

HENRI LEFEBVRE  
PIERRE FOUGEYROLLAS

LE JEU  
DE  
KOSTAS AXELOS

SCHOLIES

---

FATA MORGANA

HENRI LEFEBVRE  
PIERRE FOUGEYROLLAS

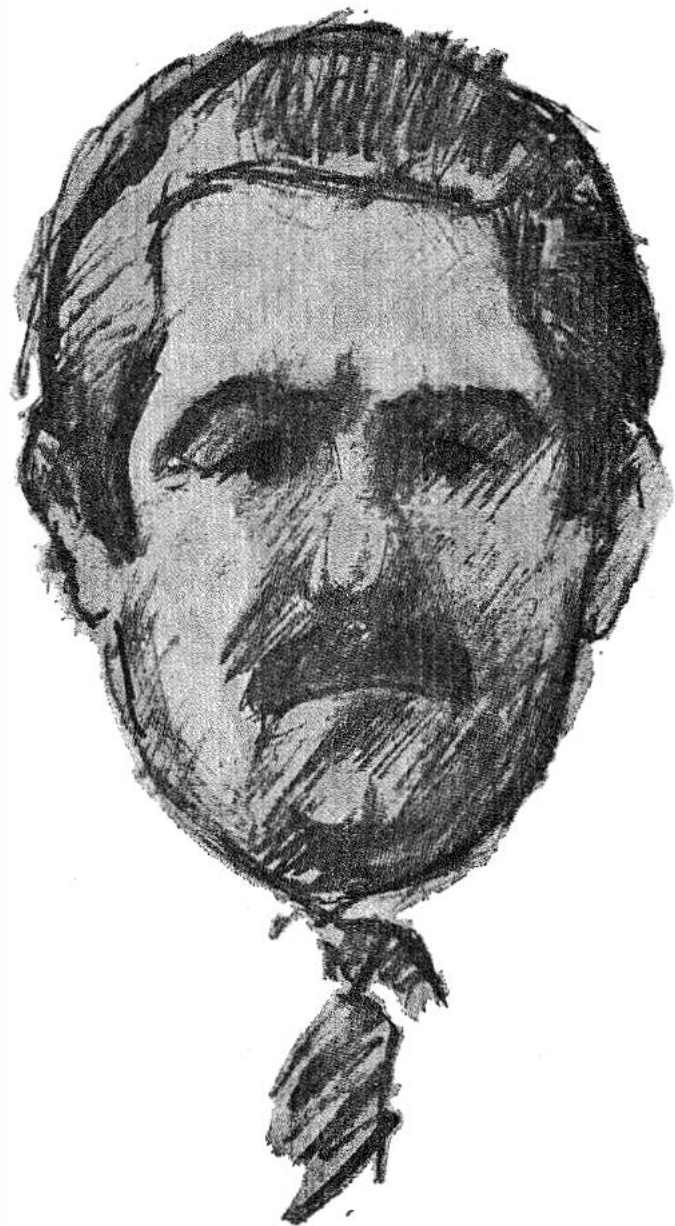
LE JEU DE  
KOSTAS AXELOS

FRONTISPICE DE MOLFESSIS

SCHOLIES

---

FATA MORGANA  
Bruno Roy, éditeur



© fata morgana 1973

HENRI LEFEBVRE

AU-DELA DU SAVOIR

Une longue lignée de méditatifs, s'exprimant parfois en aphorismes (de façon peu systématique) va de la pré-philosophie à la post-philosophie, des présocratiques (Héraclite) à ceux qui reprirent pour les accomplir les vastes projets et les grandes ambitions de philosophes, non sans les avoir soumis à une dure critique (Marx, Nietzsche, peut-être Freud et Heidegger et d'autres encore). Avant de résumer cette généalogie, avant d'éclairer la surprenante éclosion dans un terrain nouveau d'un

très ancien germe porté par les vents et les temps, il sera désagréable mais utile de s'arrêter un moment, de regarder, de désigner du doigt les pièges qui capturent la réflexion en France, aujourd'hui, sur les routes qu'elle entend suivre. Et cela, non pas tant pour situer les ouvrages de Kostas Axelos que pour montrer la situation dont il cherche à sortir. Et pas seulement lui...

Que l'on veuille bien constater un pénible européo-centrisme qui ne manque jamais l'occasion de se restreindre en un pariso-centrisme quelque peu provincial. On prend au sérieux, suivant le vocabulaire consacré, ceci ou cela, telle idée ou telle œuvre. On s'enthousiasme, ce qui n'est pas mauvais, en se couvrant de l'esprit de sérieux, c'est-à-dire de lourdeur. Ce que l'on prend au sérieux change assez souvent pour que l'esprit de sérieux, sans cesser de s'apparenter à l'esprit de lourdeur, ne pèse plus dans les balances. Faut-il souhaiter aujourd'hui à Kostas Axelos d'être pris au sérieux? C'est une petite question

en passant. En voici d'autres. Pourquoi laisser le « planétaire » dans les mirages de l'exotisme et dans les imageries de la science-fiction? Pourquoi abandonner aux journalistes le « mondial » et fuir les responsabilités en éludant ces interrogations? De quel droit porter au rang de vérités premières et dernières, dotées d'une absolue scientificité, des propositions sur le langage dont la portée et le sens paraissent pour le moins incertains, là où les relations entre les signes, les paroles, la pensée, l'écriture, se figurent en *idéogrammes*? Pour accéder à la connaissance de notre temps, l'histoire ne suffit pas ou ne suffit plus? Admettons. Mais pourquoi tant de détours? Pourquoi passer par l'anthropologie, l'ethnologie, par les Bororos ou l'Afrique? L'Orient d'aujourd'hui, l'Asie n'auraient-ils à offrir que le yoga et les danses tibétaines? Les détours ne risquent-ils pas de contourner ce que l'on prétend atteindre, l'actuel, le présent, et de passer à côté? Pourquoi ne pas aborder de front l'actuel et ne pas essayer de

nouvelles méthodes pour explorer le présent et sa présence (ou sa présence-absence), pour déceler les possibilités qui s'y enracinent, les impossibilités qui en résultent ?

Les morts s'entassent. A chaque décès on recommence la cérémonie funèbre. On (cet « on », ce sujet qui n'en est plus un, ce héros anonyme et trop connu dont la théorie a été faite sans doute par lui-même) se réjouit de ces répétitions rituelles, accompagnées d'orgies abstraites. Qui a-t-on tué ? Qui n'a-t-on pas tué ? Dieu et « l'homme », puis le sujet et l'objet, sans doute l'art, et l'histoire, et la vérité, et le langage lui-même agressé au nom du langage (ce serait donc un suicide, un hara-kiri ?). M. Michel Foucault a eu sa petite fête personnelle pour avoir mimé la danse de mort sur le cadavre de l'Homme, déjà exécuté par Nietzsche. Bien. Et alors ? Est-ce tellement joyeux, la joie dans le cimetière ? Qui survit ? L'Etat ? Tout le monde n'a pas la chance de l'aimer. De qui donc et de quoi s'agit-il ?

La réflexion a élaboré des catégories affinées. Par exemple « clôture », « ouverture ». Elles entrent dans le langage. On n'écrit plus : « définir » ou « déterminer », mais « clore » ou mieux « clôturer ». Bien. Or ces termes ne s'emploient pas pour décrire les parcours théoriques qu'ils jalonnent. Ils se meuvent dans le formel, dans l'abstrait « pur ». Comme si ce n'était pas de cela précisément qu'il s'agit : ouverture et/ou fermeture. En effet, il y a d'un côté la pensée qui se ferme et s'enferme avec une sombre joie (*Schadenfreude*). De ce côté, voici les fabricants et amateurs de systèmes bien clos, fonctionnant impeccablement, que l'on offre aux acheteurs dans les concours Lépine de l'idéologie. Et voici la collection des « ismes », les scientismes qui bornent soigneusement les champs et domaines des activités parcellaires. Et voici les cohortes des gens sérieux. Et puis tous ceux qui privilégient un *objet*, tantôt petit (une œuvre, un texte, un procédé, un genre, bref un bidule ou machin),

tantôt très gros (une institution, l'Université, l'Eglise, l'Etat, surtout l'Etat). Et cela au nom d'une tactique, d'une stratégie.

De l'autre côté, il y a ceux qui veulent ouvrir. Ils cherchent une issue. Ils se gardent bien de poser un objet, une chose. Ils s'affirment. Ils comptent sur les catastrophes, sur la violence. Ils forment des micro-sociétés révolutionnaires. Ils pratiquent non sans succès l'analyse (critique) des institutions. Ou bien encore ils reprennent la vieille entreprise philosophique : ils veulent la vérité. De et/ou sur (ceci, cela), décelant idéologies et illusions, ils mettent en question ce qu'ils rencontrent ; puis se mettent en question dans la mesure même où ils cherchent la vérité. Où parviennent-ils ? Au bord d'un abîme.

Les uns bloquent le chemin, s'arrêtent devant l'obstacle — l'objet — qu'ils ont érigé sur la route. Les autres — les « sujets » — s'arrêtent devant une béance.

On reconnaîtra peut-être ici l'alter-

native posée par Michel Foucault entre l'analogie et la tautologie (cf. *Archéologie du savoir*). Mais qu'on ne s'y trompe pas. Ce philosophe se contente d'exposer à sa manière la situation. Il introduit une perspective qui le satisfait. Il se replie sur la classification du savoir, de l'acquis (ou passant pour tel), du savoir proche encore et du savoir qui s'éloigne. Il fait partie de ceux qui amoncellent les débris sur le parcours. S'il manque le dilemme, s'il formule l'aporie, ce n'est pas pour franchir l'obstacle.

Ou bien l'on veut atteindre une instance suprême, un décryptage ultime ; et cette instance, ce décodage, fuient indéfiniment. Ou bien on prétend les avoir déjà trouvés, et c'est alors n'importe quoi (n'importe quel discours, n'importe quel objet, n'importe quelle *idéologie*!). Tout essai d'interprétation de type philosophique (herméneutique) s'ouvre sur l'indéterminé, et cela même s'il se veut légitimé par la psychanalyse, la psychologie, l'histoire, la sociologie, etc. Par contre, toute tentative se



réclamant d'une technique assurée ou d'une procédure précise (structurale, ou fonctionnelle, ou formelle), qui prétend dès lors construire un *modèle* de connaissance de la réalité, se clôt, mais ne donne qu'une chose érigée en critère.

Que se passe-t-il donc ? Un tourbillon où se mélangent et s'affrontent ces deux courants, ces deux tentatives : ceux qui s'inspirent d'une technique ou d'une science parcellaire (y compris la linguistique et les procédés structuralistes) — ceux qui prolongent la tradition philosophique. Le vieux conflit spéculatif entre le *sujet* et l'*objet* se termine mal : par leur destruction réciproque et leur autodestruction. Si M. Michel Foucault veut une autre fête, que l'on salue en lui le vainqueur — le meurtrier — du Sujet et de l'Objet. Mais laissons les morts enterrer leurs morts. Et détournons les yeux du royaume des ombres.

L'opposition la plus pertinente ne se situerait-elle pas entre le plein (le trop, l'accompli) et le vide, entre la

béance de l'horizon et le remplissage du passé ? S'il en est ainsi, qu'est-ce que penser, sinon frayer la voie à travers les débris, si on détermine l'orientation ? L'antinomie la plus radicale et la plus profonde commence à se découvrir. Sans aucun doute s'agit-il du conflit qui s'annonce entre le *modèle* et la *voie*. Conflit théorique et pratique, politique et philosophique (mais poussant la pensée vers la méta-philosophie). Le *modèle* propose et pose un « quelque chose », un « objet » éminent, une construction que l'on regarde, que l'on imite et qui commande qu'on l'imite, que le simulateur adopte. Le modèle se voit de loin. On va vers lui. Quand s'accomplit le modèle, tout va bien. Quand on désobéit au modèle, on mérite une punition. La construction de Modèles, procédure scientifique (méthodologique) se généralise en philosophie, en politique. A sa faveur, l'ordre se légitime et affine ses moyens d'influence et d'action. La morale et le savoir se marient. Le Grand Modèle, c'est évidemment l'Etat, et l'Homme

de l'Etat, capitaliste ou socialiste. Pas de modèle sans idéologie, inhérente et d'appui. Grâce à l'Objet-Modèle, l'indulgence aux écarts n'a plus sa raison, pas plus que le recours aux excuses d'un déterminisme grossier. Le Modèle impose un discours et des comportements (un espace social de comportements et pas seulement une topique ou topologie mentale). S'accorde-t-il avec les différences ? Mal.

Aux Modèles s'opposent les Voies. Il n'y a pas de voies nouvelles. Il y a une idée nouvelle, la Voie, qui affine la notion de « praxis » et rend concrètes les idées de trajet et de parcours. La théorie et la pratique doivent frayer leur chemin, prouver le mouvement en marchant, en modifiant le terrain et les horizons. Sans obéir à une chose préfabriquée. Sans pour autant se passer d'une loi, puisque l'exploration du terrain, la marche, la consolidation de l'acquis, la destruction des obstacles, réclament une méthode (une stratégie, une logique, une praxéologie). De même que l'usage des moyens et instruments

divers, prélevés dans les connaissances fragmentaires, et — pourquoi pas ? — dans la vieille philosophie. Sans système ni modèle. En se battant sur les lieux, « hic et nunc ». Sans oublier l'orientation, le jalonnement, l'horizon. A chaque moment quelque chose a changé. La notion de la *voie* interdit de séparer le style de vie et la méthode de pensée, la présence à soi de la présence « au monde ». Elle laisse libre les différences (le « pluriel » sinon le pluralisme...).

Peut-être sera-t-il possible de surmonter cette opposition, un jour. Pour le moment, la lutte théorique et pratique contre le *modèle* commence.

Kostas Axelos a choisi la *voie*. Il ne suit pas un modèle, mais un chemin déjà indiqué. Il montre une avenue et un avenir. L'homme total se voulut modèle; l'homme planétaire n'est qu'un parcours, une flèche. La

voie elle-même, orientation plutôt que tracé, itinéraire plus qu'histoire avec ses inscriptions. Kostas Axelos l'explore. Le long de cet itinéraire, il y a des balises et des *amers*, car il s'agirait d'une navigation hauturière, tantôt à vue d'étoiles, tantôt le long des côtes, plutôt que d'un chemin pour marchands et pèlerins continentaux. Pourtant il arrive que le *point* se calcule. Première balise : le fragment 52 d'Héraclite : « Le temps, un enfant jouant aux dés, déplaçant les pièces sur un damier : royauté d'un enfant ». Autre balise, Heidegger.

Toute raison (nécessaire et/ou suffisante) implique — explique une raison qui n'a pas de raison. « Pour autant que l'être s'étend comme fond, il n'a pas de fond. » Pour autant que l'être est fond qui fonde, il n'a pas de fond. « Notre méditation devient un saut qui mène loin, car il fait entrer la pensée dans le jeu de Ce où l'être jouit comme être de son repos. » Pourquoi joue-t-il, l'Enfant qui joue au jeu du Monde ? Il joue parce qu'il joue (*Prin-*

*cipe de raison*, p. 239 et sq.). Au près de Heidegger, voici Fink, *Le jeu comme symbole du monde*. Entre Héraclite et nos jours, que d'autres. Ne pas oublier Angelus Silesius et l'illustre distique : « La rose est sans pourquoi ; elle fleurit parce qu'elle fleurit, n'a souci d'elle-même, ne désire être vue » (deux vers auxquels « ego », le « scribeur », doit une grande émotion-illumination). Quant à Marx n'a-t-il pas découvert l'au-delà du travail productif, et son sens, le libre jeu des capacités créatrices ? Si le temps, si le devenir ne sont pas « jeu », dit Nietzsche, il y a procès et jugement derniers, culpabilité, péché, Dieu bénisseur et punisseur. Et c'est le nihilisme européen. Seul le devenir-jeu du monde rend l'innocence au devenir. Quant à l'Orient (le monde ne serait-il pas le rêve d'un dieu, ou son rire, ou sa danse ? Le rapport de l'infini et du fini est-il raison ou dérision et folie ?), il suffit de rappeler qu'il existe.

Dans cette tradition qui selon lui contient le mot de l'énigme et le dit,

Kostas Axelos introduit une analytique du jeu qui la reprend et la dépasse. Il y aurait triplicité (dialectique) :

a) *Le monde du jeu*. Il se constate empiriquement et s'étudie scientifiquement. Le ludique (trivialement : le loisir) s'oppose au labeur et le complète. Il se décèle en toute réalité vivante, naturelle ou sociale. Toute pratique sociale y a quelque droit et récupère tôt ou tard ses aspects ou éléments ludiques (qui se croient ou que l'on croit subversifs). Le jeu entre dans la science par la voie des mathématiques : théorie des jeux et des stratégies, théorie du hasard ou de l'information, combinatoires, etc. Tout jeu implique une loi qui régit son temps et son espace, son moment : règle du jeu, position et partage de l'enjeu. Il y a des formes (matrices) des jeux, considérés empiriquement. Rien de plus rationnel et de moins raisonnable que le déploiement de l'activité ludique. La raison tente de rejeter le jeu dans l'irrationnel ; elle doit l'accepter, l'intégrer à elle et s'intégrer à lui. Quant

aux enjeux, empiriquement, ils sont toujours définis et finis, donc rationnels (bien que les enjeux de certains jeux mortels sortent du nombre par le drame).

b) *Le jeu dans le monde*. L'art l'a dévoilé et ce fut son rôle, l'art comme fête et la fête comme art. L'ivresse et le rêve, le délire et le rire, la jouissance et la souffrance, l'apaisement et la violence, leurs puissances alternées, ne peuvent se comprendre que dans le grand jeu. Enjeux : la vie et la mort. Qui le dit ? La musique, le théâtre ; tragédie et comédie. Quant à l'histoire, que dit-elle et qu'en dire ? L'ironie la domine, celle des idées qui contient celle des hommes. Ses inversements, ses accélérations et décélérations, les enchaînements rigoureux et imprévisibles, ne montrent-ils pas qu'elle joue ? Qu'elle se joue des hommes soi-disant « historiques » ?

c) Et maintenant il faut penser au *Jeu du Monde*, le « jeu provoquant tous les jeux », caché et non dévoilé par la métaphysique : le jeu de la

surface et des profondeurs, des espaces et des temps, des « apparences » plus diverses que les « réalités » dont elles passent pour l'apparition. Le Jeu du Monde enveloppe et développe le monde des jeux et les jeux dans le monde. Il les implique et les explique, les pose et les suppose. Jeu sans joueur, il unit et sépare les joueurs, les jeux et les enjeux. Il dédouble et se dédouble : même et autre, passé et futur, répétition et création, différence et identité, être et néant. « *Ce n'est pas le monde qui est un jeu divin, c'est Dieu qui est un jeu mondain* » (*Le jeu du monde*, p. 240). Logos, physis, homme et histoire, sont *déjoués* par ce grand jeu dont ils sont les puissances et les jouets. Ainsi surgit dans et par la méditation la « *totalité fragmentaire et fragmentée du monde multidimensionnel et ouvert* » (p. 157), définition par laquelle la connaissance devient (veut devenir) absolue en absorbant le non-savoir, en donnant un sens au relatif.

« *Le grand jeu et les petits jeux du grand monde et des petits mondes*

*reprennent tout : paroles et pensées, aspect du même et du « cela », forces et faiblesses de l'être et du néant, du tout et du rien, divinités vivantes et/ou mortes, rythmes naturels et cosmiques, actions et passions humaines, structures, événements et interprétations historiques, œuvres poétiques et artistiques, jeux que joue le jeu du monde... »* (p. 425).

Kostas Axelos contesterait qu'il y ait « saut » de l'immanence à la transcendance, comme dans la vieille métaphysique. Simplement, selon lui, il dit, il déclare ce qu'il y a. En admettant qu'il y ait « saltus » ou « transensus », ce passage semble beaucoup plus aisé que dans les cas classiques du « je » (saut du « moi » empirique à l'Ego transcendantal) — de la personnalité (de la personne humaine au Dieu personnalisé) — de la raison (de la connaissance relative à la Raison absolue ou à l'Idée) — de l'objet (du sensible à la Substance) etc. Et cependant, ce passage ne va pas sans difficultés. En admettant que le comment et le pourquoi du Jeu ne posent plus de

questions, reste le « qui ? » Qui joue le Jeu du Monde ? Ce n'est pas quelqu'un (un « sujet ») ni quelque chose (un objet). Ni l'être ni le non-être. Paradoxe ? Kostas Axelos répondrait allégrement que ce paradoxe est inhérent à toute conscience, à toute activité, que personne ne peut ni l'éluider ni le résoudre. Toutefois, le lecteur ne peut s'empêcher d'évoquer de multiples hypothèses, celles essayées par Nietzsche. Le monde ? Un monstre d'énergies qui n'ont pour loi que de se dépenser, de gaspiller frénétiquement les créations, de se rassembler après dispersion. Le monde ? Un cycle de cycles, sans autre loi que le hasard. Le monde ? Une affirmation, un lieu d'affirmations qui surmontent par leur répétition la répétition « existentielle » de l'absurde.

Celui (K. A.) qui affirme que « *peu à peu l'homme se dévoile comme la métaphore du Même* » ne peut que l'affirmer. Et s'affirmer ainsi. Est-ce l'affirmation suprême ? Les arguments ne manquent pas, mais il n'est pas question de prouver. Ni de démontrer

ce qui ne se montre qu'en déchirant des voiles, en dissipant des nuées aussitôt reformées.

Kostas Axelos a le courage philosophique de tenir, de maintenir, de pousser jusqu'à ses extrêmes conséquences cette *conception* qui ne peut se définir ni comme une *intuition* ou une *vision* philosophiques, mais les contient et les présuppose. Laissant tant d'autres se débattre dans la situation théorique qui leur paraît sans issue, il se situe au-delà de la philosophie et de la non-philosophie, du système et de l'anti-système, de la vérité et de l'interprétation. Le tableau de « l'être en devenir du monde » (p. 217) présente un système ironiquement démenti par son propre centre — le Jeu du Monde étant l'insaisissable et l'insaisi. Une sorte de profusion, d'abondance (parfois amère, parfois joyeuse, toujours un peu crispée, rarement gaie) récompense le courage du méditatif. Il peut se déclarer, en se servant de moyens verbaux très divers : poèmes, narrations, aphorismes, discours suivis. Tel aphorisme « ex-

prime », tel autre « signifie » : ceci ou cela en apparence, mais toujours la même non-chose. En se situant au-delà du savoir, les ouvrages de Kostas Axelos font appel à un savoir encyclopédique. Et ce n'est pas sa moindre ironie.

Il n'est pas difficile de constater que cette conception n'a rien de religieux, qu'elle suit la mort de la théologie et celle de Dieu, mais qu'elle accorde à la religion, à toutes les religions (et notamment à celles de l'Orient). Ainsi qu'à la magie, aux mythes. En ceci, Kostas Axelos continue la pensée nietzschéenne ; il est aujourd'hui difficile de rayer de l'existence et du sens, sous prétexte de « vérité » historique ou non, toutes les « idéologies » ! Loin d'exclure la science et la rationalité technique, ou de leur superposer un système interprétatif (herméneutique), Kostas Axelos les inclut. Ce qu'il combat, c'est le scientisme. De même l'esthétisme. S'il n'est pas impossible, selon lui que l'art meure dans la modernité, il n'en reste pas moins que la

poésie et la prose du monde, les masques et les jeux du théâtre ont dévoilé (non sans les revêtir de nouveaux voiles) les jeux du monde. Quant à l'éthique et la politique, il les récuse : *« Nous sommes maintenant au seuil d'une nouvelle époque de l'ère planétaire. Elle mondialise ce qui est et ce qui se produit, unifie — par la technique — le globe, précipite les hommes et les choses dans un devenir qui, pour tendre à l'universalité et à la globalité, n'en est pas moins errant et n'exclut pas la platitude. La terre, astre errant, devient dans son ensemble le théâtre de l'activité humaine et la technique unifiante et planétaire semble s'élancer à la conquête de l'univers. Les liens entre les sujets et les objets deviennent inextricables. »* (*Le jeu du monde*, p. 226).

Et maintenant, supposé franchi le détroit entre le plein (le trop) et le vide (la béance), il resterait à comparer le projet métaphilosophique de Kostas Axelos et le projet philosophique de G. Deleuze. Ce dernier, lui aussi, proche de Nietzsche, tenant compte

de Marx, mais plutôt de Spinoza que de Heidegger et d'Héraclite. Tout se passe comme si Kostas Axelos *provoquait* les différences par une démarche audacieuse, presque agressive; le « saut » ou le passage au-dessus de l'abîme. Tandis que G. Deleuze, précautionneux, prudent, parcimonieux, ne conçoit, n'engendre, ne « produit » les différences que contrôlées, goutte à goutte. Sa prudence n'engendre-t-elle pas aussi l'in-différence ?

Devant le nouvel Héraclite, pour barrer son chemin, les Zénon vont affluer. L'un dira que ce Grec a triché, l'autre qu'il ment. Les *apories* seront-elles aussi stimulantes qu'il y a vingt et quelques siècles ? Un certain nombre d'interrogations tournent autour de l'histoire, connaissance et réalité dont l'examen critique n'est pas terminé. S'il est vrai qu'un conflit s'annonce entre *voies* et modèles (et que ce conflit concerne aussi l'histoire et l'historicité) les confrontations ne font que commencer. Les ouvrages de Kostas Axelos (concurrément avec ceux de G.

Deleuze) marquent la fin d'une période, celle de controverses réduites, mineures, celle qui se termine mal, celle du formalisme, du fonctionnalisme, du structuralisme. Prises isolément, la fonction est obscène, la forme glacée, la structure desséchée. Or les livres de Kostas Axelos ne manquent ni de chaleur, ni de vitalité, ni d'une tenue un peu hautaine.

*Une version abrégée de ce texte a paru dans La Quinzaine littéraire.*



PIERRE FOUGEYROLLAS

AU-DELA DU NIHILISME

La philosophie, on le sait, est morte après avoir atteint, avec Hegel, son apogée. Aussi n'existe-t-il plus, à proprement parler, de philosophes. Ceux qui se disent encore tels pratiquent en fait l'histoire de la philosophie et sont voués à l'éclectisme idéologique. Du personnalisme à l'existentialisme et de l'existentialisme au structuralisme, ils tentent de revêtir l'ancienne spéculation de nouveaux atours sans pouvoir lui redonner le charme de sa

jeunesse. Et, dans le même temps, les nouvelles forces techniques et l'activité des grandes puissances dominent le monde tandis que les idéologies banalisées asservissent les esprits.

Kostas Axelos, conscient de cette situation, ne s'y résigne pas. Certes il appelle de ses vœux la naissance et le développement d'une pensée radicalement nouvelle, à la fois post-philosophique et planétaire. Mais il dénonce aussi la misère intellectuelle d'aujourd'hui en se référant aux hautes époques de l'ancienne pensée. De ce mouvement vers l'avenir et de ce retour aux sources originelles, il a tiré une œuvre singulière qui se trouve momentanément d'autant moins reconnue qu'elle recèle une sorte de pouvoir traumatique.

Comment ceux qui prétendent philosopher, pourraient-ils reconnaître une pensée ouvertement fondée sur la fin de la philosophie ? Comment les autres, engagés presque tous dans des pratiques parcellaires et dans leurs justifications idéologiques, au jour le jour, pourraient-ils accueillir cette même

pensée se tenant pour l'héritière, en un sens post-historique, de la philosophie ?

En publiant récemment *Pour une éthique problématique*, Axelos est parvenu au terme d'un cheminement de quinze années (1). Certes, ce dernier ouvrage, bref et dense, doit se lire pour lui-même comme une tentative, selon nous pathétique, d'élucider le jeu de l'homme dans le jeu du monde. Mais nous croyons que la pensée qui le porte et l'emporte ne se révèle suffisamment qu'à la faveur d'une vision globale de l'œuvre de l'auteur.

Axelos a abouti au problème de son dernier livre, c'est-à-dire au problème éthique et au problème de l'éthique, en traversant préalablement une sorte de désenchantement. Il a, comme beaucoup d'autres, subi l'influence du marxisme et celle de la psychanalyse. Aussi ne croit-il pas que l'on puisse innocemment se poser la question : que faire ? ou : que doit-on faire ? Il sait que sur le plan collectif et sur le plan individuel Marx et Freud nous

obligent, avant tout, à nous demander non seulement ce que nous faisons, mais quelles sont les forces infra-structurelles ou inconscientes qui nous font.

La question de l'éthique problématique sera donc nécessairement une question post-marxiste et post-freudienne. Mais Axelos, différemment de nous-même, ne propose pas la mise en connexion directe de la problématique de Marx et de celle de Freud. Il a même précisé : « *Pour comprendre et pour relier Marx et Freud il faut les situer dans l'étoile aryenne et juive qui forme — à travers moult informations, déformations, transformations et figurations informelles — la constellation dominante de notre firmament : la constellation Hegel-Marx-Nietzsche-Freud-Heidegger, la constellation englobante qu'il s'agit de comprendre spécifiquement, unitairement et quintuplement avant de l'intégrer dans une plus vaste, lointaine et future constellation, la constellation du jeu planétaire* »<sup>2</sup>.

S'il s'agit de comprendre d'une manière historique et culturelle Marx

et Freud ou de les interpeller spéculativement, Axelos a raison de les intégrer à un ensemble dans lequel Hegel apparaît comme l'initiateur de la dialectique, Nietzsche comme le révélateur du nihilisme et Heidegger comme le découvreur de l'unicité de ce qui se dit, à travers la pluralité de ce qui est dit. Et nous entendons bien considérer l'œuvre d'Axelos en relation avec la constellation englobante qu'il a lui-même invoquée.

Mais, s'il s'agit de constater, après la fin de la philosophie, l'accession à ce que nous appelons la pensée-action, c'est-à-dire à une unité pratico-théorique encore jamais atteinte, force nous est de reconnaître que seuls Marx et Freud y sont parvenus, le premier en relation avec le devenir socio-historique de l'humanité, le second en relation avec le devenir psychosexuel de l'être humain. Pour nous, l'intérêt de Hegel, de Nietzsche et de Heidegger est un intérêt historique et spéculatif tandis que l'intérêt de Marx et de Freud et d'une conjonction

de leurs problématiques est prospectif, pratico-théorique, bref révolutionnaire.

Ce désaccord ayant été reconnu, il ne nous en paraît pas moins indispensable d'écouter Axelos et de tâcher de le comprendre à partir de la constellation *Hegel - Marx - Nietzsche - Freud - Heidegger* qui apparaît dans cette optique, comme organisée autour de l'axe de pensée *Hegel - Nietzsche - Heidegger*.

Le projet de Marx, c'est d'annoncer et de hâter l'accession collective des êtres humains à la maîtrise des forces qui jusqu'à présent les ont dominés afin qu'ils s'en libèrent. Le projet, au moins latent, de Freud, c'est de préparer l'accession des individus à une récréation, nous dirons à une palingénésie, qui les fasse conscients d'eux-mêmes. Or Axelos en est progressivement venu à penser que la libération socio-historique et la libération psychosexuelle ne seraient jamais actualisables et que de tels projets étaient voués à la dégradation comme le montrent les aventures et les mésaventures du mar-

xisme officiel et de la psychanalyse officielle.

A partir de là, Marx et Freud ne peuvent plus nous éclairer que comme deux étoiles de la constellation précitée tandis que la vie des hommes sur la Terre est commandée par ce jeu du monde qu'ils jouent et qui finalement les joue ; ce qui, en dernière analyse, nous ramène à la vision tragique de la mort de Dieu. Cette vision tragique a d'abord été celle de Hegel puis celle de Nietzsche qu'elle a tout entier envahi, enfin celle de Heidegger qui nous suggère, en bon professeur, qu'elle n'a pas cessé de se dire depuis que des penseurs tentent fragmentairement de la dire.

*« Parler, penser, travailler, lutter, aimer, mourir — adonnez-vous à tout cela, sans fanatisme aveugle, sans tiède cécité —, en jouant. Ainsi parle un commandement central de l'éthique problématique. En recommandant également de ne pas oublier que nous sommes aussi joués par toutes ces forces élémentaires »<sup>3</sup>. Tout serait à commenter*

dans ce commandement suivi d'une recommandation qu'Axelos, nouveau Zarathoustra, nous révèle.

Certes, Marx et Freud ont désigné les activités ludiques comme ce vers quoi l'être humain, en se libérant, irait. Mais l'impératif ludique du texte précédent, en nous introduisant d'emblée dans l'univers du jeu qui est, en fait, un jeu de l'univers, accomplit l'inversion du rapport anthropo-cosmique au profit du cosmos que nous ont montrée, à l'horizon, Nietzsche et Heidegger.

## I

### LE COMMENCEMENT ET LA FIN

L'objet dont Axelos a cherché d'abord à se saisir, c'est la philosophie. Plutôt que de partir à sa poursuite à travers son histoire, il a voulu l'atteindre pré-historiquement et post-historiquement. C'est le sens que nous paraissent revêtir désormais les deux premiers ouvrages d'Axelos en français : l'un consacré à Héraclite, penseur pré-philosophique, l'autre consacré à Marx, penseur (et plus que penseur) post-philosophique <sup>4</sup>.

De Platon à Hegel, la philosophie, considérée comme une forme spécifique de la spéculation, doit être reconnue comme une pensée institutionnalisée. Cette spécificité institutionnelle réside dans son anthropocentrisme. Aussi le cours de la philosophie a-t-il donné à l'antiquité méditerranéenne et à la modernité européenne son accompagnement idéologique propre, distinct du déploiement plus large des religions.

Héraclite révèle une pensée que l'anthropocentrisme n'a pas encore réduite à la limitation philosophique. Marx, lui, annonce une pensée-action à travers laquelle l'être humain se créera et se découvrira au-delà de la division sociale du travail par le moyen d'une lutte des classes poussée jusqu'à son propre dépassement.

Dans son premier ouvrage en français, Axelos interpelle Héraclite ; autrement dit, il ne cherche pas essentiellement à soumettre son œuvre à une analyse historique, il tente plutôt d'entrer en dialogue avec le logos héraclitéen. Ce logos n'est pas encore philo-

sophique, il exprime et il est une pensée qui « demeure ouverte et multidimensionnelle, questionnante et énigmatique, fragmentaire et poétique »<sup>5</sup>. Aussi pouvons-nous et devons-nous, après la mort de la philosophie, questionner la pensée qui s'est déployée avant sa naissance, en l'occurrence le logos héraclitéen.

Sans doute pourrait-on trouver non seulement avant la philosophie mais aussi en dehors de son cours historique des manifestations multiples du logos originaire. Il n'y a pas que l'Ephésien, il n'y a pas que les Ioniens. L'Afrique, l'Asie notamment sont riches en sociétés qui ont dit le monde et l'être humain, le devenir et l'être, à la fois dans leur multiplicité et leur unité.

Le choix d'Axelos pour Héraclite doit être délivré de toute motivation européenne ; en fait, il peut se justifier par la situation de l'Ephésien dont l'œuvre précède de peu l'instauration platonicienne de la philosophie. Il est légitime de penser Héra-

clite et la philosophie parce qu'Héraclite n'est pas la philosophie, tout en l'étant déjà ; il l'annonce sans pour autant s'y réduire.

A la suite de Hegel et de Lénine, nous pourrions être tenté de voir dans Héraclite le fondateur de la dialectique. Mais ce serait succomber à une tentation pseudo-historique. « Avec son chapitre sur Héraclite, dans ses Cours sur l'histoire de la philosophie, Hegel commence le dialogue. Néanmoins, il traduit la pensée d'Héraclite dans le langage de sa logique dialectique et ontologique : Hegel comprend Héraclite génialement, mais dans l'horizon de son idéalisme spéculatif »<sup>6</sup>.

Pour Axelos, l'usage du terme dialectique est ici ambigu : ce qu'il faut appréhender, chez Héraclite, c'est le logos fondant le discours et le dialogue et animant la dialectique. Il précise : « la dialectique héraclitéenne n'est pas conceptuelle. Elle met en œuvre une intuition fondamentale des contraires. C'est plus tard que va se construire la dialectique logique qui opère avec

les oppositions des concepts et qui englobe la logique formelle de la non-contradiction dans la logique synthétique »<sup>7</sup>.

Comment, dans ces conditions, ne pas rapprocher le logos héraclitéen de la saisie intuitive des contraires chez un Lao-Tseu et dans la pensée ontologique et anthropo-cosmique de l'ancienne Afrique ? Il reste que ces rapprochements n'ont pas la faveur d'Axelos qui écrit à propos des affinités découvertes par d'autres entre la pensée chinoise et celle d'Héraclite : « Toutefois, la pensée chinoise (confucéenne, taoïste ou éclectique) demeure orientale et asiatique et n'arrive pas — à l'instar d'Héraclite — à s'inscrire dans le réel devenir mondial »<sup>8</sup>. Comment ne pas voir que cette inscription dans le devenir mondial exprime l'impérialisme culturel de l'Occident qui a cru, depuis deux siècles, que ses sources étaient universelles ? Et comment ne pas sentir que la puissance croissante de la Chine est déjà en train d'inscrire, par exemple, Lao-Tseu qui, à vrai dire, s'y trouvait déjà, dans le devenir mondial perceptible à tous ?



L'un des aspects, pour nous, les plus fascinants de la pensée d'Héraclite réside dans l'expression d'un hellénisme juvénile et non-séparé de ses sources africaines, asiatiques et proche-orientales. Axelos, lui, préfère chercher chez l'Ephésien ce qu'il y a de plus personnel, de plus unique. Il faut donc juger son travail sur ce plan.

Au centre de la pensée héraclitienne se trouve sûrement une intuition de la divinité. Axelos nous en dit ceci : « *L'être de dieu est en devenir. Dieu est en mouvement; il se transforme restant le même. Le devenir est divin. Dieu est uni au logos, au cosmos, au feu: il est l'unité des contraires* »<sup>9</sup>. Peut-être est-ce en tant que divinité que le logos se laisse, relativement parlant, le mieux saisir. L'indistinction et la distinction de dieu et du monde indiquent l'unité propre à la pensée héraclitienne, intuitive et déjà en voie de dialectisation.

En tout cas, c'est à partir de cette divinité qu'Axelos en vient, dès 1962, au problème éthique dont il traite

aujourd'hui. Il écrivait alors : « *La divinité est la sagesse universelle qui nourrit et surpasse toute sagesse particulière... La divinité ne neutralise rien, car elle maintient aussi la lutte des contraires, sans laquelle le monde sombrerait. Elle est guerre et harmonie, elle est le Jeu unitaire* »<sup>10</sup>. Voici donc le jeu reconnu comme agir et être de la divinité même.

En vérité, l'éthique problématique s'offre selon un style aristocratique et poétique qui n'est pas sans parenté avec le style héraclitien. La reconnaissance du devenir universel nous contraint à renoncer à la fois aux éthiques catégoriques et aux morales hypothétiques puisqu'il apparaît que nous sommes faits plus que nous ne pouvons réellement et librement faire. Mais l'éthique resurgit sans cesse comme une question irrésolue, voire insoluble, se posant néanmoins comme si elle devait et pouvait être résolue par l'individu ou la société.

L'éthique problématique apparaît comme une manière héraclitienne ou

néo-héraclitéenne d'assumer cette question. Au fond, elle est inévitable. Aussi le discours ne peut pas cesser en face d'elle, même s'il découvre et proclame que le silence est ce dans quoi le jeu, au-delà des justifications dérisoires, s'inscrit.

Finalement Axelos découvre, dans l'obscurité de l'Ephésien, la lumière d'Asie : « *Nous aurons à mélanger et à transgresser l'acte de vivre, combiné avec celui de survivre, à nous mettre à jouer avec la mort qui se joue de nous. Dans cette ouverture au jeu du monde — aidés par une pensée contemplative mais non contemprice, spéculative mais non spéculaire — nous aurons aussi à retrouver les filons des éthiques de la sagesse asiatique et orientale* »<sup>11</sup>. Ainsi le problème des fins ramène notre auteur à la question du commencement qui s'appelle, pour lui, Héraclite.

Après la philosophie et en effectuant le dépassement se situe Marx. Axelos a voulu, comme pour Héraclite, entrer en dialogue avec Marx et l'interpeller. Il est maintenant possible d'ap-

précier la portée de l'ouvrage dans lequel il a accompli cette tâche.

Sous l'influence de la social-démocratie, Marx a été surtout considéré comme un théoricien de l'économie et de la société ; aussi réduisait-on son œuvre à une interprétation superficielle et restrictive du matérialisme historique. Réagissant contre ce courant, Lénine, dès 1908, cherche à redonner au marxisme sa dimension philosophique, inséparable, selon lui, de sa portée révolutionnaire. Mais Lénine, sur ce point, reste prisonnier de la schématisation de Engels dont il fera le matérialisme dialectique et dont on connaît les avatars idéologiques dans le monde soviétique.

Il faudra attendre Henri Lefebvre pour que soit donnée, en 1939, une interprétation en profondeur de ce que l'on pourrait appeler l'aspect philosophique de la pensée de Marx<sup>12</sup>. Cette interprétation, fondée sur les œuvres de jeunesse, notamment les *Manuscrits de 1844*, affirme que la pensée de Marx s'est organisée et

développée à partir d'une saisie de l'être humain comme être aliéné.

Chez Hegel, l'aliénation demeurerait mystérieuse; elle était le processus par lequel l'être humain devient étranger à lui-même selon un devenir de la conscience déchirée; chez Feuerbach, l'aliénation c'est l'engendrement fantasmatique de Dieu par l'homme, c'est la religion. Chez Marx, à la faveur d'une inversion radicale de la perspective, l'aliénation, c'est le processus objectif par lequel le producteur, tout en dominant la matière, s'asservit au propriétaire des instruments de la production. Le déchirement socio-historique de l'homme, son aliénation sous tous ses aspects, ont pour fondement la production qui, à travers la division du travail, engendre les classes antagonistes, en même temps que les oppositions entre les manuels et les intellectuels, les gens des villes et ceux des campagnes. Selon Lefebvre, le marxisme se déploie comme compréhension de l'aliénation et comme entreprise pratique et théorique pour la dépasser

finalement dans l'engendrement de l'homme total de la société communiste.

A la suite de Lefebvre, des auteurs le plus souvent chrétiens et nous-même avons développé, durant les années 50, diverses études du marxisme fondées sur le concept réputé central de l'aliénation<sup>13</sup>. Il s'agissait là d'un progrès par rapport à la vision économiste de Marx selon la social-démocratie et par rapport à la conception catéchistique que le marxisme-léninisme officiel en présentait dans le même temps. Mais l'inconvénient du marxisme pensé à partir de l'aliénation résidait dans une insuffisante prise de conscience de la rupture accomplie par Marx à l'égard de Hegel et de la novation radicale constituée par l'accession de Marx à « l'unité de la théorie et de la pratique »<sup>14</sup> relativement au devenir socio-historique.

Aujourd'hui, à la différence des années 50, prévaut l'idée selon laquelle le concept dominant de la pensée de Marx n'est pas celui de l'aliénation mais celui de la *praxis*, c'est-à-dire

de la pratique sociale par laquelle l'homme produit et, en même temps, se produit. Mais l'on n'a pas assez ou pas assez souvent remarqué que ce changement très important dans l'interprétation de Marx s'amorce et, pour une part non négligeable, s'accomplit dans l'ouvrage publié par Axelos en 1961. Certes cet ouvrage accorde beaucoup plus de place aux analyses des divers aspects de l'aliénation qu'à l'élucidation du concept de *praxis*. Mais la technique, entendue comme pratique industrielle et scientifique de la transformation du monde, de la nature, de la matière en vue de leur domination par l'homme est bien le centre de la réflexion d'Axelos sur Marx. Dans cette perspective Marx est radicalement novateur parce qu'il est le penseur, par excellence, de la technique, il faudrait dire de la pratique économiquement productive et de la pratique socialement révolutionnaire du prolétariat industriel.

Axelos affirme : « *Quoique l'accent de la pensée de Marx soit plutôt philosophique dans Economie politique et*

*philosophie (1844), économique dans la Préface de la Contribution à la critique de l'économie politique (1859) et politique dans le Manifeste du Parti communiste (1848), sa pensée part toujours, tout en évoluant, du même centre : du travail productif qui dans son développement conditionne toute la marche historique. Ses yeux sont toujours fixés sur le présent et ses aliénations, sur ce qui engendre la nécessité de la transformation révolutionnaire de la société par les travailleurs qui réaliseront, dans la praxis, la théorie mi-philosophique, mi-scientifique, mi-pratique »*<sup>16</sup>.

Sans doute a-t-on pu, non sans raison, reprocher à Axelos d'avoir privilégié à l'excès les œuvres de jeunesse de Marx. Cela signifie qu'il a surtout travaillé sur les documents mis au premier plan de l'actualité au cours des années 50. Mais, précisément, son originalité et son mérite sont grands d'avoir, à partir de ces textes, dépassé l'interprétation par trop fondée sur l'aliénation pour inaugurer la compréhension de Marx comme penseur de la

pratique. Sans doute faut-il regretter qu'Axelos n'ait pas accordé, dans son livre, une place plus grande à la lutte des classes et que la *praxis* puisse sembler, par là même, être réduite à la production ou à la technologie et ne pas suffisamment englober la lutte révolutionnaire des classes, comme *praxis* socio-historique<sup>16</sup>. Il n'en reste pas moins qu'il a ouvert la voie à une prise en considération nouvelle de l'œuvre de Marx dont la novation radicale consiste, pour nous, dans l'idée de l'auto-engendrement de l'être humain par et dans le travail social et à travers la pratique des luttes de classes et qui fait de Marx non seulement le penseur de la technique mais le promoteur de la pensée-action socio-historiquement révolutionnaire.

Refusant de participer à la dégénérescence du marxisme en idéologie bureaucratique d'Etat, Axelos continue à interpeller Marx. Mais une certaine vision tragique de l'existence et, surtout, une pensée du jeu du Monde, l'en font progressivement s'éloigner.

Dans son dernier ouvrage, Marx recule à l'arrière-plan, sans pour autant être oublié : « *A supposer que l'homme veuille vivre encore longtemps, le jeu se jouera de l'homme comme dieu se jouait des hommes et ceux-ci des enfants. Dans le crépuscule d'une civilisation, dans l'agonie d'un monde où il n'y avait pas la mort prochaine au bout commençait à croître cette connaissance pleine d'humour : il n'y a pas coûté que coûte de sauvetage de l'espèce. Héraclite avait dit le logos et Marx soupçonna la force de la technologie. La pensée planétaire reconnaît l'errance planificatrice et aplanie de la pensée et de la technique* »<sup>17</sup>.

L'éthique problématique ne devra presque rien à Marx si ce n'est négativement en tant que Marx critique la mystification idéologique propre aux morales et en tant que le marxisme devenu idéologie sera l'un des aspects de l'agonie de notre monde.

Au fond, la pierre d'achoppement du projet d'éthique problématique reste l'isolement de l'individu dont il part et auquel il nous ramène. Rien ne nous

interdit d'imaginer un nouveau cours de la pensée d'Axelos où, par la force des choses, il sera contraint de rencontrer et d'interpeller, dans des conditions différentes, ce Marx dont il semble quelque peu prendre congé aujourd'hui.

## II

### L'ERRANCE

Dieu est mort, autrement dit les temps de la philosophie sont révolus, comme l'a compris Heidegger, tout en exprimant sa nostalgie par un passage du penser (*denken*) au poétiser (*dichten*). Nous sommes donc voués à l'errance, car les normes que nous pourrions accepter sont désormais dévoilées comme non-rationnelles, non-universelles, donc non-nécessaires. C'est à travers cette errance, à la fois commune et singulière, qu'Axelos a tenté de se frayer une voie vers la pensée planétaire annoncée par lui.

Chronologiquement parlant, entre Marx et Freud, il y a eu Nietzsche. Mais ce qui a été retenu de lui a été, pendant longtemps, une idéologie anti-chrétienne, anti-démocratique et anti-socialiste, bref une sorte de préfascisme intellectuel. Après la Seconde Guerre mondiale, divers spécialistes ont procédé à une réévaluation de l'œuvre de Nietzsche et à une interprétation enfin approfondie de sa pensée.

L'utilisation que le nazisme a faite de certains thèmes nietzschéens appréhendés dans leurs sous-produits idéologiques ne saurait désormais nous dissimuler l'expression tragique que l'auteur de *Ainsi parlait Zarathoustra* donne à la crise de l'Occident au moment même où son impérialisme s'étend à la Terre entière. Axelos a reconnu en lui le premier penseur de l'errance et l'annonciateur d'une nouvelle pensée. En le reliant à Héraclite, il déclare : « *C'est Nietzsche qui sut faire écho à la parole pensante d'Héraclite en dépassant le plan anthropologique et humaniste de la position et de l'interprétation du*

*jeu. C'est Nietzsche qui proclama l'innocence du devenir, qui comprit la totalité non totale de l'Être-Néant, en un mot le monde, comme jeu, ce même jeu reliant dans la vérité-errance l'homme à ce qui s'impose à lui »*<sup>18</sup>.

Nous découvrons là, avec l'errance, la dimension irrationaliste de la pensée d'Axelos. Car il met en question la *ratio*. Alors que Marx et Freud explorent l'irrationnel pour tenter de le maîtriser ou de s'en libérer, Nietzsche s'ouvre à l'irrationnel. Quand la mesure de l'être humain devient trop petite, en relation avec la décadence d'une civilisation, le recours à la démesure s'impose. C'est la démesure, l'irrationnel qui donne son nouveau cours au devenir humain.

Au total, Axelos a moins écrit sur Nietzsche que sur Marx ou même Freud. Il est pourtant imprégné de la pensée tragique de l'auteur de *La volonté de puissance*, plus que de toute autre. Comme lui, il ne croit pas que l'accession de l'humanité à ses états futurs puisse s'accomplir par un progrès

des forces productives, de la lutte collective des exploités ou de la prise de conscience des contenus inconscients du psychisme. La vie vers l'avenir lui semble passer par une décadence dans laquelle nous sommes présentement engagés et dont Axelos entend s'extraire au moins par la visée d'un autre horizon.

De l'ancienne rationalité offerte comme paradigme par la philosophie à l'unité vivante et dialectique du rationnel et de l'irrationnel telle que l'avenir nous la donnera, il faut accepter d'accomplir le passage qui est le temps de l'errance, c'est-à-dire du surgissement et de l'invasion de l'irrationnel.

Assumé comme tel, l'irrationnel donne la mesure démesurée du jeu; ignoré, méconnu ou refusé, il nous entraîne vers les pseudo-rationalisations qui sont les signes de la décadence. Nietzsche, repris par Axelos, devient l'introducteur à la modernité reconnue comme décadence.

N'y a-t-il pas un écho de *La volonté de puissance* dans ces lignes de

*Vers la pensée planétaire* : « Ce que saint Paul a écrit aux Galates, « Il n'y a plus ni Juif, ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni homme libre, il n'y a plus ni homme ni femme, car tous vous êtes un... », se réalise d'une certaine manière. Tout marche dorénavant vers un nouvel œcuménisme, un syncrétique et éclectique christiano-capitalo-socialisme.

« La force des ismes qui, bien que misérables, passent dans les mœurs et informent vie individuelle et vie historique, vient de leur « impureté ». Ils promettent plus qu'ils ne tiennent. Ils n'accomplissent jamais leur but premier [...] C'est dans cet à peu près que se font et se défont les êtres et les choses, entre l'éveil, le songe et le mensonge. Tout souffle initial s'essouffle et se mondialise déjà un peu essoufflé »<sup>19</sup>.

La dénonciation des idéologies régnautes n'est pas faite au nom des forces sociales nouvelles et de leurs luttes pour un avenir libre; elle est proférée au nom d'une singularité existentielle qui se refuse à participer à la médiocrité ambiante. Point n'est besoin



de se réfugier à Sils-Maria ou à Eze pour dénoncer la décadence généralisée ; comme le montre Axelos, il suffit de vivre à Paris.

Devant ces nouveaux développements du thème nietzschéen de la décadence, nous avouons demeurer un peu perplexes. Après tout, de quoi se plaint-on ? La philosophie est morte et avec elle un style de pensée qui a été celui des chefs-d'œuvre des hautes époques (hellénisme des <sup>v<sup>e</sup></sup> et <sup>iv<sup>e</sup></sup> siècles avant Jésus-Christ, germanisme de la fin du <sup>xviii<sup>e</sup></sup> siècle et du début du <sup>xix<sup>e</sup></sup>). Ne doit-on pas, dans ces conditions, s'attendre au spectacle d'une spéculation désormais affaiblie et, pour ainsi dire, médiocrisée ?

La dénonciation de la décadence ne saurait remplacer l'analyse marxiste et freudienne de ses manifestations circonstanciées en vue d'en dégager le sens. Qu'est-ce qui se dit de nouveau aujourd'hui à travers le discours chrétien, le discours rationaliste, le discours communiste et à travers la résurgence du discours anarchiste ? D'un point

de vue intégralement spéculatif, rien sans doute qui n'ait été déjà exprimé et mieux exprimé hier ou avant-hier. D'un point de vue prospectif et pratico-théorique, beaucoup plus certainement que l'organisation des signifiants ne le laisse discerner.

Solitaire quand il dénonce la décadence, Axelos reste solidaire, par la force des choses, quand il vit l'errance que nous vivons tous. « *Errance, dit-il, ne signifie pas erreur et aberration, fausseté, vagabondage et mensonge. Il n'y a plus de référence à un absolu — absolu de quoi ? — mais le jeu de « Cela ». Tout ne devient pas relatif — relatif à quoi ? — mais constitue une approche de « Cela », de l'insaisissable, qui n'est ni une idée, ni une personne, ni une chose. Il « est » le jeu du temps qui ne nous permet pas de figer l'être, d'hypostasier le devenir, de poser la totalité, de supposer le monde* »<sup>20</sup>.

Ainsi l'errance apparaît comme la face obscure de la planète ludique ou plutôt du jeu planétaire. C'en est fini de la transparence, d'ailleurs falla-

cieuse, des anciens principes et des anciennes normes. Nous avons été contraint de revenir à nous-même et nous aboutissons ainsi à l'opacité extérieure et intérieure de « Cela » — du jeu de l'être ou devenir de la totalité fragmentaire et fragmentée du monde multidimensionnel et ouvert. L'errance a du jeu sa démesure aléatoire et ne devient jeu qu'en découvrant la mesure de sa démesure. Ou, si l'on préfère, l'opacité du « Cela » disparaît, et les voies s'ouvrent devant une création nouvelle et illimitée lorsque l'unité du hasard et de la nécessité surgit par-delà l'opposition de la révolte et de la résignation.

De l'ancien logos à la future pensée planétaire, l'homme passe par l'errance qui, devenant consciente d'elle-même, se fait jeu. Au bout de la nuit, l'éthique problématique résulte d'une « transmutation des valeurs ». Cela veut dire que l'ère nouvelle, selon Axelos, ne sera pas un état dans lequel l'humanité pourrait s'installer, ni même un devenir libéré de toute servitude.

L'ère nouvelle sera planétaire, au moins selon trois sens : premièrement, par l'extension au monde entier de la technique nouvelle et de tout ce qu'elle entraîne, deuxièmement par l'errance qui se poursuivra, troisièmement par la nouvelle pensée qui fusionnera, en quelque sorte, l'errance de la technique et la technique de l'errance. Bref, nous ne sortirons pas un jour de la décadence pour entrer dans l'ascension d'une nouvelle civilisation ; nous cesserons plutôt d'être en proie à la décadence le jour où, nous détournant de la recherche du salut individuel ou collectif, nous jouerons, conscients désormais qu'il n'y a jamais eu et qu'il n'y aura jamais de souverain que le jeu.

Entre les *praxis* révolutionnaires selon Marx et la transmutation nietzschéenne des valeurs, Axelos a choisi la seconde. La portée de son œuvre, c'est de nous permettre de voir jusqu'où l'on peut aller dans cette voie, même si elle n'est pas la nôtre. Se dirigeant de Nietzsche vers la pensée planétaire,

Axelos rencontre Freud en même temps que ce qu'il appelle l'errance érotique.

C'est précisément au niveau de cette errance érotique qu'il saisit le mieux sa propre vision de la décadence et de son dépassement, comme négation de la négation : *« De nos jours, où le conformisme le plus plat, la restauration générale de tout ce qui a été mis en question et le règne des institutions ne cessent d'étouffer les forces vives de l'être humain — à l'Ouest et à l'Est, et pas seulement celles de l'homme rapetissé de l'humanisme — et où, conjointement, se développe un antiphilistinisme tout aussi plat et médiocre, le jeu des forces de la sexualité, de l'érotisme et de l'amour est de la plus haute portée [...] Il s'agit de s'ouvrir aux forces productives de la poussée érotique et de la déception, à la permanente tentation et à la morsure : en acceptant, grâce au dépassement de la fixité du plaisir et du goût amer du déplaisir, les chances et la dureté du destin dévolu à l'homme qui marche — à travers le foisonnement*

*des artifices multiformes — vers un dépouillement total »*<sup>21</sup>.

Ce texte date de 1959. La vague d'érotisme venue d'Amérique n'avait pas encore atteint l'Europe. Pourtant Axelos avait su remarquablement discerner la signification multiforme de l'errance érotique. Car à travers cette errance, la relation de la culture à la nature se déploie pour chaque existence singulière qui ne peut se faire qu'en se défaisant.

L'errance érotique, c'est celle que chacun peut vivre, sans recours au concept, et dont chaque couple éprouve la souveraine puissance. Axelos le dit, à sa manière : *« Chaque couple, quel qu'il soit, comporte un troisième personnage, continuellement présent. Le troisième angle du triangle fondamental, c'est la mort. Avec ou sans ami de la femme, avec ou sans amie de l'homme, avec ou sans souvenirs écrasants, paternels ou maternels, avec ou sans enfant, avec ou sans nette perspective d'ouverture, les deux partenaires de chaque couple affrontent constamment une troisième*

*puissance : la puissance de l'absence, le devenir de la négativité, la mort »<sup>22</sup>.*

L'errance fondamentale, c'est donc la présence de la mort dans la vie, c'est l'unité de la vie et de la mort contre laquelle il n'y a d'autre recours qu'une sorte d'abandon ludique. L'éthique problématique s'annonce ici, avec treize ans d'avance, car la présence de la mort dans la vie montrait déjà qu'il n'y a pas, qu'il ne saurait y avoir de nature humaine.

*« L'éthique problématique est obligée de le reconnaître: l'homme n'est pas ceci ou cela. Toutes les formulations — que lui-même formule — le désignent comme l'être qui se formule. En tant que tel, il est le seul. La fragilité de la vie humaine, cette totalité fragmentaire en devenir, actualise Cela qui joue — que nous soyons tolérants ou intolérants — dans le mouvement courant et à contre-courant qui ne cesse d'obéir aux règles d'exclusion. A toute tension ne correspond pas une solution apaisante »<sup>23</sup>.*

De toute évidence l'analyse par Axelos de l'errance érotique le renvoie

et nous renvoie au Freud partiellement nietzschéen de l'entre-deux-guerres. L'opposition entre Eros et Thanatos, d'abord conçue comme une contradiction entre termes extérieurs l'un à l'autre, puis reconnue, plus dialectiquement, comme immanente à la libido elle-même, éclaire l'errance érotique, pour ainsi dire, de l'intérieur.

Tenté probablement de prolonger le projet de libération psycho-sexuelle d'un Reich ou d'approfondir la contestation par Marcuse de la répression de la sexualité dans son rapport avec la pénurie économique, Axelos maintient le cap sur la pensée planétaire et laisse à d'autres non seulement les projets anthropologiques, mais encore les entreprises pratico-théoriques. En somme, personne n'est forcé de le suivre mais, si l'on veut le rencontrer, il faut savoir où il est.

### III

## L'AFFRONTLEMENT DU NIHILISME

L'Occident a terminé sa propre histoire culturelle avec Marx et avec Freud, promoteurs, chacun à son plan, d'une pensée-action qui relativise l'Occident et s'ouvre à la totalité mondiale. Nous sommes convaincu que la révolution totale, aujourd'hui en gestation, devra, théoriquement parlant, partir de Marx et de Freud et d'eux seuls, en raison de leur accès à l'unité pratico-théorique qu'aucun autre n'a par ailleurs accompli.

La révolution totale, c'est-à-dire à la fois socio-historique et psycho-sexuelle, apparaît comme le dépassement des contradictions inhérentes à la condition humaine actuelle. Nous parions en faveur de ce dépassement, en nous engageant dans les luttes qui le préparent. Mais, nous admettons la possibilité du non-dépassement, c'est-à-dire de l'échec de l'être humain dans son devenir socio-historique et dans son devenir psycho-sexuel.

L'utilité, au sens le plus élevé, de l'œuvre d'Axelos, c'est précisément qu'elle se situe dans cette perspective de l'irrésistible montée du nihilisme comme expression du non-dépassement et finalement de la tragicité du devenir humain. Axelos expose, pour lui certes mais aussi pour nous, le chemin de l'improbable et du néant. Je ne crois pas qu'il faille se rallier à lui, mais je sais qu'il faut l'écouter.

Après le cycle de l'errance qui comprend ses trois premiers ouvrages, il est entré dans un nouveau cycle qui est celui du *jeu* — jeu du monde

et jeu des hommes dans le monde. Du point de vue de la négativité qui continue à se déployer en lui et à travers lui, ce cycle peut être appelé, selon nous, celui de l'affrontement du nihilisme. Et, il fallait qu'Axelos, comme Nietzsche et comme Heidegger, fût seul et décidât de l'être, intellectuellement parlant, pour que cet affrontement ait exemplairement lieu.

Le nihilisme apparaît d'abord comme la chute du monde dans l'insignifiance. « *On ne veut pas reconnaître le commencement de la fin* », crie Axelos <sup>24</sup>. Et il ajoute : « *On ne le voit pas, mais cela ne fait rien : l'époque marche vers l'instauration d'une médiocrité et d'une insignifiance mondiales et planétaires... L'époque des derniers hommes et des derniers des hommes durera* » <sup>25</sup>.

Médiocrité universelle, insignifiance générale, décadence mondiale, voilà les diagnostics dont se nourrit le nihilisme et voilà ce à quoi l'éthique problématique cherche à apporter des réponses.

Le nihilisme apparaît ensuite

comme une prise de conscience de la fin de toutes les valeurs. Il devient la vérité d'un monde et d'un homme définitivement dévalués : « *La crise permanente de la civilisation appartient à l'allure foncièrement nihiliste d'une civilisation et d'une culture qui ne savent guère au nom de quoi elles partent à la conquête de la terre et du ciel* » <sup>26</sup>.

Le nihilisme apparaît enfin comme un refus, au moins conscient, de lui-même ; encore qu'il soit peut-être un consentement inconscient au néant, un préambule au suicide collectif et individuel. Intellectuellement, il est bien un refus parce que poser Cela, c'est être autre que Cela. Nietzsche annonçait l'avènement du nihilisme européen, Axelos constate l'instauration du nihilisme mondial. Mais, le premier prophétisait le dépassement mythique dans le surhumain et le second se tend et cherche à nous faire tendre vers la nouvelle pensée, la pensée planétaire. Affectivement, on trouve, chez l'un et l'autre, une délectation morose qui ressortit probablement d'une complicité

avec le surgissement, l'invasion et le déferlement du nihilisme. « Dieu est mort » devient « Frères, il faut mourir ». Les chrétiens ont trouvé et trouveront encore un écho d'eux-mêmes dans ce thème funèbre. Néanmoins, il s'agit pour Axelos de vivre comme par-delà la mort une vie en tant que jeu grave et dérisoire.

En vérité, le problème dépasse les personnes. Le nihilisme aujourd'hui se vit dans les conduites suicidaires inhérentes à la vie quotidienne. La guerre continue à tuer, la route tue, la politique tue ; tout cela veut dire que des hommes se tuent eux-mêmes, poussés par une lucidité de l'inconscient pour laquelle la vie ne vaut plus la peine d'être vécue. Aussi Axelos s'efforce-t-il de penser ce que nous vivons et de vivre ce qu'il pense. Son cheminement s'est transformé en une marche à travers le nihilisme, en un corps à corps joué et pensé avec la mort.

C'est ici qu'il convient de distinguer la voie choisie par Heidegger et la voie choisie par Axelos, car à partir du

même point qui est l'être-pour-la-mort de l'homme, elles divergent.

Heidegger, on le sait, est allé de sa méditation sur *L'être et le temps* vers une pensée du langage. Qu'est-ce qui se dit dans ce qui est dit ? Finalement, dans le discours philosophique, l'homme dit, selon des formes variées, un contenu immuable, à savoir son appartenance à l'être et l'être de son appartenance. Il y a donc une *philosophia perennis* qui continue, même après la fin historique de la philosophie ou, si l'on préfère, après la fin de la philosophie historique. Les jeux de mots heideggeriens sont une manière de pousser le langage à exprimer tout ce qu'il comprime.

Axelos, toujours tributaire de Marx sur ce point, ne peut pas reconnaître la souveraineté de la *philosophia perennis*. Il lui faut donc aller plus loin. Mais où et vers quoi ?

En vérité, il lui faut aller vers cette pensée nouvelle et planétaire que nous avons plusieurs fois évoquée et qui serait la transfiguration de l'ancien

savoir absolu de Hegel. Il lui faut aussi aller vers la synthèse du penser et du créer, vers l'unité de la vie et de la conscience dont Nietzsche a tragiquement essayé de s'approcher.

Le nihilisme pousse Axelos vers l'unité de l'être et du néant, c'est-à-dire vers l'unité du dicible et de l'indicible, qui est tout autre chose que le communisme et l'homme total de Marx et que la réconciliation de la nature et de la culture chez Reich ou chez Marcuse.

Comme Heidegger, Axelos pratique les jeux de mots moins pour libérer l'expression que, à la limite, pour la détruire. Dans sa perspective, le nihilisme ne sera vaincu et dépassé que par le nihilisme. Aussi bien notre auteur écrit, dans *Le jeu du monde*, son maître-ouvrage : « *Le nihilisme n'est pas une erreur, une aberration, une faute, une maladie ; il n'est pas un point de vue, une théorie, une disposition psychologique ; il ne caractérise pas tel ou tel état de choses particulier. Le nihilisme commence à englober tout ce qui est et se*

*fait. Parler de lui, dans le monde de la totalité fragmentée, est extrêmement difficile. Qu'on le déplore ou qu'on s'en réjouisse : il semble que seule une systématique fragmentaire et aphoristique puisse oser l'aventure »*<sup>27</sup>.

Une certaine récusation du marxisme et de la psychanalyse devenus pratiques parcellaires et idéologies justificatrices, une certaine récusation de la *philosophia perennis* s'éclairent maintenant. Car, pour Axelos, rien ne saurait vaincre le nihilisme qu'illusoirement. Et toute tentative, collective et individuelle, de le dépasser se révèle, en cours de route, une nouvelle manifestation du nihilisme ou une incitation nouvelle au néant.

« *Quiconque essaie de saisir le nihilisme religieusement ou théologiquement, philosophiquement ou logiquement, scientifiquement, psychologiquement ou médicalement, historiquement ou sociologiquement, littérairement ou esthétiquement ne le saisit pas mais demeure saisi par lui. Sont, surtout, en plein dans le nihilisme, et de la manière la plus bête,*



*ceux qui ne le reconnaissent pas et prétendent le combattre, ne reconnaissant pas leur propre visage dans son miroir déformant »<sup>28</sup>.*

On songera ici aux imprécations xénophobes, racistes, fascistes contre la négativité révolutionnaire et aux ruines, matérielles et autres, au non-sens auxquels ces imprécations ont conduit. On songera aussi à l'anéantissement de la conscience marxiste sous les régimes bureaucratiques staliniens et post-staliniens. Sans doute, croyons-nous personnellement, que l'entreprise révolutionnaire recommencera, qu'elle a même déjà souterrainement recommencé en nous et autour de nous et que, jugés par rapport à elle, les réformismes sociaux-démocrates, les totalitarismes staliniens et les impasses anarchistes feront un jour figure d'épisodes surmontés. Il n'en est pas moins vrai que le nihilisme désigne un risque d'auto-anéantissement du devenir humain dont Axelos nous permet d'évaluer l'importance.

De la manière la plus concise ou,

si l'on veut, de façon aphoristique, il dit : « *Le nihilisme est le berceau et le tombeau de tous les totalitarismes* »<sup>29</sup>.

Sans doute les adeptes de la grande entreprise pratico-théorique, elle aussi planétaire, dont nous sommes, chercheront à se détourner de l'obsession nihiliste à laquelle Axelos impitoyablement nous ramène. Il lui sera en outre demandé quel projet ou, du moins, quelle réponse il apporte de l'intérieur même du nihilisme.

Voici ce que, par avance, il nous dit : « *Ce qui demeure : l'effort paisible pour se situer dans l'absence de la nature, la tension de la pensée mettant tout en question, l'attente du dialogue amical, la fidélité envers ce qui ne se laisse pas oublier, la rencontre dans la brisure érotique, le saisissement de certains instants, la conquête de ce qui se dérobe, la contribution lucide aux combats de l'avant-garde politique [...] Qu'est-ce qui est plus fort que le nihilisme ? Le jeu du monde* »<sup>30</sup>.

Nous pouvons donc essayer de nous jouer du nihilisme plutôt qu'être

joués par lui. C'est l'activité ludique qui nous offre l'issue par laquelle nous pouvons participer sans nous y asservir à ce qui n'est ni l'ordre du monde, ni l'ordre de l'homme, ni non plus leur désordre et qui défie toute réduction catégorielle.

Il est permis de nous demander si le recours suprême contre la réification universelle ne consiste pas, selon Axelos, dans un certain déploiement de la subjectivité. Et c'est bien ce que les apparences nous inclinent à penser. Mais nous sentons, nous comprenons qu'à travers cette subjectivité d'autant plus agressive qu'elle se dit aphoristiquement, quelque chose d'autre se manifeste et se déploie. N'est-ce pas le *Monde* ? Et le jeu de son *Temps* ?

L'éthique problématique descend des hauteurs du jeu du monde et nous rejoint au niveau du jeu des hommes. Mais elle n'éclaire ce dernier qu'en le rattachant au premier. C'est pourquoi nous avons eu le sentiment que, du *Jeu du monde* à *Pour une éthique pro-*

*blématique*, Axelos était passé de l'épique au pathétique.

Que l'on veuille bien comparer au texte précédent les lignes finales de son dernier ouvrage : « *Le maximum possible de lucidité suprême est insupportable aux individus et aux masses, Tout le monde cherche à se caser — pratiquement et idéologiquement (très souvent dans le petit nihilisme ; le grand nihilisme qui nous englobe apportera encore plusieurs effondrements y compris celui de la foi dans les remèdes) — méconnaissant la puissance de la tradition et peu ouvert à la rénovation et à la sagesse. Mais, même au-delà du cercle saturé de la représentation et à travers l'activisme, nous n'éviterons pas l'inévitable ; jouer le jeu — être joués par le jeu. « Finalement », plongé comme un submersible combattant doté d'un périscope, dans les eaux troubles de l'action, sans cesser de penser et d'agir, bref, de jouer, guarda e passa ! »<sup>31</sup>.*

Selon cette vision qui reste polycopique et multi-dimensionnelle en devenant symboliquement périscopique,

Axelos finit par ne plus différencier le fait de jouer le jeu du monde et le fait d'être joué par lui. Au fond, en le suivant, nous sommes entré dans le jeu, sans quitter pour autant le nihilisme et l'errance et cette fin de la philosophie qui est aussi son commencement. Mais la différence surgit de la découverte même de la non-différence, elle est cette non-différence reconnue et jouée comme telle. Loin-tain écho du renversement de perspective de Chrysippe ? Peut-être. En tout cas, plus profondément, ouverte à ce qui vient de l'avenir vers nous et qui n'est pas encore dicible.

La fascination et l'irritation que l'œuvre d'Axelos engendre simultanément ou séparément chez ses lecteurs provient peut-être de ce que nous nommerons son caractère fondamentalement religieux ou méditativement mystique. Cette mystique est certes démythifiée et démystifiée. Sans doute a-t-il dit et répété que Dieu était mort, que la philosophie était morte et que l'homme enfin était mort. Mais la

religion justement ne se ramène pas à la saisie de Dieu, ne se limite pas au temps historique de la philosophie, enfin ne consiste pas dans ces humanismes dont notre époque a fait une si grande consommation.

Là où il est admis et quand il est reconnu que le verbe n'est pas épuisé par les significations qu'il produit, la religion et la mystique en tant que *pensée* sont présentes. A des fins et pour des raisons pratico-théoriques, on peut décider de ne tenir compte que des significations socio-historiques et psycho-sexuelles de ce que le verbe dit. On peut même, au prix de la plus grande frivolité, ne prendre en considération que les relations entre signifiants telles que le verbe les offre. Mais s'il se trouvait que ce qui n'est pris ni en compte, ni en considération recélait finalement une portée plus grande, que devrions-nous faire ?

De cette frontière de l'indicible et du dicible, Axelos nous regarde passer. Et, nous avons du mal, quant à nous, à nous contenter d'un salut et d'une

prise de congé. Car, si l'homme, pour Heidegger, est un montreur, Axelos nous apparaît, lui, comme un veilleur et pas seulement, tels certains autres, comme un éveillé.

Il veille sur la philosophie morte, il veille aussi sur les ruines de tous les temples et de tous les mausolées. Et sa veille nous oblige à nous demander si nos actions ne sont pas des songes. Il prend ses risques et nous contraint à nous interroger sur le confort intellectuel auquel nous avons peut-être, sans le savoir, succombé, et sur les risques qui peuvent nous surprendre et finalement nous prendre.

Avant les religions du salut et les eschatologies historiques, la pensée religieuse s'est déployée, dans ses spécifications ethniques et dans son universalité ontologique, cosmologique et anthropologique. Dans la pensée d'Axelos, nous percevons comme un écho de ce rythme à la fois vital et verbal.

La nature, l'amour, la pensée, c'est la triade dont il se réclame. Mais ne faut-il pas reconnaître qu'avant

les temps de la totalité fragmentée, il y eut ceux de la totalité vécue et jouée, sinon encore pensée, en-deçà de toute fragmentation ? Après le communisme comme retour — quoique non-retour — à la communauté dite primitive, après l'éternel retour nietzschéen, après le retour du refoulé selon Freud, Axelos ne nous offre-t-il pas une marche sur l'avenir qui est, en même temps, une résurgence énigmatique du jeu le plus ancien du monde ?

A notre avis, l'unité de la pensée et de l'action, à partir de l'action elle-même, constitue ce en quoi et par quoi l'être humain collectif et individuel va vers l'avenir. Et il nous appartient à tous de faire en sorte que ce mouvement vers l'avenir soit un devenir conscient et une libération progressive plutôt qu'un destin.

Cependant nous sentons et nous savons que l'activité pratico-théorique née de l'unité de l'action et de la pensée ne peut pas, et probablement, ne pourra jamais intégralement unifier le déploiement de la vie et la conduite de l'intel-

ligence, certes issue de la vie mais devenue relativement distincte d'elle. Cette part non-unifiée et, par là même, non prise en charge par l'activité pratico-théorique, la pensée religieuse l'avait traditionnellement reconnue pour champ de son déploiement. Conscient des problèmes surgis de cette situation telle qu'elle se présente dans la civilisation européenne, capitaliste et bourgeoise, Nietzsche avait cherché à la transcender surtout poétiquement, c'est-à-dire par le moyen d'une libération des forces créatrices demeurées vivantes en l'homme. Heidegger, pour sa part, a cherché sinon une solution, du moins une manière de poser le problème nietzschéen en termes plus techniques, c'est-à-dire plus philosophiques, en dépit de la fin de la philosophie. Ainsi, il a abouti au *questionnement* comme résidu irréductible légué par la philosophie à la pensée post-philosophique. Et ce *questionnement* apparaît, rétrospectivement, comme le sens de toute l'activité philosophique passée : « Pourquoi y a-t-il de l'être plutôt que rien ? ».

La pensée planétaire à la naissance de laquelle Axelos veut contribuer de manière décisive est une pensée questionnante ; elle est aussi une unité dialectique du penser (*denken*) et du poétiser (*dichten*), c'est-à-dire une création qui soit plus une création de l'intelligence, qu'une intelligence de la création. Mais il nous apparaît que, dans le prolongement de Nietzsche plutôt que de Heidegger et au-delà de l'œuvre nietzschéenne, cette pensée problématisante s'offre comme méditativement religieuse ou mystique au sens que nous avons déjà défini.

Pour nous, le jeu d'Axelos, par rapport au jeu du monde et au jeu de l'homme dans le monde, s'éclaire. A la fois transthéorique et transpratique, transhistorique et transpoétique, ce jeu cherche à résoudre le passé et à problématiser l'avenir en néantisant le présent.

Tout succès de l'entreprise pratico-théorique révolutionnaire permet de récuser, au moins temporairement, le jeu d'Axelos ; tout échec ou même

tout piétinement de cette même entreprise lui permet de s'offrir comme une sorte de recours contre l'infantilisme des illusions abusivement persistantes et contre la sénilité du désenchantement. Revanche du logos sur la praxis dans le temps même où le logos découvre l'irrésistibilité de la praxis conquérante, langage de la force qui n'est au fond que la force du langage, tel est le jeu que Kostas Axelos a choisi et n'a pas choisi de jouer parmi nous. Sans doute pouvons-nous refuser de jouer avec lui. Craignons alors d'être nous-mêmes les jouets de tout et de rien.

## NOTES DE L'AUTEUR

1. Aux Editions de Minuit, collection « Arguments », 1972, 117 pages.
2. In *Marx, Freud et les tâches de la pensée future*. « Diogène », octobre-décembre 1970, p. 114.
3. *Pour une éthique problématique*, *op. cit.*, p. 30.
4. *Héraclite et la philosophie*. Editions de Minuit, collection « Arguments », 1962, 275 pages. *Marx penseur de la technique*; *ibidem*, 1961, 324 pages.
5. *Héraclite et la philosophie*, *op. cit.*, p. 9.

6. *Ibidem*, p. 47.
7. *Ibidem*, p. 48.
8. *Ibidem*, p. 218.
9. *Ibidem*, p. 123.
10. *Ibidem*, p. 128.
11. *Pour une éthique problématique*, *op. cit.*, pp. 75-76.
12. *Le matérialisme dialectique*. Alcan, Paris, 1939, p. 153.
13. P. Fougeyrollas, *Le marxisme en question*. Le Seuil, Paris, 1953, p. 173.
14. L'expression est d'ailleurs d'Henri Lefebvre.
15. *Marx penseur de la technique*, *op. cit.*, pp. 65-66.

16. « *Pourvu qu'on comprenne le terme dans toute son ampleur et sa vraie profondeur, il serait temps peut-être de commencer à comprendre la pensée de Marx comme une Technologie. La technologie constituerait même le centre de la pensée marxienne, son intention et son nerf.* » *Ibid.*, p. 299. Déclaration admissible seulement si la technologie n'est autre que la pratique consciente d'elle-même et inhérente à la pensée-action.

17. *Pour une éthique problématique*, *op. cit.*, p. 76.

18. Kostas Axelos, *Vers la pensée planétaire*. Editions de Minuit, collection « Arguments », 1964, p. 21.

19. *Ibidem*, pp. 39-40.

20. *Ibidem*, p. 47.

21. *Vers la pensée planétaire*, p. 283.

22. *Vers la pensée planétaire*,  
p. 282.

23. *Pour une éthique problématique*, *op. cit.*, p. 87.

24. *Pour une éthique problématique*, *op. cit.*, p. 95.

25. *Ibidem*, p. 101.

26. *Ibidem*, p. 92.

27. *Le jeu du monde*. Editions de Minuit, collection « Arguments », 1969, p. 397.

28. *Ibidem*, p. 401.

29. *Ibidem*, p. 403.

30. *Ibidem*, p. 417.

31. *Pour une éthique problématique*, *op. cit.*, pp. 116-117.

## NOTICE BIO-BIBLIOGRAPHIQUE

Né le 26 juin 1924, à Athènes. Suit, parallèlement à ses études dans un lycée grec, l'enseignement de l'Institut français d'Athènes et de l'École allemande. S'inscrit à la Faculté de droit et commence des études juridiques et économiques. La guerre l'oriente vers la politique : sous l'occupation allemande et italienne, prend une part active à la Résistance et ensuite à la guerre civile — dans laquelle les Anglais se trouvent militairement engagés — comme organisateur, journaliste et théo-



ricien communiste (1941-1945). Se fait exclure du P.C. et est condamné à mort par un gouvernement de droite.

S'installe à Paris en 1945. Etudes de philosophie à la Sorbonne. Entre, en octobre 1950, au Centre National de la Recherche Scientifique — section philosophie — où il reste jusqu'en décembre 1957. Ensuite, jusqu'en juin 1959, attaché de recherches à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes. Depuis 1962 chargé de cours — de philosophie — à la Sorbonne (actuellement Université de Paris I).

Donne des conférences dans la plupart des pays d'Europe, ainsi qu'au Canada et à Cuba, et publie — en français, en grec et en allemand — des études traduites en quinze langues.

Rédacteur en chef de la revue « Arguments » (1957-1962), fonde et dirige la collection « Arguments » aux Editions de Minuit (depuis 1960). Traduit en français : *Qu'est-ce que la*

*philosophie ?* de Heidegger (avec la collaboration de Jean Beaufret, Gallimard, 1957 et 1968) et *Histoire et conscience de classe*, de Lukàcs (avec la collaboration de Jacqueline Bois, Editions de Minuit, 1960).

Soutient en 1959, ses thèses de doctorat en Sorbonne, publiées aux Editions de Minuit : *Héraclite et la philosophie* (1962, 3<sup>e</sup> édition 1971) et *Marx penseur de la technique* (1961, 3<sup>e</sup> édition 1969). Ce sont les deux premiers volumes d'une trilogie : « Le déploiement de l'errance ». Le troisième en est : *Vers la pensée planétaire* (1964, 2<sup>e</sup> édition 1970). Publie ensuite en allemand : *Introduction à une pensée future (Einführung in ein künftiges Denken, Tübingen, Niemeyer, 1966).*

A publié dernièrement (aux Editions de Minuit) : *Arguments d'une recherche* (1969), *Le jeu du monde* (1969), *Pour une éthique problématique* (1972).

## TABLE



Henri Lefebvre Au-delà du savoir	9
Pierre Fougeyrollas Au-delà du nihilisme	35
Notice bio-bibliographique	97

Achévé d'imprimer le 15 juillet 1973  
sur les presses de l'imprimerie de la  
Charité à Montpellier, ce septième  
volume de SCHOLIES constitue l'édition  
originale de LE JEU DE KOSTAS AXELOS.  
Il a été tiré à 1 225 exemplaires :  
25 sur Popset Whisky, numérotés de  
1 à 25, et 1 200 sur vergé.

DÉPOT LÉGAL 3/1973

ÉDITEUR 63