

Correspondances (V)

FRANÇOIS FÉDIER

A MÊME L'ÊTRE, SON ESSENCE...

pour Godofredo Iommi

1/12/1978

Le *fond* n'est plus — la conscience, et pourtant il reste encore un fond indistinct et bâtard (que l'on entend sous les vocables passe-partout de « désir » et d' « inconscient »). Mais la percée est déjà faite! Elle débouche sur le sans-fond. Là, on peut fuir, et chercher refuge dans le positivisme. Alors que l'*obligation* est de sauter, et de voler dans le sans-fond.

17/12/1978

Quand la vie n'est que vécu,

.....

Quand on vit, au lieu d'être vécu,

Alors

elle est *bestiale* — dont la fleur

merveilleuse est le jeu des jeunes animaux entre eux, un jeu auquel il manque pourtant quelque chose, puisqu'il lui manque la parole!

Origine de la parole : dans l'expérience absolue, rien n'est plus que *mémoire*. Anamnèse, dit Platon : mémoire uniquement occupée à remonter jusqu'à son origine. L'origine c'est ce qui expulse. Ouragan centrifuge. C'est ainsi que *disparaît* l'être. Alors que vous le regardez, il est déjà derrière vous.

Or, gardant mémoire, je dis : l'origine de la parole c'est l'expérience elle-même.

L'expérience : le vide voit le vide. Cette expérience veut se dire, si je la *fais*.

Ce que je veux dire s'éprouve toujours à la mémoire. Si ce que je veux dire prend mesure sur quelque chose face à quoi je *suis* (je suis = je veux dire), alors retentit une parole.

Cette parole est antérieure à la distinction entre pensée et poésie.

Ici, exercice de mémoire : la distinction est *vraie*, nullement « poétique ». Donc, il faut

arriver à voir la parole origine avec ses deux visages. Telle est la parole proférée par les Muses — dite « vraie et fausse ». La distinction vrai-faux *est* la distinction de la pensée quand elle devient philosophie. Quand elle reste pensée, cette distinction devient la simple capacité de *distinguer*. Or cette capacité éclate au cœur de la disjonction.

... (en murmurant : la disjonction, voilà le cœur de l'être lui-même)

Au contraire, pour Aristote, l'être au sens le plus élevé, l'être qui mérite le plus d'égards, c'est l'En-ergeia, là où *l'étant* se tient dans sa plus grande plénitude. Celà, c'est *être-en-œuvre*. Or être en œuvre, dit Heidegger, c'est le mode d'être des choses qui sont là sous la main. Si elles sont sous la main, c'est qu'elles peuvent, toutes, être prises en main, pour les amener à être en œuvre.

Cela, c'est la sublime vision poétique des grecs. Notre vision technique est la fille de cette vision poétique. Elle est tout aussi sublime, mais nous n'avons plus le moyen de nous en rendre compte.

Heidegger : — Si, nous avons un moyen! C'est de *penser*. Penser, alors, est pleinement poétique, puisqu'il permet de voir la technique comme visage de l'origine — et donc de voir, *sous nos yeux*, la Technique dans son déploiement.

En-ergeia veut donc dire deux modes : être sous la main (et alors on va en direction de la technique) et être sous les yeux (et on va en direction de la poésie-musique).

Au sommet de sa pensée, Aristote dit bien l'en-ergeia dissociativement : « un voit et, voyant, il a du même coup déjà vu * » (*Met.* Théta, 1048 b 22-23). En passant : c'est cela la mémoire.

La même disjonction est dite en 1051 b 24 : « Être au contact et dire, voilà le retrait suspendu (car ce n'est pas le même, énoncer [dire sur quelque chose] et dire) ».

Dire, au plus haut, c'est donc bien : dire comme suspendre le retrait.

— Ce dire-là, ne peut-on pas l'appeler : le dire pleinement en œuvre? Décrivons-le. Phénoménologie : ce dire-là est constamment hors de lui, à espérer — disons : à être à l'écoute. Mouvement d'aller vers ce qu'il s'agit de dire. Mais être à l'écoute n'est possible qu'en *disant*. Au fur et à mesure que l'on *dit*, on entend mieux.

Exemple : L'en-ergeia comme mode d'être des choses qui sont là sous la main ne permet pas de comprendre les œuvres d'art elles-mêmes. Dire d'une œuvre d'art qu'elle est en œuvre n'entre pas en contact avec elle — ne la *dit* pas.

— Mais je croyais avoir compris que l'en-ergéia avait été *dite* dans le « thigein kai phanai »?

— Sans doute, mais en ce sens que l'energéia est en fait un existentiel, disant le mode d'être poétique de l'homme. Aristote nomme *en-ergeia* l'être de l'étant...

— ... alors qu'*en-ergeia* est l'être (grec) du *Dasein*, sa manière à lui « d'habiter poétiquement sur terre ».

La manière grecque d'être poétiquement, c'est de dire ce qui est.

— De dire ce qui *est* en prenant mesure sur *ce* qui est : *legein ti kata tinos*.

— Est-ce donc l'En-ergeia qui prend mesure sur le *Dasein*, ou bien le *Dasein* qui prend mesure sur l'En-ergeia?

— Il n'y a pas, en Grèce, d'autre entente de l'être que comme être de l'étant.

— Il faut plutôt dire : l'En-ergeia est la plus haute entente de l'être pour les Grecs — *timio-taton genos*. Auquel correspond la praxis suprême : *theoria*. La « théorie » est la manière dont l'homme est, pleinement, en œuvre.

Mais praxis et théorie ne se déploient toutes deux que dans l'horizon de la *poésie* (venir, depuis le non-être, jusqu'à l'être). La « nature »,

* C'est ainsi que se phénoménologise, chez Aristote, ce que Heidegger phénoménologise sous le nom de *projet* et *d'anticipation*. Un homme *voit* — et ce faisant, il a du même coup [le *beau-coup*!] déjà vu; il voit, et voit qu'il a vu, que déjà il est en avance sur ce qu'il voit.

d'avance, est visée comme auto-poiétique. Et l'autopoiétique de l'homme, c'est la théorie! Question de Heidegger : dans quel horizon se déploie la *poiésis*? Réponse : dans l'*alétheia*. — Or, à cela, Aristote touche en *Eth. Nic. dzèta*, 1139 b 15 : « ce par quoi le *Dasein* découvre (*aletheuei* : suspend le retrait) est quintuple quant au nombre : *techne, épisteme, phronesis, sophia et nous* ».

— *Techne* est en tête! C'est-à-dire la *poiésis*. Chez Aristote, l'*aletheia* est vue à travers la *poiésis*.

— Alors qu'il faudrait voir la *poiésis* à travers l'*aletheia*?

— Pourquoi prendre encore modèle sur la philosophie? Il s'agit de voir l'identité des deux.

— Comment est-ce possible?

— ... être à même ...

plus médiatement : apprendre à penser. Ici : apprendre à penser la philosophie = en quoi la philosophie garde mémoire de la pensée. Or elle ne le peut qu'*en pensant*. Trouver la pensée dans la philosophie.

— Trouver la pensée *sous* la philosophie?

— Assurément pas! Trouver la pensée comme l'élément de la philosophie. La philosophie ne traite de rien que pensivement.

On *lit* alors la philosophie.

— Et tel est, pensé, le *logos*?

— Lire, lier à une trace. Interpréter l'empreinte d'une bête, y lire sa démarche, son poids, sa vitesse... — *déjà* (!) le *logos*.

— Pourquoi avez-vous ri?

— Parce que dire « déjà » à propos du *logos* est une plaisante insuffisance, où paraît combien je suis loin de penser.

— *Logos* : en un sens, l'antériorité absolue. Il n'est pas déjà là. Mais pour peu qu'il y ait quelque chose, le *logos* était là avant.

— Et de l'autre côté, comment lie-t-il?

— Il lie un étant à son être.

— Voyez-vous comme *legein* est à la fois près et loin de *dire*?

— On ne peut lier que ce qui est *à la fois* lié et délié?

— Oui! Et ce qu'on lie, en lisant, c'est ce qui lie et ce qui délie.

— N'êtes-vous pas en train de vous référer au début de *De Interpretatione*?

— Je m'y réfère, parce qu'il *dit* ce qu'est le *logos*. Je le lis. Et la mesure de ma lecture, c'est

que je puisse toujours trouver dans le texte ce qui m'autorise à le lire ainsi.

— Encore une fois, vous liez les deux *logoi*?

— Tel est le sens du syllogisme — qu'on interprète beaucoup trop faiblement comme « raisonnement déductif ».

Toute la logique baigne dans la *logos*, dans la syllogistique et la dialectique (qui ne sont pas seulement des disciplines dérivées).

— Je vais tenter un saut. Ne pourrait-on pas traduire *Logos* par Disjonction?

— Oui, à condition d'entendre *simultanément dis et jonction*.

— En sorte que disjoindre serait le nom propre de joindre?

— Essayons encore : en sorte que disjoindre serait ce que Saint-John Perse nomme « relier sans lier ».

— Une sorte d'abîme s'ouvre... je vous ai tout à l'heure entendu murmurer : la disjonction, voilà le cœur de l'être même.

— Oui. Hölderlin nomme les « liens amoureux ». Heidegger nomme la différence ontologique. Mais cela a beaucoup de noms. L'important, ce ne sont pas les noms, mais s'ils nomment bien.

— Et l'on reconnaît qu'ils nomment bien s'ils nous conduisent jusqu'à ce qu'ils sont censés nommer.

— Qui diffère du nom.

— De sorte que bien nommer est comme un tremplin.

— La métaphysique nomme *cela* métaphore, en le restreignant à l'une des possibilités du langage, alors que tout le langage — je préfère dire : toute parole est mouvementée par ce rythme.

— Parole n'a plus aucun des sens connus.

— La parole : *para bole* non pas le mouvement qui métamorphose, mais le mouvement qui va auprès, le long de...

— Le long de quoi?

— Presque au contact. De ce qu'il s'agit de nommer, et qui n'est jamais une *chose*, mais un rythme. Car tel est un nom possible pour la « chose même. Prise en son vif et dans son tout ».

— *Parabole* c'est ce qui est lancé auprès, à proximité — et qui, de cette lancée, et dans cette lancée, garde trace du rythme de ce qu'il s'agit de dire.

— Telle est en effet une parole. Elle parle ainsi.

La philosophie est parole de l'être; en tout ce qu'elle dit reste la trace de l'être, qui n'est inscrite nulle part ailleurs.

— L'être diffère-t-il de sa trace?

— Évidemment! Mais non à la façon du traçant et du tracé. La trace n'est trace de l'être qu'au sens où elle est trace de l'absence de l'être, absence de disparition, où il faut entendre le *dis* comme dans disjonction...

— Une grande disjonction!

— Elle suspend chaque étant dans son être...

— Ce qui attire le regard, et fascine.

BERNARD SICHÈRE : L'IMPOSSIBLE RIGUEUR ET L'ACTE PHILOSOPHIQUE

Ce que nous disons de la rigueur est en général décevant. Le mot nous fuit comme il nous habite : en secret, en sourdine. Il est le plus intime des pièges. Nous savons le plus souvent pourquoi nous exigeons d'une démarche scientifique qu'elle soit rigoureuse. Il est de son essence pensons-nous, de répondre à des critères d'intelligibilité, de déductibilité, de cohérence formelle qu'elle pose elle-même au départ de son opération et qui la justifient. Sa rigueur est inséparable, ajoutons-nous, du mouvement par lequel non seulement elle constitue un système d'objets spécifiques dont elle exhibe les lois de fonctionnement, mais en outre réfléchit ce procès dans lequel elle produit ses objets et se produit en les produisant. Ce modèle nous habite communément et nous n'y trouvons guère à redire. Dans quelle mesure, pourtant, *et jusqu'ou* une pensée peut-elle se justifier elle-même ainsi sans être folle? A la rigueur nous soulevons la question : dans quelle mesure un tel modèle est-il universalisable? Mais nous évitons de toutes les manières l'interrogation la plus proche et la plus angoissante, riche de fantômes que nous préférons exorciser : d'où vient donc cette pensée qui m'advient comme un destin? Qui suis-je donc, moi qui crois penser?

C'est à évoquer ces fantômes si proches que nous conservons une chance de mettre en cause la peur fondamentale qui en silence est à la source de l'acte de penser. S'interroger sur la valeur universelle d'un certain modèle de la connaissance est encore relativement une défense : une défense de la pensée qui pense contre le risque de ne plus penser. La vraie

question est donc bien celle du rapport décisif de la pensée à *ce qui ne pense pas*. « Décisif » évoque la réalité d'une décision. Et nous savons, en effet, que c'est à définir la pensée humaine comme un acte inaugural et séparé que s'applique celui qui voulut faire d'une Méthode claire et distincte empruntée aux sciences de son temps le modèle même du procès de connaissance du monde et de l'homme : Descartes. C'est à lui qu'insensiblement nous revenons quand nous nous étonnons de ce geste inaugural de pensée que nous identifions spontanément à la volonté de connaissance. Je puis, évidemment, fuir aussitôt le *drame* dans lequel cette opération se joue et me demander calmement : « que puis-je savoir ? ». Descartes, lui, nous indique quelque chose de plus, en révélant la question muette qu'entraîne derrière elle, comme un double, toute institution de penser : qu'est-ce qui ne pense pas pour que je puisse me mettre à penser ?

Nous pouvons répondre : le non-philosophe pour le philosophe, le non-savant pour le savant¹, le prolétaire pour l'intellectuel marxiste l'inconscient pour l'analyste², les femmes pour les hommes, le barbare pour le civilisé. Cette énumération est révélatrice du cercle obstiné du Même que nous posons comme identique à l'activité même de penser. Ce que nous nommons pensée (qu'est-ce que la rigueur sinon la pensée dans son essence?) ne se sépare pas de ce règne violent de l'Identité à quoi nous reconduit toujours la police du savoir. Si Descartes nous dit quelque chose de plus que Kant, par exemple, c'est qu'il ne parvient à fonder l'authenticité du Cogito qu'en distinguant *volontairement* cette chose à quoi il décide de se résumer (une chose qui doute, donc qui pense) et l'empire général des ombres où se tient cet Autre sans nom et sans voix qu'est le fou : « mais quoi, ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant (*demens*) si je me réglais sur leur exemple », « *sed amentes sunt isti* ». La philosophie postulée comme tribunal dernier de la connaissance³, la pensée, ne peut pas être extravagante, démente. Elle ne saurait voyager hors de soi. Michel Foucault rappelait, dans son *Histoire de la folie*, que, de ce geste historique et arbitraire, nous ne sommes pas quittes. Il faut, en effet, y revenir toujours pour prendre la mesure de cette folie secrète de la

pensée qui gît dans cette silencieuse peur d'être fou, dans cette crainte innommable de ne pas penser où se dit peut-être notre vérité la plus enfouie, celle qui « ne pense pas ». Toute pensée est d'abord une telle *volonté de penser* qui s'ignore comme telle, sur le fond d'une violence intolérable et muette dont l'histoire a le secret.

Nous pouvons dire en général que nous parlons pour ne pas mourir : cela donne la mesure de la capacité qu'ont les hommes d'échanger des symboles contre la mort. L'histoire de ce que nous appelons la pensée est un événement plus limité, manifeste la réalité d'un ordre défensif et violent dont le mouvement n'est pas séparable de celui du pouvoir politique, de l'État. En évoquant ce fait que, pour les hommes, les femmes en général ne pensent pas, nous désignons en partie le lieu de cette longue aberration hors de laquelle, à la frontière de laquelle, se désigne une folie qui nous fait peur : *penser, c'est prendre le pouvoir*. Le Cogito de Descartes est un cogito monarchique qui profondément répond à la morale du maître cornélien. Tout autant, malgré ses différences, le Cogito de Spinoza : la pensée comme raison est un pouvoir dont l'universalité ne s'affirme que d'exclusion principiellement ces non-pensants absolus que sont « les enfants, les idiots, les déments ».

Avons-nous beaucoup avancé sur le point de ce que Bataille avec raison nomme « la malédiction de l'homme par l'homme » ? Dans la mesure où nous continuons de nous référer à un tel modèle intransigeant de la pensée, nous ne remettons nullement en cause le geste exclusif et arbitraire par lequel la pensée se définit comme le Même et pose son Autre : « Car c'est, ce me semble, à l'esprit seul, et non point au composé de l'esprit et du corps, qu'il appartient de connaître la vérité de ces choses-là. » Nous racontons bien à qui veut nous entendre que nous avons dépassé ces vieux mythes et franchi leur cercle d'illusion. Nous disons volontiers que la pensée est reflet des rapports de production, ou encore que « ça pense où je ne suis pas ». Mais dans quelle mesure, *pour le dire* remettons-nous en cause la pensée même, l'idée que nous nous faisons de la pensée ? Le risque dernier de ne plus penser ? Ce risque est grand, certes, si le fait de « ne plus penser » ne désigne pas ce que rétrospectivement la pensée régnante,

royale, désigne sous les noms de « doxa », de « foi primordiale » ou de « démente » mais l'abîme dans lequel la pensée même, comme geste et acte volontaires, s'effondre. Que veut dire « penser » Nietzsche, ou Bataille, ou Artaud? Quelle « pensée » se joue quand le rire et les larmes affleurent? Michel Foucault disait : « la folie, c'est l'absence d'œuvre ». N'y aurait-il donc rigueur que là où il y a œuvre? Et quelle est la limite de ce que nous appelons une œuvre, sinon la limite même de ce que la pensée appelle pensée? Nous pouvons bien déclarer qu'est rigoureuse la démarche de Georges Bataille, qui écrit : « cette recherche d'un ensemble cohérent oppose mon effort à ceux de la science ». Mais alors, nous risquons de ne pas tenir ensemble les deux moments d'une telle affirmation, à la limite imprononçable. Rendre compte de la peur de ne pas penser comme de la limite de ce que nous appelons rigueur, c'est se tenir à ce moment fragile et sans visage où la pensée va céder à ce qui ne veut pas penser mais *être*. Le plus étonnant n'est pas, finalement, que Freud puisse entendre dans la grande démente du paranoïaque le jeu implacable d'une Raison qui se peut dire et reconstituer, mais qu'il parvienne à forger un appareil de traduction universel en refusant d'aller jusqu'au bout de la béance qu'il ouvre un instant pour aussitôt la refermer, après le passage étonnant de l'humour : « L'avenir dira si la théorie contient plus de folie *que je ne le voudrais* (c'est moi qui souligne, B.S.), ou la folie plus de vérité que d'autres sont aujourd'hui disposés à le croire ». Étrange ruse du Même, en fin de compte : que l'Autre soit dit penser *aussi*, sans le savoir.

Cette ruse du Maître (du Même) est la pensée même. Nous pouvons la déceler dans le « forcing » qu'est l'interprétation de l'analyste, où se jouent, mais en silence, le délire et les délices de l'amour et de la haine. La « pensée » analytique pense encore, et se tient cependant au plus près de ce qui devrait l'ouvrir au risque de ne plus penser. Au plus près de la part maudite de l'homme. Cette ruse habite aussi, disons surtout, la pensée politique la plus rigoureuse et la plus « totale », celle du marxisme. A ceux qui objectent déjà que la politique est d'abord une pratique, nous ferons observer qu'elle est surtout, de nos jours, le discours le plus saturé et le plus saturant, bouchant les issues, voire les

cris. Elle recouvre à son tour, de tout son poids de Loi, l'évidence que la pensée est une violence historique dont la folie ne s'avoue pas. Certes, moi aussi je l'écris. Mais, l'écrivain, je dois savoir aussi que *je ne sais pas* ce que j'écris. Car comment le Maître politique peut-il savoir ce que les prolétaires ne savent « pas encore »? Comment vit-il et pense-t-il ce retard de la pensée sur elle-même qu'il veut couvrir! Il le fait, croit-il, en mettant à nu cette racine d'arbitraire et de violence qui fonde toute pensée dans l'histoire, jusqu'à la sienne. Il se veut donc le plus rigoureux, pensant intégralement la vérité de l'Autre et la sienne comme moments de l'histoire. Mais il reste un reste dans ce jeu : que le chef ne s'institue comme chef que parce qu'il *veut* penser ce que les prolétaires ne pensent pas. A relire encore une fois cette dialectique que Hegel voulut produire comme celle même de l'accès, dans l'histoire, à la vérité de celle-ci, la dialectique du Maître et de l'Esclave, nous prenons la mesure en nous de ce fantasme obstiné de la pensée : que l'Autre soit la vérité du Même et de soi, qu'il soit, en somme, plus Même que le Même et plus Maître que le Maître, achevant dans un grand geste de totalisation le vieux rêve de maîtrise intégrale du monde dont les hommes que nous sommes ne sont pas délivrés.

Nous dirons qu'aujourd'hui cela n'est plus, parce qu'il y a les femmes, par exemple, ou parce qu'il y a les prolétaires : c'est toute une longue histoire de la pensée qui semble ici se défaire. Ces figures que nous indiquons ne sont pas celles des déments d'hier, des *amentes*. Elles représentent, au regard de la pensée qui veut penser, celle des chefs et celle des hommes, ce trou d'être, la révélation que notre pensée n'est qu'un aspect de l'être, son versant de pouvoir. En somme, dirons-nous, si le Maître est fou c'est de ne pouvoir répondre à cette question fondamentale : pourquoi veux-tu penser, pourquoi veux-tu savoir, pourquoi veux-tu pouvoir. Contre Hegel, nous commençons à poser qu'il n'est pas de « réconciliation » (*Versöhnung*) entre l'être et la pensée, entre le pouvoir et l'Autre du pouvoir, entre la raison violente et ce qui ne pense ni ne veut penser. On peut bien demander dans quelle mesure ce qui commence au-delà du Maître est encore de la pensée. Artaud pense-t-il? Bataille pense-t-il, quand il

nomme la *souveraineté*? La réponse est indé- cidable : il faut aller y voir. Mais, sur un tel chemin, nous ne sommes pas absolument seuls.

Celui que malgré tout (malgré la longue histoire des pouvoirs où il fut aussi) nous avons continué d'appeler *philosophe*, dont l'appari- tion dans l'histoire fut contemporaine de celle, violente, de la pensée pensante, ne trouva sa raison d'être (d'être, et pas seulement de pen- ser) que dans un effort inlassable pour désigner le lieu où le pouvoir et le savoir ensemble se défont⁴. Le discours du philosophe n'est pas en ce sens un méta-discours, il n'apporte pas des raisons supplémentaires de penser, mais la raison de nous méfier de toute pensée comme pouvoir. Reconduisant à la naissance arbitraire du geste de penser dans l'histoire, il nous rap- pelle que, de ce qui se tient hors de ce geste fondateur, strictement nous ne savons rien. L'acte philosophique comme ouverture de l'apo- rie désigne l'impossible rigueur, quelque part, du pensant. Il nous faut accepter que cette rigueur se dénonce et qu'elle ouvre au-delà d'elle-même quelque chose dont elle ne sait rien, sinon sans doute que c'est la mort du pouvoir. Là je ne pense plus mais vivant malgré tout *je suis*.

Il y a dans toute pensée exercice d'un pouvoir et présence cachée d'un sujet pour en jouir en silence : « la satisfaction intérieure, dit Spinoza, peut naître de la raison, et seule cette satisfac- tion qui naît de la raison est la plus grande qui se puisse être ». Qu'en est-il, dans les marges de la rigueur, du silence de cette jouissance? Nous objectons que, comme hommes, nous ne pou- vons pas ne pas vouloir un Ordre. Pourquoi faudrait-il que cet ordre soit précisément celui de la pensée? Notre temps, si douloureux, ne sait plus perdre ni donner. Mais, au même moment, ne commençons-nous pas d'entendre ce que préfèrent ceux qui « ne pensent pas », les enfants et les fous, les femmes et les prolé- taires? « Et pourquoi des poètes en temps de détresse?⁵ ». La jouissance du Maître est-elle en effet la plus haute? Mais puisqu'elle ne se comprend pas elle-même... Disons que la jouis- sance de penser est, au regard de la pensée, ce trou d'être où aucune « raison » ne se profère plus, et pour quoi Bataille proposait, en effet, le terme éblouissant de souveraineté. Éblouis- sant : parce qu'il a traversé l'œil de la raison

et la cohérence de l'*eidōs*. Là, disons-nous, quelque chose comme l'art, comme le poème, peut commencer à *penser autrement*. Pourquoi des philosophes, et pourquoi des poètes? Nous sommes invinciblement reconduits au silence qui hante un tel pourquoi. Et pourquoi cette étrange proximité de l'acte philosophique et de l'acte poétique? N'est-ce pas que l'un et l'autre savent, sans pouvoir l'exprimer comme une pensée, que ce qui compte est moins ce que nous pensons (ce que nous voulons penser) que la manière dont ce que nous avons pensé retourne à la nuit et ouvre l'être? Ce qui même s'énonça chez Marx sous le nom de *communisme* n'avait-il pas à voir avec une telle possibilité, avec une telle ouverture de l'être en face du pouvoir et contre lui? Il est juste à cet égard de penser qu'il n'est pas plus de théorie de la révo- lution qu'il n'est de théorie de l'amour, si la révolution, comme l'amour, est cette commo- tion où le tout de l'être (du rapport entre l'être de l'homme et l'être total) est en jeu. Nous pouvons dire d'un tel communisme qu'il fut la chance d'une parole qui s'est ensuite refermée : l'énonçant rigoureusement dans une pensée historique et politique, Marx demeura pris dans une tension malgré tout tragique entre une telle ouverture et l'exercice nécessaire d'un pouvoir particulier. Il n'empêche. Ce qui vint ainsi à la pensée demeure, nous le savons. Et nous sommes au bord d'une expérience histo- rique dont nous savons encore peu de choses, mais dont nous pressentons qu'elle est au moins capable de bouleverser tout ce qui s'est appelé, depuis ce moment de violence dans l'histoire, penser. Ce qu'au moins nous pouvons dire de cette exigence de souveraineté qui nous habite, en face du monstrueux de ce qui pense sans être, est ce que peuvent dire l'amant, le poète et l'insurgé quand ils reviennent à eux, à l'ordre rigoureux d'un discours transmissible : et cela n'est jamais, ne doit jamais être, qu'une invite à de nouveau perdre ce qui, de toute façon, échappe à la malédiction du pouvoir et du savoir. Au fond : « nous avons l'art pour ne pas périr devant la vérité⁶ ».

1. De Bachelard à Althusser une même conception de la connaissance se développe obstinément, dont l'aspect circulaire est sensible. La connaissance authentique, « scientifique », se pose elle-même comme une rupture avec ce qui *dès lors* est désigné

comme non-savoir et non-pensée. Mais qu'en était-il de ce que désormais la science rejette comme son Autre? Il n'est pas étonnant de voir Althusser redoubler la dualité, énoncée clairement par Bachelard, entre le scientifique et le non-scientifique, dans la dualité propre au marxisme de celui qui pense l'histoire et de celui qui, dans l'illusion, la vit et la fait. Un tel élitisme de la pensée ne fait qu'un avec toute une histoire de la maîtrise, laquelle prétend réduire l'être au système des choses utiles, donc gouvernables. On sait que le marxisme prétend annuler finalement cette différence, en postulant le communisme comme une formation finale dans laquelle l'illusion ne s'opposerait plus à la science, puisque celle-ci serait enfin au poste de commandement, en même temps que la politique. Le Parti est alors posé comme l'instrument nécessaire (indépendamment même de la volonté des hommes particuliers) d'une telle réalisation. Mais Bachelard réservait au moins, parallèlement au travail de la science, la nécessaire part du rêve et du poème. Que devient, dans la perspective marxiste, l'un et l'autre?

2. Comparons les textes. Descartes : « (je suis) une chose qui doute, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent ». Freud : il n'y a dans l'inconscient, « ni négation, ni doute, ni degré dans la certitude ».

3. Dans la mesure où le projet de Descartes est bien celui d'une maîtrise intégrale du monde et de l'homme, adossée à l'affirmation d'un Dieu vrai, l'acte philosophique se subordonne pour lui à la volonté de connaissance dont il parachève le secret délire. Mais dans la mesure où, sous la rubrique de l'union de l'âme et du corps, il réserve l'espace d'une existence possible dont la connaissance intellectuelle n'est plus l'absolue garantie, son projet se sépare de celui du savant. Misère de la pensée présente, par exemple : qu'est devenue la théorie des passions, la morale? De ce que nous *sommes* profondément, nous avons désappris à parler. Conséquences des pensées désabusées de la structure? Beaucoup plus encore, sans doute, la mort d'un ancien régime du sujet et la non advenue d'un nouveau.

4. Une fois de plus, il faudrait relire Platon et ce qui, dans sa pensée, relève d'une apologie du délire inspiré, de la *mania*. Il s'agit de poser la proximité de l'acte philosophique et d'une perte essentielle à la délivrance du *logos*, de la parole vivante. Entre la figure éblouie de l'amant et celle, enthousiaste, du poète se dessine un cheminement autre que celui du savoir et du pouvoir.

5. « ... et pourquoi des poètes en temps de détresse? » Cette question est posée par Hölderlin, et constitue la première phrase du texte de Heidegger, « Pourquoi des poètes? » in *Chemins*

qui ne mènent nulle part, Gallimard, 1962. 6. Parole de Nietzsche. On ne peut sérieusement évoquer le monde de la création poétique sans mettre en cause en même temps notre idée de la pensée, de la théorie. Voilà pourquoi le marxisme est si muet, et si pauvre, sur une telle région. La réalité la plus simple est aussi la plus déroutante : si le poète ne veut ni le savoir ni le pouvoir, que veut-il donc? Cette question en rejoint d'autres : que veulent « les femmes », que veulent « les prolétaires »? Nous ne nous posons pas même la question, comme le remarque Heidegger : comment pourrions-nous nous mettre sur le chemin d'entendre des réponses?

G. IOMMI : TESTAMENT DE RIMBAUD

Mes chers,

Tout testament se tend vers un futur : il le prévoit, tente de le conditionner. Il faut compter avec lui selon ce que Saint Thomas dit de l'astrologie chez Dante : tout ce que l'astrologie avait annoncé du futur était certain mais non pas fatal. L'homme conservait la liberté d'accepter ou d'esquiver le pronostic. L'annonce valait pour avertissement. Chose curieuse : même pour qui jouait avec elle, l'annonce ne perdait pas sa condition inévitable de référence. Mais qu'attend-t-on d'un testament? Un héritage, un legs, un profit certain? Mais y-a-t-il des héritages en poésie? En fait — généralement — l'héritage ne coïncide pas avec ce que l'on attend. Et l'héritage, du seul fait qu'il a lieu, se déploie aux quatre vents.

Un poète n'a jamais de vraie dette envers un autre poète. — Tristesse de la jeunesse du siècle et de ses « mouvements » (généalogies surréalistes). On n'est pas débiteur du cours thématique — si on peut nommer l'eau thème du fleuve — ni du style, moins encore des paroles. Un poète réel, c'est ça : un roi de son affaire, sans jamais le savoir, cherchant les voix qui confirment, même les plus anonymes et secrètes. Et pourtant tout le monde reçoit un héritage et laisse un héritage. Mais ils arrivent plus chiffrés que les biologiques. Désarroi des études, des critiques, des perspectives; insuffisante la formule : si *p* alors *q*. On hérite les seules maladies — pour prendre une comparaison médicale — les maladies durables et de secrète contagion — celles que seuls les

héritiers connaissent. On hérite les failles géologiques qu'un poète a ouvertes dans son champ — une vicissitude du langage? Et il y a vraiment héritage quand quelque autre poète l'accepte — rentre dans la faille. Mais pour rentrer il faut se dépouiller; ne pas être « en propre ». Je reste perplexe face à tous ceux qui témoignent du « propre »; à ces surprenants procès d'identité. Que la poésie nous garde de nos « propres morts ». Il faut que les désirs les plus forts se brûlent pour nous laisser « impropres » jusqu'à la latitude zéro de l'impropriété — sans drogues, sans inconscients, sans phantasmes, ni dévolutions d'ombres, ni écho astral, ni révélations soudaines de mon « propre anéantissement ». Plutôt la sévère mesure du « Je est un autre. », et les bribes d'inconnu qui veulent parvenir aux lèvres pour se dire en se désisant. Oui, il y a un testament intact chez Rimbaud. Il s'agit d'une quantité plausible d'inconnu qu'il a entrevu dans son temps, mais à quoi il ne pouvait pas toucher : la quantité d'inconnu que la femme va nous dévoiler. Deux tâches dans ses textes consonnent fémininement. Mais si le legs existe, comment en hérite-t-on? (Qui par exemple a reconnu le grand pays de la bonté découvert par Apollinaire?) Il est impossible d'aborder volontairement aux régions intactes qui émergent dans la poésie. Parfois, l'un, jeté par la marée au milieu d'un courant, entraîné et résistant jusqu'à l'exténuation, heurte, ici, là, l'écueil qu'un autre poète a signalé; alors il reçoit comme un contretemps, un legs.

*Et quand l'un des nôtres le soir
passe à l'endroit où succomba son frère,
averti par ce lieu il médite en silence
et s'en retourne plus fort.*

Quelquefois on arrive à saisir un écueil et on peut reconnaître — d'un trait — la voix ancienne qui légue, celle dont n'ont pas encore bien usé les chercheurs ou lecteurs généreux, et qui s'offre en héritage. (*Conosco i segni dell'antica fiamma*).

Il s'agit d'un testament de Rimbaud.

Dévotion est bâti sur ce mode. Pourtant il reste comme legs inentendu. Le texte chante, il est par là inépuisable. Cependant les paroles du poème s'offrent en héritage à une réception convenable.

DÉVOTION

*A ma sœur Louise Vanaen de Voringhem :
— Sa cornette bleue tournée à la mer du Nord.
— Pour les naufragés.*

*A ma sœur Léonie Auboïs d'Ashby. Baou !
— l'herbe d'été bourdonnante et puante. —
Pour la fièvre des mères et des enfants.*

*A Lulu, — démon — qui a conservé un goût
pour les oratoires du temps des Amies et de son
éducation incomplète. Pour les hommes. — A
madame ***.*

*A l'adolescent que je fus. A ce saint vieillard,
ermitage ou mission.*

A l'esprit des pauvres. Et à un très haut clergé.

*Aussi bien à tout culte en telle place de culte
mémoriale et parmi tels événements qu'il faille
se rendre, suivant les aspirations du moment
ou bien notre propre vice sérieux.*

*Ce soir, à Circeto des hautes glaces, grasse
comme le poisson, et enluminée comme les dix
mois de la nuit rouge — (son cœur ambre et
spunk), — pour ma seule prière muette comme
ces régions de nuit et précédant des bravoures
plus violentes que ce chaos polaire.*

*A tout prix et avec tous les airs, même dans
des voyages métaphysiques. — Mais plus alors.*

Avant d'ouïr le testament, il nous faut écouter sa provenance : l'inconnu d'où émerge le nouveau. Rimbaud n'a-t-il pas voulu inventer de nouveaux fleurs, astres, chairs, langues tout en nous disant « adieu »? Avant lui Baudelaire porta la ressemblance à la poésie — le Jumelage (*Lesbos*) — au lieu du jeu des complémentaires de Poe (la phalène qui va s'accomplir dans l'étoile). L'analogie n'est-elle pas le sens de toute « correspondance »? La poésie laisse de côté la beauté, et plonge, enfer ou ciel qu'importe, pour revenir avec un fragment d'inconnu. Et chez Mallarmé l'inconnu jaillit de la rencontre du *même* dédoublé par son reflet miroir, noces de l'analogie et de l'inconnu. Et chez Rimbaud, la vérité se veut dans une âme et un corps. Toutes ces démarches font signe vers le langage et le monde. Elle font le nombre du monde à chaque fois. Les horribles travailleurs.

Rimbaud nous signale quelque chose d'exploré même pour lui. Après l'avoir indiqué il ajoute : « en attendant demandons au poète du nouveau — idées et formes ». En attendant

quoi? la femme devenue poète. Itinéraire de la femme dévoilé dans *Dévotion*. Le poème signale une traversée par la femme, par le rite, jusqu'au chaos polaire, qui suppose « l'enivrement » pur, pour ensuite nous abandonner sur « mais plus *alors* ».

Pour ouvrir ce testament il nous faut réapprehender la compréhension que Rimbaud a de la femme. Il toucha deux mesures (en poèmes la chronologie n'existe pas, chaque pièce se tient par elle-même ou bien elle n'est rien) : « Mais l'orgie et la camaraderie des femmes m'étaient interdites ». Mur. Autre limite : le trait féminin vu comme *pieta* ou pure étendue, le courage féminin, « les femmes soignent ces féroces infirmiers retour des pays chauds ». Le mur et l'étendue font un certain périmètre de la femme. Sans elle il n'y a pas de monde possible, pas de possibilité d'être reçu vers la fin, vers la mort. Sans doute y a-t-il là un fond assez recouvert de lieux communs, muets pour toujours : la terre-mère, la tendresse, l'origine, etc... Rimbaud nous avertit qu'il faut traverser le mur, l'abattre : « Je n'aime pas les femmes. L'amour est à réinventer. On le sait. ». Les femmes sont obligées de rechercher une position assurée. Et si quelques-unes portent les traces du bonheur des « camaraderies », elles succomberaient aux brutes insensibles. Mais qu'est ce qui se dévoile, se perd dans la femme, dont la perte fraye l'itinéraire? — « Cœur et beauté sont mis de côté. » Par la femme : l'étendue (cœur — courage — *virtus* — piété — étendue — monde) et beauté. Ce n'est pas la beauté que Rimbaud a assise sur ses genoux, c'est une autre. Ce n'est pas non plus la beauté « harmonique », mais l'inconnu avec forme ou informe.

Mais que pouvons-nous espérer des femmes dans ce temps si différent du Grec, où la parole ne rythme plus avec l'action. Un temps, le nôtre, dans lequel elle — la poésie — serait en avant? La réponse de Rimbaud survient précise, nette : l'apparition poétique (ni sexuelle ni politique) de la femme. Car « quand sera brisé l'infini servage de la femme », c'est-à-dire quand la pleine apparition poétique casera l'état connu de la femme, alors « elle sera poète aussi ». Mais quand apparaîtra-t-elle? « Quand elle vivra pour elle et par elle », formule incisive dans sa vertigineuse transparence.

En tout cas il est clair que le sexe féminin est lié aux naissances et aux morts. La vue sur la femme dépasse le sexe. Il ne s'agit pas d'un mode de sexualité qui tiendrait au seul plaisir. Rimbaud signale l'apparition poétique de la femme quand elle « vivra pour elle et par elle ». Et le pas est si étrange et délicat qu'il est confié à l'homme; il lui donne « son renvoi ». Il ne faut dissoudre le servage ni par le jeu des complémentaires ni par le jeu des ressemblances, ni par l'intense retrait sur sa propre image. C'est un pas délicat et étrange parce que *la femme trouvera de l'inconnu*; ses mondes d'idées diffèrent des nôtres. Elle trouvera des choses « étranges, insondables, repoussantes, délicieuses, nous les prendrons, nous les comprendrons ». Pourtant cet avent ne correspond pas au temps de Rimbaud; cet inconnu est remis à plus tard. Il nous dit « en attendant demandons... ». Peut être, si nous avons écouté le dit de Rimbaud au sujet de l'inconnu, pourrions-nous nous approcher de son poème — testament — comme des explorateurs avec une carte chiffrée. Recherche du trésor? Il y a toujours un trésor au fond de n'importe quelle aventure comme il y a une utopie au fond de tout élan (le sans-lieu de l'avoir-lieu). Mais ce n'est pas le « trésor »; pas un enrichissement; à peine une découverte : une autre apparition qui ne jouera plus avec ses propres disparitions. Est-ce possible?

Reprenons la traversée féminine du poème « *Dévotion* ». Au fond toute vraie traversée est féminine. Peut être un jour l'audacieux navigateur aussi saura-t-il que sa trace fut féminine. Car la navigation conduit à l'étrangeté, à l'ultime étrangeté de toute figure, à sa propre disparition, qualité de l'image dans l'aventure. *Louise* est lourde de ce sens; l'apparition même. Qui dans sa vie l'ignore? L'irruption au-delà du cercle familial, de celle qui apparaît parmi les feuilles d'une place, d'un parc ou d'un bois (nymphes), ou dans la trame urbaine au tournant d'une rue. Pour s'interdire à soi-même la belle cruauté de cette apparition, l'homme se souvient, estime, abjure, passe... *Louise* a la fulgurante réalité des apparitions (elles emportent le lointain et la proximité, l'une dans l'autre), l'haleine luisante qui s'évanouit. Nietzsche devina la limpidité labile du visage apollinien — l'art des images. La lumière

se tient d'elle-même dans l'obscurité où elle luit. L'apparition devient apparition sur l'arête de sa propre obscurité, ou disparition. *Louise* est bien l'appât des naufragés, de la disparition même. Sortilège de l'image. Pourtant Rimbaud dit « mais plus alors ».

Léonie, « ma sœur », elle a la forme du cercle des naissances : cauchemar d'espoirs et de morts — la chaîne de famille. La sœur peut devenir épouse, engendrer des enfants mais elle ne peut rien faire pour la parenté « horizontale » : jamais elle ne pourra faire un frère (Antigone). Ses traits cachés sur les visages de toutes les femmes portent la figure établie depuis mille ans : la science de l'espèce. Donc insuffisant pour la poésie : Baou!

Mais vraiment y-a-t-il une possibilité poétique dans la femme? Jusqu'ici la réunion des êtres humains suppose l'existence de la femme. Le vivre en société parle de la génération et de la conception, un ordre parmi d'autres mais aujourd'hui le nôtre. La femme, en outre, porte avec soi la *pieta*. Piété, pitié, ou étendue qui accueille et par où on survit. Mallarmé le signale même pour la sur-vie du poème et de la parole dans *des Esseintes* et dans sa *Nuit d'Idumée*. L'extension ou piété de la femme s'étale sur l'abîme — tohu bohu — des disparitions. Elle tient à ce don. Une sorte d'étincelle qui préexiste dans toutes les femmes. *Lulu* prend son départ depuis le don de l'amour, défait les cercles, affranchit son corps. L'étrange horizon qu'ont ses yeux attirent les autres, elle a les lumières féminines du temps des amies, au-delà du sexe — l'amitié. Mais c'est un instant (on l'a vu peut être sur quelque quai lointain, dans la ville — souvenez-vous de *la Passante*). *Lulu* « démon » sa déchéance; elle s'effondre dans les hommes. La poésie ne passe pas par là non plus.

Louise, *Léonie*, *Lulu* et au delà d'elles *Madame*. Seule, sans nom, pur chiffre. Qu'est-elle? Laissons tomber les interprétations qui surgissent de considérations étrangères à la poésie (à quoi sert-il de dire que Béatrice est la théologie, l'alchimie, Portinari ou le complexe 132?). *Madame* sans nom est l'inconnu de la poésie qui existe en les femmes, — celles qui ne sont pas encore « par elles et pour elles ». Y a-t-il quelques indices pour dépister la parole féminine? Le poème *Dévotion* nous

entraîne. D'abord il est nécessaire de reprendre la dimension humaine, depuis l'arc tendu de l'adolescence séduit par la cible, jusqu'à la sagesse isolée — ermite de l'arc tendu par soi et pour soi, dans la seule mission d'être ce qu'il est — cible du seul fait de se tendre. Et savoir à partir de ce renoncement à la cible, que le grand esprit appartient aux pauvres, cette aristocratie de l'esprit que Nietzsche a indiqué en nous faisant signe du côté de ceux qui s'affairent à d'autres choses que la chose vraiment importante qu'ils font. Aller dans l'autre sens que celui des biens qui s'accumulent... Mais l'esprit de pauvreté va encore plus loin. Il faut se désister même de ce pourquoi nous nous désistons; comme expliqua Maître Eckart. Dans cette nudité on pourra reconnaître le rite, le culte, puisque dans tout culte git le Dieu. (Finesse de Walter Otto saluant à l'aube et au crépuscule Hélios-Hyperion); culte qui exige l'intime querelle de notre vice le plus sérieux. Il faudra bien reconnaître que dans la plus banale manifestation du rite, la déité transcourt. Et cette croisière, ce voyage aboutit dans le pays — Circeto — des métamorphoses, du jeu fou des images, toujours recommencé; rentrer toujours dans le même fleuve et jamais dans la même eau, métamorphose de la lumière dans toutes ses gammes inépuisables, puisque la nuit est encore lumière. Cet art pourtant ne corrode pas la liberté de l'aventure. Circé donna à Ulysse l'alternative entre deux routes cruelles. L'aventure des transformations étale la multiplicité sur l'unité, qui est la possibilité de transformer. Le commencement inépuisable ou chaos — sans avant ni après — mais toujours imminent, incessant puisqu'il est la possibilité même de toute mutation. C'est une lumière silencieuse, homogène qui absorbe les gammes ténues de la blancheur polaire, et tient l'imminence du nombre — pur artifice — qui émerge et chante (tonal, atonal, sériel, disjonctif, aléatoire, etc...). Oui, c'est donc vrai, il y a des fleurs arctiques — inexistantes. Nous voici presque prêt à nous sortir du temps, jeu d'apparitions et de disparitions. Baudelaire nous dit (Nietzsche aussi) la force de cette passion, ou voyage métaphysique. « Enivrez-vous. »

Qui pourra nous dire dans le poème quelque chose sur ce « plus alors »? Peut-être Madame, l'inconnue qui précède et qui suit tous les

noms. Nous touchons là un horizon qui ne se laisse pas saisir. Il s'éloigne toujours au fur et à mesure où nous avançons, quelle que soit la direction. Peut-être Madame est-elle l'horizon, celui qui se tient ferme dans l'intimité du regard, pas comme l'autre qui est un pur mirage. Mais qu'est-ce que l'horizon? L'aboutissement, la fin, la mort même, la seule plénitude mais sans terme, l'inaccomplissement qui relance le désir à chaque fois accompli. Quoi d'autre qu'une qualité, encore non pensée, de la mort pourrait nous révéler la femme — par elle et pour elle — pleine de « cœur et beauté »?

La mort masculine suppose l'héroïsme — une *agonie*. Soit l'agonie de la déchéance insupportable; ou l'agonie serrée dans la décision de mourir — héros ou suicidé. Madame alors? peut-être est-elle la mort cachée sous la mort, une autre jusqu'ici ou plénitude sans mort. Elle destitue la mort. Son secret traverse la plus grande mutation, celle de mourir. Elle donne le perpétuel présent, donne la mort sans mort, la mort « inagonique ». Donneuse du pas, du passage hors du temps. A l'occasion d'une délectation, elle nous fixe, nous « tue » sans agonie. Pétrarque avait soupçonné ce mystère féminin dans la Laure de *I Trionfi*, et Pindare dans Ganymède — enlevé à la mort. Ici c'est la mort qui est donnée « non héroïque ». Madame à l'angle du boulevard nous demande une adresse, sourit, doute, parle, scrute le regard et subitement les paroles de l'échange n'appartiennent ni à l'un ni à l'autre.

Tout peut arriver avec elle, depuis les phrases les plus ambiguës ou le baiser. Et ce trait nous confie, nous donne la mort, le passage, nous laisse pour toujours dans la pure imminence, le présent réel. Qui sait le secret non encore entendu, de la temporalité que porte avec elle ce passage? Peut-être Madame est-elle la tueuse — pas du tout une « assassine ». La presque sans mort. Mais avec le plaisir en tant que plaisir, tout cela n'était-il pas en jeu? L'imminence vive, sans besoin de n'importe quel accomplissement? L'extase, une vivace annulation du changement? Le testament de Rimbaud nous lègue l'itinéraire poétique et l'exploration féminine de l'inconnu, nous signale le chaos polaire dans toutes les acceptations du terme — à ne pas confondre avec le châtement dans la glace, celui de Lucifer chez Dante; et différent aussi de l'hibernation qui retient la vie dans l'attente de vivre. Rimbaud signale une voyance encore occulte du présent, donc de la temporalité même. Un présent qui ne s'ouvrirait pas en passé et en futur, mais que soutiendrait l'imminence d'être imminent, comme un rapport qui n'a pas nécessité de « s'accomplir ». Le rapport qui se montre (se glorifie) seulement comme rapport dans la plénitude de soi-même. Mais peut-être ne pouvons-nous dire, jusqu'à l'apparition de la femme qui « vivra pour elle et par elle » avec tout « cœur et beauté » (elle, la tueuse) autre chose que : « en attendant ».