

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

15/10/2003

S'orienter dans la pensée (2)

Lorsque Kant se confronte à la question “Que signifie s’orienter dans la pensée ?”, qu’il a popularisée, il défend une position qui, à bien des égards, rappelle celle de Descartes. En effet, il retient lui aussi, comme solution à ce difficile problème qui est un défi à la raison et au pouvoir indestructible qu’elle revendique, une attitude équivalant à celle du “comme si”. Au cœur de l’article publié en 1786 dans le *Berliner Monatschrift*, se trouve la question de l’existence de Dieu. Sommé, au moment où se déclenche en Allemagne le *Pantheismusstreit* qui va durablement enflammer les esprits, de choisir entre la thèse soutenue par Mendelssohn, selon laquelle on est conduit à affirmer l’existence de Dieu par la voie rationnelle de la démonstration, et celle de Jacobi, d’après qui, la raison étant totalement disqualifiée en cette affaire, c’est du côté de la foi et du feu irradiant de ses intuitions qu’il faut se tourner pour parvenir à une conviction pleine et entière à ce sujet, Kant répugne profondément à s’engager sur un *Kampfplatz* ainsi configuré, et à prendre position dans un débat formulé en ces termes : en effet, tout en partageant l’engagement rationaliste de Mendelssohn, et en se plaçant avec lui dans le sillage de l’*Aufklärung*, il récusé le point de vue de la raison dogmatique, qui, bravant les limites fixées à l’exercice de la raison par sa nature même, lui confère le pouvoir de légiférer dans le domaine du suprasensible de la manière dont le fait l’entendement dans le domaine de l’expérience, ce qui est l’erreur fondamentale d’un Spinoza et de tous ses sectateurs, au nombre desquels justement Mendelssohn; mais il ne récusé pas moins le point de vue adverse qui refuse tout droit de regard à la raison en cette matière, ce qui conduit à prêcher une religion hors des limites de la raison, comme le fait Jacobi. Alors, il y a incontestablement lieu de s’intéresser à la question : comment s’orienter dans la pensée ? les deux voies offertes paraissant également impraticables, ce qui n’est pas sans rappeler la situation des voyageurs égarés de Descartes. Dans une telle situation, que reste-t-il à la raison ? Uniquement ceci : affirmer l’existence de Dieu au titre d’une hypothèse régulatrice que nulle procédure ne permettra jamais de faire passer à l’état de thèse démontrée. C’est-à-dire que, au point de vue rationnel, il faut faire tout comme si Dieu existait, et ceci en vertu d’un élan qui n’a rien à voir avec la *Schwärmerei* de Jacobi parce qu’il puise son inspiration profonde dans les forces mêmes de la raison, et très précisément dans ce que Kant appelle dans son article un “besoin de la raison”. C’est en elle-même que la raison trouve l’élan nécessaire qui la pousse à affirmer que Dieu existe, en vue de donner ses ultimes garanties à la légalité pratique de la morale, tout en admettant qu’il lui est définitivement interdit de donner à cette affirmation le caractère d’une vérité dogmatique, du type de la connaissance que nous pouvons avoir par ailleurs au sujet de la nécessité et de l’universalité des lois de la nature. De ceci découle en particulier la conséquence suivante : il y a une rationalité pratique dont les règles diffèrent de celles de la rationalité théorique, idée qui se trouvait déjà à l’arrière-plan de la position défendue par Descartes.

Ce qui fait l’intérêt du texte de Kant, c’est qu’il suggère que cette manière de contourner la difficulté apparemment insoluble soulevée par la nécessité de “s’orienter dans la pensée” s’applique à tous les cas de figure, et non seulement au problème théologique qui se trouve en première ligne dans le cadre du débat qu’il mène avec

Mendelssohn et Jacobi. Et ceci au nom du principe selon lequel il n'y a d'autre moyen pour s'orienter dans la pensée que de prendre appui sur un besoin intime issu de la raison, en dehors de tout appui ou référent extérieur : de même, c'est du fond d'eux-mêmes, et de ce qu'on peut appeler leur magnanimité, que les voyageurs de Descartes tirent la force d'être en pratique résolus alors même que, dans les faits, ils sont et se savent complètement irrésolus.

Pour dégager la validité universelle de ce principe, Kant, dans la première partie de son article, revient au problème concret de l'orientation dans l'espace, qu'il illustre à l'aide des exemples suivants : celui du relevé de coordonnées géographiques par rapport à la position du soleil, puis celui du déplacement dans une chambre plongée dans l'obscurité où on cherche à tâtons ses repères; et, de là, il passe, par élargissement, au problème posé par le fait de s'orienter proprement dans la pensée dans le cas où font défaut les formes de l'intuition sensible et les catégories de l'entendement. Il désigne ces trois figures prises par l'acte de s'orienter comme étant celles de l'orientation géographique, de l'orientation mathématique et de l'orientation logique.

Ce qui est extraordinairement intéressant ici, c'est l'analyse consacrée au second exemple, celui du déplacement dans une chambre obscure, qui revient au problème de "savoir s'orienter en général dans un espace donné", en l'absence de tout critère particulier qui puisse guider cette opération, donc dans les conditions qui rendent cette action analogue au fait de tracer pour voir des figures quelconques sur une page blanche, ou de se lancer dans le vide sans savoir au juste à quoi se raccrocher, et au risque bien sûr de faire une chute grave. Kant décrit cette situation de la manière suivante:

"Pour m'orienter dans l'obscurité en une pièce que je connais, il me suffit de pouvoir saisir un seul objet dont la place est présente à ma mémoire. Rien évidemment ne me vient ici en aide, si ce n'est cette faculté de déterminer une situation par un principe de différenciation subjectif; en effet je ne vois pas du tout les objets dont je dois trouver la place. Je ne pourrais certes me reconnaître dans une chambre aux parois identiques, si quelqu'un par plaisanterie avait déplacé tous les objets, laissant le même ordre entre eux, mais posant à gauche ce qui, auparavant, se trouvait à droite. Mais bientôt, grâce au simple sentiment de cette différence entre mes deux côtés, le droit et le gauche, je pourrais m'orienter. C'est là exactement ce qui se passe, quand je suis obligé de marcher et de me diriger de nuit dans des rues que je connais, mais en lesquelles je ne distingue plus une seule maison." (Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* trad; fr., A. Philonenko, éd. Vrin 1959, p. 77-78)

Kant, dont on sait, par les confidences de son valet de chambre, qu'il se faisait attacher dans son lit, sans doute obsédé par la crainte d'être amené à se relever la nuit et d'être ainsi exposé à se déplacer dans les ténèbres, situation qui n'est pas sans faire penser à celle de voyageurs égarés dans une forêt impénétrable, fournit de cette situation une description très concrète : et on devine qu'il a très sérieusement pensé à la conduite qu'il lui faudrait adopter au cas où, par malheur, ses liens s'étant desserrés, il se serait trouvé dans une telle nécessité dont la représentation imaginaire possède une dimension émotionnelle particulièrement intense, ne serait-ce que parce qu'elle fait revivre certaines terreurs de l'enfance. La description qu'il donne de l'attitude à tenir se ramène à ceci : la solution la meilleure, la plus favorable, consiste évidemment à se lancer à la poursuite d'un objet dont la position est par ailleurs connue, et de reconstruire à partir de celle-ci, en exploitant les ressources de sa mémoire, les grandes lignes de l'espace où elle a sa place bien marquée; et ainsi, de proche en proche parvenir à projeter sur l'espace vide une sorte de grille ou de filet dont on va pouvoir suivre les mailles. Mais si, par facétie, quelqu'un, jouant un rôle qui fait penser à celui du malin génie des *Méditations*, s'est amusé à tout changer dans la disposition de la pièce, que va-t-il se

passer ? Croyant se diriger d'un certain côté où on s'attend à trouver quelque chose qu'on sait y être, appelons par convention cette chose du nom de "Douvres", on tombe sur tout autre chose, comme par exemple "Liverpool", qui, on en a la certitude bien ancrée, devrait se trouver de l'autre côté : tout bascule, on se sent complètement désorienté dans un monde en chaos où les trains partent dans n'importe quelle direction et où on ne sait plus à quoi se fier. En une telle extrémité, il reste cependant quelque chose dont on ne peut pas douter, qui est soi-même, et la faculté dont on dispose, en l'absence même de toute représentation de l'Est et de l'Ouest, du Sud et du Nord, de faire nettement la distinction entre sa droite et sa gauche : entendons, non pas la connaissance de ce qu'on sait se trouver à droite et à gauche, comme par exemple des brassards ou des colliers, puisque cette certitude a été totalement supprimée, mais la conviction intérieure inaliénable qu'on a soi-même une droite et une gauche, et qu'en conséquence des choses, on ne sait au juste lesquelles, doivent se trouver sur la droite et sur la gauche, qui ne sont pas indifféremment substituables l'une à l'autre. Et c'est en prenant appui sur cette intime conviction qu'on parvient à reconstituer avec les moyens du bord un espace hypothétique dans lequel, avec une extrême prudence, on se risque à se déplacer à l'aveugle, comme Kant devait avoir eu parfois à le faire dans les rues mal éclairées de Königsberg, ville que sa situation septentrionale plongeait la plus grande partie de l'année dans la nuit.

Résumons : ne disposant d'aucun repère objectif dans le monde extérieur pour s'orienter, on demeure néanmoins animé d'une irrésistible impulsion intérieure qui incline et incite à y parvenir néanmoins. Autrement dit, on reste enclin à s'orienter même lorsqu'on est empêché de le faire correctement, parce qu'on trouve en soi le besoin, et du même coup la force, d'organiser l'espace autour de soi, et ainsi de lui donner sens, et ceci à partir de la position qu'on se sait détenir, non pas dans l'espace dont on ignore tout, mais dans son propre corps et avec son propre corps auquel, on ne peut avoir aucun doute à ce sujet, on adhère intimement, disposant ainsi d'une sorte de site fondamental par l'intermédiaire duquel on habite le monde : et c'est en fonction de cet élan qu'il est possible, dans des conditions bien sûr extrêmement précaires, de reconstruire quelque chose, en faisant avec ce qu'on a, comme le héros de la nouvelle de Jack London, "Construire un feu", qui était l'une des références favorites de Lénine. Dans une situation où on est ainsi totalement démuné, et en grand péril, on n'a plus qu'à s'orienter, en faisant complètement fond sur ce "soi" au devant duquel on se lance, en affrontant le monde à partir de la position qu'on se sent occuper et à laquelle on assigne la valeur d'un inconditionné, valeur d'autant plus absolue qu'elle est entièrement hypothétique : on fait alors comme si les choses devaient se disposer dans l'espace autour de soi de la manière dont on l'attend, c'est-à-dire comme on le voudrait en raison d'une nécessité intérieure, bien qu'on ne dispose d'aucune certitude à cet égard.

D'où se dégage la leçon suivante : même si nous sommes privés de la possibilité de lui donner un contenu qui serait fourni par la sensibilité, nous n'en gardons pas moins une intuition formelle de l'espace, qui constitue la condition minimale de possibilité de l'opération de s'orienter, le transcendantal de cette opération en quelque sorte; et demeure de cette manière toujours ouverte la faculté de fabriquer de toutes pièces, d'inventer à partir de cette forme le contenu qui pourrait venir la remplir, et dont on espère ardemment qu'il viendra la remplir. Et c'est exactement ce qui se passe lorsqu'on se déplace en aveugle dans l'obscurité, en tendant les bras devant soi pour essayer de ne pas se cogner, et en se lançant à la recherche laborieuse de tous les éléments d'information qui permettront d'infirmier ou de confirmer la représentation hypothétique de la manière dont l'espace se dispose autour de soi.

Heidegger à qui il arrive, lorsqu'il ne se contrôle pas, de dire des choses parfaitement sensées, revient sur l'exemple du déplacement en aveugle dans une

chambre plongée dans l'obscurité à la fin du paragraphe 23 de *Sein und Zeit*. A ce propos, il écrit :

“Supposons que je pénètre dans une chambre familière mais obscure où, durant mon absence, tout a été déplacé de telle manière que ce qui se trouvait à droite se trouve maintenant à gauche (et inversement). Si je cherche à m'y orienter, le “sens inné de la distinction” entre les deux côtés ne me sera d'aucun secours aussi longtemps que je n'aurai pas repéré un objet déterminé, dont Kant note au passage que “sa place m'est demeurée en mémoire”. Que signifie ceci sinon que je m'oriente nécessairement dans et selon mon être auprès d'un monde “familier”. Le complexe d'outils qui manifeste un monde doit d'avance être présent à l'être-là. Que je sois déjà dans un monde n'est pas moins constitutif de la possibilité de l'orientation que le sens de la droite et de la gauche. Que cette structure essentielle de l'être-là soit évidente n'excuse pas qu'on en néglige le rôle ontologique constitutif. Et du reste Kant ne le néglige pas non plus; aussi peu d'ailleurs que ne le néglige aucune autre interprétation de l'être-là. Cependant, la présupposition constante de cette constitution ne dispense nullement d'en fournir une explicitation ontologique adéquate; au contraire, elle l'exige. L'interprétation psychologique selon laquelle le Moi a conservé quelque chose “en sa mémoire” vise au fond la constitution existentielle de l'être-au-monde. Mais comme Kant ne saisit pas cette structure, il n'arrive pas non plus à reconnaître tous les moments qui constituent et rendent possible l'orientation. Que l'on soit orienté selon la droite et la gauche se fonde dans le fait que l'être-là est essentiellement doué d'orientation; ce qui à son tour est une détermination essentielle de l'être-au-monde. Il est vrai que Kant ne s'intéresse pas à une interprétation thématique de l'orientation. Il lui suffit simplement de montrer que toute orientation suppose un “principe subjectif”. “Subjectif” signifie ici *a priori*. Mais le fait d'être *a priori* orienté selon la droite et la gauche se fonde sur l'*a priori* “subjectif” de l'être-au-monde; et ce dernier *a priori* n'a rien à voir avec une détermination qu'on limiterait d'abord à la détermination d'un sujet dénué de rapport au monde.” (Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. fr. Boehm et de Waelhens, Gallimard, 1964, p. 138-139)

La cible de cette lumineuse analyse est le “s” ou le “se” de la formule “s'orienter”. Qui est ou quel est ce “se” ? Est-ce le moi empirique avec son histoire et les traces qui en ont été conservées dans sa mémoire? Non, et Heidegger concède à Kant qu'il a justement préservé le caractère *a priori* de cette référence à soi, qui en fait, comme nous l'avons suggéré au passage, un transcendantal. Mais en ramenant cet *a priori* à une conviction intime prenant la forme d'un besoin qu'éprouve nécessairement le sujet de cette conviction, Kant, selon Heidegger, n'a pu éviter de retomber dans les apories de la psychologie, fût-elle transcendantale. En quoi consistent ces apories ? Dans le fait de concevoir le moi, avec ses intuitions, ses catégories, ses schèmes, ses idées, ses représentations et ses impulsions, comme étant structuré en lui-même totalement à part du monde qu'il habite, dans une parfaite et inentamable autonomie par rapport à celui-ci, donc antérieurement au fait d'entrer en relation avec lui. Cela revient à dire que Kant est resté, à son insu même, et en dépit de sa critique apparemment radicale du *cogito*, cartésien, c'est-à-dire adepte d'un sujet pré-constitué, qui n'est pas réellement un être-au-monde, parce qu'il se suffit entièrement à lui-même, dans des conditions telles que les relations qu'il entretient avec le monde n'affectent pas sa nature profonde. Du même coup est éludé le problème de comprendre comment s'orienter quand, au lieu d'avoir le monde devant soi, à la manière d'un territoire vierge à investir et à conquérir, on l'a avec soi, en soi, et même à la limite derrière soi, comme un destin à assumer et à accomplir. Le “soi” qui s'oriente, tel que Kant le considère, est un sujet conforme réfugié dans les certitudes de son for intérieur, et qui croit celles-ci inexpugnables, impossibles à compromettre ou à altérer, ce qui l'amène à leur concéder une entière confiance. Alors que, tout au contraire, et c'est ce qui rend extrêmement

difficile de s'orienter, on est déjà engagé dans le monde, englué en lui dirait Sartre dans l'un des moments où, lui aussi, cela lui arrive parfois, il n'est pas cartésien. Lorsque Roquentin se lance dans ses courses éperdues à travers les rues nauséuses de Bouville, ce n'est pas pour explorer un monde qui s'offrirait à lui comme une page vierge où marquer sa trace, mais c'est poussé dans le dos par l'angoisse d'être traversé par ce monde là dont il ne maîtrise pas les flux incertains qui l'entraînent là où il ne sait pas aller, et en l'absence de toute forteresse intérieure dans laquelle il puisse se replier pour sauver l'essentiel : et on comprend que, dans de telles conditions, il ressent comme extrêmement difficile, et à la limite impossible, de réaliser sa liberté. Lorsque Phileas Fogg, sans même y penser, se dirige machinalement vers la gare qui va l'emmener du côté de Douvres, il n'est absolument pas angoissé, parce qu'il n'a pas atteint le degré de conscience malheureuse auquel est parvenu Roquentin : mais il n'en reste pas moins que lui aussi réalise son être au monde ou son être dans le monde, poussé dans le dos par des forces dont il ignore tout, ce d'où il résulte que l'idée ne l'effleure même pas qu'il faudrait trouver le moyen de les contrôler

Quelles leçons tirer des quelques histoires d'orientation qui viennent d'être évoquées ? Que s'orienter dans la pensée, c'est avant tout se savoir et s'éprouver désorienté, et en tirer, en pratique, toutes les conclusions, en ne craignant pas de s'emmêler dans ses pensées, ce qu'on ne peut à coup sûr éviter. Se croire conduit par une sorte de lumière intérieure ou par une Providence amie, ou encore par la communauté de pensée qu'on entretient avec les autres membres d'une collectivité à laquelle on reste soudé, c'est s'illusionner et courir le risque de se perdre, ou du moins de perdre la plus grande partie de son autonomie, c'est-à-dire précisément la capacité à soi-même s'orienter, au risque de se perdre. Avant même de chercher à orienter notre pensée, prenons la pleine mesure de son égarement, et du réseau complexe de conditions dans lequel elle est prise et retenue, de manière à en remodeler peu à peu les contraintes, sans promesse et sans garantie de succès. Alors, nous nous donnerons peut-être quelques chances de nous y retrouver dans un monde qui ne nous appartient pas mais auquel nous appartenons, et auquel nous sommes liés d'une manière qui n'a certainement rien de définitif, en ce sens qu'elle ne serait pas susceptible d'être modifiée, mais qu'il nous faut néanmoins renoncer à abolir en totalité, fût-ce mentalement : dans ce monde, selon le bel oxymore de Sartre, nous sommes condamnés à la liberté, étant définitivement impossible que nous y choisissons entièrement par nous-mêmes la forme réelle de notre liberté qu'il nous reste, sans trop d'illusions, à bricoler.

Magritte a peint en 1937 un tableau intitulé *La reproduction interdite*, qui montre au premier plan, de dos, un personnage se regardant dans un miroir où il se projette une image paradoxale qui le donne à voir, non de face comme on s'y attendrait, mais encore et toujours de dos. Exerçons-nous à nous voir nous-mêmes de dos, et à comprendre ce qui se passe par derrière nous, dans notre dos, sans trop nous fier à ce qui paraît nous offrir, bien en face, ou au centre que nous estimons occuper, une prise assurée. Alors, peut-être, nous commencerons à mieux nous orienter dans la pensée.

Toutefois, il n'est pas évident de se regarder par l'arrière, de se voir comme dans son dos, en essayant d'attraper au vol quelque chose qui n'est plus tout à fait ce qu'on a pris l'habitude de voir comme étant "soi", et qui pour cette raison inquiète et dérange. Pour y parvenir, il faut avoir à sa disposition un miroir du type de celui qui est figuré dans le tableau de Magritte : un miroir qui procède à une opération de duplication d'autant plus renversante qu'elle ne procède pas à l'usuel retournement qui, par un rassurant effet de symétrie, met en lumière et conforte le caractère frontal et égalitaire,

équilibré, du rapport à soi tel qu'on aimerait qu'il soit, pour entretenir commodément le sentiment artificiel de connivence qu'on prétend entretenir avec ce qu'on est, avec ce qu'on se sent être, c'est-à-dire avec ce qu'on croit être parce qu'on le désire on ne peut plus ardemment, car, en étant privé, on irait, ce n'est pas douteux, à sa perte.

Ce miroir pourrait bien être l'écriture telle que, de façon on ne peut plus déconcertante, la cultive Montaigne, en l'appelant par provocation dans sa langue inimitable une "escrivaille" et un "embesoingnement oisif" (*Essais*, III, chap. 9, éd. PUF/ Quadrige, 1992, t. III, p. 946), qui, sans but fixe, avec même la quasi certitude de tourner en rond, ne va nulle part, et n'emprunte aucune direction définie, en se livrant et s'exerçant à la pratique de la désorientation, avec une systématique nonchalance, une négligence instruite et avisée, mais non artificieusement travaillée ou résultant d'un montage construit et prémédité sur le modèle d'un spectacle, pour la montre uniquement. Et, en prenant en compte cette démarche, et en nous intéressant à ses particularités, nous voudrions saisir au passage une occasion, même précaire, d'échapper aux apories sur lesquelles bute la prétention de "s'orienter", lorsqu'elle se présente sous la forme d'une opération assurée, trouvant quelque part, dans le monde extérieur ou dans le moi, un repère fixe sur lequel se régler en connaissance de cause, en vue de se retrouver, et en limitant au maximum, voire en supprimant complètement, les risques de s'égarer.

Le chapitre 9 du livre III des *Essais*, "De la vanité", qui constitue une illustration exemplaire de cette démarche erratique, que le fait d'être "relâchée" n'empêche pas d'être poursuivie, observée et recensée avec la plus minutieuse et rigoureuse attention, mêle dans un désordre savamment agencé, qui donne au lecteur l'impression d'être baladé au hasard d'un vagabondage ne suivant aucun itinéraire précisément codifiable, des considérations générales sur la vanité des choses humaines et des profondes pensées qu'on leur consacre ordinairement à des réflexions très concrètes sur le besoin irrépissable que Montaigne trouve en lui-même de voyager, et par là de donner provisoirement congé aux nécessités de la vie, et en particulier de la vie domestique, qui, reconnaît-il, l'ennuie profondément et qu'il se refuse, non sans une certaine dose de mauvaise conscience, à prendre tout à fait au sérieux : c'est plus fort que lui, dans un monde et en des temps où on ne peut raisonnablement s'attacher ni se fier à rien, il ne résiste pas à l'envie lancinante qui le taraude de prendre provisoirement distance, proprement de s'absenter, de se désister, quitte à décevoir ceux qui attendraient de lui qu'il tînt mieux sa place, et à s'attirer les justes critiques que mérite son indignité, son manque notoire de sérieux. On comprend du même coup que le voyage est la métaphore d'une fuite, ou du moins d'une esquive, plus globale devant la réalité, ses exigences fallacieuses, les engagements incertains qu'elle requiert, les mille et une contraintes abusives dans lesquelles elle est engluée, et nous engluée.

Et c'est pourquoi le voyage donne une juste, et en tous cas la plus naturelle qui soit, image de la vie, qui, écrit-il par ailleurs, "est un mouvement inégal, irrégulier et multiforme" (*Essais*, III, 3, "Des trois commerces", p. 819). Car vivre, c'est à la fois être en permanence exposé à partir et à changer, jusqu'à ce que soit venu le moment de "plier bagage" définitivement, et non s'obliger à demeurer en suivant une règle uniforme, qui supprimerait d'emblée toute possibilité de réorientation :

"Si c'estoît à moy à me dresser à ma mode, il n'est aucune si bonne façon où je ne voulesse estre fiché pour ne m'en sçavoir desprendre." (id.)

La vraie sagesse consiste dans le refus de coïncider avec soi, et surtout de continuer à espérer pouvoir le faire, en voyant dans cette espérance ce qui donne fondamentalement valeur à l'existence, alors que c'est la forme par excellence de son aliénation. C'est pourquoi, en toutes choses, il faut avant tout s'exercer à prendre congé,

en renonçant à tout désir d'établissement, et en se faisant en quelque sorte traître à soi-même. C'est dans cet esprit que Montaigne déclare :

“Je respons ordinairement à ceux qui me demandent raison de mes voyages : que je scay bien ce que je fuis mais non pas ce que je cherche.” (*Essais*, III, 9, p. 972)

Voyager, au fond, c'est assumer sans fausse honte la tentation de se défausser de ses prétendues responsabilités, une fois reconnue l'inconsistance de celles-ci : de toutes les occupations humaines, c'est sans doute la plus désintéressée, la plus vaine, celle qui peut le moins être justifiée, et pour cette raison aussi celle qui risque d'être la plus intéressante, la plus stimulante, et qui fait comprendre ce que c'est que s'orienter dans la pensée.

Ces réflexions à portée morale et métaphysique avaient été suggérées à Montaigne par l'expérience qu'il avait fait personnellement des valeurs du voyage, au cours du périple effectué en Suisse, en Allemagne et en Italie, qui, en septembre 1580, l'avait éloigné de France pour près d'un an et demi, et n'avait été interrompu que par l'annonce de son élection comme maire de Bordeaux, responsabilité à laquelle, on le sait, il n'a pas voulu se dérober, en dépit du contexte extrêmement incertain et difficile dans lequel il savait devoir l'exercer, en pleine querelle des trois Henri (Henri III, Henri de Navarre et Henri de Guise), ce qui prouve que cet irresponsable affiché et déclaré savait, quand il le fallait, prendre sans ostentation ses responsabilités. Ce voyage, en principe accompli pour des raisons de santé par un homme que le fait de s'éprouver dolent et atteint d'une maladie réputée incurable ne dissuadait pas de se tenir des journées entières “le cul en selle”, comme il le dit lui-même, et de subir les inconvénients d'hébergements de fortune et d'approvisionnements hasardeux, pour ne pas parler des eaux rencontrées en chemin dont il s'obstinait, au risque d'aggraver son état, à essayer sur lui les vertus, - dans tous les domaines, Montaigne est l'homme de l'“essai” -, nous est connu par la relation qu'il en avait d'abord confiée à un secrétaire et qu'il a poursuivie lui-même, pour partie dans la langue italienne telle qu'il la maîtrisait, relation non destinée à la publication dont le texte a été exhumé au XVIIIe siècle. En lisant ce *Journal de Voyage*, nous apprenons que Montaigne a effectué ce déplacement en groupe, en compagnie de plusieurs gentilshommes de sa connaissance, et escorté de domestiques qui étaient censés faciliter les choses en s'occupant des fastidieux problèmes matériels posés au cours de ses successives étapes. Manifestement, c'était Montaigne, le plus âgé de la troupe, et dont la publication des deux premiers livres des *Essais* en 1580 avait déjà fait un homme en vue, - et peut-être est-ce cette célébrité naissante dont il voyait lucidement les inconvénients qui l'a incité à s'éloigner de France -, qui menait les opérations. Il le faisait à sa façon, d'une manière qui, sur le terrain, et effectuée en vrai, n'est pas sans rappeler la procédure inimitable mise en oeuvre sur le papier dans les *Essais*, comme en témoigne cette confidence rapportée par le rédacteur anonyme de la première partie du *Journal de Voyage* :

“Quand on se plaignait à lui de ce qu'il conduisait souvent la troupe par des chemins divers et contrées, revenant souvent bien près d'où il était parti (ce qu'il faisait ou recevant l'avertissement de quelque chose digne de voir, ou changeant d'avis selon les occasions), il répondait qu'il n'allait, quant à lui, en nul lieu que là où il se trouvait, et qu'il ne pouvait faillir ni tordre sa voie, n'ayant nul projet que de se promener par des lieux inconnus; et pourvu qu'on ne le vît pas retomber sur même voie et revoir deux fois le même lieu, qu'il ne faisait nulle faute à son dessein. Et quant à Rome, où les autres visaient, il la désirait d'autant moins voir que les autres lieux, qu'elle était connue d'un chacun et qu'il n'avait laquais qui ne leur pût dire nouvelles de Florence et de Ferrare. Il disait aussi qu'il lui semblait être à même ceux qui lisent quelque fort plaisant conte, d'où il leur prend crainte qu'il vienne bientôt à finir, ou un beau livre; lui, de même, prenait si grand plaisir à voyager qu'il haïssait le voisinage du lieu où il dût se reposer, et proposait

plusieurs desseins de voyager à son aise, s'il pouvait se rendre seul.”
(Montaigne, *Journal de Voyage*, éd. Folio, 1983, p. 153-154)

Résumons cette description qui offre un tableau exactement antithétique à celui de l'exécution bien réglée de la Kula, qui tourne en rond en maintenant intacte l'illusion d'aller quelque part pour y accomplir des actes nécessaires : l'art de “voyager à son aise”, consiste à savoir “n'aller en nul lieu que là où on se trouve”, l'idée d'une destination étant une fois pour toutes écartée. On est aussi, apparemment, à cent lieues de l'urgence qui presse les voyageurs égarés dont parle Descartes : c'est ce qui autorise que soit adoptée une allure négligente et paresseuse, qui consiste à se promener tranquillement en faisant de la promenade un but en soi, comme le dit la fameuse formule : “Et me proumeine pour me proumener” (*Essais*, III, 9, p. 977). On ne s'étonnera pas en conséquence de voir à nouveau évoquée, au détour d'une page des *Essais*, cette même manière de voyager libre et dégagée de tout sentiment d'obligation :

“Moy, qui le plus souvant voyage pour mon plaisir, ne me guide pas si mal. S'il faict laid à droicte, je prens à gauche... Ay-je laissé quelque chose à voir derriere moy? J'y retourne; c'est tousjours mon chemin. Je ne trace aucune ligne certaine, ny droicte, ny courbe...” (*Essais*, III, 9, p. 985)

D'ailleurs, même chez lui, renfermé dans sa “librairie”, Montaigne adopte une identique attitude :

“Là je feuillette à cette heure un livre, à cette heure un autre, sans ordre et sans dessein, à pieces descousues : Tantost je resve, tantost j'enregistre et dicte, en me promenant, mes songes que voicy.” (*Essais*, III, 3, “des trois commerces”, p. 828)

Est par là même résumée l'esthétique de pure fantaisie à l'oeuvre dans les *Essais*, avec leur mode de composition déroutant, qui entrelace simultanément plusieurs fils de discours, de façon à noyer la distinction entre ce qui pourrait être tenu pour discours principal et discours annexe, et joue parfois à un niveau hallucinant de complexité, tout en maintenant constamment un caractère improvisé, comme si à chaque moment restait ouverte la possibilité de tourner indifféremment vers la droite ou vers la gauche. Pour reprendre les termes employés par Montaigne, c'est “l'alleure poetique, à sauts et à gambades” (III, 9, p. 994), dont les rebonds permanents, propres à une pensée foncièrement incidente, et qui ne vise aucun achèvement - car “quand seroy-je à bout de représenter une continuelle agitation et mutation de mes pensées...?” (*Essais*, III, 9, p. 946) - offrent un double conforme, si toutefois l'idée de conformité garde encore ici un sens, de la méthode employée pour voyager, si peu méthodique en apparence, et qui pourtant élève l'absence de règle au rang de méthode. C'est, notons le en passant, cette aisance confondante à passer, sans rupture, d'un sujet à un autre, et de revenir pour finir, sans en avoir l'air, au thème de départ, rendu méconnaissable à la suite de ces métamorphoses qui l'enrichissent en en déplaçant les enjeux, ce qui permet de le redécouvrir comme à neuf, qui fait le charme incomparable des *Essais*, dont l'étrange séduction a opéré tout de suite sur leurs premiers lecteurs, - même si ceux-ci n'arrivaient pas toujours à suivre Montaigne là où celui-ci s'ingéniait à les mener par ses voies secrètes -, et n'a cessé depuis de s'exercer.

Et pourtant, à y regarder de plus près, en suivant sans se presser et pour des motifs qui semblent de pure curiosité les tours et détours de ce labyrinthe, que celui-ci s'offre à être parcouru à cheval ou sur le papier, on n'est pas si éloigné de la situation dans laquelle se trouvent les voyageurs de Descartes, même si la réponse qui est apportée à ses sollicitations relève d'un esprit au premier abord différent. En lisant le *Journal de voyage*, on croit entendre à chaque page, à chaque ligne, le soupir de soulagement poussé par Montaigne lorsque, pour un temps qu'il voudrait prolonger autant que possible, il parvient à s'échapper des graves troubles qui assiègent la “forêt” française, avec ses innombrables coups fourrés, ses pièges et ses calamités, ses débats

faussés, ses risques effrénés de violence, ou, comme il les appelle, ses “présens brouillis”, et lorsque, dans le provisoire repliement sur soi justifié par ses soucis de santé, il trouve une occasion inespérée de s'évader, en se raccrochant à des futilités, comme la beauté des femmes des pays traversés, et en ne manquant pas, dans les grandes villes bien achalandées à cet égard, de visiter celles qui faisaient commerce de galanterie, à commencer par les grandes courtisanes de Venise qu'on croirait, en lisant l'évocation qu'en fournit le *Journal de Voyage*, descendues tout droit d'un tableau de Carpaccio, et dont Montaigne déclare avec bonne humeur priser plus que tout la “conversation”. Cette attitude dégagée, qui a tout du vagabondage, n'a certainement rien de stoïque, et n'affiche en ce sens aucune sorte de fermeté ou de résolution : il reste qu'elle obéit à une vue bien précise, ce qui fait que, tout en étant pour une part improvisée, elle est assumée en conscience, comme un choix faisant place même au refus de choisir, ce qui, si on y réfléchit, est un véritable tour de force. De là, et cela n'a pas manqué de perturber la plupart de ses lecteurs, les convictions fortes revendiquées par ce douteur acharné qui, ne tenant rien pour fermement assuré, s'en remet entièrement à soi-même de ses orientations de vie et de pensée, tout en se refusant à leur prêter un caractère définitif et assuré, c'est-à-dire à les présenter comme étant également valables pour d'autres.

Et c'est ici que, par un renversement paradoxal, nous retrouvons la résolution, ou du moins quelque chose qui y ressemble. Dans le chapitre 9 du livre III des *Essais*, ayant évoqué les misères auxquelles sa situation politique et religieuse expose la France de son temps, misères dont s'est nourri son désir de voyager, Montaigne ajoute :

“Je tire par foys le moyen de me fermir contre ces considerations de la nonchalance et lâcheté : elles nous menent aussi aucunement à la resolution.”
(p. 971)

Comment la nonchalance et la “lâcheté”, c'est-à-dire le relâchement, peuvent-elles, contre toute attente, conduire à la résolution ? Par la voie oblique, analogue au voyage effectué sans but, propre à la démarche de l'essai, telle que celle-ci peut être pratiquée dans tous les domaines, où, en l'absence de fondement stable, il ne reste qu'à tracer soi-même sa marque, à ses risques et à ses frais, en clair prendre ses responsabilités, ce que Montaigne s'emploie à faire lorsqu'il s'écrit dans son livre pour témoigner quand même, sans chercher à se présenter comme le défenseur d'aucune juste cause qui ne serait pas seulement la sienne et serait susceptible d'être élevée au rang d'idéal universel, donc sans vouloir apparaître comme un modèle à imiter. C'est dans ce sens que, dans le chapitre 1 du livre III des *Essais*, “De l'utile et de l'honneste”, ayant égrené toutes les raisons qui, dans le domaine public, assurent à l'injustice, à la fourberie et à la violence d'Etat la caution de l'utilité, ce qui paraît légitimer une soumission cynique et désespérée à de tels usages, Montaigne n'en revendique pas moins pour son propre compte la décision irrévocable de s'en tenir au parti de “l'honnesteté”, qui lui interdit absolument de prendre part à de tels abus, dont rien, certes, ne l'autorise à affirmer qu'ils sont illégitimes en eux-mêmes, mais auxquels rien non plus ne l'oblige à accorder son assentiment, pour autant que dans son for intérieur, en vertu d'une conviction intime qui n'a de fragile appui qu'en soi, et tire sa force de sa fragilité même, il les réproouve et, instinctivement, y répugne ce qui l'incite, en acte, à s'en détourner.

Et ici, par un biais inattendu, nous ne sommes pas si loin de la deuxième règle de la morale provisoire de Descartes, qui prescrit d'être résolu en l'absence même de toute garantie extérieure qui authentifierait le contenu de cette résolution et en sanctionnerait objectivement le bien fondé. Dans un monde où, manifestement, tout va de travers, et où nous ne savons pas où peut se trouver le bien, ne renonçons pas à faire ce que nous estimons nous-mêmes être bien, ou du moins ne nous laissons pas aller à

faire ce qui, nous en sommes persuadés tout au fond de nous-mêmes, ne peut être bien. Et ainsi, déclare Montaigne,

“ce que ceux-là / les Stoïciens / faisaient par vertu, je me duit à le faire par complexion.” (*Essais*, III, 10, p. 1020)

Cette phrase, est extraite d'un chapitre des *Essais* intitulé “De mesnager sa volonté” : ménager sa volonté, c'est ne pas la forcer, car ce serait encore céder à l'une des figures les plus insidieuses de la tyrannie. Il faut y lire un éloge du naturel et de son laisser aller apparent, qui, s'il ne va pas dans une direction avérée, n'est pas moins exigeant, quoique d'une tout autre manière, que les constrictions spectaculaires que s'impose artificiellement la belle âme vouée, se figure-t-elle, au bien, et dont les moralistes ont beau jeu de montrer qu'elle est manipulée à son insu par l'amour propre et toutes les sortes de convoitises et de formes d'ostentation qui y sont attachées. Quand on ménage sa volonté, on est résolu, mais cela n'empêche qu'on hésite : c'est-à-dire qu'on est résolu au coeur même de son hésitation, et on se veut d'autant plus résolu qu'on se sent plus incertain; on va droit devant soi, sans illusion, sans même se croire mené par une main invisible, en se sachant divaguer, avec pour seule perspective de se raccrocher à quelque branche de salut, s'il s'en présente.

Les voyageurs de Descartes affichent, en pleine détresse, leur résolution comme une marque, la seule qui reste à leur disposition, de leur grandeur; Montaigne s'est dépris de soi-même au point de renoncer à ce qui reste, à ses yeux, une forme de distinction : en aucun cas il ne se voit, ni ne cherche à se faire voir, sous les traits d'un héros qui triomphe de l'adversité. Et, à cet égard, il ressemble davantage à l'homme qui se déplace dans l'obscurité les bras tendus devant lui pour ne pas tomber, poussé par un besoin qui, quoi qu'en dise Kant, s'il est raisonnable, et par là ressemble à un besoin de la raison, n'est cependant pas issu des forces de la raison, ce que Montaigne exprime en disant qu'il dépend finalement des accidents de sa “complexion”. Comme Phileas Fogg se rend, les yeux fermés, à la gare d'où partent les trains pour Douvres, où il a pris ses habitudes, Montaigne, les yeux bien ouverts, se dirige tant bien que mal dans l'impénétrable nuit, pour effectuer l'inévitable voyage au bout de la nuit, en se préparant en permanence à bifurquer, s'il le faut, dans l'autre sens, ce qu'il admet lucidement :

“Je dis plus, que notre sagesse, mesure, et consultation, suit pour la plus part la conduite du hazard. Ma volonté et mon discours se remue tantost d'un air, tantost d'un autre, et y a plusieurs de ces mouvements qui se gouvernent sans moy : ma raison a des impulsions journalieres et casuelles.” (*Essais*, III, 8, “De l'art de conférer”, p. 934).

On ne saurait pousser plus loin l'art de se mirer par l'arrière, en s'efforçant à se voir de dos, ce qui empêche définitivement de s'admirer et de chercher à se faire admirer.

C'est ainsi que Montaigne, sans complexe, à petites étapes, se rapproche avec le moins de bruit possible de la fin du voyage, qui n'a rien d'une destination remplie de sens et dans laquelle il se refuse à voir un accomplissement. Et quand il ne sait plus où aller, il s'arrête :

“L'abstinence de faire est souvent aussi genereuse que le faire : mais elle est moins au jour : Et ce peu que je vaux est quasi tout de ce costé là.” (*Essais*, III, 10, p. 1023)

Car “ce peu que je vaux”, si peu qu'il soit en vérité, Montaigne y tient comme à la prune de ses yeux : et c'est pourquoi il ne se prive pas d'en étaler à plaisir les errements sur le papier, au cours d'un voyage d'écriture à la fois attentif et désenchanté, dans lequel Pascal, qui croyait que Montaigne cherche à se voir et à se saisir bien de face alors qu'il s'écrit dans son dos, et pour s'échapper à lui-même, a sans doute eu tort de voir un témoignage de complaisance abusive à soi. Ne croire à rien, c'est en effet ne

suivre que soi, en sachant qu'il n'y a rien d'autre à faire, et avoir le courage de le faire jusqu'au bout, même s'il n'y a pas de bout qui vaille, ce qui n'est pas un argument suffisant pour dissuader d'y aller. Pour justifier aux yeux de ses compagnons les tours et détours dans lesquels il les entraînait en suivant sa manière toute personnelle de voyager, et en cédant à l'attirance qu'exercent sur lui les voies de traverse, Montaigne se servait de l'exemple d'un livre dont on voudrait ne pas voir la fin : son propre livre est précisément à cette image; on s'étonnerait de le voir s'achever sur une conclusion définitive, et on aime s'y perdre parce qu'il se refuse à dire le dernier mot de l'histoire, une histoire qui n'a pas de fin, et qui par là, tout en étant singulièrement la sienne, est aussi notre histoire, à nulle autre pareille, et qu'il nous faut à chaque moment rejouer en lui inventant des voies nouvelles.

La seule logique à laquelle obéisse le voyage désorienté de Montaigne, qui déclare "Mon stile et mon esprit vont vagabondant de mesmes" (*Essais*, III, 9, p. 994), est, par quelque bout qu'on la prenne, celle de l'essai, c'est-à-dire au sens propre du terme celle de l'épreuve, de la tentative effectuée "pour voir", ou de ce qu'on appelle par ailleurs expérience. On parle en ce sens de cinéma d'essai pour désigner une forme de recherche artistique tâtonnante, qui n'a pas encore fait ses preuves, et, en ayant conscience, voire même s'y complaisant, ne cherche pas à drainer des foules soumises de spectateurs réduits au rôle de consommateurs passifs et conquies d'avance. Citons encore une fois Montaigne :

"Or l'incommodité de la grandeur... est cette cy. Il n'est à l'aventure rien plus plaisant au commerce des hommes que les essais que nous faisons les uns contre les autres... auxquels la grandeur n'a aucune vraie part." (*Essais*, III, 7, p. 918)

On pourrait presque en faire une devise à la René Char : la grandeur tue l'essai. La grandeur, c'est-à-dire tout ce qui tend à la domination, l'ordre en tant qu'il se présente sous la forme de la contrainte, et voit dans le fait que l'esprit s'offre le luxe de divaguer, d'aller "à l'aventure", de prendre les chemins de traverse, de "cheminer", ce que Montaigne s'autorise constamment dans ses *Essais*, un risque majeur, auquel il convient impérativement de faire obstacle. Alors que, se laisser porter "à l'aventure", c'est s'offrir la possibilité de saisir des occasions, et d'entretenir avec autrui un vrai "commerce", qui consiste en "les essais que nous faisons les uns contre les autres", dans un esprit qui n'est pas fatalement de rivalité, c'est-à-dire déporté à nouveau vers la recherche de la "grandeur", et par là récupéré au service de la tyrannie. Les essais véritables sont donc ceux "auxquels la grandeur n'a aucune vraie part", parce qu'ils se sont dégagés de l'esprit de grandeur qui, en tout genre, dans tous les ordres dira Pascal, pousse à la domination, dont le service cautionne grands et petits abus.

De là l'allure désinvolte de l'essai, qui permet de penser à l'essai et à distance, en prenant du champ par rapport à cela même que l'on pense, à quoi on refuse son adhésion définitive, qui fermerait la possibilité d'explorations nouvelles en mettant un terme à la période de l'essai et à sa temporalité par définition ouverte. Le vrai sceptique est celui qui, moins qu'à rien, ne croit et ne se fait confiance à soi-même : et c'est pourquoi il se reconnaît tout au plus capable d'essayer, en se sachant libre de changer d'orientation s'il le faut. Bonaparte disait, paraît-il, sur le champ de bataille : "On avance, et puis on voit". Avancer, c'est sans doute beaucoup s'avancer, et parfois trop : alors, il ne reste qu'à reculer, à se désimpliquer de l'action engagée, de manière à pouvoir éventuellement en entreprendre une autre, qui si elle succède à la précédente n'en prend pas proprement la suite en ce sens qu'elle en poursuivrait l'orientation à l'identique; comme le dit encore Montaigne : "J'adjouste, mais je ne corrige pas" (*Essais*, III, 9, p. 963), c'est-à-dire que, s'il revient sur ses propos antérieurs, en greffant

sur eux des considérations nouvelles, ce n'est pas pour les réajuster à une orientation conçue, en vertu d'un mouvement rétrograde du vrai, comme étant définitivement la bonne. Penser sur le mode de l'essai, pour voir, c'est donc se refuser à soutenir, quel qu'en soit le contenu, une position à caractère doctrinal en adoptant une posture magistrale qui la couvre de son autorité factice : c'est admettre que s'orienter dans la pensée, c'est se frayer, tant bien que mal, une voie qui ne peut être droite à travers la forêt opaque, dont nulle lumière surnaturelle, ou même naturelle, ne viendra jamais dissiper l'obscurité. Ce qui n'empêche d'essayer, au risque de se perdre encore un peu plus :

“Je m'esgare : mais plus tost par licence que par mesgarde. Mes fantasies se suyvent mais parfois c'est de loing : et se regardent, mais d'une vuë oblique.”
(*Essais*, III, 9, p. 994)

Par licence : entendons, en vertu d'une liberté revendiquée et assumée en toute conscience, et non par inadvertance, sans s'en rendre compte, et du même coup sans en mesurer les conséquences, telles qu'elles dérivent de ce choix initial, conséquences qui peuvent s'avérer négatives.

C'est pourquoi, comme on vient de le faire à l'instant, on peut parler sans forcer les mots d'une logique de l'essai, qui en noue le dérèglement, et en fait émerger, de façon imprévue, une sorte d'ordre. C'est cette logique qu'Adorno a entrepris, sinon de codifier, du moins de caractériser, dans la pénétrante étude qu'il a consacrée à “L'essai comme forme” (datée 1954-1958, et publiée pour la première fois en 1958 dans les *Notes sur la littérature*, trad. fr. Flammarion, coll. Champs, 1999). L'essai, genre hybride, difficilement classable, et qui, à certains égards, se présente comme le non-genre par excellence, se singularise par le fait qu'il n'aborde pas ses objets de manière frontale en vue de les replacer, à la position qui leur serait une fois pour toutes assignée, dans l'élément de l'universel : il en cultive au contraire certaines particularités éphémères auxquelles il consacre librement des approches biaisées, fragmentaires, entachées de subjectivité, qui, vues de l'extérieur, peuvent paraître mutilées ou privées de forme parce qu'elles ne poursuivent aucune perspective d'achèvement, et ne se proposent pas d'aller, comme on dit, au fond des choses pour en dire le dernier mot. C'est pourquoi il s'expose à être critiqué pour son manque de sérieux avéré, qui tient au refus de choisir nettement entre le point de vue positif de l'objectivité et le point de vue esthétique de la subjectivité. De fait, l'essai est une démarche sur le fond réactive, qui remet en question la division entre la science et l'art qu'une certaine modernité a mise à son fondement en l'élevant au rang d'idéal rationnel et en la décrétant comme intangible. En d'autres termes, à l'arrière-plan de la pratique de l'essai est toujours à l'exercice une pensée critique, qui s'évertue à démentir ses propres thèses : davantage qu'elle n'instruit, elle suggère, et finalement déçoit, non par défaut dirait Montaigne, mais par licence, c'est-à-dire en vertu de la liberté qu'elle se donne de revenir en permanence sur ce qu'elle propose, combinant ainsi de façon déconcertante les mouvements de l'offre et du retrait.

Pour faire comprendre cette spécificité de l'essai, dont les allures imprévisibles incitent à des expériences de pensée d'un type radicalement nouveau, dont les contours sont impossibles à cerner, et dont la facilité n'est qu'apparente, Adorno exploite la métaphore du dépaysement, en tant que celui-ci, accumulant les obstacles à la communication, stimule de nouveaux rapports à la langue qui combinent familiarité et étrangeté :

“Ce qui pourrait le mieux se comparer avec la manière dont l'essai s'approprie les concepts, c'est le comportement de quelqu'un qui se trouverait en pays étranger, obligé de parler la langue de ce pays, au lieu de se débrouiller pour la reconstituer de manière scolaire à partir d'éléments. Il va lire sans dictionnaire. Quand il aura vu trente fois le même mot, dans un

contexte à chaque fois différent, il se sera mieux assuré de son sens que s'il l'avait vérifié dans la liste de ses différentes significations, qui en général sont trop étroites en regard des variations dues au contexte, et trop vagues en regard des nuances singulières que le contexte fonde dans chaque cas particulier. Certes, tout comme cet apprentissage, l'essai comme forme s'expose à l'erreur; le prix de son affinité avec l'expérience intellectuelle ouverte, c'est l'absence de certitude que la norme de la pensée établie craint comme la mort. L'essai néglige moins la certitude qu'il ne renonce à son idéal. C'est dans son avancée, qui le fait se dépasser lui-même, qu'il devient vrai, et non pas dans la recherche obsessionnelle de fondements, semblable à celle d'un trésor enfoui..." (*Notes sur la littérature*, trad. fr., éd. Champs/Flammarion, 1999, p. 17)

Apprendre sur le tas à se reconnaître dans une langue inconnue, sans disposer du dictionnaire et de la grammaire où sont en principe fixés une fois pour toutes le sens des mots et les règles qui président à leurs arrangements, c'est se livrer à une expérience qui ressemble fort à celle dont parle Kant du déplacement dans une chambre obscure dont les éléments n'auraient plus leur place assignée. On pourrait penser aussi à l'exemple du déchiffrement d'un message énigmatique rédigé suivant un code dont on ignore tout, et qu'il faut complètement réinventer, et relire dans cet esprit l'histoire du *Scarabée d'or* telle que la raconte Edgar Poe. Que fait-on dans de tels cas ? On présuppose que le message a un sens, que la langue étrangère est une vraie langue qui, avec les moyens dont elle dispose, dit quelque chose, comme doivent le faire toutes les langues connues, et non une gesticulation privée de sens : de même, explique Kant, pour se diriger dans une pièce obscure où on ne reconnaît plus rien et où on avance en titubant comme un homme ivre, il faut présupposer que l'idée même de "s'orienter" a un sens, c'est-à-dire que la différence entre la droite et la gauche, telle qu'elle se présente spontanément à l'esprit, n'est en rien factice, et constitue, tout le reste étant devenu douteux, le roc inaliénable sur lequel établir la très faible parcelle de certitude dont on puisse encore disposer et à partir de laquelle le monde s'offre à être reconstruit en totalité.

Toute la question est de savoir d'où ce présupposé tire sa force d'intime conviction. Est-ce du soi à partir duquel s'élanche la dynamique de l'orientation qui permet que, étant tout à fait désorienté, on garde intacte la propension à s'orienter, sinon à proprement parler le pouvoir de s'orienter? Est-ce du monde extérieur qui, s'étant retiré dans une profonde nuit, laisse quand même subsister quelques indices du fait qu'il pourrait comporter de l'ordre? Mais faut-il obligatoirement trancher entre ces deux options, et l'incitation à le faire n'est-elle pas en dernière instance un leurre ? C'est cet argument que Heidegger, dans le paragraphe 23 de *Sein und Zeit* oppose à l'analyse de Kant, et il vaut exactement de la même façon pour le cas examiné par Adorno qui, on le sait, n'aimait guère Heidegger, ce qui n'empêche que, dans ce cas précis, il aille dans le même sens que lui : maîtriser véritablement une langue, ce n'est pas la connaître, au sens d'une connaissance systématiquement acquise et contrôlée, qui la représente comme un ordre subsistant en soi indépendamment de la pratique, plus ou moins conforme, qu'on peut en avoir; mais c'est proprement habiter cette langue, ou plutôt se laisser habiter par elle, en se plongeant de façon vivante dans son univers propre, ce qui est la seule manière possible d'en faire un monde familier. Isoler les structures formelles de la langue par rapport aux figures vivantes qu'en donne l'usage de la parole, comme le fait la linguistique saussurienne, ainsi amenée à décrire une langue idéale qui n'est parlée, ni même parlable, par personne, c'est réactiver l'opposition rigide du sujet et de l'objet, et rendre à la limite incompréhensibles les conditions dans lesquelles s'effectue concrètement l'apprentissage de la langue, dans lequel on peut voir la forme nucléaire de l'essai, forme dans le prolongement de laquelle se situent toutes les autres entreprises de la vie, qui prennent appui sur elle en la réinterprétant.

L'être au monde dont parle Heidegger en vue de surmonter la distinction du subjectif et de l'objectif, et de faire comprendre que le monde n'est pas en face de nous comme un bloc isolé ou un en soi auquel nous ne serions pas d'emblée destinés, à la fois promis et compromis, désigne précisément cette immersion de la pensée dans les choses qui n'a pas à être initiée par un acte de la volonté, parce que, même si elle est provoquée par un événement imprévu, tout se passe comme si elle avait toujours déjà commencé : cette langue étrangère avec laquelle on cherche à se familiariser par les moyens du bord, on feint de savoir déjà la parler, ou la balbutier, n'y ayant de toutes façons aucune possibilité de faire autrement. C'est de cette façon que l'enfant s'initie au langage, qui constitue pour lui un milieu de vie dans lequel il se trouve, comme dirait Pascal, "embarqué" : il baigne dans des flux communicationnels auxquels, avec les faibles moyens dont il dispose, il est mis en demeure de participer, ne serait-ce que par des mimiques corporelles auxquelles on s'évertue à reconnaître un sens avant même qu'il soit en mesure de le leur assigner, ce qui l'amène, *volens nolens*, à les assumer comme étant réellement un langage d'avant le langage, qui est déjà son langage, qui va peu à peu s'adapter à celui des autres.

C'est pourquoi l'essai, qui est la forme d'expression par excellence de l'être au monde, correspond à l'exercice d'une pensée qui se libère de l'obligation de commencer absolument, comme si rien ne l'avait précédée, et comme si, elle pouvait, à partir d'elle-même, reconstruire un ordre qu'elle reconnaîtrait finalement comme étant, en dehors d'elle, celui de la réalité. Essayer, c'est s'installer dans l'élément d'une temporalité qui exclut ce type de commencement parce qu'elle ne se pratique que sur le mode de la reprise, c'est-à-dire aussi de la continuation. au point de vue duquel il n'y a que des mouvements qui ont toujours déjà commencé. S'orienter dans la pensée, à ce point de vue, c'est comme prendre un train en marche, qui n'a pas attendu pour partir que nous lui demandions ou que nous lui ordonnions de le faire. Et c'est pourquoi, ce train, dans lequel il ne reste qu'à monter, étant impossible de l'arrêter, on peut aussi à tout moment, et dans des conditions au fond analogues en descendre. La paradoxale continuité de l'essai est faite de discontinuités, de changements d'orientation, qui interdisent de le faire rentrer dans l'orbe régulière d'une courbe unique dont il n'aurait qu'à suivre jusqu'au bout la trajectoire nécessaire. C'est ce qu'explique très bien Adorno :

"Même dans sa manière d'exposer, l'essai ne doit pas faire comme s'il avait déduit l'objet, comme s'il n'y avait plus rien à en dire. Sa propre relativisation est immanente à sa forme : il doit être agencé de telle manière qu'il puisse à tout moment s'interrompre. Comme la réalité, sa pensée est faite de ruptures, il trouve son unité à travers et par-delà ces ruptures, et non en les colmatant. L'harmonie de l'ordre logique trompe sur la nature antagoniste de ce sur quoi il a été plaqué. La discontinuité est essentielle à l'essai..." (p. 20-21)

Et, un peu plus loin, Adorno explique que la manière dont s'organise l'essai est à ce point de vue proche de celle qui caractérise le déroulement du discours musical, avec ses sautes d'humeur, ses transitions imprévues, qui n'a rien à voir avec l'ordre rigide de la déduction logique.

Tout lecteur un peu attentif de Montaigne s'est pénétré de cette musicalité profonde propre au style de l'essai, avec les montées et les baisses d'intensité, les ralentissements et les accélérations, les variations incessantes qui rythment le mouvement de ses harmonies suspendues, de telle manière que celui-ci n'a jamais l'air de se diriger dans un unique sens. Le risque est bien sûr qu'à un certain niveau de complexité, cette musique dégénère en cacophonie, risque nettement ressenti par un lecteur inattendu, mais non moins avisé, de Montaigne :

“Il y a aussi des situations d’esprit favorables à la lecture des ouvrages qui n’ont point d’ordre. Quelquefois par exemple, je lis Montaigne avec beaucoup de plaisir; d’autres fois, j’avoue que je ne puis le supporter. Je ne sais si d’autres ont fait la même expérience; mais, pour moi, je ne voudrais pas être condamné à ne lire jamais que de pareils écrivains. Quoi qu’il en soit, l’ordre a l’avantage de plaire plus constamment; le défaut d’ordre ne plaît que par intervalles, et il n’y a point de règles pour en assurer le succès. Montaigne est donc bien heureux d’avoir réussi, et l’on serait bien hardi de vouloir l’imiter.” (Condillac, *Essai sur l’origine des connaissances humaines*, II, section 2, chap. 4, par. 49).

La preuve que Condillac n’est pas tout à fait défavorable à la forme de l’essai, bien qu’il éprouve à son égard certaines réticences, c’est que lui aussi écrit, en 1746, un “essai”, et non, comme il le fera plus tard, un “traité” : un essai, c’est-à-dire, au sens que le mot a pris en Angleterre après Bacon une “*inquiry*”, donc une “enquête”, libre recherche appuyée sur des faits qu’elle se refuse à faire rentrer dans un système *a priori*. Condillac, après les Anglais, et en particulier après Locke qu’il a lu et étudié de très près, pratique dans ce sens l’esprit d’examen, dans lequel il tente d’introduire un maximum d’ordre, en vue de mieux élucider le mystère que reste finalement le fonctionnement de l’esprit humain, ce par quoi il s’inscrit dans la trajectoire de ce qui s’appelle aujourd’hui *Philosophy of mind*.

La réaction de Condillac lecteur de Montaigne est intéressante, et s’avère finalement pertinente : se plaire à Montaigne au point de ne lire que lui, et d’en faire un modèle unique à imiter, ce serait, au rebours de la démarche propre à l’essai, en faire un anti-système qui serait encore un système. De même qu’il faut bien qu’un morceau de musique s’arrête, sans que pour autant la musique du monde soit elle-même parvenue à sa fin, il faut savoir interrompre la lecture qu’on fait de Montaigne. Faisons comme lui lorsque, dans sa librairie, il “feuillette à cette heure un livre, à cette heure un autre, sans ordre et sans dessein, à pièces descousues”. Entrecoupons notre lecture des *Essais* par celle de quelques propositions de Spinoza, éventuellement en leur appliquant la décapante méthode de lecture préconisée par Borges à la fin de sa fable sur Pierre Ménard : exerçons nous à lire Montaigne comme si c’était du Spinoza, et à lire Spinoza comme si c’était du Montaigne, en prenant ces auteurs par l’arrière de ce qu’ils disent, comme s’il était possible de les voir dans le miroir du tableau de Magritte qui ne montre ses modèles que de dos.

C’est un peu ce que nous avons *essayé* de faire en suivant les quelques étapes de ce périple à travers le réseau de significations véhiculées par la formule “s’orienter dans la pensée”, où, pour voir, nous nous sommes permis d’entremêler quelques fils empruntés à Verne, à Malinowski, à Descartes, à Kant et à Montaigne, dans l’espoir de mieux nous orienter dans “s’orienter dans la pensée”.