

# Philosophes et voyageurs : Une expérience de voyager comme errant.

N'Dré Sam, BEUGRE.

Cita:

N'Dré Sam, BEUGRE (2021). *Philosophes et voyageurs : Une expérience de voyager comme errant. Universidad del Tolima, 3 (3), 310-321.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/ndresambeugre/5>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pr5C/h7G>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.  
Para ver una copia de esta licencia, visite  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

# *Philosophes et voyageurs :*

*Une expérience de voyager comme errant*

*N'Dré Sam Beugré*

[\*breck09@live.fr\*](mailto:breck09@live.fr)

[\*https://orcid.org/0000-0002-7679-9731\*](https://orcid.org/0000-0002-7679-9731)

## **Résumé**

La philosophie a souvent été utilisée comme métaphore d'une idée et dans ce jeu symbolique la question du retour a été quelque peu inévitable. Peut-être la première métaphore de ces caractéristiques est l'allégorie platonique de la caverne. Dans ce voyage, le voyage représente le mouvement ascendant de la philosophie du monde fantomatique sensible à la contemplation d'idées pures dans le monde intelligible. Mais, comme on l'oublie souvent, un tel voyage ne culmine pas à ce stade. Socrate doit retourner éternellement dans les entrailles de la caverne et c'est une excursion encore plus dangereuse que la précédente. Platon formule ainsi un problème décisif pour la connaissance philosophique : le dilemme éthique-politique du retour à la caverne, une question qui remet en question toute la tradition de la pensée occidentale d'une manière ou d'une autre. Dans ce contexte, il est possible d'identifier l'existence d'une matrice platonique, qui comprend le voyage comme une ascension théorique vers le royaume de l'universel qui culmine dans la descente et l'imposition de l'idée comme un moyen de donner de l'ordre à un territoire hostile et chaotique; et une matrice nietzschéenne qui conçoit le voyage comme un voyage sinistre et, en même temps, comme une odyssée joviale par une surface ludique et abyssale qui implique la dissolution de tout ce qui peut être appelé comme une montée ou une descente. Dans ce dernier sens, la possibilité d'une philosophie sans retour est explorée, c'est-à-dire une pensée qui, dans le voyage, est donnée à autrui irrémédiablement insoluble.

**Mots clés :** *Philosophie – Voyage – Altérité – Modernité*

Chaque philosophie est, dans un sens, une aventure née d'un sentiment d'anti-conformisme et qui répond à un désir de conquête. Le penser est séduit par la colonisation des territoires, en pliant les obstacles, en atteignant certains sommets. Par conséquent, il n'est pas rare que l'activité réflexive de l'être humain soit décrite plusieurs fois à travers une série de métaphores qui se réfèrent à la figure du voyageur. Ainsi, on dit

souvent que la personne chargée de l'enquête accomplit l'acte d'explorer. Nous affirmons même qu'un scientifique avance ou reprend la voie, dans le cadre d'une tâche scientifique qui a des objectifs qui fonctionnent comme des objectifs ou des destinations. Le philosophe ou intellectuel en général raconte leur propre pratique comme s'il s'agissait d'un itinéraire sujet d'accidents qui peuvent les faire perdre leur chemin ou à des découvertes étonnantes qui composent l'effort. De même, le voyageur transforme son voyage en une expérience philosophique de la matière car la conquête est bien plus que la découverte d'un lieu défait et devient l'occasion de trouver sa propre épaisseur. L'aventure, alors, ne culmine pas dans l'ouverture d'un nouveau territoire, mais dans la fermeture d'un regard sur mon être. Cette preuve, par exemple, le retour d'Ulysse à Ithaque après un voyage qui l'a conduit à travers l'extérieur des flics au nom de l'honneur et de la gloire. C'est, selon les mots d'Adorno et Horkheimer, l'histoire d'un sacrifice de lui-même qui est continuellement surmontée et perdue pour être transfigurée<sup>1</sup>. Le héros de retour à la maison a découvert la nature inexorable, l'abîme sauvage qui menace de sucer la ville de l'extérieur, le chant brûlant des sirènes. Ulysse ne fait donc que revenir à son *humanité*<sup>2</sup>. Quelque chose de semblable se produit avec l'odyssée de Don Quichotte. Il est perdu dans une réalité qui nie l'histoire romane de la cavalerie étape par étape. Comme le souligne Foucault, dans son analyse de la crise épistémologique de la renaissance, *les mots et les choses* se sont séparés et Don Quichotte est le témoin illusoire de cette fracture<sup>3</sup>. Son destin inéluctable l'entraîne dans une vérité sombre, pire que toute folie, celle qui disqualifie les pouvoirs alchimiques de l'imagination et condamne impitoyablement le triomphe de la raison. Ce résultat implique une fois de plus l'expérience du retour comme moment décisif de l'aventure. Cela signifie-t-il que le voyage est inévitablement voué à la défaite pour revenir ?

### 1. *Ascension et descente philosophiques*

La philosophie a souvent été utilisée comme métaphore d'une idée et dans ce jeu symbolique la question du retour a été quelque peu inévitable. Peut-être, la première métaphore de ces caractéristiques est l'allégorie platonique de la caverne<sup>4</sup>. On y décrit la situation aliénante des hommes enchaînés au fond d'une caverne, forcés par leur propre ignorance à la contemplation de simples ombres de la vraie réalité. La scène acquiert la connotation d'un voyage quand l'un de ces hommes rompt ses liens et commence le chemin d'ascension vers la sortie de ce royaume des ténèbres. C'est un voyage raide et fatigant qui force ce sujet à un véritable triomphe sur lui-même et sur l'inertie qui l'invite à rester dans l'existence paisible et illusoire de la caverne. Cependant, la récompense contre ce sacrifice est très importante. Les rigueurs d'une vie examinée et

---

<sup>1</sup> Cf. Theodor Adorno et Max Horkheimer, *La dialectique de la Raison : Fragments philosophiques*, Paris, Gallimard, 1983, p. 107

<sup>2</sup> Friedrich Hölderlin, *Poèmes de folie*, Dijon, Gallimard, 1963, p. 83

<sup>3</sup> Michel Foucault, *Mots et choses*, Paris, Gallimard, 1990, p. 54

<sup>4</sup> Platon, *République*, Livre VII.

soumise à la primauté de la théorie, trouvent leur compensation dans la potentialité libératrice de la connaissance. En effet, l'homme qui parvient à conquérir la sortie du royaume obscur découvre la vérité dans sa plénitude et atteint une connaissance fondamentale du caractère fictif et dégradé possédé par la vie de ces hommes qui restent enchaînés.

Ce voyage représenterait le mouvement ascendant de la philosophie du monde fantomatique sensible à la contemplation d'idées pures dans le monde intelligible. Une élévation qui a, de l'avis de Platon - Socrate comme protagoniste principal, comme il est l'expression ultime de la figure du philosophe qui rompt avec les chaînes de la fausse connaissance et qui accède à la vraie science de l'universel. Mais le voyage ne culmine pas à ce stade, comme on l'oublie souvent dans l'exégèse de ce texte. Socrate doit retourner éternellement dans les entrailles de la caverne et c'est une excursion encore plus dangereuse que la précédente. L'homme qui a habitué sa vue à la lumière, se déballe maladroitement parmi les ténèbres. Pour cette raison, une fois le retour de Socrate, les hommes enchaînés discréditent leur récit d'une vérité en dehors du monde phénoménal et associent leur discours à la folie ou à la corruption morale. Le projet de libérer les sujets à travers le message de la science philosophique, un programme pédagogique que Socrate incarne dans sa méthode thérapeutique, aboutit à la condamnation de la mort du messager.

Vu de cette façon, reconnaissant l'inadéquation présentée ici entre le mot philosophique et l'expérience des hommes dans la ville, quel est le sens du retour socratique du voyage philosophique ? La réponse à cette question consiste à identifier un double besoin qui sous-tend ce retour : un impératif éthique et politique. D'une part, il est destiné à répondre à la demande que la vraie connaissance elle-même impose au philosophe comme une demande d'acte communicatif et pédagogique et, d'autre part, il est aspiré à ordonner la réalité corrompue de la ville des hommes selon l'idée du bien. Dans cette deuxième dimension, le retour du philosophe est lié à l'aventure biographique de Platon ou, quoi de même, au rêve totalitaire du philosophe au pouvoir. Si la philosophie est intéressée à revenir à la réalité, c'est paradoxalement dû à un profond sentiment de rejet à son égard, qui nous oblige à essayer de la modifier et de se conformer au concept. Le déclin philosophique est donc justifié par la dévaluation de l'expérience et contient en soi le projet de dissolution de l'hétérogénéité existentielle dans l'océan de l'idée absolue. Cependant, la vraie chose résiste obstinément à l'idéal. Les flics rejettent leur fondement philosophique et le retour redevient une défaite.

Peut-être parce qu'une telle défaite a existé, la philosophie reviendra encore et encore tout au long de son histoire à l'effort à mener politiquement. Ainsi, par exemple, le rêve du philosophe au pouvoir a laissé sa place à l'utopie du souverain philosophique, d'un souverain éduqué et illustré par la sagesse d'un précepteur ou d'un éducateur. Dans ce contexte, l'histoire d'Aristote avec l'histoire d'Alexandre le Grand ou voltaire avec Frédéric II de Prusse montre que la figure d'un roi-philosophe constitue une chimère impossible qui manifeste la tension entre le devoir de connaissance et le devoir de pouvoir.

C'est précisément ce que Machiavel a observé en sanctionnant l'exclusion nécessaire entre l'intérêt du souverain et l'agitation morale du philosophe. Cependant, le désir de consommation politique de la philosophie, sa propension à retourner dans la ville pour établir une vérité, persiste également d'autres façons. Le concept même de l'histoire dans la tradition moderne peut servir à illustrer ce fait. Certes, dans les philosophies de la modernité, l'histoire apparaît à plusieurs reprises comme le lieu où l'idée peut trouver sa réalisation. Pour Kant, par exemple, cette possibilité repose sur l'action rationnelle du sujet qui aspire à la réalisation d'objectifs idéaux ; tandis que pour Hegel la conquête de la paix, de la liberté et de la justice est assurée par le caractère très nécessaire du mouvement historique. Les deux perspectives, le rôle attribué au sujet par Kant et le devenir historique par Hegel, tenteront d'être égalées par Marx à travers un projet historique qui établit une tâche décisive de la pensée dans la construction du royaume de la liberté. Il faudra attendre Nietzsche, trouver une philosophie qui subvertit ce rêve historique de modernité et qui nous offre, à son tour, une autre version du voyage et du retour de la caverne platonique. Cela se produit dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, où le caractère jovial - contrairement à l'homme enchaîné qui est libéré - ne commence pas un voyage au milieu d'un monde spectral et insuffisant, mais dans la pléthore de la montagne. Ici encore, le problème sera le retour du sage éclairé à la cité des hommes.

Zarathoustra prétend apporter un cadeau aux habitants de la ville, du fond de son cœur débordant de sagesse. Cependant, alors qu'il prononçait son discours sur la place publique, le peuple l'ignore et se moque de son message. Le philosophe découvre alors une solitude encore plus profonde que celle de la montagne, un abîme insurmontable entre lui et les hommes. Zarathoustra dit : « J'ai certainement vécu trop longtemps dans les montagnes, j'ai trop écouté les ruisseaux et les arbres : maintenant je vous parle comme les chèvres »<sup>5</sup>. Ainsi est démontré un décalage entre le mot philosophique et le monde de la vie. Dans la ville connue sous le nom de « vache multicolore », Zarathoustra ne trouve que du mépris et du désintérêt pour sa philosophie. Cela l'amène à reconnaître avec tristesse que sa doctrine n'est pas pour les oreilles des hommes sur la place publique. De cette façon, et compte tenu du revers initial, Zarathoustra décide de ne plus parler au peuple et commence une recherche d'individus solitaires (avec cette solitude typique des montagnes) qui sont capables de l'écouter. Ainsi, il y a un changement dans la définition du destinataire du discours éclairé, de l'ordre collectif et populaire à la figure individuelle et solitaire. L'annonce de l'arrivée du surhomme nécessite d'autres oreilles plus nettes. Zarathoustra cherchera donc des compagnons de voyage pour leur parler de la mort des dieux. De cette façon, un pèlerinage commence qui implique de placer la philosophie dans une extériorité par rapport à la ville. En fait, le voyage de Zarathoustra peut être compris comme la confirmation progressive que la place de la philosophie n'est pas parmi les hommes, mais dans la circularité de la route elle-même.

---

<sup>5</sup> Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Livre de Poche, 1972, p. 40

N'oubliez pas la réponse du nain dans le paragraphe *La vision et l'énigme* : « toute vérité est courbée, le temps lui-même est un cercle »<sup>6</sup>.

Le retour philosophique de Zarathoustra n'implique pas une réconciliation avec les hommes. Son décalage en tant que prédicateur à l'égard de la ville est maintes et maintes fois réaffirmé dans l'histoire, en particulier par ses éloges croissants pour la solitude. Ainsi, la montagne est de plus en plus présentée comme la seule patrie possible de Zarathoustra, où les seuls compagnons appropriés seront enfin leurs animaux : l'aigle et le serpent. De cette façon, l'idée de la descente qui apporte avec elle un cadeau pour les hommes apparaît comme faux. Le voyage devient alors le retour éternel, et la philosophie devient une activité héroïque exposée à l'énorme défi de répondre aux plus gigantesques de toutes les pensées. La voix solitaire de Nietzsche, errant à travers l'Europe, ne résonne-t-elle pas après ce retour inachevé ? Il y a sans aucun doute une concordance unique entre la philosophie du penseur allemand et l'expérience concrète d'un voyage qui l'emmène de sa chaise à Bâle, à Venise, Gênes, Sils-Maria, Sicile, Nice et enfin Turin. On pourrait essayer de suivre la trace de ce voyage qui conduit le philosophe à couler et représente le déplacement tellurique d'une Écriture soumise au mépris de la maladie. Nietzsche, en une certaine façon, a dérangé la carte de l'Europe, en s'appuyant sur les traces explosives d'un homme à la recherche d'une santé à long-à-voir.

## 2. *Être, penser, voyager*

Dans l'ensemble, Platon et Nietzsche nous permettent d'illustrer l'existence de deux niveaux de relation entre la philosophie et le voyage : la métaphore d'une idée et le lien entre l'expérience et la pensée. Au premier niveau, le problème de la philosophie apparaît comme un mouvement qui aspire à une réalisation et, dans le second, le lien entre l'auteur et l'existence. Dans cette dernière dimension, l'anecdote devient un objet philosophique d'intérêt, aussi la matière comme elle suggère l'inscription de la pensée dans les formes de vie. Cela ne dit rien sur les intérêts théoriques ultimes de Platon, son aventure ratée à Syracuse ou cette caractéristique particulière du caractère de Socrate de ne jamais avoir quitté la ville, sauf pour combattre dans la guerre ? Peut-on soutenir que le jugement nietzschéen en Europe jusqu'à l'avènement de la folie est une façon de comprendre la tâche tragique de la pensée ? N'est-ce pas une philosophie kantienne qui illustre cette précision typique d'une montre attribuée au penseur par ses voisins à Königsberg ? Quel est l'intérêt du choix de Heidegger pour la province lorsque la présidence de Berlin lui est offerte ? Ce choix ne signifie-t-il pas un renoncement à une certaine façon de comprendre le voyage et une ouverture aux chemins forestiers silencieux et méditatifs ? On peut conclure que cette série d'épisodes biographiques montre un lien entre philosophie et expérience personnelle, sur la question du voyage, qui transcende la curiosité de l'anecdote. Comme l'a dit Fichte, chaque philosophe selon le type d'homme qu'il est, et cette façon d'être, exposé aux vicissitudes de l'existence, est

---

<sup>6</sup> Idem, p. 226

inséparable des questions et des problèmes que l'on se pose. La pensée est toujours située et apparaît comme un symptôme d'une expérience humaine. D'un point de vue tel, entre l'existence de l'auteur et l'œuvre, il serait plus que légitime d'établir un lien de fond, digne de toute recherche, et qui permettrait de faire la distinction entre les philosophies construites dans la ville et les formes de pensée déracinée.

Cette distinction, comme on peut le voir, résume un ensemble de corrélations hétérogènes entre le thème philosophique du voyage et la figure du philosophe. En ce sens, il est possible d'identifier au moins deux matrices qui attribuent des significations à ce sujet et à ce chiffre ; et qui nous permettent d'éclairer un troisième niveau de relations entre la philosophie et le voyage. C'est, d'une part, la matrice platonique, qui comprend le voyage comme une ascension théorique vers le royaume de l'universel qui culmine dans la descente et l'imposition de l'idée comme un moyen de donner de l'ordre à un territoire hostile et chaotique. D'autre part, il y a la matrice nietzschéenne qui conçoit le voyage comme un voyage et, en même temps, comme une odyssée joviale à travers la surface ludique et abyssale de notre expérience ; errant qui se termine, précisément, avec la dissolution de tout ce qui peut être appelé comme une promotion ou une descente. De cette façon, nous pouvons éclairer un troisième niveau de relations entre la philosophie et le voyage qui pointe vers les formes antagonistes dans lesquelles l'activité de la philosophie est définie. En fait, les deux matrices indiquées impliquent également deux façons de concevoir la pratique de la pensée : comme une tâche propre aux hauteurs ou comme travail propre aux cavités souterraines. D'une part, il y aurait la volonté d'un système qui soulève des certitudes envers l'éther ; et, d'autre part, les philosophes du « dangereux peut-être » qui sapent les piliers de la terre seraient trouvés. Cette dualité, du céleste et de la tectonique, appartient non seulement aux formes de pensée, mais détermine deux façons antagonistes de définir le voyage.

Paul Bowles, dans son roman *The Sheltering Sky*<sup>7</sup>, suggère une différence substantielle entre le voyageur et le touriste. Ce dernier parcourrait le monde en tant que collectionneur de sensations, toujours conscient qu'un jour à proximité, il rentrera chez lui et pourra ouvrir l'album photo avec des amis. Au contraire, c'est le voyageur qui n'a pas peur de se perdre et qui ne retourne jamais, à proprement parler, à la maison qui l'a vu partir parce qu'après avoir voyagé, il ne peut plus jamais être le même. Alors que les promenades touristiques munies de cartes et de guides qui conditionnent son regard de l'étrange, assurant en grande partie préserver son identité pour revenir au point de départ gratuit des souvenirs, le voyageur annule toute cartographie jusqu'à ce qu'il se perde dans la profondeur des lieux non fauchés.

Du point de vue lévinassien, le touriste représenterait le mouvement d'une ontologie qui est un retour permanent dans la patrie de la même et l'invisibilisation de l'altérité. Seul le voyageur expliquerait une rencontre avec l'Autre complètement dans lequel la puissance du sujet se dissout. Cette expérience de transcendance signifierait la

---

<sup>7</sup> Paul Bowles, *The Sheltering Sky*, Re-issue, 2004.

fin de la violence de la même histoire<sup>8</sup>. La logique du touriste consiste en une sécurisation de soi et une tâche de confirmer le sujet ; tandis que la dynamique du voyageur implique de démystifier encore et encore la primauté de la somme de l'ego. Ainsi, pour voyager, l'identité doit être en danger. Secouez vos racines et laissez-vous en être autrement. Ici, ce n'est donc pas une philosophie visant à la rencontre toujours retardée de cette vérité ultime de moi-même et qui répond aux questions qui je suis ou ce que je désire. La philosophie du voyageur, d'autre part, revendique la perte et la volonté de l'individu adverse, luttant pour cesser d'être ce qui est exigé de nous d'être.

La tradition platonique est en grande partie responsable de l'articulation d'une conception de la pensée comme un effort méthodique pour l'universel, que le positivisme scientifique est venu à renforcer avec l'idée d'une raison calculatrice et instrumentale. Dans tout cela repose une fois de plus sous-jacent à l'image du voyage compris comme le chemin robuste de la connaissance vers la découverte de la vérité logique et mathématique de la nature. Dans cette image, le scientifique a le rôle d'explorateur de concevoir les objectifs attendus à la fin de son aventure. La mission est de trouver ce qui est annoncé dans l'hypothèse. Une tâche, comme on peut le voir, où tous les risques sont contrôlés et surtout, après tout, revenir avec des résultats à la patrie de la même. En opposition à cette pensée, tissée aux avant-toits de la topographie, une autre façon de penser peut-être identifiée, une éthique philosophique où l'essai et l'expérience rendent le voyage dangereux. Celui qui enquête serait celui qui n'a pas peur de saper le pouvoir de la question. Un individu qui est prêt à faire face main dans la main avec l'énigme, même si cela signifie être transformé en bataille. Le travail est donc placé dans un régime précaire, ouvert en permanence à des modifications ou des reformulations. Il n'y a pas de volonté de système et, par conséquent, il n'est pas possible d'établir la vérité ultime d'une philosophie qui représente plus d'un geste qu'une production. Un tel geste consisterait, selon Foucault, dans le travail critique de la pensée sur lui-même<sup>9</sup> ; dans une philosophie qui n'aspire pas à légitimer ce qui est déjà connu, mais se jette à cette limite où la possibilité de penser différent est joué. C'est une curiosité à couper le souffle qui tire la question loin de la solution confortable et dans la direction de ce qui permet de cesser d'être soi-même.

La philosophie de la perte est un engagement radical à la question, une capitulation absolue à sa force enveloppante. Pour cette raison, celui qui établit cette relation avec la pensée ressemble à un navigateur qui commence un voyage à travers des eaux inconnues prêtes pour les vents de le traîner n'importe où. Vous ne pouvez pas être jugé par la cohérence du parcours ou par les nouveaux territoires que vous pouvez découvrir. Sa valeur réside plutôt dans l'héroïsme de permettre à la connaissance de le transformer, dans l'audace de conduire le navire dans la tempête. Un seul individu peut faire ce travail qui ne veut pas se confirmer dans sa relation avec le monde, sécuriser ses frontières et s'enrichir. Il est nécessaire d'un sujet nomade, désireux de faire l'expérience de

---

<sup>8</sup> Cf. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Livre de Poche, 1990.

<sup>9</sup> Cf. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité tome 1 : La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1994, p. 12



nouveaux visages et traversé par l'hétérogénéité sauvage de l'étrange. Bref, le voyageur implique un mode de subjectivité, une façon de se rapporter à soi-même et à l'autre, une éthique de l'auto soin<sup>10</sup>.

Penser, donc, signifierait parier sur une révélation que le chemin même du questionnement philosophique offre dans la perte de son aventure. De ce point de vue, on peut conclure que cette pensée s'oppose à l'idée moderne du projet, qui délimite la philosophie comme une activité qui parcourt un chemin d'origine à la fin, progressant dans la réalisation et l'appropriation des recherchés. Cette conception de la philosophie, qui sous-tend la tradition qui va de Descartes à Husserl, implique l'exploitation totalisante d'un sujet de projection qui fonde et saisit le sens dans le retour à lui-même. Au contraire, la philosophie du voyageur propose une logique itinérante de pensée, dans laquelle elle se déploie sans *telos* et dans un report constant de lui-même.

### 3. *Ce qui est perdu*

La tension entre l'idée d'un projet philosophique et la philosophie comme mouvement de perte, apparaît de manière exemplaire dans *les Méditations Métaphysiques* de Descartes<sup>11</sup>, concernant le passage dans lequel il soulève la possibilité que le sujet méditatif soit un fou ou un imbécile. Ce moment du texte cartésien a donné lieu à un débat intense entre Derrida et Foucault, principalement motivé par thèse de l'auteur de *L'histoire de la folie à l'âge classique*, que la folie a fait l'objet d'une exclusion dans le processus de méditations<sup>12</sup>. Selon Derrida, l'interprétation foucaultienne est incorrecte puisque l'hypothèse du génie maléfique et de l'acte du Cogito intègrent la possibilité de la folie comme un cas de pensée. Face à cela, Foucault répond en identifiant deux parcelles dans l'œuvre de Descartes : celle du sujet douteux et celle du sujet méditatif. Cela signifie qu'il y aurait une discontinuité dans les méditations métaphysiques entre le moment de la généralisation du doute et le moment où il est coaché pour assurer la survie du sujet méditatif. La folie représenterait l'exemple hyperbolique de doute, où la possibilité que le sujet raisonnable puisse mener le doute à une vérité éventuelle est disqualifiée. Pour cette raison, pour que le travail méditatif se termine avec la naissance d'un sujet souverain, il est essentiel de supprimer l'hypothèse de la folie<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> Il est nécessaire de comprendre ce « moi » comme un mouvement constant qui exige la présence de l'Autre et de l'autre, comme espace de transformation. Il s'agit d'un modèle de subjectivation lié à une dynamique d'extériorité. Il faut donc se rappeler que l'éthique de l'auto-prise en charge chez les Grecs supposait une pratique sociale, une prise en charge de l'autre.

<sup>11</sup> La vie de Descartes se caractérise également par une série de voyages qui le mènent à travers l'Europe, Il se concentre même en Hollande, où il écrit *les Méditations métaphysiques*. En ce sens, Ce travail peut être considéré comme le résultat d'une série d'explorations menées tout au long de toute une vie.

<sup>12</sup> Cf. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1976, p. 75

<sup>13</sup> La critique de Derrida sur l'approche de Foucault est formulée dans l'article « *Cogito et Histoire de la Folie* » qui apparaît dans son ouvrage *L'écriture et la Différence* (Paris, Point, 2014). De

En ce sens, on peut dire qu'au moment fondateur du Cogito et de la modernité philosophique, un déni de l'expérience de la perte qui symbolise la folie sous-tend. L'idée d'une pensée capable de construire un système philosophique qui sert de critère informatif du monde ne peut être légitimée qu'une fois que le travail critique d'un sujet douteux sur lui-même a été supprimé. Il est donc essentiel de destituer ce moi qui risque une aventure de dissolution des certitudes, afin de pouvoir inaugurer le projet moderne d'un homme en soi qui entend réaliser son pouvoir sur la nature dans la figure du retour aux flics. Il n'est donc pas surprenant que la critique de la modernité philosophique ait souvent été associée à une thématique de la folie et à une expérience de voyage comme une erreur. Pour paraphraser Freud, on pourrait parler d'un « retour du refoulé » qui émerge à la surface de la pensée pour le paralyser dans sa vocation de domination. Ce soulèvement de l'expérience, réduit au silence sous la forme du Cogito, serait l'occasion d'une philosophie traînée par la force adverse de l'Autre.

Mais quoi et qui est-ce qui est perdu dans cette philosophie entraînée par l'altérité ? Ce qui reste dans le chemin n'est ni plus ni moins que la possibilité même de performer et d'utiliser n'importe quelle cartographie. La pensée vient du sac à dos lourd des références, des boussoles, des cartes et des dispositions pour permettre le modificateur de travail sévère que le voyage effectuée sur soi-même. Et qui s'égare est l'expérimentateur, compris comme l'individu qui s'efforce de rendre d'autres expériences possibles. Un penseur, en bref, qui développe une philosophie sans retour. Certes, chaque discours philosophique naît d'une pensée insatisfaite, d'une idée qui résiste et proteste contre la réalité dominante. Cependant, toutes les philosophies ne construisent pas le moment politique et moral où il est nécessaire de revenir. La philosophie du voyageur est unique précisément en restant à l'écart de l'abri de tout havre de sécurité. Sa vocation n'est pas de rentrer chez lui avec les bonnes nouvelles, les dons exotiques et les récits nostalgiques de mondes merveilleux. La pensée de voyage est donnée à Autrui, irrémédiablement insoluble. Il ne peut jamais revenir parce que ce moi qui a commencé le voyage est mort mille fois sur la route. En ce sens, l'exil représente l'État le plus propice à cette façon de penser. Une philosophie d'hommes solitaires qui entrevoit la ville au loin, sans discours sur la place publique ni sans offres de libération "à la carte". Une philosophie qui se fait entendre de loin comme un mot vaincu, manquant en retour. Mais c'est précisément là, dans cette impossibilité de penser, où une autre histoire est écrite inters limités, le récit d'une ville qui est encore inhabitée. La rupture du rêve politique de la philosophie apparaît donc comme la réalisation non seulement de la fragilité de la pensée, mais aussi de la finitude même du réel. Le voyageur et les villes qu'il parcourt coulent dans une histoire radicale. La pensée sans retour contient donc l'espoir d'un présent qui peut être autrement. D'autre part, le célèbre résultat du procès de Socrate - quand il rejette la peine d'exil et est finalement condamné à mort - impliquerait l'établissement dans notre culture d'un autre type d'impossibilité, celui qui a déterminé une grande partie de toutes

---

son côté, Foucault répond à Derrida dans un article dont le titre est: "Mon Corps, ce Papier, ce Feu" qui est publié en annexe à *L'Histoire de la folie* dans son édition de Gallimard en 1976.

nos possibilités actuelles<sup>14</sup>. La phrase du jugement platonique à Socrate est retentissante : le philosophe ne peut pas quitter la ville, sauf dans ce « voyage spéculatif » qui lui permettrait de trouver les clés de la refondation des flics. C'est le début de l'histoire étendue d'une société qui est destinée à un schéma avec le pouvoir de la raison.

Ainsi, si l'on essaie de décrire le mouvement d'une philosophie qui se retire de la ville pour l'envelopper d'un autre regard, il faudrait inverser la mythologie Exil socratique rejeté. Il faudrait renverser les mots que le *daimon* ordonne le philosophe dans ses derniers moments de la vie et que Nietzsche a toujours ils ont obsédé<sup>15</sup>. Dites par exemple : Socrate, quitte la ville et cultive la musique. Vous devez vous rappeler que le voyage est cruel et impitoyable, et qu'il n'y a aucune possibilité de retour.

## **Bibliographie**

Theodor Adorno et Max Horkheimer, *La dialectique de la Raison : Fragments philosophiques*, Paris, Gallimard, 1983.

Friedrich Hölderlin, *Poèmes de folie*, Dijon, Gallimard, 1963.

Michel Foucault, *Mots et choses*, Paris, Gallimard, 1990.

---, *Histoire de la sexualité tome 1 : La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1994.

---, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1976.

Platon, *République*, Paris, Flammarion, 2016.

Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Livre de Poche, 1972.

----, *La naissance de la tragédie*, Paris, Flammarion, 2015.

Paul Bowles, *The Sheltering Sky*, Re-issue, 2004.

Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Livre de Poche, 1990.

Jacques Derrida, *L'écriture et la Différence*, Paris, Points, 2014.

Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1980.

---

<sup>14</sup> L'impossibilité de l'exil du philosophe correspond, chez Platon, à la possibilité de l'exil du philosophe poètes (annoncé dans *La République*). Il faut ajouter que la faute des poètes réside dans la confirmation, en imitant le réel, le royaume fantasmagorique de la grotte

<sup>15</sup> Cf. Friedrich Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, Paris, Flammarion, 2015, p. 184