchemar (fiction)

Flammarion, 2007

Où sont les ânes au Mali ?

Seuil, 2008

Petites expériences de philosophie entre amis

Plon, 2012. Rééd. poche Marabout 2013

traduit en espagnol, en turc, en coréen

Si je n'avais plus qu'une heure à vivre

Odile Jacob, 2014, Poche Odile Jacob, 2015

traduit en italien, en polonais, en portugais, en espagnol, en allemand, en turc

Comment marchent les philosophes

Paulsen, 2016

traduit en grec, en italien, en turc

Esprit d'enfance

Odile Jacob, 2017

Et si Platon revenait...

Albin Michel, 2018

Ouvrages en collaboration

La Chasse au bonheur

Avec Antoine Gallien

Calmann-Lévy, 1972

La réalité sexuelle

Enquête sur la misère sexuelle en France

Avec Antoine Gallien

Préface du Dr Pierre Simon

Robert Laffont, 1974

Philosophie, France, XIX^e siècle

Écrits et opuscules

Avec Stéphane Douailler et Patrice Vermeren

Le Livre de Poche, « Classiques de la philosophie », 1994

Des idées qui viennent

Avec Dan Sperber

Odile Jacob, 1999

Le clonage humain

Avec Henri Atlan, Marc Augé, Mireille Delmas-Marty, Nadine Fresco

Seuil, 1999

traduit en portugais, en grec, en chinois, en japonais, en arabe

La liberté nous aime encore

Avec Dominique Desanti et Jean-Toussaint Desanti

Odile Jacob, 2002. Réédition Poche Odile Jacob, 2004

Fous comme des sages. Scènes grecques et romaines

Avec Jean-Philippe de Tonnac

Seuil, 2002. Réédition Poche Points Seuil, 2006

traduit en coréen, en espagnol (édition espagnole, édition argentine), en japonais, en grec, en chinois (Chine Populaire)

Michel Foucault, entretiens

Odile Jacob, 2004

traduit en espagnol, en japonais, en portugais (Brésil), en italien

Chemins qui mènent ailleurs. Dialogues philosophiques

avec Henri Atlan

Stock, 2005

Vivre toujours plus ?

avec Axel Kahn

Bayard, 2008

Le banquier et le philosophe

avec François Henrot

Plon, 2010

Direction d'ouvrages collectifs

Présences de Schopenhauer

Grasset, 1989. Réédition Le Livre de Poche, « Biblio-Essais », 1991

Science et philosophie, pour quoi faire ?

Premier Forum Le Monde-Le Mans

Le Monde-Éditions, 1990

Les Grecs, les Romains et nous. L'Antiquité est-elle moderne ?

Deuxième Forum Le Monde-Le Mans

Le Monde-Éditions, 1991

(traduit en grec, en anglais)

Comment penser l'argent ?

Troisième Forum Le Monde-Le Mans

Le Monde-Éditions, 1992

(traduit en anglais)

L'art est-il une connaissance ?

Quatrième Forum Le Monde-Le Mans

Le Monde-Éditions, 1993

Où est le bonheur ?

Cinquième Forum Le Monde-Le Mans

Le Monde-Éditions, 1994

L'avenir aujourd'hui. Dépend-il de nous ?

Sixième Forum Le Monde-Le Mans

Le Monde-Éditions, 1995

Philosophie et démocratie dans le monde.

Une enquête de l'U.N.E.S.C.O.

Préface de Federico Mayor

Le Livre de Poche – Editions UNESCO, 1995

(traduit en anglais, en espagnol)

Jusqu'où tolérer ?

Septième Forum Le Monde-Le Mans

Le Monde-Éditions, 1996

Agir pour les droits de l'homme au XXI siècle (en collaboration avec Federico Mayor)

Éditions UNESCO, 1998

Lettres aux générations futures (en collaboration avec Federico Mayor)

Editions UNESCO, 1999

traduit en anglais, en espagnol

Philosophie / lycée

Éditions de la Cité, Manuel Plus, 2000

Réédition revue et augmentée Bordas, 2004

L'humanité toujours à construire.

Regard sur l'histoire intellectuelle de l'UNESCO 1945-2005

UNESCO, 2005

traduit en anglais

Philosophies d'ailleurs

(2 volumes)

Hermann, 2009

Vivre ensemble. Entre temps court et temps long.

Forum du CESE sur le vivre ensemble

PUF, 2013

Figures de l'altérité

PUF, 2014

Vivre ensemble. Entre richesse et pauvreté.

Forum du CESE sur le vivre ensemble

PUF, 2014

Vivre ensemble. Entre unité et diversités.

Forum du CESE sur le vivre ensemble

PUF, 2015

Vivre ensemble le changement climatique. Entre agir et subir

Forum du CESE sur le vivre ensemble

PUF, 2015

Pour plus d'informations, consulter le site de Roger-Pol Droit www.rpdroit.com

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

Directeur: Michel MEYER

LISTE DES FASCICULES

- N° 1. *Malebranche*, 1938, fasc. 1
N° 2. *Husserl*, 1939, fasc. 2
N° 3. *Le néo-réalisme anglo-saxon*, 1939, fasc. 3
N° 4. *La philosophie des valeurs*, 1939, fasc. 4
N° 5. *La philosophie de l'esprit*, 1939, fasc. 1
N° 6. *Signification de la liberté*, 1948, numéro spécial
N° 7. *Etudes d'esthétique*, 1949, fasc. 1
N° 8. *Philosophie scientifique*, 1949, fasc. 2
N° 9. *L'existentialisme*, 1949, fasc. 3
N° 10. *Henri Bergson*, 1949, fasc. 4
N° 11. *L'empirisme logique*, 1950, fasc. 1
N° 12. *Descartes*, 1950, fasc. 2
N° 13. *Sociologie et Philosophie*, 1950, fasc. 3
N° 14. *Hobbes*, 1950, fasc. 4
N° 15. *Léon Brunschvicg*, 1951, fasc. 1
N° 16. *La Renaissance italienne*, 1951, fasc. 2
N° 17-18. *La notion de vérification*, 1951, fasc. 3-4
N° 19. *Hegel*, 1952, fasc. 1
N° 20. *Hume*, 1952, fasc. 2
N° 21. *La Philosophie des lumières*, 1952, fasc. 3
N° 22. *Psychologie et philosophie*, 1952, fasc. 4
N° 23-24. *George Berkeley*, 1953, fasc. 1-2
N° 25. *Philosophie analytique*, 1953, fasc. 3
N° 26. *Benedetto Croce*, 1953, fasc. 4
N° 27-28. *Théorie de la Preuve*, 1954, fasc. 1-2
N° 29. *Métaphysique*, 1954, fasc. 3
N° 30. *Kant*, 1954, fasc. 4
N° 31. *Esthétique*, 1955, fasc. 1
N° 32. *Etudes platoniciennes*, 1955, fasc. 2
N° 33-34. *Montesquieu*, 1955, fasc. 3-4
N° 35. *La personnalité*, 1956, fasc. 1
N° 36. *Philosophie de la nature*, 1956, fasc. 2
N° 37. *La Philosophie de l'Inde*, 1956, fasc. 3
N° 38. *Le Bien*, 1956, fasc. 4
N° 39. *La Responsabilité (Entretiens de Paris 1956)*, 1957, fasc. 1
N° 40. *Psychologie de la Pensée*, 1957, fasc. 2
N° 41. *La Justice*, 1957, fasc. 3
N° 42. *Philosophie de l'histoire*, 1957, fasc. 4
N° 43. *La notion de Classicisme*, 1958, fasc. 1
N° 44. *Variétés*, 1958, fasc. 2
N° 45-46. *Karl Marx*, 1958, fasc. 3-4
N° 47. *La philosophie peut-elle être une science?*, 1959, fasc. 1
N° 48. *Hommage à Henri Bergson*, 1959, fasc. 2
N° 49. *Alexis de Tocqueville*, 1959, fasc. 3
N° 50. *La notion de connaissance*, 1959, fasc. 4
N° 51. *L'Imagination*, 1960, fasc. 1
N° 52. *Heidegger*, 1960, fasc. 2
N° 53-54. *Saint-Simon*, 1960, fasc. 3-4
N° 55. *La Société*, 1961, fasc. 1
N° 56-57. *Whitehead*, 1961, fasc. 2-3
N° 58. *L'Argumentation*, 1961, fasc. 4
N° 59. *L'Expression*, 1962, fasc. 1
N° 60. *Charles Fourier*, 1962, fasc. 2
N° 61-62. *La notion de Temps*, 1962, fasc. 3-4
N° 63. *Georges Santayana, (1863-1952)*, 1963, fasc. 1
N° 64. *Science et Philosophie*, 1963, fasc. 2
N° 65. *Le Droit naturel*, 1963, fasc. 3

- N° 66. *Gaston Bachelard*, 1963, fasc. 4
- N° 67. *Nietzsche*, 1964, fasc. 1
- N° 68-69. *Art et Philosophie*, 1964, fasc. 2-3
- N° 70. *Le jugement moral*, 1964, fasc. 4
- N° 71-72. *Husserl*, 1965, fasc. 1-2
- N° 73-74. *La notion de la structure*, 1965, fasc. 3-4
- N° 75. *Maine de Biran*, 1966, fasc. 1
- N° 76-77. *Leibniz (1646-1716)*, 1966, fasc. 2-3
- N° 78. *Franz Brentano*, 1966, fasc. 4
- N° 79-80. *Josiah Royce*, 1967, fasc. 1
- N° 81. *Forme et Pensée*, 1967, fasc. 3
- N° 82. *La Philosophie du Langage. Les précurseurs au XVIII^e siècle*, 1967, fasc. 4
- N° 83-84. *Eugène Dupréel* (Colloque de Bruxelles, 1968), fasc. 1-2
- N° 85-86. *La crise de l'humanisme*, 1968, fasc. 3-4
- N° 87. *L'Analogie*, 1969, fasc. 1
- N° 88-89. *Wittgenstein* (Colloque d'Aix-en-Provence, juillet 1969), 1969, fasc. 2-3
- N° 90. *La Communication en Philosophie*, 1969, fasc. 4
- N° 91. *Présence de Hegel*, 1970, fasc. 1
- N° 92. *Plotin*, 1970, fasc. 2
- N° 93-94. *Ferdinand Gonseth*, 1970, fasc. 3-4
- N° 95-96. *Hypothèse et Confirmation*, 1971, fasc. 1-2
- N° 97. *L'Égalité*, 1971, fasc. 3
- N° 98. *Logique et Méthodologie des sciences en URSS*, 1971, fasc. 4
- N° 99-100. *Americana*, 1972, fasc. 1-2
- N° 101. *Feuerbach*, 1972, fasc. 3
- N° 102. *Bertrand Russell: 1872-1970*, 1972, fasc. 4
- N° 103. *Études philosophiques et Informatique*, 1973, fasc. 1
- N° 104-105. *Meinong*, 1973, fasc. 2-3
- N° 106. *Lukacs*, 1973, fasc. 4
- N° 107-108. *La Philosophie japonaise contemporaine*, 1974, fasc. 1-2
- N° 109. *Problèmes actuels de l'Esthétique*, 1974, fasc. 3
- N° 110. *Cassirer*, 1974, fasc. 4
- N° 111-112. *Méthode et Philosophie de l'Histoire*, 1975, fasc. 1-2
- N° 113. *Grabmann*, 1975, fasc. 3
- N° 114. *La catégorie de XVII^e siècle: Philosophies et Sciences*, 1975, fasc. 4
- N° 115-116. *David Hume (1776-1976)*, 1976, fasc. 1-2
- N° 117-118. *Epistémologie et langage*, 1976, fasc. 3-4
- N° 119-120. *Spinoza (1632-1677)*, 1977, fasc. 1-2
- N° 121-122. *La pensée philosophique américaine (1776-1976)*, 1977, fasc. 3-4
- N° 123. *Philosophie, psychiatrie et antipsychiatrie*, 1978, fasc. 1
- N° 124-125. *Rousseau et Voltaire (1778-1978)*, 1978, fasc. 2-3
- N° 126. *Martin Buber (1878-1978)*, 1978, fasc. 4
- N° 127-128. *La Nouvelle Rhétorique / The New Rhetoric*, 1979, fasc. 1-2
- N° 129. *Hobbes (1679-1979)*, 1979, fasc. 3
- N° 130. *Frege (1879-1979)*, 1979, fasc. 4
- N° 131-132. *Philosophy of Science / Philosophie de la Science*, 1980, fasc. 1-2
- N° 133-134. *La Méthodologie d'Aristote*, 1980, fasc. 3-4
- N° 135. *La philosophie scandinave*, 1981, fasc. 1
- N° 136-137. *La Critique de la Raison Pure de Kant / Die Kritik der Reinen Vernunft*, 1981, fasc. 2-3
- N° 138. *Kelsen et le positivisme juridique*, 1981, fasc. 4
- N° 139-140. *Hegel et la dialectique*, 1982, fasc. 1-2
- N° 141. *Bentham et l'utilitarisme moderne / Bentham and Modern Utilitarianism*, 1982, fasc. 3
- N° 142-143. *Piaget*, 1982, fasc. 4
- N° 144-145. *L'empirisme logique*, 1983, fasc. 1-2
- N° 146. *Descartes*, 1983, fasc. 3
- N° 147. *Jaspers (1883-1983)*, 1983, fasc. 4
- N° 148-149. *Diderot et l'Encyclopédie (1784-1984)*, 1984, fasc. 1-2
- N° 150. *Bachelard*, 1984, fasc. 3
- N° 151. *Herméneutique et Néo-Structuralisme*, 1984, fasc. 4
- N° 152-153. *Sartre*, 1985, fasc. 1-2
- N° 154. *Berkeley (1685-1985)*, 1985, fasc. 3
- N° 155. *Langage, argumentation et pédagogie*, 1985, fasc. 4
- N° 156-157. *Platon*, 1986, fasc. 1-2

- N° 158. *Sens commun / Common sense*, 1986, fasc. 3
- N° 159. *Bacon*, 1986, fasc. 4
- N° 160. *Nouvelles tendances du réalisme: la perspective australienne / New Trends in Realism: an Australian Perspective*, 1987, fasc. 1
- N° 161. *Questions de technique*, 1987, fasc. 2
- N° 162-163. *Philosophie des littératures / Philosophical Aspects of Literary Criticism*, 1987, fasc. 3-4
- N° 164. *Schopenhauer*, 1988, fasc. 1
- N° 165. *Locke*, 1988, fasc. 2
- N° 166. *Kant: la Critique de la Raison pratique*, 1988, fasc. 3
- N° 167. *Philosophie des Mathématiques / Philosophy of Mathematics*, 1988, fasc. 4
- N° 168. *Heidegger (1889-1989)*, 1989, fasc. 1
- N° 169. *Wittgenstein (1889-1989)*, 1989, fasc. 2
- N° 170. *L'Éthique égalitariste / Egalitarian Ethics*, 1989, fasc. 3
- N° 171. *Freud (1939-1989)*, 1989, fasc. 4
- N° 172. *Intelligence artificielle / Artificial Intelligence*, 1990, fasc. 1
- N° 173. *Foucault*, 1990, fasc. 2
- N° 174. *Le Questionnement*, 1990, fasc. 3
- N° 175. *Kant: Critique du jugement, vol. I*, 1990, fasc. 4
- N° 176. *Kant: Critique du jugement, vol. II*, 1991, fasc. 1
- N° 177. *Bergson (1941-1991)*, 1991, fasc. 2
- N° 178. *Le stoïcisme*, 1991, fasc. 3
- N° 179. *L'État*, 1991, fasc. 4
- N° 180. *Lacan*, 1992, fasc. 1
- N° 181. *Montaigne philosophe*, 1992, fasc. 2
- N° 182. *Duhem*, 1992, fasc. 3
- N° 183. *Frontières du langage / Frontières de la philosophie*, 1992, fasc. 4
- N° 184. *Rhétorique d'Aristote / Aristotle's Rhetoric*, 1993, fasc. 1
- N° 185. *Goodman / Contemporary Philosophers*, 1993, fasc. 2-3
- N° 186. *Hilbert*, 1993, fasc. 4
- N° 187. *Voltaire*, 1994, fasc. 1
- N° 188. *Leibniz*, 1994, fasc. 2
- N° 189. *Les Passions*, 1994, fasc. 3
- N° 190. *Port-Royal*, 1994, fasc. 4
- N° 191. *L'idéalisme allemand*, 1995, fasc. 1
- N° 192. *Max Weber*, 1995, fasc. 2
- N° 193. *La Bioéthique / Bioethics*, 1995, fasc. 3
- N° 194. *Habermas with his replies / Contemporary Philosophers / Philosophes contemporains*, 1995, fasc. 4
- N° 195. *Descartes (1596-1996) / New Interpretations / Nouvelles Interprétations*, 1996, fasc. 1
- N° 196. *Major Trends in Argument Theory Today*, 1996, fasc. 2
- N° 197. *Le Premier Romantisme Allemand*, 1996, fasc. 3
- N° 198. *L'Esthétique / Aesthetics*, 1996, fasc. 4
- N° 199. *Pascal philosophe*, 1997, fasc. 1
- N° 200. *Philosophie de la logique / Philosophy of logic*, 1997, fasc. 2
- N° 201. *La Métaphysique d'Aristote / Aristotle's Metaphysics*, 1997, fasc. 3
- N° 202. *Quine with his replies / Contemporary Philosophers / Philosophes contemporains*, 1997, fasc. 4
- N° 203. *Auguste Comte 1798-1998*, 1998, fasc. 1
- N° 204. *Saint Thomas d'Aquin / Aquinas*, 1998, fasc. 2
- N° 205. *Derrida with his replies / Contemporary Philosophers / Philosophes contemporains*, 1998, fasc. 3
- N° 206. *Fichte, Doctrine de la science Nova Methodo*, 1998, fasc. 4
- N° 207. *Le pragmatisme / Pragmatism*, 1999, fasc. 1
- N° 208. *Hannah Arendt*, 1999, fasc. 2
- N° 209. *Neurosciences*, 1999, fasc. 3
- N° 210. *Hegel critique de Kant*, 1999, fasc. 4
- N° 211. *Nietzsche*, 2000, fasc. 1
- N° 212. *Philosophy of Quantum Mechanics*, 2000, fasc. 2
- N° 213. *Gadamer*, 2000, fasc. 3
- N° 214. *Philosophy of Biology*, 2000, fasc. 4
- N° 215. *Alain*, 2001, fasc. 1
- N° 216. *Searle with his replies*, 2001, fasc. 2
- N° 217. *Economic theory and explanation*, 2001, fasc. 3
- N° 218. *Putnam with his replies*, 2001, fasc. 4
- N° 219. *Ludwig Wittgenstein*, 2002, fasc. 1
- N° 220. *Pierre Bourdieu et la philosophie*, 2002, fasc. 2

- N° 221. *L'Esthétique de Hegel / Hegel's aesthetics*, 2002, fasc. 3
- N° 222. *Le Corps*, 2002, fasc. 4
- N° 223. *Gilbert Ryle*, 2003, fasc. 1
- N° 224. *Husserl*, 2003, fasc. 2
- N° 225. *Philosophie analytique de la religion*, 2003, fasc. 3
- N° 226. *Dilthey*, 2003, fasc. 4
- N° 227. *Adorno*, 2004, fasc. 1
- N° 228. *Auto-organisation*, 2004, fasc. 2
- N° 229. *Russel en héritage*, 2004, fasc. 3
- N° 230. *L'intuitionnisme*, 2004, fasc. 4
- N° 231. *Jean-Paul Sartre*, 2005, fasc.1
- N° 232. *La philosophie chinoise moderne*, 2005, fasc. 2
- N° 233. *Dworkin*, 2005, fasc. 3
- N° 234. *Kurt Gödel*, 2005, fasc. 4
- N° 235. *Emmanuel Levinas*, 2006, fasc. 1
- N° 236. *L'Ontologie*, 2006, fasc. 2
- N° 237. *John Rawls*, 2006, fasc. 3
- N° 238. *Philosophie de la musique*, 2006, fasc. 4
- N° 239. *La Mondialisation*, 2007, fasc. 1
- N° 240. *La Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, 2007, fasc. 2
- N° 241. *Deleuze*, 2007, fasc. 3
- N° 242. *Problematology: A New Paradigm for Thought*, 2007, fasc. 4
- N° 243. *Philosophy of Mind*, 2008, fasc. 1
- N° 244. *Relire Merleau-Ponty à la lumière des inédits*, 2008, fasc. 2
- N° 245. *John Dewey*, 2008, fasc. 3
- N° 246. *Aesthetics*, 2008, fasc. 4
- N° 247. *Shakespeare*, 2009, fasc. 1
- N° 248. *Philosophie du roman*, 2009, fasc. 2
- N° 249. *Goethe*, 2009, fasc. 3
- N° 250. *Hintikka*, 2009, fasc. 4
- N° 251. *Postmodernism and Rationality*, 2010, fasc. 1
- N° 252. *Renaissance du Théâtre, Théâtre de la Renaissance*, 2010, fasc. 2
- N° 253. *Buddhist philosophy*, 2010, fasc. 3
- N° 254. *The philosophy of motion pictures*, 2010, fasc. 4
- N° 255. *Le théâtre, de la Renaissance à aujourd'hui*, 2011, fasc. 1
- N° 256. *Stanley Cavell*, 2011, fasc. 2
- N° 257. *A propos de: Questionnement et historicité de Michel Meyer*, 2011, fasc. 3
- N° 258. *André Comte-Sponville*, 2011, fasc. 4
- N° 259. *Niklas Luhmann*, 2012, fasc. 1
- N° 260. *William James*, 2012, fasc. 2
- N° 261. *Slavoj Žizek*, 2012, fasc. 3
- N° 262. *Analytic Philosophy of Fiction*, 2012, fasc. 4
- N° 263. *La morale de Hume*, 2013, fasc. 1
- N° 264. *Alasdair MacIntyre*, 2013, fasc. 2
- N° 265. *Philosophy and Violence*, 2013, fasc. 3
- N° 266. *Sidgwick*, 2013, fasc. 4
- N° 267. *Virtue Ethics*, 2014, fasc. 1
- N° 268. *Benedetto Croce*, 2014, fasc. 2
- N° 269. *Adam Smith*, 2014, fasc. 3
- N° 270. *Les Topiques d'Aristote*, 2014, fasc. 4
- N° 271. *José Ortega y Gasset*, 2015, fasc. 1
- N° 272. *John Stuart Mill*, 2015, fasc. 2
- N° 273. *Agnes Heller*, 2015, fasc. 3
- N° 274. *Michael Walzer*, 2015, fasc. 4
- N° 275. *Power and liberal society*, 2016, fasc. 1
- N° 276. *Max Weber on Religions and Civilizations*, 2016, fasc. 2
- N° 277. *Zygmunt Bauman – With an original contribution*, 2016, fasc. 3

- N° 278. *Philosophy and Work*, 2016, fasc. 4
N° 279. *Heidegger et les « cahiers noirs »*, 2017, fasc. 1
N° 280. *Emile Durkheim et les liens sociaux*, 2017, fasc. 2
N° 281. *Qu'en est-il de la modernité ? About Modernity*, 2017, fasc. 3
N° 282. *Psychoanalysis and Literature – New Approaches*, 2017, fasc. 4
N° 283. *Reflection on Chinese Philosophy*, 2018, fasc. 1
N° 284. *Essays on the History of Philosophy – Essais sur l'histoire de la philosophie*, 2018, fasc. 1
N° 285. *The Birth of Capitalism – La naissance du capitalisme*, 2018, fasc. 2
N° 286. *Style, Persuasion and Virtue in Aristotle's Rhetoric*, 2018, fasc. 3