

Alessandro Delcò

Notules sur l'aridité de la philosophie

ABSTRACT: *There is no philosophy without a radical detachment from consensual tenets, i.e. without an hard ascesis that throws us in an atopic and "desert" place, where everything is submitted to "disidentification" and so can revive: the paradoxical place of thought. Now, in its rigorous discipline, put differently, the pure exercise of its own operations, thought doesn't give assent to anything positive. That means: it doesn't come to the final and definitive state of the work, unless falling again into which it tries at any rate to avoid, namely the position that doesn't question itself any more. But thought doesn't even do without the disquieting concurrence of an Excedens, which is at the same time a goad and a fatal interference. It follows that philosophy expresses itself discontinuously, by conjectures and sober outlines.*

KEYWORDS: *philosophy, ascesis, overwhelmingness, conjecture, pithiness.*

1. L'exigence du retrait

J'ai pu vivre aussi solitaire et retiré que dans les déserts les plus écartés

René Descartes

S'il y a une présupposition incontournable, constante, matricielle du philosophe, c'est bien l'exigence de se mettre en retrait du monde, davantage encore, de prendre le plus grand recul possible vis-à-vis de lui. S'excentrer donc, non pas un peu, histoire juste de jouer les anticonformistes..., mais maximale. Quitter en d'autres termes le doux milieu, cet environnement protecteur où on baigne depuis toujours, et que l'habitude rend tout à la fois stable, "naturel", et quasi imperceptible. S'extirper de là – ce qui veut dire rien moins que cesser de vivre "normalement", dans le confort des croyances communes¹ – pour se décaler dans un ailleurs radical où en principe il n'y a pas la moindre garantie de pouvoir subsister. Quand on laisse derrière soi le monde familier – comprenant toutes sortes d'attaches et de biens, jusqu'aux résidences et aux palais de la culture, pour parler

1 E. Lévinas, préface de *Totalité et infini*, La Haye, Nijhoff, 1961, p. XVIII.

ainsi –, on ne mesure pas tout de suite la gravité des conséquences pour nous, la première desquelles est précisément qu'il n'y a plus de "nous" possible (plus aucun lien interhumain, aucune forme de partage, aucune empathie, aucune compagnie, et c'est bien pourquoi en philosophie on a moins affaire à des personnes qu'à des "personnages"², i.e. à des silhouettes très épurées, presque fantomatiques, qui tiennent plus de la fonction que de la substance, plus du signe que de la chose, dans la mesure précisément où ils sont censés accomplir – ou à tout le moins rendre possibles – certaines opérations noétiques). Bref, passés les confins de la contrée des hommes – espace limité aux conventions rassurantes et aux rythmes prévisibles, où il y a toujours moyen de se repérer –, on est perdu, et seul. Tout seul. État d'abstraction totale à la limite de l'intolérable. Condition propre au "désert" – et à la philosophie – que ce face-à-face absolu avec l'absolu (au sens propre et premier de Séparé), au sein du nulle part, en l'absence de tout support. Condition dans laquelle, tout "soutènement" faisant défaut, il faut se soutenir sans arrêt soi-même. C'est la raison pour laquelle la philosophie ne pourra jamais se pratiquer comme une occupation courante de ce monde³ (ses pseudo-applications récentes dans le "coaching" n'y changent rien: elles montrent seulement à quel point on en est venu à tout instrumentaliser). Encore moins peut-elle se muer en un simple divertissement médiatique, bruyant et consensuel, ou alors elle se volatilise tout court... Le fait est qu'elle ne saurait se dispenser de cette "ascèse"⁴, qui rebute, spécialement de nos jours, à l'époque de l'omnidominance de la pensée préconfectionnée (au même titre que n'importe quelle marchandise), du tout prêt tout programmé, de l'inflation gestionnaire, et des arrangements paresseux qui vont avec. Aux antipodes de toute transaction facile et de tout compromis de bon ton, elle ne relève pas, par définition, du "négociable". Autant dire que cet mouvement de distanciation et de rétraction vers le désolé – impliquant abstention, déliement, désaccoutumance, désadaptation, et ainsi de suite – est un transcendantal, à savoir une condition de possibilité irrenonçable, une attitude qui affecte le champ de l'expérience dans son ensemble et dispose par là un préalable au philosophe. L'ascèse en question marque depuis les origines la philosophie d'un sceau de dureté, d'âpreté, voire d'inhumanité⁵. Héraclite n'a-t-il pas répudié hautainement, tel un mage ou un dieu, ses concitoyens? Ne s'est-il pas exilé de l'intérieur de sa ville natale – brisant les liens sacrés du *ghenos* –, en quête de la lande déserte où la philosophie

2 Deleuze évoque ces étranges figures, qu'il nomme "personnages conceptuels". Cf. G. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991, pp. 60-81.

3 Pareyson l'a montré de façon très fine en glosant le désarroi de la pensée face au pur existant chez Schelling. Cf. L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, Torino, Einaudi, 1995, notamment p. 404.

4 Elle ne se confond toutefois pas avec une simple anachorèse – l'action de se retirer en pays écarté –, puisque, d'une part, elle n'a rien d'un retranchement irréversible, et d'autre part, elle inclut comme composante cardinale un s'exercer incessant dans l'art du penser. À la différence du mélancolique, le philosophe ne glorifie pas la "vie sauvage et rustique" pour elle-même. Cf. B. Spinoza, *Éthique*, IV, scolie de la proposition 35.

5 Colli soutient qu'il a fallu un "disumanamento" pour que les premiers philosophes puissent s'abîmer dans des spéculations d'envergure cosmique, laissant ainsi loin derrière eux la sphère de la *polis*. Cf. G. Colli, *Filosofi sovrumani*, Milano, Adelphi, 2009, p. 31.

seulement peut naître⁶? Toutefois, ce geste inaugural maintes fois répété et varié au cours de l'histoire de la philosophie occidentale ne laisse pas d'être ambigu. En effet, si d'une part il marque l'exigence de la philosophie, l'extrême difficulté à laquelle elle nous confronte, du fait de l'ampleur des changements qu'elle requiert de nous – laisser corps et biens, quitter la vie telle qu'elle va, et bien davantage encore, se dessaisir jusqu'au bout de son propre entendement⁷ (chose impossible en toute rigueur, et pourtant à mettre en œuvre coûte que coûte avec la conscience la plus aiguë de son infaisabilité même) –, d'autre part, il montre que la philosophie a partie liée avec une certaine clandestinité, et à ce titre elle comporte un petit côté louche... Le philosophe n'est pas seulement quelqu'un qui se mesure au "désert", à l'absence, au vertige, mais, dès le départ, et conjointement, aussi quelqu'un qui se dérobe à l'espace de la cité, à ses engagements, à ses controverses, et peut-être surtout à la lumière d'un débat qui voudrait tout contrôler et tout transpercer – phénoménalité impitoyable fouillant jusqu'aux derniers recoins des existences. Il fausse donc compagnie pour se réfugier dans un demi-jour, dans une sorte de "zone grise" – *no man's land* sans intérêt, qui est toutefois la condition d'un *ethos* original: celui d'une vérité asymptotiquement recherchée, comme aucun outil d'investigation ne peut l'épuiser; celui d'une sagesse toujours encore à poursuivre, compte tenu qu'aucun art de vivre ne saura jamais y parvenir. Uniquement dans cette étrange région située entre le monde changeant des mortels et celui, "éternellement univoque"⁸, des dieux la pensée peut se déployer en toute liberté. Ce n'est qu'en se transportant dans cette dimension atopique qu'elle peut échapper un temps à la censure des dogmes, des valeurs et des usages, en bref, s'autoriser à énoncer l'inautorisé. Dans sa pure discipline, la philosophie ne peut avoir lieu qu'à la faveur de cette fuite dans un dehors incommode et inconvenant. Et qui réunit mieux l'ensemble de ces traits singuliers que Socrate, lui qui se sait "un monstre plus compliqué et plus furieux que Thyphon"⁹?

2. Détrôner le monde

Il existe un deuxième réquisit décisif, une autre astreinte fondamentale du philosophe (elle est contemporaine en réalité de la première et fait corps avec elle), c'est-à-dire la nécessité de procéder, avant de pouvoir entreprendre quoi que ce soit, à un déblayage radical. Tout dégager et retirer, d'abord. Or il se trouve que cette révocation paradoxale du monde n'est possible, à y bien regarder, qu'à partir de la position-limite de celui qui s'en est déjà exclu ou expatrié moyennant un étrange auto-bannissement – fût-il purement méthodologique. Retiré très loin, ayant de surcroît aboli en soi-même *ex hypothesi* toute infrastructure humaine,

6 Cf. *Les Présocratiques*, éd. établie par J.-P. Dumont, t. 1, Paris, Gallimard (Pléiade), 1988, p. 129; cf. également G. Colli, *op. cit.*, pp. 36-38.

7 Liminairement à sa philosophie, Spinoza place un *Traité de la réforme de l'entendement*.

8 Platon, *Banquet*, 211b.

9 Platon, *Phèdre*, 230a.

avec son prosaïsme et ses extraordinaires facultés, il est à même – simple regard – de tout voir tout autrement¹⁰. Pour avoir ne fût-ce que quelques chances de pouvoir commencer en philosophie, il faut, d'un geste souverain, tout écarter – mythes et fables, illusions et rêves, préjugés et superstitions, croyances et adhésions, passions et intérêts, préférences et valeurs, décisions et actions, attentes et souvenirs, notions et conceptions, postulats et principes, raisons et jugements, évidences et certitudes en cours, idéologies et vérités reçues, institutions et doctrines en place, y compris, et en premier, celles que les autres philosophies ont contribué à introniser. Il va de soi qu'une opération d'une telle portée et d'une telle virulence, d'une radicalité si exorbitante, d'une audace si extrême¹¹ ne peut qu'engendrer, une fois de plus, que désolation. Se retrancher pour retrancher, tant au sens de défalquer tout le superflu, l'accidentel, l'empirique, le contingent, voire l'ordinaire, que dans le sens de déposer, destituer, abroger le monde comme tel, ou plutôt toutes les valorisations symboliques qui s'y rapportent, autrement dit, invalider l'ensemble des validations admises à son sujet – ce qui s'appelle canoniquement “doute hyperbolique” chez Descartes et “réduction phénoménologique” chez Husserl. Or, dans cette opération il en va d'une neutralisation des *cogitata*, entendus comme ce qui a été acquis à la sphère du valable tant spontanément que par des procédures rationnelles, mais également du sensible dans son ensemble, ce qui revient à biffer d'un trait toute la variété luxuriante du réel¹². À cet égard, il n'est pas excessif de parler d'une cruauté structurelle, parfaitement involontaire d'ailleurs, de la pensée (elle est la rivale jalouse de l'être; elle s'érige contre lui, contre sa profusion, cherche à lui tenir tête, et au-delà, à le remplacer au plus vite, comme il apparaît de façon paradigmatique dans le premier chapitre de la *Phénoménologie de l'Esprit*). De même, il faudrait évoquer ici le nihilisme qui depuis toujours, et par essence, la menace¹³. Commandée par le besoin de se défaire des “lieux communs” – arguments

10 C'est le spectateur transcendantal, tel qu'il est décrit par Fink dans sa *Sixième méditation cartésienne*; c'est également, sous d'autres espèces et fonctions, Monsieur Teste.

11 Descartes, qui a fait de ce geste l'ouverture philosophique par excellence, en est parfaitement conscient lorsqu'il avoue dans le *Discours de la méthode*: “je crains bien que celui-ci ne soit déjà que trop hardi pour plusieurs. La seule résolution de se défaire de toutes les opinions qu'on a reçues auparavant en sa créance, n'est pas un exemple que chacun doit suivre” (AT, VI, p. 15). Pourtant, il ne faudrait pas perdre de vue le caractère fictionnel de cette opération. Cela apparaît en toutes lettres chez Wittgenstein. Philosopher, chez lui, pour faire vite, c'est oser les conjectures les plus bizarres afin, tout ensemble, de déplacer à fond les problèmes, de dissiper les confusions langagières, d'en finir avec les tourments de la métaphysique, et de s'approcher le plus possible de la vie parfaite. Mais toute fiction est l'œuvre de l'imagination. Une composante de frivolité s'y mêle donc nécessairement. D'où la culpabilité qui pointe ça et là chez ce philosophe.

12 Platon, *Phédon*, 83ac. Suivant Lyotard, il se passerait quelque chose d'analogue en peinture, à cela près, qu'ici la “mise au tombeau du visible” fait surgir après coup la couleur dans tout son éclat, tandis qu'en philosophie la “réduction” ne prélude jamais à un retour de la splendeur des choses (leur séduction sera repoussée indéfiniment, en tant que tromperie par excellence). Cf. J.-F. Lyotard, *Misère de la philosophie*, Paris, Galilée, 2000, pp. 108-110.

13 Au bout de cette logique, on trouve Valéry avançant que n'importe quelle œuvre, même la plus parfaite, n'est que “résidu extérieur”, “chute”, “déchet”. Cf. P. Valéry, *Cahiers*, t. 2, Paris, Gallimard, 1974, p. 1047.

formatés et convenus, mais aussi croyances invétérées, avis préconçus, partis pris, enracinements multiples dans des mœurs, etc. – afin de toucher au vrai, elle ne peut que ruiner les frêles assises sur lesquelles repose l'entente intersubjective. Mais une fois qu'on a déchiré l'écran fragile des codes – rituels et conventions en tout genre fixant les règles de conduite –, on est dans un effroyable dénuement, face au néant, dans l'obligation de tout réinventer, à commencer par la façon de s'exprimer et les modes de comportement les plus élémentaires. Il y a plus. Prenant son départ dans une inévitable table rase, toujours au bord de la stérilité¹⁴, la philosophie donne juste en fin de parcours quelques indications importantes (d'ordinaire, par voie négative) quant à la manière d'éviter les pires erreurs – et quelques perspectives, délinéations prudentes de déploiements ainsi que d'approfondissements possibles. Partant elle n'atteint jamais la plénitude de l'œuvre, bien qu'elle laisse des traces de son opérer dans des livres, qui quelquefois sont de grands livres. D'une manière générale, elle n'atteint pas la positivité du résultat, et ce, pour une raison principale majeure: elle ne vit que dans la tension de la recherche, sans cesse relancée par une interrogation vigilante quant à elle-même, c'est-à-dire par un travail généalogique visant à expliciter sa propre provenance et le bien-fondé de ses propres procédures, de même qu'à pointer le fait que son auto-clarification ne peut pas avoir de terme, puisqu'elle s'appuie en dernier ressort sur l'infinité des pratiques communes façonnant la *Lebenswelt*¹⁵. Il s'ensuit que la philosophie répugne à tout aboutissement, à tout bilan, à toute conclusion, à toute solution, dans la mesure en tout cas où elle serait entourée par l'aura crédule d'une révélation finale. Elle ne peut donc s'écrire d'une certaine façon qu'en marge d'elle-même, par essais et tentatives, provisoirement, n'existant en vérité que comme perpétuel au-delà de soi. Ceci est d'autant plus forcé, qu'elle est constamment escortée par l'aiguillon du doute, si bien qu'elle revient en permanence sur ses pas afin d'inquiéter ce qu'elle vient de poser, et qui tend aussitôt à se figer, à coaguler dans une quiddité risquant, telle une idole, d'aimer la pensée jusqu'à l'hébété! S'il y a un trait saillant du philosophe, c'est bien ce retour réflexif sur soi visant à remettre en question jusqu'à l'évidence minimale dont il croyait s'être emparé après avoir accompli de la façon la plus scrupuleuse qui soit le travail de l'analyse, de la vérification, et de la critique. La philosophie paie au prix fort son ambition d'échapper par tous les moyens au dogmatisme – ce piège toujours imminent, toujours en passe de se refermer sur elle. En conséquence, elle est tout le temps en quête d'une évidence plus pure, d'un fondement plus assuré, d'un principe plus originaire – indépassable –, qu'elle ne peut établir, par statut, sauf à retomber dans ce qu'elle s'efforce justement de surmonter, à savoir la certitude naïve, sûre d'elle-même, et qui par

14 Dans un passage de Lévinas, il est question, en référence à l'Un du Parménide, d'un "en deçà [...] absolument stérile et pur". Cf. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1974, p. 172.

15 De là viennent ses rapports horriblement compliqués avec le "commun", tant au sens de ce qui est partagé avec d'autres, de l'usuel, que du n'importe lequel. Pour un traitement original de ce problème, cf. G. Agamben, *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque* (1990), tr. fr. par M. Raiola, Paris, Seuil, 1990.

suite ne s'interroge plus, enfantant de ce fait même le leurre de l'objectivisme. Sous cet aspect-là, on peut dire qu'elle est infertile, comme certaines terres, et elle l'est en particulier au sens où elle ne se prête à aucune exploitation ultérieure en ligne directe. Il n'empêche qu'elle donne tout de même quelques fruits précieux, pour autant qu'elle suscite un type de productivité très spécial, qu'on remarque à peine dans l'agitation du monde, tellement il est ténu. En un mot, la philosophie apporte un gain d'intellection, qui s'accompagne chez certains d'une vive joie.

3. À proximité de l'invisible

Il y a au moins un troisième préalable essentiel au philosophe, qu'on pourrait exprimer ainsi: il faut avoir rapport, suivant des modalités fort diverses assurément, à beaucoup plus puissant que soi – *Eidos*, Dieu, Nature, Désir, Histoire, Technique, etc. –, sans pour autant perdre de vue, à aucun moment, la limitation constitutive de notre faculté de connaître¹⁶. Éventualité énigmatique, ayant trait à l'origine et au destin. Comment un tel raccordement est-il possible, étant donné la disproportion des instances en jeu? Par quel biais les dissemblables peuvent-ils convenir? Quel est le ressort de leur correspondance? Au vrai, la combinatoire des possibles ici est assez restreinte. Ou bien c'est nous qui tentons de jeter un pont vers cet "x" (à supposer qu'un quelconque lien puisse s'établir de cette manière); ou bien c'est lui qui se signale et se rapproche de nous, qui vient nous hanter plutôt, en raison de son emprise écrasante¹⁷; ou alors, et plus probablement, ce sont les deux qui ont lieu en même temps, dans un croisement indémêlable d'initiatives et de dons, de volonté et de fatalité, d'intention et de passivité, de propositions et d'abandons, où il n'y a ni perdants ni gagnants – effacement de toute stratégie dans une constellation ouverte de forces. Reste qu'on ne peut être touché par l'Élément¹⁸ que si on est déjà disposé de telle manière qu'il puisse avoir prise sur nous, qu'à la condition d'être en quelque sorte "affectable" par lui (rien ne se passe ici sans une réceptivité à vif). On ne peut le soupçonner, même, que si on est d'entrée de jeu sensible au plus haut point à lui, donc déjà sujet à son attrait, et sous sa coupe, selon une loi très difficile à formaliser. Étrange solidarité avec ce qui ne va avec rien, curieux apparemment avec ce qui ne s'apparente à rien – rapport impossible qui met le feu à la pensée. Le mouvement de retrait, de même que la suspension radicale de l'*épochè*, y sont évidemment pour quelque chose, mais ils n'expliquent pas tout, loin s'en faut. Il est pourtant clair que la table rase et la privation qui en procède amorcent dans une certaine mesure du moins – si elles ne l'appellent – ce concours, qui n'est pas qu'un coup de dés, qu'une heureuse conjonction adventice, mais inséparablement

16 Sur cette question, on se reportera à la très belle étude de V. Mathieu, *Limitazione qualitativa della conoscenza umana. Schizzo di una teoria*, Torino, Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino, 1949, vol. 1, fasc. 2.

17 L. Pareyson, *op. cit.*, p. 406.

18 Chez Lévinas ce terme dit le propre du "il y a". Cf. en particulier E. Lévinas, *Le format mythique de l'élément*, in *Totalité et infini*, cit., pp. 114-116.

l'effet d'une décision et d'un combat. D'une certaine manière, l'horifiant est tout de suite là dès qu'on a interrompu notre rapport primordial spontané au monde, remis en cause toute coordination entre l'être et la pensée, retenu tout acte de prédication et de qualification logique, fait le vide, opté pour le "désert" – espace antinomique où misère et liberté se brouillent jusqu'à l'indiscernable, pureté extrême où tout se désidentifie et se désoriente. En chaque philosophe se niche un amant du "terrible" (il peut aussi comporter un versant sublime: la beauté suréminente, outre-esthétique, de l'Un¹⁹), lequel s'exprime sous les traits du sidérant qui paralyse, de l'incompréhensible qui fascine et englué dans son excès (précipitant la connaissance dans le non-savoir, processus que la philosophie tâche néanmoins d'ausculter), de l'irréductible qui se refuse à tout accès, n'admettant pas la moindre initiation discursive, de l'amorphe qui exclut toute forme conceptuelle, etc. À l'encontre de la vulgate qui fait du philosophe l'ami de la sagesse, au sens de quelqu'un qui élirait la voie judicieuse et tranquille de la *medietas*, il faudrait plutôt soutenir qu'il est, dès le tout début, celui qui est tenté par le plus difficile, le plus obscur, le plus aigu, celui qui se risque à approcher ce qui ne se laisse pas approcher, qui se hasarde à la rencontre de l'en soi indifférent, ou de l'en tant que tel²⁰, celui, enfin, qui ne craint pas la démesure du *Kosmos*²¹. Il envisage le "sans-visage", s'aventure dans le courant des enchaînements irrésistibles, essaie tant bien que mal de s'y tenir, à la recherche, sans doute, d'un surplus de pensée et de vie. Le rapport avec l'Un-Tout, royaume d'*Anankè*, peut par impossible – la coïncidence momentanée des desseins du philosophe avec les décrets suprêmes – se convertir dans la merveille d'une individuation impersonnelle, autrement dit, dans l'éclat pur de la création. Liberté et nécessité tout à coup vont de pair²². L'inflexible Nature, le Divin à l'allure impassible, liant et défaisant tout souverainement, si on sait s'y accorder, fait vivre d'une vie à sa mesure – vie sans mesure, à la lettre, hors nombre et hors norme, d'une vivacité insoutenable. Il n'en demeure pas moins que le philosophe, à la différence du héros tragique²³, ou du saint mystique, ne va pas jusqu'à fusionner avec le Destin, voire le Divin, sachant que ce qui l'attendrait en ce cas ce serait la perte du plus précieux, c'est-à-dire le naufrage du *logos*, soit de la possibilité de tenir un discours argumenté, qui respecte – quoi qu'il arrive – l'ordonnement syntaxique. S'il va donc tout près du Principe pour en capter le souffle, il se garde bien de s'unir à lui. Même à proximité, il n'abandonne pas l'attitude théorique, soutient le face-à-face avec l'inaccessible, et c'est bien ce qui lui permet de chercher à être d'intelligence avec lui, plutôt que de se laisser simplement engloutir dans son tumulte (d'ailleurs, sans cette distance maintenue à toute force, le rapport ne pourrait pas atteindre une telle intensité, il passerait à

19 Plotin, *Ennéades*, VI, 33.

20 Aristote, notamment *Métaphysique*, Γ, 1.

21 Voir par exemple Marc Aurèle, *Pensées*, IX, 28-30.

22 Sur cette jonction, voir typiquement G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, tr. fr. par J. Hyppolite, t. 2, Paris, Aubier, 1941, pp. 309 s.

23 F. Hölderlin, *Remarques sur Œdipe*, in *Œuvres*, sous la dir. de Ph. Jaccottet, Paris, Gallimard (Pléiade), 1967, p. 957.

côté de sa pointe, pire s'effondrerait dans l'indigence de l'immédiat). Certes, cette configuration n'est pas de nature à rassurer... Il se trouve que l'affolement n'est jamais loin, s'il est vrai que cette posture sous tension maximale est très difficile à garder, et en conséquence très labile. Elle se défait au moindre relâchement, au moindre écartement elle s'effrite. Un petit faux pas, un minuscule hasard qui tombe mal, et elle est compromise, car elle est également affaire de chance. L'épouvante s'empare du philosophe lorsque l'Être impromptu – si on peut dire – prend la tangente, file sur sa ligne, détruit l'accord inespéré. Rien de plus normal, pourtant. N'est-il pas celui qui est le plus par soi? Il l'avait entraîné dans son orbite de façon tout à fait gracieuse; subitement il se défausse.

4. Éclairs sporadiques

Puisque la pensée en rigueur ne s'éveille qu'au plus près de l'invivable, à tout moment elle peut pareillement s'éteindre, vaincue par cette même Puissance. Prenant consistance sous l'effet d'un trop intense pour elle – grandeur outre mesure, réalité écartant toute négation ou limitation, existence sans essence, etc. –, elle est destinée à se briser aussitôt. Cet Anonyme (pour les modernes), ce Divin (pour les anciens) qui la fait se lever par une alimentation énigmatique – *das letzte absolut-Erstaunenswerthe*, comme l'appelaient parfois Schelling²⁴ –, la mine de l'intérieur. Les chaînes logiques ne se cassent donc pas par accident en philosophie, à cause de l'inconséquence du penseur (encore que cela bien entendu puisse arriver à l'occasion), mais pour une raison incomparablement plus profonde, à savoir que l'irruption du *deinon* – autre nom de cet immaîtrisable, tout proche tout éloigné de nous – est à même à chaque instant de couper le mouvement d'approche de la pensée, d'en torpiller la discursivité, autant que de la lancer. Il y a en somme une fragilité consubstantielle au philosophique qui tient avant tout, non pas à des particularités individuelles, mais au corrélat fondamental, latent de la pensée elle-même, c'est-à-dire à la sourde et redoutable source d'où elle provient – cette Puissance qui la contraint par moments au silence. Si donc la pensée se défait si facilement – à telle enseigne qu'elle retrouve périodiquement, en deçà de toute construction systématique, dans la forme abrupte de l'aphorisme, la radicalité des tout premiers commencements (bien que non pas tels quels, mais compliqués par toutes les pulsations de son historicité) –, c'est qu'elle est reliée à un infini, à la fois richesse inépuisable et chaos stupéfiant, qui peut à tout bout de champ la pulvériser. Le destin de Nietzsche-Dionysos s'éclaire peut-être en partie sous cet angle-là. Porté par cette vie sans nom qui le fait génialement délirer, il est entraîné par elle dans un tout ailleurs débordant les possibilités – même ultimes – de l'humain. En d'autres mots, il est disloqué par la puissance indifférente même qui l'a fait briller d'une lumière unique. Or d'une manière ou d'une autre, tous les penseurs sont touchés par cela, qui s'appelle communément illumination, vision, rêverie, utopie,

24 Expression compendieuse citée par Pareyson (L. Pareyson, *op. cit.*, p. 399, note 9).

enthousiasme – impulsion qui destine à la crise –, quoiqu'à des degrés très variables. Soudain, sans motif apparent, le vent tourne. La faveur se dérobe. Un trou survient dans leur productivité. Ils n'arrivent pas à mener à bien ce qu'ils avaient pourtant entrepris avec le dernier acharnement. Leurs ouvrages sont frappés d'inachèvement²⁵. Ils restent à l'état d'ébauches. Au lieu d'un livre bien cousu, un tas de feuillets, quand ce n'est un fouillis de notes. Tout demeure en chantier. Ce ne seront plus de beaux volumes, mais de maigres carnets, des journaux de bord où ils enregistrent des événements de pensée disparates²⁶. Sortes de portulans où ils cartographient des navigations philosophiques périlleuses, ou alors d'étranges "albums"²⁷ auxquels ils consignent les vestiges de leurs expériences spéculatives. C'est à cause d'un trop insolite, qui comme tel échappe de part en part à tout cadre catégorial que le raisonnement s'effrange, que le cours des propositions se met à cahoter, que la parole est comme étouffée. Elle se raréfie du coup. Au *logos* maître, majestueux et intarissable, se déployant en une suite de rapports ordonnés et de séquences argumentées faisant sens dans la plus belle mesure – celle des définitions, des syllogismes, des déductions, des démonstrations en forme –, succède un dire beaucoup plus sobre, un dire qui, ne se souciant plus d'être efficace, s'ouvre au problématique²⁸. Pensée brève, par suite²⁹, et incertaine, semée d'embarras, où perce, en filigrane, la voix de l'inconditionnel. C'est lui, encore une fois, qui en interférant empêche l'aisance de l'énonciation, tout comme sa netteté trop simple. La concaténation des propositions laisse ainsi la place au filet des conjectures. Mais au moment où elle perd en robustesse, la philosophie a des chances de gagner en acuité. Filiforme, elle est désormais débarrassée de toute la lourdeur des monuments doctrinaux, des problèmes de fondation, des querelles d'école, des questions d'époque, des hiérarchies et des orthodoxies, et ainsi de suite. Dépouillée de ces dehors tout compte fait superfétatoires, de ces "oripeaux" prestigieux mais encombrants – simulacres ayant trop souvent usurpé sa place? –, elle est désormais

25 Cela vaut même pour les plus grands: Descartes ne termine pas les *Regulae ad directionem ingenii*, ni *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, Leibniz laisse beaucoup de travaux inachevés, Pascal est bien plus fragmenté encore, et même *Sein und Zeit* est resté inaccompli.

26 Wittgenstein va jusqu'à noter ceci: "il est pourtant possible que je puisse et *doive* [mot souligné par lui] écrire, après quelques chapitres cohérents dans mon travail, des remarques entièrement décousues". Cf. L. Wittgenstein, *Carnets de Cambridge et de Skjolden*, tr. fr. par J.-P. Cometti, Paris, PUF, 1999, p. 126, note du 28 février 1937.

27 "Album", c'est le mot très étonnant qu'utilise Wittgenstein pour désigner ses *Philosophische Untersuchungen* – leur forme ou manière. L'étonnement vient d'abord du fait qu'on est ici face à un ouvrage d'une extraordinaire densité, ce qui déjà contraste avec le caractère au bout du compte assez futile d'un album. Il vient ensuite de ceci, qu'un album est un recueil de souvenirs et d'images en principe, et non pas de textes théoriques. C'est en tout cas quelque chose de très différent d'un livre, i.e. une collection ou un assemblage de documents peu dirigé et peu organisé. Voir L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, tr. fr. par F. Dastur, M. Elie, J.-L. Gautero, D. Janicaud, E. Rigal, Paris, Gallimard, 2004, préface, p. 22.

28 C'est ce dire que cherche le deuxième Heidegger, en vue d'une pensée autrement commençante.

29 Sur la bonne brièveté, qui n'est pas uniquement affaire de quantité, cf. L. Wittgenstein, *Carnets de Cambridge et de Skjolden*, cit, p. 141, remarques du 11 avril 1937.

presqu'illocalisable, à l'instar des idées qu'elle chasse. C'est là peut-être qu'elle approche de son effectuation pure. Réduite à son exercer le plus strict³⁰, elle ne souffre plus aucune formule, sauf à titre d'éclaircissement temporaire, à délaissier aussitôt (même la formule la plus pénétrante emporte encore trop de positionnalité métaphysique, trop d'assurance de faire mouche).

Elle traverse l'esprit tel un linéament sec; elle (se) passe – à la limite – dans la luminosité d'un trait.

30 On s'inspire ici de ce que dit Kant à la fin de la *Critique de la raison pure*: "on ne peut apprendre aucune philosophie, car où est-elle? Qui la possède? Et à quoi se peut-elle reconnaître? On peut seulement apprendre à philosopher, c'est-à-dire à exercer le talent de la raison dans la mise en œuvre de ses principes universels à la faveur de certaines tentatives qui se présentent, même si se trouve toujours réservé le droit qu'a la raison d'examiner ces principes eux-mêmes quant à leurs sources, pour les confirmer ou les rejeter" (I. Kant, *Critique de la raison pure*, tr. fr. par A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 2001, p. 677).