

L'ouvert

N°7 /

2014

À JUSTE TITRE
PHILIPPE CHARRU

EN MÉMOIRE
PIERRE MATHEY
CLAUDE-LOUIS COMBET
PASCAL RIOU
CLAUDE METTRA
ANDRÉ SAUGE
JEAN-PIERRE CHARCOSSET

ESSAIS ET CONFÉRENCES
LES PHILOSOPHIES DE LA FORCE
PIERRE LACHIEZE-REY
L'INDIFFÉRENCE ET L'INDIFFÉRENT

ENTRETIEN AVEC BAZAINE
LA ROBE DE L'ÂRETIN

COURS
LOGOS ET ÊTRE 2

TRADUCTION
MAUDE DALLA CHIARA

Revue
Henri
Maldiney

L'ouvert
N°7/

Revue
Henri
Maldiney

L'ouvert

/ est la revue de l'Association internationale Henri Maldiney
officiellement déclarée le 15 septembre 2007.

Siège social
16, rue Paul-Chenavard
69001 Lyon
association.maldiney@yahoo.fr

L'ouvert
N°7/

Revue
Henri
Maldiney

Dépôt légal au deuxième trimestre 2014

Imprimé par AB numeric

Maquette et mise en page : Alain Paccoud

La revue n'est pas responsable des articles qui lui sont adressés.

Ils doivent être compris entre 5 000 et 30 000 caractères

(au-delà et en deçà nous consulter).

Les notes ne peuvent excéder plus de 10 % du texte.

Les textes refusés ne seront pas retournés.

© L'ouvert, 2014.

L'ouvert
N°7/
Sommaire

Revue
Henri
Maldiney

À juste titre

9 – Philippe Charru

En mémoire

- 13 – Pierre Mathey
- 17 – Claude Louis-Combet
- 23 – Pascal Riou
- 27 – Claude Mettra
- 31 – André Sauge
- 37 – Jean-Pierre Charcosset

Essais et conférences

- 41 – Henri Maldiney, Les philosophies de la force
- 61 – Henri Maldiney, *In memoriam* (1885-1957) Pierre Lachière-Rey
- 67 – Henri Maldiney, L'indifférence et l'indifférent

Entretien avec Bazaine

83 La robe de l'arétin

Cours

103 – Henri Maldiney, Logos et être 2

Traduction

131 – Maude Dalla Chiara, Henri Maldiney,
Existence : crise et création

À juste titre

??????

Titre ?

L'Ouvert fait entendre sa voix vive en un lieu sans lieu qui a goût d'existence. Un appel à quoi ? A rien de précis qui puisse avec des mots se dire. Ici point de récit, point de parole que l'on puisse entendre. L'appel de l'Ouvert est une provocation à exister, là où je me tiens. Ainsi lors de ce concert où l'on donnait la *Messe en si mineur* de Jean-Sébastien Bach. Au moment de l'*Agnus dei*, l'alto s'avança pour chanter. Après quelques mesures d'introduction à l'orchestre, la voix s'éleva. Quelque chose d'inoubliable nous fut alors donné : cette voix faisait disparaître tout ce qui n'était pas elle, par sa seule présence. Les gestes du chef d'orchestre se firent de plus en plus discrets, jusqu'à s'effacer. L'alto elle-même semblait surprise : elle chantait dans l'étonnement de ce qui se passait. Quand ce fut fini, j'avais le sentiment d'une évidence très simple et silencieuse : cet *Agnus dei* ne pouvait pas être autrement. Et je me disais : « Voilà ! Nous y sommes ! » Mais où ?

Tout artiste en herbe a entendu son maître lui dire un jour : « Ça y est, vous y êtes ! » Mais où suis-je donc quand j'y suis ? Qui peut le dire ? Qui en connaît le chemin ? Ce n'est certainement pas celui d'une perfection atteinte grâce au respect absolu des règles et des conseils donnés, ce n'est pas non plus celui qui conduirait à une plus juste expression de tel ou tel sentiment ou à la représentation d'un message, fût-il sublime. Ici, rien de connu, rien de maîtrisable, rien de voulu. Edgard Varèse l'avait compris : « La vérité et la beauté, disait-il, doivent toujours être surprises juste au-delà de notre attente ; nous ne les tenons jamais ». Ce où serait donc « au-delà ». Mais le mot est dangereux ! Pour combien, en effet, « l'au-delà » que donne l'œuvre d'art n'est qu'un divertissement merveilleux dans un quotidien devenu lourd et opaque, la part du rêve, une drogue peut-être, à moins qu'ils ne le comprennent comme une élévation fugitive de cette terre jugée misérable vers quelque joie céleste

L'ouvert

N°7/

Philippe Charru

À juste titre

entrevue. Un tel art trahirait sa vocation sans pouvoir tenir ses promesses. Car en réalité, la poésie ne survole pas la terre, elle ne la dépasse pas pour la quitter et planer au-dessus d'elle. Reprenant la pensée de Heidegger, l'architecte Norberg-Schulz affirme que « c'est la poésie qui, tout d'abord, conduit l'homme sur terre, à la terre, et qui le conduit ainsi dans l'habitation. [...] Appartenir à un lieu signifie avoir un point d'appui existentiel, dans un sens quotidien concret. Lorsque Dieu dit à Adam (*sic*) : « Errant et fugitif tu seras sur la terre », il mit l'homme devant le problème le plus essentiel : traverser le seuil et regagner le lieu perdu ». Or ce lieu perdu n'est pas « au-delà » de notre horizon, il est ici et maintenant, à portée de main. Toute l'aventure spirituelle est faite pour nous y reconduire. L'artiste, à sa manière, s'y consacre. « Si votre quotidien vous paraît pauvre, écrivait Rilke à un jeune poète, ne l'accusez pas. Accusez vous vous-même de ne pas être assez poète pour appeler à vous ses richesses. Cet « au-delà » à portée de main, c'est l'Oouvert qui se donne t qu'il faut apprendre à recevoir car « ce à quoi on a ouverture n'est pas ce sur quoi on peut opérer » (Henri Maldiney). L'Oouvert échappe en effet et se ferme toujours à la main qui voudrait le tenir ou le retenir comme il s'évanouit au regard qui le convoite. Varèse avait bien dit : « juste au-delà de notre attente ». Cet au-delà de notre attente est un évènement qui survient, l'évènement du rien, du « nulle part que rien ne limite », de « l'insurveillé que l'on respire, que l'on sait infini et ne convoite pas », du « pur espace dans lequel les fleurs s'ouvrent sans fin ». On pourrait parler du *vide* si on l'entend avec toutes les harmoniques qu'ont données à ce mot les traditions d'Asie en termes de souffle ou d'énergie cosmique. Mais dans la tradition qui est la nôtre, on continuera à parler de *rythme* comme d'une communication sensible avec le monde, trouvant son accomplissement dans la présence surprise de l'infini dans le fini, de l'invisible dans le visible, de l'indicible dans le dicible, de ce qui échappe dans ce que l'on tient, de ce qui souffle entre deux notes de musique. C'est là que résonne l'appel de l'Oouvert, là que j'existe lorsque j'y suis.

Quand le lointain se fait proche. La musique, une voie spirituelle,
Philippe Charru, coll. *Les Dieux, les Hommes*,
© Éditions du Seuil, 2011

L'ouvert
N°7/
Pierre Mathey

Revue
Henri
Maldiney

L'ouvert
N°7/
Pierre Mathey

Revue
Henri
Maldiney

En mémoire

??????

Titre ?

... Dans ce saint des saints où la parole avait du poids et où les relations entre étudiants et professeurs ne manquaient pas de proximité et pouvaient aller jusqu'à la vénération, Henri Maldiney entra dans la carrière. Il avait inscrit à son premier programme de cours, la question du *Temps*.

Et moi, j'étais là, parmi une vingtaine d'étudiants dont je ne connaissais aucun. Mais tout se passait, et c'était bien ainsi, comme si j'étais seul au monde avec le maître en face et au-dessus de moi – seul à entendre sa voix charriant sa rocaïlle de terroir, seul à contempler ce visage que la parole habitait et dont le regard, se détournant du public, traquait un interlocuteur absent, par-delà la porte de la salle, par-delà les murs, par-delà la ville. Maldiney parlait avec une générosité de corps et une ardeur de passion qui me communiquaient la sensation physique du génie. Il me semblait, par comparaison et avec quelque injustice, que tout ce que j'avais pu percevoir de parole magistrale, depuis tant d'années que je me comportais en élève attentif et studieux, ne dépassait pas le niveau d'un aimable murmure. Dans la parole de Maldiney, j'assistais au jaillissement tumultueux, ténébreux et lumineux de la pensée. Je découvrais ce qu'était un maître – ce qu'avait pu être Platon dans son Académie ou Empédocle sur son volcan. Je n'assistais pas à un cours : je participais à une présence. La vérité des mots passait par la vérité de la voix.

Écrivant aujourd'hui, plus de quarante après, m'efforçant de retrouver le noyau succinct de mes souvenirs et de lui donner forme, je vois bien quelles objections pourraient me venir de la part de ceux qui ne furent pas témoins. Il y a un usage pervers du charisme. Mais aucune menace de ce genre ne pesait sur le groupe que nous formions, étudiants saisis par la présence en acte. Car nous avions toute liberté de recourir aux sources dont la parole du maître s'inspirait. Notre sens critique n'était pas anesthésié, notre subjectivité n'était pas neutralisée. Jamais je n'ai

L'ouvert N°7/

Claude Louis-Combet

En mémoire

connu seigneur des mots plus justement attentif à nos balbutiements de pensée et à nos velléités d'expression.

Chez Henri Maldiney, l'enthousiasme était toujours d'une parfaite lucidité, mais l'analyse – psychologique ou esthétique – à laquelle il excellait, ne tuait jamais l'amour. Cet homme pratiquait la ferveur mais sans aucune espèce d'autosatisfaction. Il avait une prodigieuse intelligence des textes et se livrait à des synthèses littéralement médusantes, à des mises en chair de pensée dont l'originalité et l'intrépidité nous coupaient le souffle. Mais ces magnifiques élans de son esprit n'avaient aucun caractère de gymnastique verbale ni de vide gratuité. L'homme y allait de son être. Quelle que fût la question qu'il abordait, quel que fût le domaine de connaissance dans lequel il s'exprimait, nous savions, nous sentions intuitivement, avec une assurance jubilante, que sa pensée n'était pas un divertissement dialectique, mais un acte d'existence – un acte vigoureux, honnête et généreux, dans lequel l'homme se livrait. À cette époque où, dans le sillage de la pensée sartrienne et du personnalisme chrétien, la question de l'authenticité nous préoccupait, bien des discours étaient superflus. Il suffisait d'être là, attentifs, à l'écoute de cette parole de création, pour savoir qu'il existait un seuil inaccessible à la mauvaise foi. La suspicion était impossible. Nous pouvions douter, interroger, enquêter, nous étions à tout moment renvoyés à nos propres moyens d'investigation, incités à lire et à critiquer, mais dans l'ampleur superbe de son développement – de son cheminement – la réflexion de Maldiney échappait à toutes les corruptions de l'éloquence, à l'abus de pouvoir des mots, aux analogies fallacieuses, au verbalisme des professions de foi. Cet homme travaillait le champ de la connaissance avec cette honnêteté savante et rustique qu'il tenait peut-être de sa lignée de laboureurs francs-comtois, mais qui l'apparentait aussi aux penseurs des origines, à quelques-uns de ces Présocratiques dont l'évocation qu'il improvisait nous faisait frémir d'allégresse.

Le Recours au mythe
José Corti, 1998, pp. 129-130

Soixante ans après

Nous sommes en 2014. Cela fait exactement soixante ans que j'ai rencontré, pour la première fois, Henri Maldiney. De sa présence, de sa voix, de son souffle, de sa parole inspirée, de sa matérialité et de sa spiritualité d'homme tout entier voué à la création de sa pensée par la puissance du verbe, je me souviens comme au premier jour. C'est l'une des rares images, surgie dans la pénombre de mon histoire, à avoir résisté à l'érosion de la mémoire et à s'imposer encore en sa toute fraîcheur, comme une expérience exceptionnelle de possession par l'esprit, confinant à une réelle sensation de transcendance – beauté de l'homme aux prises avec lui-même, avec son corps, en sa profération, et vérité d'une parole, à la fois forte et tendue à se rompre, engagée à énoncer ce qu'il en est du *temps* dans l'existence (car tel était le sujet de son premier cours). Le moment était d'une telle charge d'émotion, dans sa signification même, qu'il est resté ouvert en moi comme une source d'où je pouvais tirer ma subsistance – cette lumière nécessaire et suffisante pour m'aventurer dans la connaissance – et qu'il a agi en moi, de façon largement inconsciente, pour m'inciter à chercher ma propre voie d'unité dans l'œuvre de création. En ce sens, et mesurant toute la portée du terme, je puis dire que Maldiney a été mon *maître*, sans que jamais je me sois senti son disciple. Je n'étais ni universitaire ni psychanalyste, je n'étais pas en situation de reprendre ses thèmes favoris pour les exprimer devant un public, ni de mettre en application son approche phénoménologique de l'être-au-monde. Je n'étais ni un penseur ni un praticien de la psychologie. J'avais la grâce de pouvoir lire ses livres sans autre raison que retrouver sa trace en ma mémoire et entendre sa voix. Je n'avais rien à y puiser si ce n'est goûter à fond l'extrême tension et la fulgurance de sa parole et l'éprouver, à chaque page, comme une stimulation de l'esprit et une intimation créatrice. Ma voie d'expression était d'un autre ordre que la sienne. Dans le peu de temps où je l'avais fréquenté – tout juste trois années – et suivi dans ses propres

L'ouvert N° 7/ Claude Louis-Combet

En mémoire

sentiers-sous-bois, il m'avait fait entendre la valeur de la solitude, le mépris des ambitions vulgaires et des mondanités, le respect de la liberté d'autrui et son affirmation pour soi-même, l'exigence, aussi, fondamentale, de donner forme au *sentir*. C'était là, pour moi, l'essentielle leçon du maître – son éthique – capable d'éclairer et féconder l'entier projet de l'existence. De cette vertu propre à la présence et à l'enseignement de Maldiney, je ne pris pas conscience immédiatement, selon toutes les implications qui me concernaient. Il me fallut, je crois, une dizaine d'années, précisément le temps qui me fut nécessaire pour écrire mon premier roman et commencer à m'extirper du magma originel. Ce livre et les quelques-uns qui suivirent bientôt, je les envoyai à mon maître et j'attendis, dans la crainte et le tremblement, une réponse qui ne vint jamais. Je dus alors reconnaître et accepter que si je n'existais pas *pour* lui, il me restait seulement à m'appliquer à exister *par* moi-même en suivant rigoureusement mon chemin d'écriture. Et il m'apparut très clairement que le silence qui, à sa façon, saluait mes débuts, n'était pas celui du maître, mais celui du père. Du coup, j'étais en mesure de comprendre ma passion et de pouvoir me dire : tout est bien, ainsi.

Claude Louis-Combet

Henri Maldiney à Sénanque

Les rencontres autour d'Henri Maldiney commençaient officiellement à 10 heures du matin, mais elles s'ouvraient en fait bien plus tôt, par une marche à l'aube sur les sentiers entourant l'abbaye : certains y poursuivaient les échanges de la veille (je me souviens de Michel Vinaver au pas rapide, à la conversation affûtée dès les premières heures), d'autres, dont j'étais, préféraient le silence, l'éveil des odeurs, les toiles d'araignée mouillées encore par quelque rosée d'avant la chaleur, *le sentier empli de frais et blêmes éclats*. Nous revenions dans les murs avant 8 heures pour le petit-déjeuner. Venait ensuite l'enseignement du maître que seul midi interrompait, puis une longue sieste qui ne le faisait reprendre qu'un peu tard dans l'après-midi et sous forme plus dialoguée – parfois c'était Marcel Pérès ou Roland Kuhn qui relayaient Maldiney, à moins que ce ne fût François Cheng qui, armé d'une craie, donnât sur un méchant tableau noir une éblouissante leçon de calligraphie. La leçon prenait fin un peu avant le concert du début de soirée, et l'écho de ce dernier, mêlé à des propos tant phénoménologiques que ... culinaires, se poursuivait lors du dîner dans la cour des tilleuls, voire plus avant dans la nuit s'il plaisait aux chanteurs qui, souvent, résidaient sur place, de retourner dans l'église chanter *gracieusement*. Un soir, je me souviens, ce furent les derviches qui, se sentant tellement chez eux sous le berceau brisé des voûtes, poursuivirent nuitamment dans le silence et la ténèbre à peine éclairée de quelques bougies leur gire infinie. Il y avait ainsi une continuité de ces journées qui, pour être centrées autour d'un enseignement, n'avaient rien de l'artificialité de tant de colloques et séminaires. Nous écoutions, nous conversions des paroles entendues certes mais aussi de la chaleur, de peinture, de la gentillesse de la cuisinière, de la rectitude d'Anne Muheim, de la régionalisation commençante : tout ce qui fait une vie pouvait trouver place sans distraire pour autant du beau

L'ouvert

N°7/

Pascal Riou

En mémoire

souci de la pensée. Me revient aussi en mémoire, un café d'après le déjeuner peuplé de fous rires : le rosé avait coulé, chacun était détendu, un havane était apparu dans la bouche de Maldiney, d'autres sur les lèvres de certains commensaux. Fut-ce jour-là que l'*Organum* entonna, pour l'anniversaire d'Emmanuel Muheim qui dirigeait l'Abbaye avec son épouse, un désopilant « *Happy birthday to you Emmanuel* » sur un ton ambrosien ?

*

Bien qu'il parlât assis, on avait souvent l'impression que Maldiney était comme dressé derrière la lourde table de chêne qu'il lui arrivait d'empoigner de toute la force de ses mains rudes et puissantes. Agrippé au bois comme on l'imaginait appréhendant une prise sur la paroi, son corps était animé de lourds mouvements de surrection et de repos, de stase et d'élan qui faisait de sa parole, aussi chargée fût-elle de denses concepts husserliens, binswangériens, heideggériens et traversée de citations allemandes ou grecques, un verbe constamment incarné et référé à un être parlant *hic et nunc*. Des accents toniques marqués, de rares mais signifiants changements de registres, un accent très particulier bien que peu assignable à une région précise, toutes ces harmoniques enracinaient sa pensée dans un espace bien plus rural qu'urbain et dans un temps où le pur présent se conjugait à une dimension plus archaïque que véritablement datée. Par moments, la main esquissait dans l'air ce qui ressemblait à une caresse, les mots restaient en suspens, il semblait que celui qui avait été comme soulevé par eux et comme détaché un bref instant du monde proche, revenait vers nous avec une attention accrue.

À l'exception de ses plus proches élèves : Jean-Pierre Charcosset, Raphaël Celis, Bernard Rordorf – et ceux-là étaient les plus critiques, les moins suspects de vénération – ou à l'exception de ses pairs : Kuhn, Schotte, bien des assistants perdaient par moments pied. Emmanuel Muheim qui, d'une façon générale, dormait très peu la nuit, piquait souvent du nez ! Mais le leitmotiv des citations : « *Qui n'est pas à l'œuvre comme origine ne fera jamais œuvre.* », « *Pas encore, je vais le dire – et que*

demeure pas encore. », « *Volet fermé je n'y vois goutte, volet ouvert je ne te vois plus.* », – Blanchot, du Bouchet, Ponge, ou bien encore la récurrence des phrases majeures : « *Le réel c'est toujours ce que l'on n'attendait pas.* », « *L'homme ex-iste au péril de l'espace et du temps comme le Mont Saint-Michel existe au péril de la mer.* » ; oui, ces phrases qui revenaient si souvent et scandaient la pensée, construisaient son mouvement en spirale, ces phrases, tels des amers, permettaient à chacun de se ré-arriérer au propos, de reprendre souffle et sens et d'inventer un chemin là où il n'en était plus. Mais surtout bien plus que le simple intérêt pris à suivre un propos exigeant et difficile, tous, oui tous et chacun, avaient pleinement conscience que ce qui se disait et se vivait là, pendant ces heures et ces jours, n'était pas le fait d'une intelligence purement mentale et virtuose mais bien d'un esprit en prise avec la profondeur même de l'humain, esprit qui n'avait de cesse de maintenir ouvert l'accès à cette profondeur. Tous percevaient aussi que cet esprit à l'œuvre dans la pensée de Maldiney était aussi celui que l'on pouvait dire l'esprit du lieu, esprit tout à la fois rigoureux et imprévisible et dont chacun acceptait qu'il le conduisît là où il ne pensait pas aller.

De fait rien n'était thématique, rien n'était enclos dans une logique disciplinaire. Y avait-il même un intitulé à ces leçons ? Je ne le crois pas, à tout le moins ne m'en souviens pas. Pas de thème donc ; mais des *motifs*, et nous savions qu'il fallait entendre ce mot dans toutes ses acceptions, y compris son étymologie. Et cela suffisait pour que nous fussions dans l'écoute : jeunes et âgés, philosophes, théologiens, architectes, écrivains en herbe et musiciens, psychiatres et analystes, artistes, médecins, personnalités déjà reconnues ou désireuses de rester anonymes (« Je vends des rasoirs » disait Michel Vinaver sans que la moindre trace d'ironie n'apparût sur ses lèvres). Oui rien ne nous obligeait, rien ne nous y obligeait, mais nous étions requis d'y être, d'être à ce qui, enraciné dans de vastes lointains, se vivait pas moins ici et maintenant.

Pascal Riou.

Pour saluer Henri Maldiney

J'ai connu Henri Maldiney dès mon enfance. Condisciple de mon frère aîné (qui avait onze ans de plus que moi) au lycée de Besançon, il passait fréquemment dans notre village de Villersexel à l'époque où l'on circulait beaucoup à bicyclette. Il jouissait d'un prestige particulier auprès des lycéens presque tous pensionnaires comme il était d'usage à l'époque, car il était demi-pensionnaire et rentrait tous les soirs à Miserey où son père était chef de gare, ce qui lui permettait de jouir pleinement de ses soirées et, chaque matin, il racontait (et c'était comme une bouffée d'air pur dans cet enfermement) les multiples joies que l'on pouvait connaître alors au travers des veillées villageoises passées souvent auprès des artisans du lieu, particulièrement chez le maréchal-ferrant ou chez le cordonnier. Après le lycée de Besançon, il fut encore le condisciple de mon frère au lycée du Parc à Lyon avant d'aller achever, je crois, sa préparation à l'École normale au lycée Lakanal à Sceaux. Normalien en 1933, puis agrégé de philosophie, il fut nommé professeur à Briançon et c'est à qu'il donna libre cours à son amour de la montagne et se livra à une suite d'expériences d'une grande témérité.

C'est cette image de marcheur impénitent et de rochassier subtil que j'ai conservée et qui m'a permis, derrière un langage philosophique d'une extraordinaire complexité, de voir toujours l'homme puissamment enraciné dans la terre nourricière ; et c'est ce paysan ancestral que j'ai tenté de mettre en lumière à travers nos rencontres radiophoniques rendues possibles par la persévérance affectueuse d'Emmanuel Muheim, alors directeur du Centre culturel de Sénanque. Ces rencontres sont assurément les plus beaux moments d'une carrière radiophonique qui en compta beaucoup. Nous enregistrâmes d'abord à l'Abbaye même de Sénanque sur laquelle veillait Emmanuel avant le retour catastrophique des moines, puis sur le plateau de Bibemus, là où, à un siècle de distance, on

L'ouvert

N°7/

Claude Mettra

En mémoire

a l'impression de toucher l'ombre ou le double de Cézanne. Après avoir longtemps marché sur ce chemin où les dieux semblent avoir élu domicile, assis au bord de l'abîme devant le barrage Zola ; j'ai eu, à travers la parole de Maldiney, le sentiment d'avoir pénétré la vérité d'un paysage et la vérité de la terre elle-même.

Mais cette rencontre provençale avait été précédée d'une rencontre tout à fait inattendue et qui se situe à Venise où le docteur Salomon Resnik avait organisé un colloque consacré à un certain nombre de recherches psychiatriques, colloque tenu à San Giorgio, rencontre tout à fait fabuleuse où je fus impérativement convoqué un matin de novembre, je crois, et où je connus ce que j'appelais la « Magie Maldiney » : il était assis au bord de la table, sans note ni papier d'aucune sorte, la tête dans les mains, ne regardant rien ni personne et sa parole semblait créer la pensée elle-même, une pensée qui se faisait au fur et à mesure que les lèvres en dessinaient le mouvement. On assistait là à une naissance que, selon le langage de Maldiney lui-même, on aurait pu nommer la naissance de l'Être. Dans l'architecture bouleversante de la cité des Doges, c'était comme la naissance même de la vie, une vie sur laquelle semblaient veiller tous nos dieux familiers.

Claude Mettra
L'Atelier contemporain
 Automne-Hiver 2001 numéro quatre
 pp.579-580.

L'ouvert
N° 6/
André Sauge

En mémoire

Titre ?

Je regardais vers l'Est; je me retournai pour voir le Rhône pendant que le train traversait le pont de Fort-l'écluse; plus loin, avant le tunnel, le regard s'attardait sur les retombées des forêts et des pâturages jusque vers le fleuve du limon vert et des eaux d'huile silencieuse dans la lumière d'un jour mouillé.

Puis après un temps aboli dans l'indifférence des gestes automatiques, voici le retour de l'amplitude avec la plaine liquide sur laquelle le reflet des arbres et des buissons se confond avec l'aquarelle des vapeurs suspendues au-dessus des transparences de l'air.

Glissement : le corps emporté par le train glisse comme glisse la masse dont les couleurs pastel du jour d'hiver délient la liquidité pour l'alléger à tout le ciel. De Seyssel à Culoz, le voyage en train est le moment d'un regard faisant un avec l'étendue des eaux, pardon pour le cliché, baignant le paysage.

Syndrome de glissement : empatement de la chair ; il ne reste plus que le lent épuisement du souffle et du cœur, il ne reste plus qu'un souffle et un cœur orphelins d'une âme expulsée d'une chair épaissie où il n'est même plus de place pour rien.

Débonde.

Pour ce qui serait probablement un dernier rendez-vous avec Maldiney respirant, en compagnie de Robert Bérout et de Pierre Mathy, j'ai pris avec moi Pierre Reverdy, *En vrac*.

Allemand *Wrack* : de rebut; inutilisable ; carcasse de bateau. Restes d'un naufrage. Navire brisé. Rien de calculé : je cherchais un livre avant de prendre le train; l'ouvrage était à portée de la main.

Aussitôt le retour des cluses, j'y lis : « Le fait est que la forme, en poésie, on n'y pense que lorsqu'on prétend se servir de la forme poétique pour dire quelque chose qui, en soi, n'a rien à voir avec la poésie. On

L'ouvert N° 6/ André Sauge

En mémoire

n'y pense plus lorsque le dessein n'est plus que d'arriver au concret par le moyen des mots, cet insaisissable lien entre tout ce qui existe au monde et soi – cette émotion impossible à réduire et qui vit du désir et qui meurt du dégoût de tout ce qui, au monde, n'est pas nous ».

Je ne conduis pas ; je regarde ce paysage que j'ai découvert lors de mes premiers départs en vacances au début de mon enseignement à Genève lorsque nous nous dirigeons du côté de la Bretagne ou même du Lot et de la Garonne, cet ourlet de l'horizon qui était, pendant toutes mes années d'étude à Lyon, comme mon obscur adossement à la fuite des terres vers l'Ouest. Ce sera peut-être pour la dernière fois : c'est en quittant Montverdun que, tandis que la voiture suit les contours de la route, les yeux se portent sur le volume du monastère dont ils se détachent en prenant congé du chevet de la chapelle. Un monument, au moment de s'abolir, reste en suspens sur un cap du temps, comme une bonde empêchant que tout ne se dilue.

Dans le lit, enveloppée d'une polaire, couverte d'une couette, emmatelassée, la masse du corps en position fœtale. Dernières prises de la main tentant de ramener à elle une couverture contre le froid. Les yeux sont clos, la respiration est régulière, facile, ténue. Un dernier filet d'eau qu'absorbe on-ne-sait quel sable. Au-delà de la limite du fil rompu, trois points de suspension en disent encore trop.

Asymptote.

Ultime systole d'un déploiement définitivement enlisé dans l'inertie. Désormais Maldiney, pour moi, dormira dans un nid se recroquevillant jusqu'à la limite de l'invisible, flottant dans la lumière à la fois aquatique et aérienne sur le lent écoulement des eaux du Rhône auprès desquelles il a vécu en étranger. Il m'importe toutefois de lui donner cet abri empêchant que son monde ne se décompose. Lorsque le solide se dérobe, il se peut que nous reste une image à sertir dans l'instant.

Je ne me dis pas alors : « Voici Maldiney ramené à notre commune mesure ». Il n'y a pas de commune mesure dans la mort : il y a, ramassé

dans l'inertie d'un corps, la possibilité qui nous est offerte, à nous les vivants qui nous souvenons alors que nous sommes debout, de saisir ce que fut l'effort tendu d'un existant afin de retendre les ressorts de notre propre existence.

Depuis longtemps, depuis toujours, bien avant qu'il ait rencontré ceux dont il se fera le compagnon paradoxal, ses amis en poésie et en peinture, ses pairs en esthétique ou en pensée de la folie, ou bien les étudiants des années lyonnaises qui, de loin en loin, l'ont quelquefois suivi avec peine sur les quais du Rhône tandis qu'il tenait sous le bras une besace de cuir débordant d'au moins autant de mystères que les sacs des dames façon Devos, alors que, sans rien voir autour de lui, traversant le tunnel de la ville et du temps universitaire, il tenait haut le verbe, versait drues les sentences vengeresses, depuis longtemps, donc, étranger même aux quais du Rhône, Maldiney, peu importe en raison de quelle circonstance de l'enfance, de la jeunesse ou de l'Oflag, ouvrait en solitaire une voie vers un sommet qui, pour nous, restera innommé.

Ni la poésie, ni la pensée ne sont une question de forme, ai-je lu dans Reverdy, « lorsque le dessein n'est plus que d'arriver au concret par le moyen des mots, cet insaisissable lien entre tout ce qui existe au monde et soi ». Le « réel » aurait dit Maldiney pour le concret. Mais dans concret il y a quelque chose de la sécrétion d'une pierre.

Un aventurier de la pensée – Deleuze était un aventurier des concepts, pas de la pensée, Heidegger n'était pas un aventurier, au mieux ou au pire un éclaircur de l'être – un aventurier de la pensée s'engage sur une voie dont il flaire qu'elle est sans issue. Ainsi est-il certain qu'il devra en forcer l'issue. Et dans cette visée de l'effraction d'une ouverture en désespoir de cause, il s'agit de faire rendre gorge au réel qui, n'en déplaie à Lacan, n'est pas la mort, mais dont l'aventurier regretterait amèrement qu'il se laissât faire.

Foin de toutes les machines expérimentales et de toutes les formules mathématiques : le réel n'est pas dans les particules élémentaires jusqu'à

L'ouvert N° 6/ André Sauge

En mémoire

la dissolution de leur particularité dans les paradoxes d'un temps confondu avec de l'étendue.

La pierre, le roc, la rocaille est la matière première, irréductible, des élaborations alchimiques maldinéennes. Il lui fallait pour appui des sens et du sens des éclats coupants de granit. Sa gorge et sa bouche était une gueule de bétonnière dans laquelle roulaient les graviers concassés des idées, afin qu'à force de trituration – oui! trituration vaut mieux que trituration – il en jaillisse l'ultime nomination qui réparerait enfin la répétition inachevable des actes de parole manqués par un reste d'abstraction. Pendant toutes ses années d'enseignement, il s'est tenu aux mots grecs rendus opaques par les malversations heideggériennes des langues, de sa langue et de la langue grecque, comme à des rocs à la façon d'un alpiniste engagé sur une voie hors de laquelle il n'a d'issue que vers le haut. Et il n'y aura là aucune vire pour contourner l'obstacle et dévier de l'ascension. *Legein* : tenir la chose avec le mot. Tenir par parole.

L'un de mes étonnements les plus marquants à son propos est ce qu'il m'a confirmé quand je lui ai posé la question stupéfaite : alors qu'il n'était pas un professionnel, il avait pratiqué l'escalade du massif des Ecrins en solitaire. Et je ne sais rien de ses aventures du côté des Montets. Il avait une façon bien à lui de dialoguer : il lui fallait un partenaire muet, non qu'il ait aspiré à en recevoir en écho une confirmation narcissique de représentations avantageuses qu'il aurait pu se faire de lui-même ou des choses. Maldiney n'avait de narcissisme que ce qui est nécessaire au moi pour être capable de se moquer de lui-même et il n'aimait certainement pas que le chœur des choses lui répondent en écho par des applaudissements à ses trouvailles. Il ne trouvait d'ailleurs jamais. L'urgence était à la découverte sous ce qui résiste. De l'être? Des obscures relations entre « Sein und Zeit »? Si Maldiney avait dû en écrire, il aurait plutôt intitulé l'œuvre « Stein und Zeit ».

J'y insiste : le rocher était son interlocuteur. Non la pierre appropriée des villes ou totalement soumise sous forme de béton, mais les rocs, les blocs en travers des passages, les grandes dalles fendues avec

rehauts et ressauts, les surplombs, les séracs, les éboulis, et là devant soi ou à ses côtés, la levée d'une falaise, ici cette anfractuosité où se glisser, ce croc où s'agripper, cette arête où se tenir debout en abîme sur l'univers. Jean-Pierre Charcosset l'a su bien avant nous : la voie de Maldiney est celle d'un mystique, penseur et alpiniste.

Depuis longtemps, Maldiney s'est éloigné, nous a quittés, non par mépris ou dédain : la conversation était capable de lui faire oublier son exil ; il était convivial à la mesure du temps commun aux hommes ; l'humeur égayée, il avait ses saillies mordantes. Mais il me semble que même dans ces heures-là, il était sur pilotage automatique d'une politesse avenante, qui ne s'élèverait jamais – avant le grand âge du moins? – jusqu'à la mondanité. L'essentiel était ailleurs. Le Cervin – Matthorn, aimait-il à dire – fixait dans le vide, au loin, le foyer de son univers pensable.

Il nous laisse une œuvre à escalader : nous lui serons fidèles si, là où il nous cite à comparaître comme le Cervin le citait à comparaître pour témoigner de l'irréductible, nous prenons le risque de ses failles.

Le ciel était hier mouillé ; il est aujourd'hui d'une belle sérénité.

Über die Alpen,

Helle Nacht.

Titre ?

Le témoignage qu'il faudrait pouvoir rendre maintenant à Henri Maldiney, c'est le témoignage pour ainsi dire *pluriel* qui recueillerait le meilleur des messages que nous avons reçus à titre personnel ou au titre de l'Association en réponse à l'annonce de sa mort.

Témoignage – si, ici aussi, on commence par les lointains – de ses amis du Brésil ou du Québec, ou encore d'Australie qui ont insisté pour dire combien ils seraient proches de nous en pensée.

Témoignage aussi de quelques-uns de ses anciens collègues et qui, en raison des obstacles liés à l'âge, n'ont pu venir aujourd'hui jusqu'à Saint-Paul de Vézelin mais qui nous ont dit, eux aussi, leur admiration et leur dette à l'égard d'Henri Maldiney.

Et puis témoignages d'anciens étudiants voire de lecteurs qui ont suivi, les uns et les autres, des voies extrêmement diverses, qui ne sont donc pas tous des spécialistes éminents de l'art, de la psychiatrie ou de la philosophie. Tous pourtant ont tenu à dire comment la parole d'Henri Maldiney, ou seulement la lecture, les a marqués à tout jamais. Et ils les disent d'une façon telle, avec une telle affection, qu'elle interdit à quiconque de faire de Maldiney un simple intellectuel parmi d'autres.

Il nous est arrivé plus d'une fois déjà de nous réunir autour d'Henri Maldiney - ou en son nom quand il n'a plus pu être présent parmi nous. Mais nous ne sommes pas ici à un colloque plus ou moins savant et il ne s'agit pas ici de parler de l'œuvre mais de l'homme, d'un homme qui pourtant toute sa vie fut à *l'œuvre*. Celle de la pensée.

Nous sommes quelques-uns à pouvoir plus que d'autres témoigner de son travail. Un travail essentiellement *généreux*. Peu lui importaient les circonstances qui le motivaient, banales comme l'enseignement,

L'ouvert

N°7/

Jean-Pierre Charcosset

En mémoire

prestigieuses comme certaines conférences. Henri Maldiney ne faisait pas ce genre de différences. Il n'aimait pas les paresseux. Il ne l'était pas. Mais surtout il était, là comme ailleurs, incapable de toute espèce de calcul ou, pire encore, de toute gestion – fût-ce celle de sa carrière.

On a déjà eu l'occasion de parler de la *rectitude* qui était la sienne. Qu'on me permette aujourd'hui de parler de sa *droiture*. Il allait, peut-être par méthode, droit aux choses. Il allait droit aux autres – jusque si nécessaire à ce qu'il appelait l'explication avec... Il est allé au débat. Il a même dû aller au combat – avec ce qu'il fallut à chaque fois de *courage*. Que sa droiture ait pu être abusée par des amateurs de coups tordus nous indigne et nous peine.

Resterait à rappeler beaucoup d'autres choses. Beaucoup trop pour l'instant. Mais il est difficile de ne pas rappeler qu'une des explications les plus abouties qu'il a eue avec le monde, il l'a eue sur un terrain privilégié et où il n'était pas facile de le suivre : la *montagne*.

Difficile donc de ne pas penser aujourd'hui encore à la Barre des Écrins et aux vieux guides qui le traitaient comme l'un des leurs, disant après l'avoir écouté : « Il connaît bien ».

Ce que Maldiney connaissait, il le connaissait bien. Ce qu'il avait appris, il l'avait appris *par l'épreuve*. C'est la qualité de sa présence, d'une singulière densité, qui désormais nous manque.

Chacun, croyant ou non, mécréant ou non, peut à présent s'en souvenir à sa guise, ne serait-ce qu'un instant sinon une minute – *en silence*.

L'ouvert
N°7/
Henri Maldiney

Les philosophies
de la force

Essais et conférences

???????

Les philosophies de la force

« J'aime, dit Zarathoustra, celui qui ne veut pas avoir trop de vertus. Il y a plus de vertu en une vertu qu'en deux vertus. C'est un nœud où s'accroche la destinée. » Notre vertu, c'est le pouvoir que nous avons de gouverner notre destin. Que chacun ait donc sa vertu propre et qu'elle soit sa propre mesure. Que chacun, pour mieux dire, soit sa propre vertu. Il en est des vertus comme des dévotions. Le pluriel convient aux petites âmes, en peine d'assurances, malades de scrupules. Celui qui a plusieurs vertus n'est aucune d'entre elles. Sa conduite se divise selon les circonstances. Il a un temps pour chaque vertu et une vertu pour chaque situation. Quant à cette façon personnelle, irremplaçable, d'être toujours et partout et uniquement soi qui se rencontre chez ceux qui filent eux-mêmes leur destinée, il la veut ignorer. Parce qu'elle l'engage en un trop grand péril d'où la peur le détourne.

Si j'étais « moi », j'offrirais une prise trop visible au jugement. Tant que je ne risque que mes actes en réservant mon âme, personne n'a barre sur moi. Je suis en règle avec les règlements. Mes vertus sont comme de la monnaie d'indulgences, de bons placements dans les coffres-forts éternels. Qui n'a pas, en descendant en soi-même, rencontré cet honnête homme, ce bien pensant, ce bon pratiquant qui accomplit ses devoirs, qui fait fonctionner ses vertus comme un autre ses segments dans la gymnastique suédoise. Le pharisien qui est en nous s'essaie à croire que la vertu consiste dans la mise en question permanente de notre idéal. Il est né sous le signe de la loi. Il voit dans la vertu une compétence morale particulière et dans le jugement éternel une distribution des prix.

Pourtant, à travers toutes ses vertus, je reste moi. Et c'est moi qui suis le point d'application du jugement, le support des valeurs. Ce n'est pas le péché qui nous rend pécheurs, mais le pécheur qui donne à l'acte le goût du péché. Parallèlement, la valeur de nos actes vient de notre

L'ouvert N°7/ Henri Maldiney

Les philosophies de la force

vertu. Notre vertu, c'est cette grâce dont il nous arrive parfois de vêtir les hommes et les choses. Ou encore ce parfum de l'âme elle-même. Elle s'exhale toute dans un seul geste, comme s'exhalait l'offrande de la Madeleine : parfum d'une âme sans retour montant d'un vase brisé.

Celui qui ne fait qu'un avec sa vertu met sa marque sur tout. L'événement peut être une l'eau pure que lui verse la fortune : il la change en vin, et en vin de sa vigne. Il ne tourne pas autour des choses. Il les ordonne toutes à lui. Il est au centre du monde comme le maître du chœur. Et sa vertu c'est sa force. Descartes appelle générosité cette vertu qui fait que nous jugeons bien, parce qu'en refusant de nous engager au delà de nos pensées claires et distinctes nous restons possesseurs et maîtres de notre libre arbitre. Au nom de quoi il met tout en doute et jusqu'à soi, ne voulant rien recevoir du dehors, refusant tout don gracieux, attendant Dieu même du dedans. Aussi, dans l'action, le voyons-nous faire de la possession de soi la règle de sa conduite et mettre l'épée à la main là où il faut. Et c'est en ce sens-là que Corneille, ce grand cartésien, fait parler la vertu. La gloire de Chimène, c'est Chimène tout entière, et Rodrigue n'est rien d'autre que son honneur. Il se les doivent l'un à l'autre dans l'exacte mesure où ils se doivent eux-mêmes. La vertu de la vertu, c'est la fidélité à soi.

On comprend que ce langage fasse peu de cas du droit. Il invite chacun à coïncider avec soi-même avant de chercher à se conformer à quelque loi. On comprend aussi, — il importe de le souligner, — que cette invitation ait plusieurs sens ; il varie avec le sens qu'on donne à soi. Nous examinerons ici une pensée assez commune selon laquelle chaque homme est un empire indépendant dans l'empire de la nature, un univers fermé qui ne connaît que la loi de son expansion. Cette pensée est au fond de toutes les philosophies de la force. Nous appelons philosophie de la force tout système de pensée et d'action où la puissance individuelle de chacun est la mesure de son droit.

Les doctrines de la force n'apparaissent pas à des moments quelconques. Leur avènement est déterminé dans l'histoire. C'est aux

époques où la société en s'abandonnant l'abandonne que l'individu songe à se considérer face à face et face au monde. Quand les liens d'une civilisation se relâchent puis se dénouent, qu'ils soient accrochés à une cité, à une culture ou à une foi, des valeurs dont des hommes avaient longtemps vécu ne sont plus comprises. L'individu n'est plus soutenu par la force d'une nation, d'un siècle ou d'une église. Jusque là il vivait dans un climat où toutes choses lui étaient simples. La réalité n'avait qu'un sens. Les lois, les coutumes, les rites qui disciplinaient jusqu'à ses pensées ne laissaient s'introduire aucun problème insoluble entre les situations et les conduites. La fidélité à un ordre vivant qui, inventant ses propres problèmes, était par là même capable de les résoudre l'entretenait dans la certitude et dans la paix. Le lien défait, le voilà seul. Il doit tout attendre de lui-même... Toutefois les doctrines de la force n'apparaissent pas à ce moment d'extrême dissolution théorique où, en fait, une nouvelle formule de vie, un nouveau système de valeurs ont déjà commencé à diffuser dans l'eau croupie des consciences fatiguées et où s'esquissent déjà les linéaments d'une structure neuve.

Leur apparition constitue au contraire un des premiers symptômes de la lassitude des civilisations. Il arrive un temps où un peuple, une époque, un monde perd le sens de l'acte créateur. La culture passe d'une phase productive à une phase de consommation. Pour la plupart des hommes, le changement est insensible, parce que les effets continuent à s'enchaîner entre eux longtemps après la disparition des causes. Mais, dès qu'un ordre qui était une source de valeurs sans cesse renouvelées commence à s'imiter lui-même et à reprendre l'exploitation de ses valeurs anciennes, ceux qui ne conçoivent la vie que sous un aspect créateur ne peuvent supporter cet épuisement. Ils accusent l'ordre commun de stérilité. Et comme, par une nécessité naturelle, la discipline s'y durcit à mesure que l'autorité s'en échappe, ils deviennent impatients d'une obéissance où ils ne se peuvent estimer. Contre l'inertie d'un droit sans vertu ils optent pour la force qui est en eux.

L'ouvert N°7/ Henri Maldiney

Les philosophies de la force

La civilisation occidentale a connu quatre moments qui appellent sans conteste ce diagnostic. Les traits que nous venons d'esquisser se retrouvent dans la Grèce de la fin du V^e siècle, dans la Rome du I^{er} siècle après Jésus-Christ, dans l'Italie du XV^e siècle et dans l'Europe du XIX^e siècle. Cependant la Rome du I^{er} siècle n'offre pas le spectacle attendu. Il y a à cela deux raisons. Les philosophies de la force n'y naissent point, d'abord parce qu'à Rome ne naquit jamais aucune philosophie : Rome a bâti sur la terre et sur les intérêts des hommes ; elle n'a jamais eu une pensée. La seconde raison est à chercher dans le rythme même de la période de transition qui conduit de la République à l'Empire, c'est-à-dire de la Rome italienne au Monde romain. Un nouveau système de valeurs politiques cristallise instantanément autour d'un geste de César et d'Auguste. Par ailleurs, dans l'ordre spirituel, le message chrétien apportait un sens de la vie dont le jaillissement, en deux siècles, renouvela la face de la terre. Ainsi, au moment où la République et la Morale de Caton cessaient de diriger le destin des hommes, l'idée d'humanité se dégageait avec une vitesse déconcertante sous la double influence de la *Catholica* chrétienne et de l'universelle extension de la romanité, qui devait s'exprimer dans le cosmopolitisme stoïcien. Par contre, les trois autres époques sont des moments d'intense pensée où chacun réfléchit sa vie et cherche à déchiffrer le visage du monde. Chacune d'elles a suscité une doctrine de la force.

*

Ce n'est pas imiter la brebis de Zarathoustra et lui dévorer sa couronne de lierre que de situer Nietzsche dans une époque et de l'éclairer à la lumière de l'histoire, qui ne ronge d'ailleurs que les faces molles. Si singulières que soit sa pensée, si grande que soit l'individu qui la porta, tous deux sont venus en un temps qui les attendait. Quel que soit son don créateur, « en vérité l'individu lui-même est la plus jeune des créations ».

Le dernier tiers du XIX^e siècle marque une crise de la conscience européenne ou mieux de l'humanité d'Occident. Deux courants l'avaient portée jusque là : le mouvement romantique et le messianisme scientifique. Ils se rejoignaient tous les deux dans ce manifeste de rhétorique et de philanthropie que constitue en France la préface de Victor Hugo au Livre d'or de l'exposition universelle de 1879. La question cependant n'est pas résolue. Le sens du siècle reste incertain : « Où va-t-il ce navire ?... » Ses idéaux sont restés stériles. Ce qui est debout tient sans eux. L'esprit des révolutions de 1848 ne s'est pas incarné, et l'échec du mouvement national-libéral a sanctionné l'impuissance vitale du romantisme. A la même date, désespérant de son époque, Renan enfermait pour vingt ans *l'Avenir de la Science dans un tiroir*. C'est que l'enthousiasme ne remplace pas la connaissance de soi. Les réussites politiques de la génération suivante en sont la preuve : le mouvement national allemand, fondé sur la conscience commune du *Deutschtum*, n'a eu d'efficacité que par la force des principes traditionnels de l'Etat prussien. Le *Risorgimento* n'aurait pas dépassé la phase de l'Irrédentisme sans la politique de Cavour et les chassépots de Napoléon III.

Après 1870, faute de certitudes, l'Europe fait des expériences. La politique des nations touche au fait plus qu'à l'idée. L'aspect de la civilisation est de plus en plus subordonné à la vie économique. Le rythme de l'histoire obéit à celui des grandes découvertes scientifiques et techniques, des grandes entreprises industrielles et financières ; il vient d'un instinct de la nature bien plus que de l'orientation d'une conscience. En vain essaie-t-on de couvrir toute cette marchandise de la bache uniforme d'une même valeur qu'on appelle Progrès. L'esprit libéral est incapable d'assigner un sens à l'entreprise humaine. Une nouvelle philosophie de la vie n'est pas encore près de paraître, et, quand elle paraîtra, ce sera pour dire que la vie renonce à philosopher. L'Art traduit cette dispersion de la conscience que le mythe du Progrès essaie de dissimuler encore. Un art nouveau va naître, en rupture avec cet optimisme parfait, cette sécurité dans l'habitude, cette confiance dans l'Avenir que la Science

L'ouvert N°7/ Henri Maldiney

autorise à flatter comme un bon chien. Art fait d'expériences, de recherches, de scandales. A partir de l'impressionnisme, commence, à travers l'opposition des écoles ou des tempéraments, entre l'apparence et l'essence, entre la qualité et la géométrie des choses, cet étonnant dialogue du fluide et de l'éternel où l'esprit du temps ne se reconnaît pas. En présence de ces œuvres, des générations de bourgeois sentent se révolter leurs yeux, dont les mieux pensant d'entre eux croient qu'ils ont été créés tout exprès pour la contemplation de la Tour Eiffel. Dans ce monde qui forme la première assise de la période contemporaine, les anciennes formules se meurent, et la nouvelle n'est pas née. C'est donc le moment où doit paraître le briseur d'idoles. La philosophie de la force appelle un nouveau prophète. C'est l'heure de Frédéric Nietzsche.

Le sens que Nietzsche a de sa mission confirme en tous points notre interprétation de l'histoire. Lui-même a signalé « la profonde stérilité du XIX^e siècle ».

« Je n'ai jamais rencontré l'homme qui eût vraiment apporté un nouvel idéal. C'est le caractère de la musique allemande qui m'a le plus longtemps induit à espérer. Un type plus fort, où nos forces seraient liées synthétiquement, ce fut là ma croyance ».

Croyance aimée, croyance trompeuse. Le grand espoir que Nietzsche avait fondé vers 1870 sur la puissance créatrice du romantisme, sur son aptitude à engendrer l'homme nouveau, s'est évanoui avec la « trahison » de Richard Wagner. *Parsifal* a trahi la promesse de Siegfried. L'humanité wagnérienne n'est capable d'enfanter que des mythes. L'homme en elle est mort de n'être pas né. Tout y est empreint de symbolisme et d'irréalité. Tout y traduit le goût femelle d'une aspiration au néant. Et le « cas Wagner » n'est que l'engloutissement de la plus haute et de la plus récente espérance. Il y a longtemps que l'humanité s'est embarquée sur un Vaisseau Fantôme. Ses mille et un buts font un beau conte. Mais le conte est fini.

« Tous les buts sont détruits. Il faut que les hommes s'en assignent un. C'était une erreur de croire qu'ils en possèdent un : ils se les ont tous

Les philosophies de la force

donnés. Mais les conditions premières pour tous les buts d'autrefois sont aujourd'hui détruites ».

Le conte est bien fini. L'homme est las d'illusions. Mais il ne se décide point au sommeil. Il ne veut pas qu'on lui assigne la dernière des béatitudes : « Bienheureux les assoupis, car ils s'endormiront ». Il y a en lui trop d'énergie. Il faut un but à sa force, et il n'en a pas.

« Nous avons en nous une force énorme de sentiments moraux, mais nous n'avons aucun but pour les satisfaire tous ».

Que signifie cette situation contradictoire de l'humanité écartelée entre ses mille et un buts ? Peut-être simplement ceci, que l'humanité est en elle-même contradictoire.

« Il y a eu jusqu'à présent mille buts, car il y a eu mille peuples. Il ne manque que la chaîne des mille nuques. Il manque le but unique. L'humanité n'a pas encore de but.

« Mais dites-moi, mes frères, si l'humanité manque de but, n'est-elle pas elle-même en défaut ? »

Nietzsche répond ici à la question qu'il posait dans le *Gai savoir* : « Comment, avec de telles perspectives, avec cette fin dévorante de science et de conscience, pourrions-nous nous satisfaire de l'homme présent ? » L'humanité sera elle-même en défaut aussi longtemps qu'à travers la diversité de ses idéals, de ses valeurs, de ses morales et de ses civilisations, elle fera secrètement d'elle-même son propre but.

La grande leçon de Nietzsche, c'est que l'homme est un pont et non pas un but. « L'homme est une corde tendue entre la bête et le surhumain, une corde sur l'abîme ». C'est trahir le sens de l'homme que d'en faire une fin. La valeur de l'homme ne vient pas de lui. En lui-même, il n'a rien qui puisse fonder une grandeur ou justifier un amour. Sa grandeur lui vient de savoir disparaître, et ce qu'on peut aimer en lui, « c'est qu'il est un passage et un déclin ». L'homme est quelque chose qui doit se surmonter. Jusqu'ici il n'a fait que s'abaisser soi-même dans « une éternelle fuite de soi et une éternelle recherche de soi chez des dieux nombreux ». Les dieux sont nés d'une aliénation de l'homme incapable de supporter

L'ouvert

N°7/

Henri Maldiney

Les philosophies de la force

et de rapporter à soi sa puissance créatrice. « La sensation de puissance qui submerge l'homme d'une force soudaine et irrésistible (et c'est le cas de toutes les grandes passions) le fait douter de sa personnalité ; il n'ose pas se croire la cause de ce sentiment surprenant, et il postule une personnalité plus forte que lui – un Dieu ».

Quand Zarathoustra annonce que Dieu est mort, il annonce que le temps est venu où l'homme ne peut plus soutenir « le mensonge sacré », grâce auquel « le sentiment de puissance lui-même, follement exalté, se soulageait en créant des personnes », c'est-à-dire des dieux. En ces dieux qui peuplent les arrière-mondes, c'est elle-même que l'humanité contemple. Elle se projette en eux sous un aspect définitif. Elle y fixe à l'avance un terme à sa course. Le sens de l'homme et du monde est écrit une fois pour toutes au-dessus de nos têtes, et la vertu des meilleurs s'en vient « battre des ailes contre des murs éternels ». Comment pourrait-on ne pas attendre l'iconoclaste et son marteau libérateur qui, en brisant les images des dieux, brisera la gangue où l'humanité s'est enfermée, à la fois gardienne et prisonnière, dans son état présent ?

Mais les bons et les justes tiennent à leurs valeurs et à leurs vieilles tables ; ils y tiennent d'autant plus qu'ils sont meilleurs et plus justes. « Qui haïssent-ils le plus ? – C'est le créateur qu'ils haïssent le plus, celui qui brise des tables et de vieilles valeurs, le briseur – c'est lui qu'ils appellent le criminel. Ils crucifient tout l'avenir des hommes ! Les bons furent toujours le commencement de la fin ». Le renoncement à des valeurs, c'est la fin d'une certitude et c'est la fin d'un monde et c'est la fin d'un dieu. Ce n'est pas sans frisson que Nietzsche lui-même abandonne le ciel d'autrefois, lui qui appelle le meurtrier de Dieu « le plus laid des hommes ». Quelle chose terrible que la vérité : comme le Dieu de Moïse, elle tue celui qui la regarde face à face.

« Soudain s'ouvre le domaine épouvantable de la vérité... Maintenant j'enlève la dernière pierre. La terrible vérité *se dresse devant moi* ».

Le véritable problème de la vérité, c'est celui de l'homme qui la portera. Dernière lutte de Jacob avec l'ange.

« Nous luttons avec la vérité, nous découvrons que le seul moyen de la supporter, c'est précisément de créer un être *qui la supporte*, à moins que nous ne préférerions de nouveau nous éblouir volontairement et nous rendre aveugle devant elle. Mais cela, nous ne le pouvons plus. Nous avons créé la pensée la plus difficile, *créons maintenant l'être* qui la trouve légère et quelle rende bienheureux ».

Le sens du Surhumain s'éclaire. C'est parce que l'homme ne peut pas porter l'immaculée connaissance et la vérité nue que l'homme est quelque chose qui doit être surmonté. Le secret de notre nature n'est pas nous.

« Notre nature, c'est de créer un être plus haut que nous ne sommes nous-mêmes. *Créer au-dessus de nous*, c'est là l'instinct de l'action et de l'œuvre ; de même que toute volonté suppose un but, de même *l'homme suppose un être*, qui n'est pas présent, mais qui présente le but de son existence ».

Le Surhumain, c'est le Dieu neuf.

« Jadis on disait Dieu, lorsqu'on regardait sur les mers lointaines ; mais maintenant je vous ai appris à dire Surhumain. Dieu est une conjecture, mais je veux que votre conjecture n'aille pas plus loin que votre volonté créatrice.

« Sauriez-vous créer un dieu ? Ne me parlez donc plus de tous les dieux. Cependant vous pourriez créer le Surhumain ».

La création du Surhumain suppose d'abord une destruction de soi-même, et de plus que soi-même : des valeurs qu'on place au-delà de soi. A l'avènement du Surhumain, le créateur sacrifie soi-même et son prochain. Nietzsche a fixé la loi : « Soyez durs ! » Soyez semblables au diamant et non pas au charbon de cuisine ! De cette universelle dissolution sortira le Surhumain.

Pour accomplir cette œuvre plus chère au cœur fort que son bonheur, l'homme n'a qu'un instrument : son vouloir. Et voici la clef de la philosophie de Nietzsche qui en fait, plus que toute autre, une philosophie de la force : l'essence de l'homme en marche vers le Surhumain,

L'ouvert N°7/ Henri Maldiney

Les philosophies de la force

c'est la Volonté de Puissance ? Nietzsche a longtemps porté en lui le nom de cette « terrible souveraine » ; il s'est débattu contre elle comme Jérémie contre Iahvé.

« L'Europe contemporaine n'a pas encore le moindre soupçon des « résolutions effroyables vers lesquelles gravite tout mon être, ni de la *roue* de problèmes à laquelle je suis lié ; elle ne se doute point qu'il se prépare grâce à moi une *catastrophe* dont je sais le nom, un nom que je ne dirai pas ».

La Volonté de Puissance se manifeste sous un double aspect contradictoire. Elle est la force dominatrice des grands individus, et elle est en même temps la force même de l'univers. Mais l'opposition n'existe que pour les « superflus ». Zarathoustra l'a dépassée quand il a dit : « La Volonté de Puissance, c'est le sens de la terre ». Le sens de la terre, c'est à la fois le sens terrestre et cosmique des grands privilèges et la loi de l'Être, du Vouloir-Vivre universel qui engendre les Mondes et les Hommes et qui, dans sa plus haute création discernable, engendrera le Surhumain. Cet élan créateur n'est perceptible qu'à quelques hommes qui ont fait de leur vie un perpétuel dépassement. Meurs et deviens ! Détruis l'homme en toi pour laisser la place au Surhumain ! Chez ceux qui acceptent de mourir pour créer quelque chose au-dessus d'eux, les deux sens précédents ne font qu'un. Leur volonté de puissance est une participation à « l'infinie ressource du Vouloir-Vivre créateur » ; mais cette participation est activité et création et le vouloir-vivre n'existe que par eux. Leur Vouloir est la Volonté créatrice elle-même. Ils portent le destin de l'avenir ; ils sont la dernière vague du flot. Encore l'expression de vouloir-vivre est-elle impropre, « car la vie n'est qu'un cas particulier de la volonté de puissance ». La Volonté de Puissance sous-tend toutes les formes de l'existence : Volonté plastique universelle qui organise la matière, l'Art, la Vérité aussi bien que la vie.

L'humanité est le pont jeté au milieu de l'histoire du monde. Il faut passer par elle pour aller au Surhumain. Il faut que l'homme accepte d'être un passage. Jusqu'ici il s'est complu en lui-même par le détour

hypocrite des fictions d'un arrière-monde. Il est temps de vouloir le but vrai et de dissiper tous les fantômes.

« L'humanité doit situer son but au-delà d'elle-même, non pas dans un monde-Erreur, mais dans la propre continuation d'elle-même ».

Comment commencer le combat ? En restaurant dans l'homme le sens de la terre. Ce sens qu'a perverti jusqu'ici le nihilisme des morales et des religions, dont la plus néfaste a été le christianisme.

« Je considère le christianisme comme la plus néfaste des séductions et des mensonges – *le grand mensonge et le blasphème par excellence* ; je poursuivrai sous tous ses déguisements sa postérité et les éruptions de son idéal ; je lui disputerai toutes ses positions pour peu qu'elles soient à demi ou aux trois quarts franches : je pousserai à la guerre contre lui ».

Le choix de son ennemi ne doit pas nous être une surprise. Et moins encore celui de son terrain de combat. Nietzsche est franc sur ses buts de guerre. Il apporte une nouvelle raison de vivre et une nouvelle forme de vie. Plutôt que des dogmes, il doit combattre des valeurs, car ce sont les valeurs qui importent à la vie. « Le problème des valeurs est plus fondamental que le problème de la certitude ». Ce qu'il vise dans le Christianisme, commençant par là même à enseigner à vivre, c'est sa morale.

« Jusqu'à présent, l'assaut donné au Christianisme est non seulement timide, mais il porte à faux. Tant que l'on ne ressentira pas la *morale* du Christianisme comme un crime capital contre la vie, ses défenseurs auront beau jeu ».

Considéré dans ses dogmes, le Christianisme est un mensonge. Considéré dans sa morale, c'est un crime. Mensonge, une vision du monde où l'on s'est ingénié à détruire la Volonté de Puissance par une doctrine de la Grâce. Si tout le prix de l'homme lui vient de son vouloir créateur, y a-t-il mensonge plus perfide que de rapporter en un Dieu de fiction la source de toute puissance, de toute valeur et de toute vérité. Dépouiller l'homme de chair pour vêtir l'épouvantail de Dieu, voilà la tâche du Christianisme. En le détournant de sa source, il a tari le flux créateur.

L'ouvert N°7/ Henri Maldiney

Les philosophies de la force

« La religion a avili la notion de l'homme ; sa conséquence extrême est que tout bien, toute grandeur, toute vérité sont surhumains et donnés par grâce... ».

Le crime du Christianisme est lié à son mensonge. Il enseigne le mépris de la nature. Ce monde de la mythologie chrétienne a un sens : il est une anti-nature. On y délire dans le ciel tout ce qu'on lie sur la terre. Les hallucinés de l'arrière-monde sont aussi les contempteurs du corps et les prédicateurs de la mort. La morale du renoncement complète la théologie de la grâce. « Voici l'enseignement de votre vertu : tu dois te tuer toi-même ; tu dois t'esquiver toi-même... » La foi chrétienne est un manque de foi dans la vie.

« Partout résonne la voix de ceux qui prêchent la mort, et le monde est plein de ceux à qui il faut prêcher la mort.

« Ou bien la vie éternelle – ce qui est pour moi la même chose – pourvu qu'ils s'en aillent rapidement.

« Ainsi parlait Zarathoustra ».

Ce ressentiment contre la nature, ce péché contre l'esprit de la terre nous éclaire sur l'origine du Christianisme. Du crime et du mensonge, le crime est premier. Le chrétien est atteint de la peur de vivre. Le Christianisme a empoisonné dans le monde occidental les sources pures de la Volonté de Puissance. Où Nietzsche enseigne « soyez durs », le Christianisme dit « Pitié ». Hypocrisie de l'amour facile chez les faibles. *Misereor super turbam*. Nietzsche traduit : « J'ai pitié de superflus ».

« La pitié, gaspillage du sentiment, parasite nuisible à la santé morale. Ce ne peut pas être le devoir que d'augmenter la somme des maux dans le monde... La douleur d'autrui nous contamine. La pitié est une contagion. »

Cette morale de la pitié n'est pas un accident dans la vie chrétienne, elle en est la pierre de touche. Par elle nous atteignons à l'essence du Christianisme. La morale chrétienne est une morale d'esclaves. Tous les genres d'esclavages s'y rencontrent. Esclavage du corps et de l'âme chez ses premiers fidèles, dont la race, le sexe ou la condition sociale avaient

besoin d'une compensation réparatrice. Esclavage de l'esprit chez les intoxiqués de la morale. Les vaincus de la vie, les dégoûtés d'eux-mêmes, les poltrons de l'au-delà qui cherchent un asile dans ses paradis artificiels. Nietzsche a donné la formule biologique de ce complexe : « Religion négative, sémitique, née des classes opprimées ». L'esclave a voulu racheter son impuissance. Mais il ne l'a pas transformée en puissance. Trop lâche pour agir, il a inventé le Dieu de rétribution, dont la balance lui permet de ne pas venger les offenses et d'accroître par elles, dans le plateau de l'arrière-monde, le poids de ses mérites.

« La révolte des esclaves dans la morale commence lorsque le ressentiment lui-même devient créateur et enfante des valeurs : le ressentiment de ces êtres à qui la vraie réaction, celle de l'action, est interdite, et qui ne trouvent de compensation que dans une vengeance imaginaire ».

Aussi le premier effort de l'homme en marche vers le Surhumain est-il de s'arracher à ces vertus de vase où une humanité croupissante se vautre et se tient chaud depuis deux millénaires.

« Guerre à l'idéal chrétien, à la doctrine qui fait de la béatitude et du salut le but de la vie, à la suprématie des simples d'esprit, des cœurs purs, des souffrants, des ratés ».

Cet idéal d'avorton, d'animal moyen, de mouton docile, n'a pas seulement pourri la tourbe des superflus. Il est devenu la norme des plus grands. « On ne devrait jamais pardonner au Christianisme d'avoir détruit des hommes comme Pascal ». Car ce sont ces hommes-là qui peuvent porter la Vérité.

« L'institution d'un pareil idéal a été jusqu'à présent pour l'homme la plus sinistre des tentations, car elle menaçait de mort les exceptions les plus vigoureuses et les réussites humaines grâce auxquelles progressait la Volonté de Puissance et de Croissance du type humain tout entier... Ce que nous attaquons dans le Christianisme ? C'est qu'il veuille briser les forts, décourager leur courage, utiliser leurs heures mauvaises et leurs lassitudes, transformer en inquiétude et en tourment de conscience leur fière assurance ».

L'ouvert

N°7/

Henri Maldiney

Les philosophies de la force

À la morale des esclaves il faut substituer la morale des maîtres. Arracher la conduite des hommes aux phtisiques de l'âme. La morale des maîtres réhabilite les trois choses qui ont été les plus maudites sur la terre : Volupté, Désir de domination, Egoïsme. « Ce sont ces trois choses que je veux peser humainement bien ». Renoncement, Humilité, Charité. Vertus de peu de poids si l'on pèse en vous le sens de la terre !

« Volupté, c'est pour la canaille le feu lent où l'on brûle la canaille ».

Volupté, – c'est pour les cœurs libres quelque chose d'innocent et de libre, le bonheur du jardin de la terre.

C'est la plus grande félicité symbolique pour le bon heur et l'espoir supérieurs.

Désir de dominer, – c'est le terrible maître qui enseigne le grand mépris.

Désir de dominer, mais qui voudrait appeler cela un désir, quand c'est vers en bas que la hauteur aspire à la puissance. Que la montagne descende vers la vallée et le vent des hauteurs vers les lieux bas. Vertu qui donne.

Egoïsme, – le bon et sain égoïsme qui jaillit de l'âme.

Que quelqu'un soit servile devant les dieux et les coups de pieds divins ou devant des hommes et de stupides opinions d'hommes : à toute servilité il crache au visage, ce bienheureux égoïsme.

Et celui qui glorifie le Moi et qui sanctifie l'égoïsme, clui-là en vérité dit ce qu'il sait, le devine.

« Voici, il vient, il s'approche, le grand Midi ! »

Ainsi parlait Zarathoustra.

Qu'on ne lui parle pas de devenir semblable à un petit enfant pour entrer dans le royaume des cieux, car il répondra :

« Mais nous ne voulons pas du tout entrer dans le royaume des cieux : nous sommes devenus des hommes, *c'est pourquoi nous voulons le royaume de la terre* ».

*

Le chrétien serait mal venu de faire à Nietzsche une offrande de pitié.. Que la vertu chrétienne reste ce qu'elle est : une vertu qui donne. Il y a une pitié qui prend plus qu'elle ne donne. Elle cherche en elle-même sa propre récompense : cette émotion du corps et de l'âme où la sensibilité se chatouille elle-même et se remord du plaisir d'éprouver impunément un mal qui ne la concerne pas. Si le chrétien apporte la pitié, ce n'est pas un apitoiement, mais un amour. Et plutôt qu'il ne contemple la déchéance de l'homme, il l'aide à concevoir sa dignité. Notre attitude envers Nietzsche sera la sienne. « Nous voulons, a-t-il écrit,, être les héritiers de toute la moralité ancienne et non bâtir sur de nouveaux frais. *Toute notre activité n'est* que moralité en lutte contre une forme antérieure ». Forme postérieure ou forme plus haute, le supérieur n'abolit pas l'inférieur, il le sauve en l'ordonnant à lui. Ce n'est point aumône mais vérité. Une réfutation n'est réelle que si elle est aussi une explication et un dépassement. Nous aussi nous serons les héritiers de Nietzsche.

D'après le sous-titre de la Volonté de Puissance, l'œuvre de Nietzsche est un « essai de transmutation de toutes les valeurs ». Il a défendu le sens de son action en ces termes ; « Vous dites que c'est la décomposition spontanée de Dieu, mais ce n'est qu'une mue. Il se dépouille de son épiderme moral et vous le reverrez bientôt par delà le Bien et le Mal ». Nous n'irons pas chercher d'autre justification de la vie chrétienne. Le chrétien ratifie intégralement cette formule : CAR C'EST A L'INTÉRIEUR DU CHRISTIANISME LUI-MÊME QUE S'OPÈRE CETTE TRANSMUTATION.

Dans l'avant-dernier chapitre de la *Généalogie de la Morale*, Nietzsche écrit que « le Christianisme en tant que dogme a été ruiné par sa morale ». Mais le Christianisme veut-il être autre chose que cette destruction ? La vie chrétienne individuelle et, plus encore, la vie communautaire de l'Eglise consistent essentiellement dans la victoire du Dieu vivant sur le Dieu de nos mentalités. La Tradition, en un sens, dissout l'Écriture. Disons mieux : elle dissout ces formes cristallisées que

L'ouvert N°7/ Henri Maldiney

sont les interprétations successives et arrêtées de l'Écriture. La morale chrétienne, c'est le dogme vivant qui ne reconnaît pas d'autre lettre que le Verbe de Dieu.

Le dogme tel qu'il est défini à un moment donné de l'histoire est la projection de l'expérience chrétienne dans des formules stabilisées. Le développement du dogme dépend de l'expérience de l'Eglise. Les formules, d'une codification à l'autre, sont comme les pierres sur lesquelles on franchit un ruisseau. Qu'importe qu'elles s'écroulent l'une après l'autre sous l'élan de celui qui passe, pourvu que le bond ait lieu. La dernière récapitule et enrichit toutes les précédentes, et le dernier point d'appui sera l'autre rive. Aussi notre connaissance de Dieu qui dépend de notre union à Dieu, évacue successivement toutes les images qui le représentent « en énigme et dans un miroir ». Sur le plan de l'Eglise totale, les valeurs de la morale chrétienne subissent elles aussi le même développement. La morale chrétienne est en lutte contre la moralité des chrétiens. Les Parables du royaume de Dieu, le sens de la vie de l'Eglise, nous ont habitués à considérer le développement de la vie chrétienne comme celui d'un germe. Nous épelons les noms divins ; d'une époque à l'autre, leur nombre et leur précision s'accroissent. Mais ils sont en nombre infini et chacun exprime une essence infinie. Seul le refus de nous arrêter à notre dernière lecture peut nous conduire au Nom qui est au-dessus de tout nom. Les mêmes remarques valent pour les Vertus, et il faut en dire autant du Bien et du Mal. Le Dieu de Jésus-Christ se révèle par delà le Bien et le Mal, par delà tous nos idéaux. Et Jésus l'a fait entendre dans la parabole des Vignerons, qui condamne de si près notre sens de la justice. Nous n'avons jamais fini de comprendre la Justice de Dieu, et si les actes des Saints ne nous scandalisent pas, c'est parce que l'éloignement accroît la révérence.

La raison profonde de la philosophie nietzschéenne, c'est l'avachissement des chrétiens du XIX^e siècle. L'Evangile n'est plus pour eux un levain de vie, mais une pâte sans sel qu'on s'apprête, comme dit Claudel, à saler avec du sucre. Le XIX^e siècle a été pour les chrétiens une période

Les philosophies de la force

de consommation des valeurs chrétiennes. Comme si de consommer sans produire n'était pas déjà contraire à la vocation chrétienne ! Il n'y a qu'une façon de défendre le royaume de Dieu, c'est de le construire. Ceux qui ne les édifient pas n'ont pas le droit de parler du haut des citadelles chrétiennes. Le Christianisme n'a que faire du témoignage des morts.

La seule réponse qui vaille contre les accusations de Nietzsche, c'est une reprise de conscience du Christianisme. On y verrait que tous les termes valorisés par sa vision du monde ont un sens chrétien qui n'est pas une fiction. La doctrine de la grâce, c'est pas un avilissement de l'homme. Elle suppose une doctrine de la liberté. Dieu ne peut donner Sa Grâce, c'est-à-dire Lui-même, à un être qui ne soit pas capable du même don. La possibilité du don de soi est l'essence de la liberté. Le Sur-humain, dit Nietzsche, est le sens de la terre. Et qui donc autant que le chrétien a le droit de l'affirmer ? Le sens de la terre, c'est pour lui le sens de l'Incarnation. Par l'Incarnation, l'humanité tout entière se dégage du poids de l'homme et participe à l'édification du Corps du Christ jusqu'à ce qu'il soit parvenu à sa taille complète. Alors il n'y aura plus qu'un seul Christ. *Amans Seipsum*. « S'aimant Soi-même ». — Est-ce le caractère éternel des perspectives chrétiennes qui scandalise le philosophe du devenir ? Mais, d'une part, l'éternité de Dieu qui est la fin de la vocation de l'Homme n'a point l'inertie d'une formule ou d'un état. (Encore faudrait-il pour l'entendre avoir donné son sens pratique au Mystère de la Trinité !) D'autre part, les exigences de la transcendance sont tellement nécessaires que Nietzsche, pour donner un sens à l'Univers, fait du Retour Eternel « le point solsticial de l'histoire ».

L'opposition fondamentale de la doctrine de Nietzsche et du Christianisme, c'est celle de la Volonté de Puissance et de l'Amour. La racine du Monde, pour le chrétien, n'est pas la Volonté de Puissance, mais l'Esprit-Saint. Aux premiers jours de la création, l'Esprit de Dieu circulait sur les eaux. Aujourd'hui il circule dans le cœur des hommes. Il est éternellement le même Amour. Nous n'en sommes ni les specta-

L'ouvert N°7/ Henri Maldiney

Les philosophies de la force

teurs ni les esclaves. En lui, dans l'amour de l'Amour, nous considérons le monde et nous-mêmes comme un chantier.

Chrétien, connais ta dignité ! Et ne crois ni les autres ni toi-même quand on te présente parfois comme une croyance en une œuvre arrêtée. Tu ne joues pas une pantomime sur le théâtre de Dieu. Tout autant que Zarathoustra tu cours un risque. Et ta grandeur est dans ton déclin. La moralité d'un homme ne consiste pas à s'abandonner à ses principes, mais à abandonner ses principes pour aller jusqu'au fond de l'Esprit. Pourtant nous préférons notre assurance. Notre morale est un lit de repos. Être en règle avec la Loi, avec le Code de la route spirituelle : voilà notre habituelle préoccupation ! Nos fidélités sont filles du scrupule. Prenons donc dans sa force le texte de saint Paul : « La loi est cause du péché », parce que la préoccupation même de la loi est un péché. Quand nous pensons à la loi, nous ne pensons pas à Dieu, mais à nous. Ce que nous faisons par peur ne fait pas avancer d'une ligne l'œuvre chrétienne. C'est elle alors qui nous supporte comme des parasites du royaume de Dieu.

Mais qui donc portera le royaume de Dieu à travers l'histoire ? Hélas ! L'habitude nous dicte même nos formules de révolution spirituelle. Nous croyons qu'il faut faire plus, alors qu'il faut faire autrement : abandonner notre certitude morale actuelle qui nous a paru jusqu'ici sanctifiée par Dieu, pour entrer dans la nuit obscure de l'invention spirituelle.

Réfléchissons à notre terrible mission ! Prendre la responsabilité d'une création, la partager avec Dieu, engager Dieu lui-même dans nos actes. Toute création est un risque. Quand Jésus absout la femme adultère, remet les péchés et déclare que l'homme est au-dessus du sabbat, croyez-vous qu'il n'est pas un créateur ? On a trop tendance à croire qu'il récite une leçon apprise, qu'il joue un rôle arrêté d'avance. Il s'engage. On oublie trop qu'il a porté son œuvre comme il a porté sa croix. Et le Dieu en Lui ne l'a pas rendue plus légère. L'homme en Lui a fait œuvre humaine. Aussi a-t-il été le Médiateur. Car la gratuité absolue de sa

conduite a égalé le Don de l'Homme au Don de Dieu. Il n'y a qu'une réponse aux philosophies de la force. Nous non plus, chrétiens, nous n'avons pas à interpréter le monde.

Nous avons à le transformer.

L'ouvert
N°7/
Henri Maldiney

In memoriam
Pierre
Lachière-Rey

In memoriam (1885-1957)

Un mémorial de Pierre Lachière-Rey existe depuis longtemps dans la communauté de ceux qui furent ses élèves, non sous la forme d'un monument de pensées, mais sous celle d'un espace de pensée auquel ils ont accès dans le ressouvenir du maître comme à l'ἀγορά même de la philosophie. Ἀγορά abrupte et claire où il leur souvient – disciples ou non – d'avoir été introduits pour toujours par cette parole nue, dont la rectitude de ton était strictement ajustée à l'exacte plénitude du sens à naître, et qui n'agissait sur eux par nul autre charme que le miracle fait œuvre de la naissance de leur propre pensée. À un âge où la foi en l'inconnu ressemble à une espérance, beaucoup qui eussent été tentés de s'expliquer avec le monde et avec soi sur un mode pathétique découvrirent, par lui, que le sens des lointains qui animait leur adolescence n'est qu'une forme encore indécise de la proximité absolue de l'esprit.

Que cette proximité, condition première et fin dernière de la philosophie, soit en perpétuels dévoilement et fondation dans l'œuvre de Lachière-Rey c'est là un fait irréfutable ; mais il n'a de sens que pour celui qui ré-effectue réellement les « directions de sens » de sa pensée. En cette « minute de vérité » où il faut reconnaître l'esprit parmi les dix mille idoles consacrées qui lui ressemblent il ne suffit pas d'appeler l'esprit pour entrer dans l'existence spirituelle ; il faut que la méthode lui soit fidèle et que l'esprit « fasse la preuve » de ce qu'il est à travers toutes ses démarches. Or aucun philosophe de sa génération en France n'a déterminé d'aussi près les conditions de cette preuve originaire sans proportion avec aucune autre et qui est l'instance unique de sa philosophie.

Nulle part ce parti pris de l'esprit n'engendre une pensée aussi étroite dans sa largeur, aussi large dans son étroitesse (comme l'a dit si bien M. Jean Wahl) que dans certains de ses cours, malheureusement

L'ouvert
N°7/
Henri Maldiney

inédits, en particulier dans ses leçons sur « les types d'intelligibilité » et dans son triptyque de la méthode (Méthodes analytique, intuitive, pragmatique – ce dernier terme n'ayant aucune affinité de sens avec le pragmatisme de W. James mais en ayant avec le concept blondélien d'action). Toutefois son œuvre écrite suffit à montrer – pour qui sait lire – que sa philosophie n'est pas du tout un avatar de celle de Kant – duquel, soit dit en passant, il était moins près que de Platon. S'il faut la qualifier avec une exactitude provisoire, disons qu'elle est à la fois, indissolublement et sous le même rapport une philosophie de l'esprit et une philosophie de la conscience. Mais ces termes ne reçoivent un sens précis que si l'on ressaisit à travers tout son œuvre le projet axial de sa pensée qui est de mettre au jour dans son acte même l'être du Cogito entendu en un sens aussi universel et dans une plus stricte *présence* en première personne que le Cogito husserlien.

De ce projet, le 1^{er} chapitre de *L'Idéalisme kantien* donne la formule philosophique brute dont le reste de l'ouvrage est en quelque sorte la formule historico-philosophique développée. Ainsi s'exprime-t-il ici à travers Kant comme ailleurs à travers Platon. Mais sa philosophie est moins présente dans la leur que la leur dans la sienne. Comme l'a écrit encore M. Jean Wahl, « il faisait* des philosophes ; parfois il faisait les philosophes à son image qui était une haute image ». D'eux aussi, ajouterons-nous, il faisait des philosophes, là où l'intentionnalité de leur problématique était plus exigeante que leur conscience des problèmes. Car il faut bien admettre que même « là où Kant s'endort », la philosophie veille. L'histoire de la philosophie serait-elle encore l'histoire de quoi que ce soit si la philosophie dont elle se veut l'histoire perdait en elle, avec cette vigilance, la dimension même du philosophe ? Or le philosophe n'est accessible qu'à celui qui philosophe. Et si l'œuvre philosophique de Lachière-Rey est une œuvre de philosophie c'est en raison de cette vigilance qu'il assume, de cette *présence d'esprit*. Comprendre est chez lui une forme de la présence moins aux réponses explicites de ses prédécesseurs qu'aux questions – surtout non résolues

In memoriam
Pierre
Lachière-Rey

– qui débordent leurs réponses et qui maintiennent la pensée comme insistance inoubliable au niveau des instances des choses mêmes, restituant ainsi dans le *Denken* la dimension du *Andenken*.

Si donc il interroge Kant ou Platon, les Stoïciens ou Blondel, ce n'est pas comme un élève son maître mais comme un juge les témoins. Témoins de quoi ? – Du fonctionnement de l'esprit. Cette expression qu'il affectionnait signifie non seulement que l'esprit est une activité constituante mais que son acte opératoire ne peut être connu que dans l'épreuve effective de son opération. Les conditions découvertes par l'analyse ne permettent pas à elles seules d'« entrer dans le dessin (et le dessein) de l'action ». Toute méthode de régression analytique qui objective – légitimement d'ailleurs – sur le plan de l'idéalité, les conditions transcendantales de la thèse du monde ou de n'importe quelle représentation, échoue à atteindre la condition fondamentale, le sujet transcendantal, le principe thétique et judicatoire originaire qui confère à cette thèse son statut ontologique et sa dimension de vérité. D'où, à ce point précis, la rupture de Lachière-Rey avec l'idéalisme d'un L. Brunschvicg pour qui « la synthèse est fonction de l'analyse ». Son idéalisme transcendantal est enraciné dans un réalisme de l'esprit. Pour que la connaissance soit réelle, pour que l'ensemble et le détail de la construction ne soit pas un *blosser Schein*, il faut que l'être soit le principe de la connaissance de l'être des êtres. Mais il n'y a d'être au sens originaire que l'être de l'esprit.

Si précisément cette philosophie de l'esprit est identiquement une philosophie de la conscience c'est parce que la conscience est « la révélation effective de l'être de l'esprit » et qu'« elle se confond avec lui ». Nous croyons toucher ici au fond même de la pensée de Lachière-Rey. Il a concentré son attention sur le paradoxe de la conscience dont le logicisme et le psychologisme, l'idéalisme et l'empirisme se partagent les deux moments sans pouvoir les fonder en un : comment la transcendance du sens est-elle une avec l'immanence de la présence à soi ? Sa pensée a pris corps à partir de la phrase des *Sixièmes Réponses* où Descartes parle

L'ouvert
N° 7/
Henri Maldiney

de « cette force de reconnaissance intérieure qui précède toujours l'acquise ». Le problème de la reconnaissance intérieure est le moment de vérité de toute philosophie de l'esprit. Lachière-Rey ne cesse d'y revenir. Indépendamment de Husserl, il découvre la signification radicale de l'εἶδος. Il faut bien que la connaissance commence à partir d'elle-même. Il n'est pas jusqu'à la moindre sensation qui pour être conscience de ce qu'elle est (et non pas d'autre chose) ne doive être reconnue dans son *So-sein* qui constitue la loi de son essence sensible; autrement dit ne doive, comme tout genre, idée espèce ou individu, recevoir la forme du Même. L'identité originaire de l'apparaître est la forme primordiale de la présence en lui de l'esprit.

Ainsi réduite en quelques termes, la philosophie de Lachière-Rey est sans doute mutilée d'une grande partie d'elle-même. Mais il ne risque rien à partir trop tôt celui par qui l'esprit a parlé.

Henri Maldiney
paru in KANT-STUDIEN
Band 50 Heft 3 1958/1959.

Pierre Lachière-Rey :

L'Idéalisme kantien, Alcan 1932, 2^e édition, Vrin 1950.

Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza, Alcan 1932.

Les idées morales et sociales de Platon, Boivin 1938.

Le moi, le monde et Dieu, nouvelle édition, Aubier 1950.

In memoriam
Pierre
Lachière-Rey

L'indifférence et l'indifférent

D'abord, à l'énoncé de cette question, m'est revenu un titre de Lamennais, *De l'Indifférence en matière de religion* et ce titre, qui a la précision un peu lourde des idéologues, m'a rappelé soudain un titre, pourtant bien différent, de Maine de Biran : *Mémoire sur la décomposition de la pensée*. Je me suis interrogé moi-même sur cette association afin d'en découvrir la raison et voici quelle elle était : le titre de Lamennais suppose une certaine division de l'esprit et de l'homme qui s'ajuste, au su et à l'insu de l'auteur, à l'attitude de l'indifférent.

Si la religion est une matière ou un domaine vers lequel il s'agit (pour l'homme) de tourner le regard pour décider d'entrer ou de passer outre, c'est que la dimension religieuse survient alors... alors qu'il est déjà constitué en soi et qu'il a déjà lieu en dehors d'elle. Elle ne peut donc être, en ce cas, ni le lieu où il advient à soi, ni un moment fondateur de son essence, ni sa dimension d'être. Or, si l'existence religieuse n'est pas l'authenticité même de l'existence, ce que nous appelons religion est une forme particulière de la spiritualité dont la vérité régionale est facultative, ou elle est une figure déterminée de l'esprit qui pourra toujours être récusée par d'autres figures, ou encore un certain moment de la conscience de soi qui peut être dépassé et absorbé au cours du temps dans un style d'existence plus compréhensif.

L'athéisme contemporain situe généralement la religion soit dans l'Histoire comme moment dépassé, et donc aujourd'hui régressif et aliénant, soit dans l'ensemble des modèles culturels comme un système symbolique, homogène aux structures de certaines sociétés. Mais que dire de l'indifférent ? Il considère la religion comme le terrain de jeu d'un grand club dont le sport ne l'intéresse pas, une sorte d'alpinisme spirituel auquel se mêlent beaucoup de touristes du dimanche. Et pourtant, quand un homme du plat pays assiste à la télévision à quelques projections prises par

L'ouvert

N°7/

Henri Maldiney

L'indifférence

et l'indifférent

avion de la première hivernale de l'éperon Walker par Walter Bonatti, quelque chose passe en lui qui le concerne. Il pressent que celui qui existe et qui choisit d'exister, en chacun de ses pas, au péril de l'espace, s'explique avec sa vie à l'origine de l'acte d'exister — ce qui met en question, là et ailleurs, la supériorité du témoin sur l'apologète, ce qui met en question, par rapport à l'indifférence, le pouvoir de l'indifférent.

Qui est l'indifférent ? Ce n'est pas du dehors, comme nous ferions d'un objet, que nous pouvons ni ne devons le définir, en le fixant dans l'en-soi d'une attitude ; ce n'est pas non plus du dedans par une abstraction naïve : nous ne pouvons le comprendre que là où le dedans s'articule lui-même, par la médiation de la parole qu'il extériorise dans un monde commun. Le pouvoir de la parole est le dévoilement ce qui suppose un voilement dont la révélation n'est jamais finie. Ainsi en est-il de la parole de Dieu. Ainsi en est-il de la parole de l'homme. Car l'homme indifférent ou croyant ne se manifeste qu'au jour d'une révélation dont il est le révélant-révélé. D'où vient donc l'impuissance de la parole à fonder une rencontre avec l'indifférent ?

Pour le comprendre, partons de la parole elle-même, dont le croyant espère qu'elle établira la communication.

Dans toute entretien, il y a trois termes : *moi*, *toi* — parlant qui adresse la parole et à qui elle est adressée — et *lui* ou *cela*... dont nous parlons. L'entretien peut n'être qu'un échange mutuel de signes et de sens ou, d'une fin commune, éclairer la matière qui est en cause : c'est ce qu'on appelle une discussion où, dans ce cas, moi et toi ne tiennent leur situation de première et de deuxième personne que de leur position dans le langage, ou mieux dans le discours. Humboldt remarquait que les pronoms *moi*, *toi*, *lui*, tiennent leur sens de la langue elle-même, qui que nous soyons par ailleurs, cet *ailleurs* n'a pas lieu dans un discours actuel qui est discussion et qui nous fixe, *moi*, *toi*, *lui*, dans nos fonctions respectives. Ces pronoms nous fixent dans des centres linguistiques. Elles changent un individu ; mais ces individus quels sont-ils ?

Le *moi*, dans un tel langage, n'est pas l'individu avec telle ou telle qualité, qui se trouve dans telle ou telle situation, dans l'espace et dans le temps. Il est celui qui prend position en face d'un autre, il est un sujet. Sans doute *moi* et *toi* désignent des individus, mais dans une indifférence complète quant à leurs propriétés singulières, désignent des individus qui sont liés entre eux par cette relation unique qui s'exprime dans une phrase ou dans un discours et qui n'existent qu'à se soutenir mutuellement ; aussi sont-ils dans la langue des termes uniques : le *moi* désigne celui qui a conscience de soi, le *toi* désigne celui qu'il élit par un choix singulier et, l'*autre*, en troisième personne, dont on parle, ce qui est perçu, vu, conçu de l'extérieur. Comment la parole peut-elle agir dans un pareil cas ? Elle peut induire des voies dans la pensée de l'interlocuteur. Mais à condition qu'il y corresponde déjà certaines lignes de clivage — ce qui signifie qu'on ne prêche que des convertis. Ou bien elle constitue, par elle-même, au niveau des significations qu'elle articule, une *agora*, où chacun des interlocuteurs est au rendez-vous du sens, mais ici se présente une difficulté. Toute parole, échangée ou solitaire, comporte un sujet : Dieu, l'homme, la montagne, la culture, le twist... mais sous un certain point de vue. J'interroge l'homme, matière de la question, sur son avenir, sa puissance, ses limites, sujets de la question, pour en arriver à la clarté et à la vérité de son objet. Or, là où il s'agit de situations fondamentales, dans lesquelles les interlocuteurs sont eux-mêmes engagés, les points de vue ne se rencontrent pas. Si nous parlons de l'homme en l'interrogeant sur ses limites, il y a mésentente, dès le départ, sur le sens et même sur la possibilité d'une limitation. C'est ainsi que, dans une discussion célèbre à la Société française de Philosophie, à Paris, qu'il a précisément tenu à faire intituler *Querelle de l'athéisme*, Léon Brunschvicg répondit à Gabriel Marcel qui objectait à sa conception de l'éternité le fait de la mort. Cela signifie seulement que la mort de Gabriel Marcel importe plus à Gabriel Marcel que la mort de Léon Brunschvicg à Léon Brunschvicg. Que manque-t-il donc à un pareil entretien pour qu'il soit le lieu d'une rencontre ? — deux choses.

L'ouvert

N°7/

Henri Maldiney

L'indifférence

et l'indifférent

Premièrement, il lui manque d'être une véritable explication. Parler de quelques chose à quelqu'un n'est pas encore s'expliquer avec lui. S'expliquer avec quelqu'un, c'est en venir à un éclaircissement de soi-même à partir de l'autre. En tant que nous lui donnons la parole dans nos propos et qu'il nous la donne dans les siens. Autrement dit, nous sommes nous-mêmes en situation dans l'entretien, exposé en lui, au double sens d'être mis à découvert et d'être en danger. Ce *moi* que nous sommes est mis en jeu et, s'il n'est qu'une statue, un personnage, le croyant risque d'être dépouillé par l'autre de son image, par le seul fait que, se révélant imaginaires, son *moi* et sa foi apparaîtront avoir été constitués, dès l'origine, comme *autres*, où il s'est aliéné. C'est une aventure assez fréquente à la fin de l'adolescence.

Le second point : il apparaît déjà que, dans l'entretien du croyant et de l'incroyant, chacun engage plus que le disait Humboldt du *moi* et du *toi*. Le rapport du *moi* au *toi* n'est pas un rapport de position dans un discours, mais un rapport de situation dans un dialogue. Le dialogue est le fond du langage si le langage est communication. Hölderlin a écrit dans un poème : « l'homme a expérimenté beaucoup, des divins nommé beaucoup, depuis que nous sommes en dialogue et que nous sommes à nous écouter les uns les autres. Hölderlin dit que nous, les humains, nous sommes en dialogue, que nous avons notre être un, notre présence commune, fondée dans le langage pour autant qu'il est essentiellement dialogue et il dit aussi que le dialogue consiste moins dans le dire que dans l'écouter. Et que le dialogue qui nous lie suppose d'abord des uns aux autres cette ouverture de l'écoute ne fait que renforcer la gravité de la parole quand elle tombe, fût-ce comme dit Kafka, « de n'importe quelle bouche à n'importe quel moment ».

Mais si d'ores et déjà nous sommes en dialogue, nos relations fondamentales de *moi* à *toi* ne dépendent pas du choix personnel que nous faisons de l'autre, comme interlocuteur en face (...). L'amitié ou l'amour ne sont pas d'abord choix, mais rencontre *moi-toi* sur laquelle, après-coup seulement, le choix se fonde et cette rencontre fait partie de

ce dialogue que nous sommes. Jamais autrement nous ne pourrions rencontrer l'autre dans un échange de paroles et je traduirai de cette façon le texte de Saint Paul : « quand je parlerais la langue des dieux et des anges, si je n'ai pas l'amitié, je ne suis qu'une cymbale qui résonne »... et qui raisonne !

Dans l'amitié, nous écoutons même le silence. Il faut se garder de l'erreur qui, dans le dialogue, ruine le dialogue même, celle qui consiste à confondre l'amitié (ou la relation au *toi* dans la parole) avec la sympathie. Le dialogue du croyant et de l'incroyant, comme tout autre, a son fondement non seulement dans la sympathie mais dans la présence commune. Et je rappelle cette parole d'Ulysse dans le Prologue de l'*Ajax* de Sophocle : « Bien qu'Ajax me hâisse, j'ai en vue dans ce qui est sien, y compris son délire, quelque chose qui est de moi ». Ce qui signifie que le délire d'Ajax est compris par Ulysse comme une possibilité de la présence dont il partage avec Ajax la communauté. Ainsi le croyant comprend l'incroyance – à partir de la présence destinale de l'homme qu'il est. Et l'incroyant ? Les situations sont multiples mais tout à fait singulière est celle de l'indifférent. On peut en distinguer des « types ». J'en retiens deux.

– L'indifférence rigide ; celle, me semble-t-il, de Paul Valéry reprochant à Pascal de s'être perdu à coudre des papiers dans ses poches – le *Mémorial* – quand c'était l'heure de donner à la France, la gloire du calcul de l'infini. Elle correspond d'assez près à ce que Kierkegaard appelle le désespoir-défi. Celui de l'homme qui veut être soi par soi (...). Point n'est besoin d'être un grand homme pour être cet indifférent : il suffit de se vouloir par soi-même dans la fermeté d'une voie.

– Un second type est celui qui correspond au désespoir-faiblesse de Kierkegaard : ne pas vouloir être soi par soi. Ici l'indifférence est glissante, labile ; elle est le refus d'avoir à répondre de soi. L'homme y cherche son appui dans l'immédiat. Se refusant à ce qu'il appelle les « abstractions », de peur qu'elles ne l'engagent

L'ouvert

N°7/

Henri Maldiney

Désespoir de type féminin, dit Kierkegaard, dont certains moments de la vie de Gide pourraient donner une approximation. Mais c'est Kierkegaard qui les appelle « désespérés » : eux-mêmes n'ont pas conscience d'un désespoir. Aussi le croyant dit-il souvent de l'indifférent : le dialogue avec lui est impossible, il est imperméable. J'ajouterai : et le croyant est souvent imperméable à cette indifférence.

Si nous voulons bien la comprendre, supposons que l'indifférent accepte une discussion. Supposons même qu'il se rende aux raisons du croyant et qu'il reconnaisse à la fin qu'il est effectivement désespéré, qu'il en arrive en somme à se juger lui-même. La situation est alors comparable à celle de l'entretien psychanalytique où le patient accepte intellectuellement l'interprétation de l'analyste. Alors, dit Freud, le refoulement n'est pas pour autant supprimé.

Cependant, dans le cas de l'indifférent, la situation est, d'un degré, plus fermée. Pour nous servir d'une comparaison du même ordre, nous disons qu'elle est analogue, non pas à celle du névrosé dont parlait Freud, mais à celle du psychotique. Il ne s'agit plus de refoulement mais de retranchement. Il s'agit d'un « je ne veux pas le savoir », noué dans l'inconscient, c'est-à-dire d'une forclusion de la dimension religieuse. Forclusion qui est le fondement de son histoire et de ses catégories spirituelles. Et, comme pour le psychotique, le salut tel que l'entend le croyant ne peut lui venir sans aide du dehors, aide qui se heurte d'ailleurs à son négativisme. Le dialogue avec l'indifférent présente une seconde difficulté. De quoi lui parlerez-vous ? — de Dieu ? Vous hésitez et vous n'êtes pas les seuls : il est quasi impossible de parler de Dieu parce que Dieu n'est pas un *thème*. Ce n'est pas le seul cas où le langage se trouve en défaut. Peut-on parler de l'amour ? D'un ami ? De soi ? En les disant vraiment ? En les articulant selon leur sens ? Nous ne pouvons parler en les disant dans nos phrases, en les visant dans un sens, que des choses qui sont dans le monde sous la forme d'objectités. Parler d'un ami, dire

L'indifférence

et l'indifférent

« lui », en faire un *lui*, c'est l'exclure de l'« avec nous » et de sa présence à..., de sa présence aux choses, aux autres, au monde. En parlant nous le thématisons. Ainsi pour Dieu : nous en faisons l'objet d'un problème, le thème d'une connaissance théorique ; nous devons donc circonscrire ce que son nom comporte, de soi, d'illimité, dans une ou plusieurs définitions explicites ou implicites et introduire dans son concept des limites intérieures qui le structurent. C'est ainsi que font les philosophes. Ce n'est pas qu'ils ne disent rien. Mais tout ce qu'ils en disent revient à le définir comme n'étant pas au sens d'être mondain. Un croyant ne peut parler de Dieu que dans la foi. Encore faut-il bien remarquer que la foi est le témoignage des choses invisibles dans la co-présence, dans l'*avec* de la foi. La présence du croyant à Dieu a son fondement dans la présence de Dieu au croyant. Or cette présence n'est pas sensible ; elle n'est pas de l'ordre de l'immédiat. Kerenyi, étudiant la religion des Grecs, en arrive à cette vue que le rapport de l'homme à Dieu, chez les Grecs, est essentiellement la proximité. L'homme grec religieux existe dans le voisinage des dieux. Or, pour un chrétien, Dieu est à la fois proche et lointain. C'est par lui et en lui que les lointains sont proches et les proches lointains.

Ce qui signifie que le proche n'est pas l'immédiat, lequel est la dimension du désir et de son objet imaginaire. Il n'y a de proximité que dans le bond qui nous arrache à l'immédiat et qui est notre origine. Il faut partir pour être. Cela s'appelle une seconde naissance : elle est la seule originaire — *dies natalis* — et c'est à partir d'elle que nous pouvons rencontrer l'autre et que le parlant est un témoin.

Mais tout parle en nous : nos paroles, nos actes. Nos actes ! ?

Ici je ne ferai qu'une remarque. Combien d'incroyants, à voir les Chrétiens les plus fidèles, individuellement et surtout en groupe, ont cependant l'impression d'être les témoins d'une activité déjà réglée. La foi ne leur apparaît pas comme un départ, comme un *bondir*, mais comme un *aller*, comme une marche vers..., vers les choses de la foi déjà constituées : « aller à..., à la messe, aux autres, à Dieu » !

L'ouvert N°7/ Henri Maldiney

L'indifférence et l'indifférent

Je songe par contraste à ce que fut l'exemple de Saint François d'Assise : une pensée du matin, un éveil perpétuel, un départ sans fin dont le bond était à chaque fois primordial, c'est-à-dire qu'il était l'origine : une existence au péril de Dieu.

De cette analyse de l'entretien entre le croyant et l'indifférent deux choses sont apparues :

- premièrement, avec l'indifférent la discussion est vaine ; le dialogue est extrêmement difficile,
- deuxièmement, tout ce que nous avons décelé de la religion, y compris surtout ses paradoxes, rejoint à travers ses paradoxes la dimension de l'existence humaine, elle-même paradoxale, pour autant que l'homme, pris dans sa présence, « est cet étant dans l'être duquel il y va de son être ».

D'où ces deux conséquences, liées entre elles : nous sommes confirmés dans cette affirmation première que l'existence religieuse n'est rien ou qu'elle est l'authenticité même de l'existence. Et, en second lieu, que l'indifférence à la religion est déjà une indifférence à l'égard de l'existence, dans la mesure où cette existence est son propre souci. Or le monde humain qui s'instaure autour de nous et en nous, dans ce que nous appelons notre civilisation, la contemporaine, constitue un voilement de l'existence et donne une consistance extrême à l'attitude de l'indifférent.

Le monde – puisque j'ai parlé de « monde humain » –, le monde désigne chez Saint Augustin la maison de l'homme, pour autant que les hommes la bâtissent et l'habitent selon la loi de leur cœur charnel et, par conséquent, l'ensemble des hommes qui l'habitent par le cœur et qu'il appelle *dilectores mundi, impii, carnales* (« les épris du monde, les impies, les charnels »). Augustin en emprunte le sens au Prologue de Jean « le monde a été fait par Lui et le monde ne L'a pas connu. Seuls le connaissent ceux qui ne sont pas nés du sang, ni du vouloir de la chair, ni du vouloir de l'homme ». Mais Augustin retient surtout, de ces deux vouloirs, le premier : celui de la chair, encore que Rome égalant l'Empire à l'*Oikouménè*, c'est-à-dire au monde habité, ait fondé le séjour des

hommes sur le projet d'un bâtir impérial. L'homme n'avait pas encore, à l'époque d'Augustin, suffisamment élaboré sa puissance pour donner son sens plein à l'expression johannique : « né du vouloir de l'homme ».

Aujourd'hui seulement l'homme s'instaure lui-même dans l'autarcie d'un vouloir humain. Même le sang et, d'une façon plus générale, les conditions naturelles de la vie ne sont plus à l'origine de sa naissance. Le règne humain n'arrive que sous la forme d'un ordre culturel qui est la négation de la nature. Quant à la chair, en dépit de l'apparente neutralisation de l'amour, il s'agit aujourd'hui d'en dominer le mystère d'en-bas, en ramenant son irrationalité à un système objectif de tendances sexuelles (sex-appeal et rapport Kinsey) dont on cherche la régulation dans une technique générale de ce qu'on appelle d'un mot qu'on croit, à tort, freudien : le défoulement. Non, c'est du projet de l'homme que l'homme veut naître. Strictement contemporain de son monde. Pour la première fois dans l'Histoire, le monde de l'homme est vraiment un monde. Il y a moins d'un siècle, Nietzsche annonçait la mort de Dieu. Parole dépassée ! La négation de Dieu chez Nietzsche et dans le monde moderne – et j'appelle « moderne » celui d'hier – n'allait pas sans refoulement. Aujourd'hui encore il est des désespérés qui, à mesurer le vertige de l'absurde, manifestent le sens de la perte comme celui d'une perte. La foi n'est pour eux que l'un des contre-sens du non-sens, mais ils gardent le cri. Je songe particulièrement à Samuel Beckett, au rire-râle de Molloy, au destin de pitre des errants d'*En attendant Godot* ; mais ce n'est point là la règle. « Dieu est mort » : parole d'hier, dis-je. Aujourd'hui la mort de Dieu est elle-même retranchée. Le monde contemporain ne veut plus rien savoir de cette mort accomplie hier. Elle-même est devenue insignifiante. Le temps est passé de s'expliquer avec elle. Dieu n'a plus besoin d'être mort. Il en est de lui comme de ce qui ne serait jamais né. Ce retranchement est celui-là même de l'indifférence.

Qu'est-ce que la religion ? Je l'entends ici de toute religion. Quoi qu'il en soit de la justesse de l'étymologie, il est bien vrai qu'elle relie. Elle relie l'hétérogène. Non seulement l'homme à l'homme, mais

L'ouvert N°7/ Henri Maldiney

tout l'existant et ses contradictions. Et ce relèvement est fondation. Elle fonde tout en un. Dans l'authenticité de son être, en manifestant l'être dans la forme du sacré. Même la charité n'accède à la vérité de charité qu'à même le surplomb du sacré. Le sacré n'est pas le *templum* d'une magie ou d'un interdit : il est l'incontournable, ce dont nous ne pouvons faire ni le tour ni le calcul, il est l'impossessible : il est le proche absolu et le lointain absolu, que nous n'habitons que dans le saut, où notre présence est auprès de soi hors de soi – la transcendance étant la dimension constitutive de notre exister. Aujourd'hui précisément le monde nous propose et il nous impose, à même ses structures, une existence où cette ouverture n'a plus lieu d'être, n'a plus de lieu où être et où la présence de l'homme à tout n'est plus une ex-istence parce qu'elle se ferme dans sa propre consistance.

Cette situation est décelable dans trois domaines étroitement articulés : la culture, le monde, la vie.

La culture ? Ce qui frappe le plus dans la culture contemporaine, c'est la façon dont elle résout le drame de l'humanisme athée, pour reprendre un titre du Père de Lubac. Ceux qui expriment au plus près cette culture et, pour ainsi dire, dans sa pointe, théoriciens des sciences humaines, linguistes, ethnologues, psychologues ou philosophes, reprennent au compte exclusif de l'homme, comme organe et champ de sa véritable naissance, ce en quoi et par quoi Dieu communiquait son sens et sa présence, je veux dire la parole. « Au commencement était la Parole... » : il ne s'agit plus aujourd'hui du Verbe de Dieu mais du langage par quoi l'homme se constitue comme être de culture et s'instaure lui-même dans la libre humanité. On pourrait relire, sans y changer littéralement beaucoup, le Prologue de Jean dans cette perspective. Le langage est explicitement reconnu comme médiateur. Par lui, l'homme se dépense de sa vie dans l'immédiat, de l'immédiateté de l'être sensible et désirant, pour se constituer dans le royaume du sens. Par la parole, sa pensée s'opposant à soi-même vient au jour de son acte propre, auquel la cohérence de ses signes articulés dans une structure nécessaire

L'indifférence et l'indifférent

assure consistance. Le réel est pour lui ce qui est objectivé dans les formes de la culture dont le système symbolique fonde la gamme bien tempérée ou la composition sérielle de ses objets.

Tandis que les désespérés en restent au délaissement, échus à tout sauf à eux-mêmes, l'homme contemporain prétend advenir à soi, à partir de son monde propre et par la médiation de ses signes. Ce monde, quel est-il ? La culture contemporaine est bien, elle aussi, une sorte de religion, en ce qu'elle relie tout l'hétérogène selon la bi-partition originelle de l'homme-sujet et du monde-objet. L'être s'y dévoile sous la forme de l'objectivité ; même l'homme y est de plus en plus justifiable des méthodes objectives – ce qui suppose que son existence est devenue pure positivité, et nullement transcendance. Le dévoilement de l'être dans l'objectif, dans l'*en-face*, est évidemment incompatible avec son dévoilement selon la transcendance dans la forme du sacré.

La désacralisation de la nature est presque déjà consommée. D'ordinaire les Chrétiens y attachent peu d'importance, en raison de ce qu'ils voient en elle des souvenirs idolâtres. En quoi ils ont tort car l'homme n'est pas un monde intérieur en face d'un monde extérieur. Il existe, il est au monde, il habite et cet « être à... » implique dans ce à même, un dépassement vers l'être des choses, dont, une fois de plus, le *Cantique du Soleil* montre la voie. Qu'est-ce aujourd'hui que la nature ? Heidegger nous dit que la bombe atomique n'est que la suite d'une aliénation depuis longtemps commencée et qui trouve en elle seulement l'expression de son *pathos*. L'homme contemporain, en effet, manifeste la nature moins comme un objet que comme un fonds à investir dans des opérations fabricatrices. Elle est une matière première, une réserve d'énergie, un capital à engager dans des entreprises dites et voulues rentables. À cette *religion du paysage* dont parlait Cézanne quand il faisait le geste de joindre « les mains errantes de la nature », pour dire l'élan de la terre vers le ciel, s'est substituée la manifestation de la nature comme capital, comme fonds, comme stock, dans l'espace de la technique et de la productivité. Et c'est là la symbolique de notre temps.

L'ouvert

N°7/

Henri Maldiney

L'indifférence

et l'indifférent

L'homme est, lui aussi, un fonds à investir : facteur main d'œuvre, facteur pensée... dans le cycle des transformations de l'énergie en vue de manifester derechef la nature comme fonds. Ainsi, en l'homme même, la fonction s'est émancipée de l'existence, au point de subordonner l'existence-même. La technique est la fonction dont l'homme est le coefficient, la nature la variable, et le monde l'argument.

Si la spirale néolithique exprimait le cycle Vie-Mort-Renaissance, la spirale contemporaine, forme-mère comme l'autre, de tous les labyrinthes exprime le cycle du fonctionnalisme universel. Même nos loisirs sont assujettis à l'exploitation du lieu de nos loisirs et on le voit bien aujourd'hui avec les lamentations de la radio sur l'absence de neige dans les Alpes. On est scandalisé des irrégularités de la nature, parce qu'on ne l'envisage précisément plus comme nature qui est à prendre comme et elle est et de telle façon qu'on cherche à percer sous sa manifestation ce qu'elle peut témoigner de notre rapport aux choses. Mais on veut la prendre précisément comme un capital à investir dans l'opération-loisirs, doublée naturellement d'une opération commerciale dont l'hôtellerie n'est pas plus responsable que le skieur, mais ils le sont tous les deux également dans la communauté d'une vue qui les surplombe et qui les domine tous les deux. Ce qui fait précisément qu'il lui manque l'essentiel qui est l'ouverture et que tout cherche à se fermer dans un système cyclique bien conjugué. Comment s'étonner donc que le symbole maniable de ce monde-capital – capitalisé, devrais-je dire ? – soit l'argent ? Et que précisément il joue un tel rôle dans la vie contemporaine qu'il est devenu le symbole des symboles, que par lui l'homme entend posséder le monde, les autres, lui-même et qu'il est devenu véritablement la véritable monnaie de l'absolu.

D'où le passage à la vie. Mais un monde-objet, un monde-capital, est-ce habitable ? En tout cas, ses structures sont les coordonnées de nos actes, voilà la contradiction. Ce que, de plus en plus, la civilisation contemporaine nous impose comme espace et temps de notre présence est un espace et un temps de représentation, ou l'espace et le temps d'une

action fermée. Voyez l'espace, celui qui s'organise autour de nous, celui dont sont responsables, à travers l'urbaniste, l'architecte, l'ingénieur, les organisateurs de notre planète. Nous ne bâtissons pas, nous construisons. « Construire, dit Georges Braque, c'est assembler des éléments homogènes ; bâtir, c'est lier des éléments hétérogènes ». Or nos constructions (superimmeubles, grands ensembles, mégapopolis, conurbations, nous assurent de l'exclusion même de l'hétérogène. Tout tend à l'homogénéisation. L'idéal de cette ville future qui s'amorce ici et qui a d'ailleurs été déjà formulé, c'est qu'on puisse y habiter sans avoir à en sortir. Par conséquent, il y a ici une exclusion du dehors, une exclusion de l'espace étranger, une exclusion des lointains qui est en opposition radicale avec le sens de l'existence comme sortie de soi, comme franchissement de la limite entre le propre et l'étranger et de l'homme comme être-aux-lointains.

Or le physique a ici une importance considérable car les structures de la vie quotidienne deviennent les structures de la pensée quotidienne et, par suite, les seules structures de la pensée tout court. Or, dans cette absence des lointains, il ne faut pas voir le règne de la proximité : la dialectique du proche et du lointain est elle-même abolie au profit de la distance et du sans-distance. Nous croyons approcher des choses dans le sans-distance et nous en avons d'innombrables exemples dont le plus symptomatique est certainement la télévision. La télévision est un exemple remarquable, si on le considère non pas dans un usage accidentel d'information, mais si on le considère comme le nouvel aliment spirituel. En effet, elle convoque les êtres, les choses, les événements en images. Assis dans son fauteuil, l'homme assiste au drame de ce temps. Je ne nie pas la puissance de l'image. Au contraire, je la crois dangereuse. Elle délimite, elle définit, sous la forme d'un thème une situation qui, en elle-même, est ouverte ; mais elle la délimite en la présentant sur le mode du « comme si on y était ». Sur quel mode y est-on ? Sur le mode du pathétique, de l'engagement imaginaire qui s'épuise dans l'impression. Prendre quelqu'un par son impressionnabilité ou par sa suggestibilité est

L'ouvert

N°7/

Henri Maldiney

L'indifférence

et l'indifférent

le type de la captation abusive. D'autre part, s'est-on rapproché de l'autre ? Il n'a jamais été affronté réellement – ce qui ne serait rien si on avait l'impression qu'il l'a été. *On*, précisément ! *On* dans lequel des millions de *je* ont rendez-vous, au même moment, pour leur aliénation commune, où ils seront sans débat ni explication avec soi-même, télé-guidés – d'où cette ambivalence véritablement schizophrénique entre réel et imaginaire, sans pouvoir faire le départ entre son être réel et son être imaginaire et là où il croit être le plus soi, à savoir *chez soi*. On dit que les rêves diffèrent de la veille en ce qu'ils ne se relient pas les uns aux autres – ce qui est d'ailleurs faux. Mais les rêves télévisés s'enchaînent continûment dans la vie vigile, à ceci près que l'image exclut la vigilance. Et, en s'entresuivant ainsi dans notre vie vigile, ils y tressent cette seconde vie où l'idéal est un pur idéal *en image* et où nous avons l'alibi de notre bonne conscience. Là ne s'arrête pas l'évasion organisée dans l'imaginaire car ce qui est tout à fait remarquable dans ce monde, c'est que si ceux qui ont directement la responsabilité de l'organisation sont ceux qui ont conscience de sa symbolique, l'usager de la base, lui, n'y a part qu'à travers l'imaginaire. Or pensez simplement à ce qu'est la temporalité de l'homme d'aujourd'hui, par exemple à ce point solsticial de la semaine qui s'appelle « le tiercé ». Que vont-ils chercher ceux, les autres, qui partent, eux, en fin de semaine, soit le samedi, soit le dimanche ? – un *ailleurs*. Le temps est scandé selon la barre de mesure hebdomadaire entre le temps faible de la vie quotidienne et le temps fort de la fuite dominicale qui révèle la première comme patience résignée. N'oublions pas non plus, puisque liée à cette fuite, l'automobile. Quel admirable instrument d'oubli que d'être pris dans l'adéquation parfaite du semi-automatisme de la voiture, où précisément s'opère une conjonction entre les excitants et les réponses ! Nous vivons – ici même – dans un monde sans silence, donc sans écoute de soi à soi. Le schéma de nos conduites est une échelle de stimuli et de réponses : nous sommes réduits de plus en plus à une existence sensori-motrice. Naturellement émergent quelques valeurs olympiennes, comme celles qui nous sont proposées

par le cinéma, où nous avons l'impression de transcender le quotidien et où précisément, dans ce nouvel Olympe, nous vivons, une fois de plus en imagination, ce que chacune aurait pu être... s'il lui restait un pouvoir-être. Or, dans la profession, il en est de même : le fonctionnarisme devient fonctionnarisme et, précisément là, les voies qui se proposent à chacun, les voies qui se proposent par exemple à un étudiant, sont les voies prédéterminées d'une fonction avec des objectifs successifs qui sont à chaque fois à conquérir, qui doivent être franchis de telle manière que déjà le voilà engagé dans une vie où il n'a jamais de pouvoir être une fois *soi*... hors de soi – sauf quelquefois lorsque, dans les vacances, il se souvient de quelque chose comme une enfance continuée.. Mais le plus important est de voir qu'il s'agit d'une aliénation même de la dimension d'exister.

Il s'agit d'un homme réduit à la pure positivité dans le quotidien et dans le symboles qui veulent l'exprimer. Cette absence d'ouverture exclut toute possibilité de transcendance et, par conséquent, l'indifférent ne peut que se trouver confirmé dans son indifférence. Point n'a-t-il même besoin de l'être puisqu'il suffit qu'il se trouve ainsi engagé et sans débat où toutes choses de plus en plus sont réglées par lui, d'où et ce sera ma conclusion : l'indifférent est le produit normal d'un athéisme technocratique.

Le dernier mot nous ramène au premier, à savoir que la manifestation de toutes choses dans l'espace de la technique aboutit à la manifestation de l'homme comme fonction dans la technocratie qui deviendra peut-être demain, avec la conquête de l'espace, la technocratie cosmique. Mais ici je néglige précisément les possibilités de l'existence telles qu'elles se trouvent encore en chacun. Je ne les néglige pas, mais mon propos n'était pas de les développer. Il est au contraire d'en marquer la nécessité et l'urgence.

Lyon, le 1^{er} Mars 1964.

L'ouvert
N°7/
Henri Maldiney

Entretien avec Bazaine

???????

La robe
de l'arétin

La robe de l'arétin

HENRI MALDINEY

– Vous dites « Tout art est abstrait ou il n'est pas. » Cette définition de l'art s'applique à votre œuvre. Pour expliquer le sens du mot abstraction, je citerai un peintre chinois : « L'homme parfait accueille les phénomènes sans qu'ils aient de formes. » En revanche, l'homme ordinaire, nécessairement imparfait, accueille les phénomènes en les ordonnant en objets, d'après des formes déterminées qui les définissent en les enfermant dans un contour-limite. Ces formes lui permettent d'avoir prise sur eux, ce qui répond à son désir d'action ; car l'homme cherche à opérer sur les choses et sur le monde. La perspective de l'artiste est autre : ce qu'il désire avant tout, c'est d'avoir une ouverture au monde, afin de comprendre et de faire entendre comment un monde est là. Aussi les formes qui le hantent ne sont nullement celles de la perception commune. L'artiste ne commence pas par objectiver les phénomènes. Nombreux pourtant sont les exemples d'une réalité pré-objectivée que l'artiste s'efforce ensuite – en vain – de rendre à sa méprise première. Tel fut le cas du cubisme. Après avoir laissé le monde s'aliéner et se distribuer en objets cristallisés, l'homme tente de s'en dégager au moyen de l'abstraction. Mais votre abstraction à vous est tout autre. Elle est radicale, car elle touche à l'espace. Dans vos peintures et vos dessins des années 1941-1944 (la toile de *l'Arbre* notamment) je remarque qu'à travers l'arbre se montrent d'autres arbres, un ciel, voire une plaine. Quand une plaine ou un paysage quelconque apparaît à travers un rideau d'arbres, on dit généralement : « Il est à une certaine distance. On l'a déjà mis en perspective. » Que faites-vous, vous, Jean Bazaine ? Vous ramenez tout au plan, à partir duquel vous créez un nouvel espace – en profondeur, et non en perspective. Le sens de l'abstraction se trouve dans cette transformation. Vous êtes l'inventeur ou le

L'ouvert N°7/ Henri Maldiney

La robe de l'arétin

découvreur de ce qui seul mérite le nom de *forme*, c'est-à-dire un certain rythme qui meut l'espace, qui le fonde et l'articule. Votre peinture s'explique, me semble-t-il, par l'antériorité de l'espace sur ce qu'on croit s'inscrire en lui, mais qui en réalité le suscite. D'où un rythme des formes, qui n'est pas décoratif. On touche à l'essence même de la chose, dotée d'une énergie interne, qui ne se laisse pas inscrire dans un système d'arabesques. Cette harmonie réelle se heurte à toutes les résistances qu'elle transmue en ses propres puissances, alors qu'une harmonie purement idéale, décorative, ne fait que se superposer à l'ordre établi des choses habituées. Dans vos œuvres, *Le Chemineau d'automne* ou *Les amoureux au printemps*, par exemple, toutes ces formes qui transparaissent les unes à travers les autres dans un seul et même espace, représentent l'essence de votre peinture.

JEAN BAZAINE

— Je partage votre point de vue. Il s'agit d'un espace en respiration, et non d'un espace fixe où le ciel serait derrière les arbres. A partir du moment où j'en ai pris conscience, le monde s'est multiplié. L'espace — un ciel, une plaine — peut aussi bien se trouver devant les arbres. Tout est remis en question. Une infinité de possibilités en face du monde s'offrent à moi. Mon évolution picturale résulte de cette découverte grâce à laquelle tout est neuf et multiple. Le monde, autrefois cerné — l'arbre à sa place, etc. — a gagné en richesse. Il s'est multiplié, tout comme les possibilités d'y entrer. Et en même temps le mystère — on ne sait pas comment y accéder — demeure entier. Qu'on soit un grand peintre ou un peintre du dimanche, il est toujours facile de se mettre en face d'un paysage et d'essayer de le reproduire avec le maximum de sensibilité. Pendant la guerre, je me suis trouvé, non en face d'un monde — comme à mes débuts dans la peinture — mais j'étais *dedans*. Dans un monde dangereux, à l'instar de ces Africains qui évoluent dans un monde peuplé de dieux hostiles. Je ne possédais plus le monde mais j'étais possédé par lui.

HENRI MALDINEY

— Ceci est primordial car l'homme contemporain évolue exactement en sens inverse. Il veut posséder les choses. Il se se présente en face d'elles pour se les objecter comme des convexités qui s'avancent vers lui. La multiplication des possibilités dont vous parliez précédemment provient de la richesse du réel (par rapport au possible).. Dans une toile, le réel se donne non pas successivement, mais dans l'ouverture même de son espace. C'est alors qu'on reconnaît une œuvre : au moment qu'elle *apparaît*... L'apparaître n'est pas du tout l'ensemble de l'apparence. Poursuivant une réflexion sur la peinture, vous écriviez : « Ce qu'il y a de plus abstrait, c'est finalement un tableau de Vermeer de Delft ou de Van Eyck comme *La Vierge du chanoine Van der Paele* ». Ce qui fait l'espace de ce tableau, ce ne sont pas les apparences qu'on peut analyser en lui. Le vert et le rouge, très présents, sont intenses. Mais c'est le bleu, pratiquement insaisissable, qui crée l'espace. Lui seul parvient à cette tension interstitielle qui fait l'espace de tout. Le bleu est l'énergie même de l'apparaître, même s'il n'est pas là analytiquement, explicitement, dans le système des apparences. La différence tient au fait que l'apparaître a été informé par ce qui mérite seul le nom de formes, c'est-à-dire ces puissances génératives d'elles-mêmes. Une forme, par définition, ne se cueille pas toute faite comme une fleur... même de rhétorique ; elle est en perpétuelle formation, en autogenèse. On ne peint pas avec des cercles et des carrés, mais avec des ronds et des barres : à partir de formes inexactes. Quand une forme est inexacte, elle doit se reconquérir, pour communiquer avec elle-même. Ceci n'est possible que par le rythme, créateur d'espace.

JEAN BAZAINE

— Absolument. C'est aussi le processus du tableau. Une toile n'existe pas au départ. On ne peint pas à partir d'une idée, ni même d'une sensation, encore moins d'un souvenir, mais à partir du néant — d'un néant peuplé, riche. La toile blanche qui nous fait face est à la fois

L'ouvert N°7/ Henri Maldiney

l'univers et le néant. Ce sont deux forces alors qui s'affrontent. Peindre commence par un grouillement en soi, non maîtrisé. Une espèce de feu intérieur, disait Frénaud.

HENRI MALDINEY

– Paul Klee aussi.

ROGER LESGARDS

– Mais il faut quand même savoir peindre.

HENRI MALDINEY

– Au départ, le peintre ne sait pas qu'il est peintre.

ROGER LESGARDS

– Je voulais parler de la technique progressivement acquise par la plupart des grands peintres et de l'immense culture picturale qu'ils se sont faite.

JEAN BAZAINE

– En ce qui me concerne, j'ai eu une culture très classique. Je me souviens que Renoir disait qu'une couleur évolue, change d'intensité avec la durée – aussi recourait-il à des couleurs très fortes pour obtenir des années plus tard des dorés ou des garances. Il faut laisser sa vie à la couleur, encline à changer avec son voisinage. Deux touches voisines auront tendance à s'harmoniser et à n'en faire qu'une, qu'un espace. Enfin, la couleur évolue (j'ai toujours inconsciemment tenu compte de cette loi) dans un espace en profondeur. Certaines couleurs tendent à avancer, d'autres à reculer. Renoir conseillait : « Il faut laisser aux couleurs le temps de se mettre en place, faute de quoi elles se figent dès le départ, ainsi que la toile. Parfois, il faut des années pour la mise en place des couleurs (pas sur un plan linéaire, mais sur un plan d'espace énergie). Je l'ai constaté récemment à propos des Noces de Cana de Véronèse,

La robe de l'arétin

dont j'ai contesté vivement la restauration. Il y a une vingtaine d'années, j'ai peint une toile intitulée Entre la pierre et l'eau... Elle était assez chaotique, désorganisée. Quinze ans plus tard, je l'ai revue, constatant qu'elle existait comme un bloc de peinture encore vivant où les éléments se trouvaient enfin à leur place. Pour en revenir aux Noces de Cana, j'ai été horrifié par le changement de couleur de la robe de l'Arétin – le rouge est devenu vert sous prétexte que les conservateurs ne savaient pas comment on obtient un rouge dans une demi-teinte ombrée. Ils ont décrété que la robe était verte, ils ont effacé le rouge, et toute la toile a été désaccordée – car ce rouge effacé, d'autres couleurs l'ont également été, au profit du vert. Delacroix disait : « C'est une noce en plein désert, au soleil. » Désormais, il faudrait dire : « C'est une noce dans le Grand Nord, à la chute du jour. » Ils ne savent pas ce que c'est qu'un glacié, bien entendu.

HENRI MALDINEY

– Sans parler de tous les nettoyages des Rubens...

JEAN BAZAINE

– Tout est décalé dans l'espace. Le ciel, qui se trouvait derrière, a tendance à passer au premier plan. Il y a un personnage, à droite de l'Arétin, dont le bras blanc, très orné, tient une coupe. Maintenant ce bras est deux mètres en avant du personnage. Pour ce qui est de Rubens, je me souviens, il y a bien des années, d'avoir fait venir le directeur du Louvre d'alors devant le portrait d'Hélène Fourment pour lui faire constater que ce tableau ne constituait plus une forme-fond homogène, mais une forme bien détachée du fond : l'opposé de la technique de Rubens.

HENRI MALDINEY

– La touche dont parlait Renoir me paraît être représentée à l'extrême dans Cézanne. Il inaugure son tableau, il entre en peinture par une

L'ouvert N°7/ Henri Maldiney

touche initiale. Il ignore ce que sera ce tableau, car sa touche transforme tout l'espace. Si le peintre en met une seconde, l'espace est à nouveau transformé. Au terme d'une série de transformations, l'unité se conquiert, s'aiguise. Je pense aux dernières toiles de Cézanne, aux aquarelles des collections américaines. Il s'agit de sous-bois où les touches, comme vous le disiez, sont en tension mutuelle, et c'est de cette tension que naît l'espace. Il n'y a ni arrière-plan ni avant-plan, seulement une profondeur absolue. Les touches doivent au départ maintenir leur distance. Dans votre peinture, notons l'importance de ces discontinuités par où la lumière afflue. Elles font l'énergie première de l'espace, car le regard embrasse en une fois cette discontinuité rythmée (le rythme emporte tout). Par *rythme*, j'entends le rythme réel. Le peintre et critique chinois disait : « Il est moins important de saisir l'apparence formelle que les lignes de forces, les lignes de forces que le rythme, le rythme que l'essence en laquelle déploient co-originellement leur être un phénomène de nature et le tableau. » Un tableau, au fond, n'est rien d'autre qu'une essence en quête de son existence. C'est l'accomplissement de l'œuvre qui va l'ouvrir à l'être. C'est pourquoi tout tableau est unique. Il n'y a ni série ni ensemble dans l'œuvre d'un peintre. Seulement ce tableau-ci ou ce tableau-là qui ne se ressemblent pas. Ainsi l'œuvre est supérieure à l'artiste. Dès que ce dernier se croit supérieur à son œuvre, il fait de l'exhibition, il s'exprime, comme on dit, mais il s'exprime sans être. Que dit-il alors ? Il répète.

JEAN BAZAINE

— Le mot exprimer, je l'ai souvent dit, m'a toujours paru douteux. L'artiste croit qu'il mène le jeu, alors qu'il est mené dans un sens plus profond, plus vrai que ce qu'il sait. Car le peintre ne sait rien.

HENRI MALDINEY

— Ce qui rejoint vos propos du début sur l'importance du *rien*, au commencement d'une toile — ce que vous appelez le néant. Je me

La robe de l'arétin

souviens d'un apologue de Tchoang-zi : « Forme et Sans forme rendaient tous les jours visite à Chaos. Comme ce dernier les recevait avec beaucoup d'urbanité, ils lui dirent : « Tous les hommes ont sept orifices par lesquels ils voient, entendent, etc. Toi seul n'en a pas. Si nous te percions ces orifices ? » Le premier jour, ils lui percèrent un orifice ; le deuxième jour, un autre. Le septième jour, c'en était fini de Chaos : il était mort. » Le remarquable est que, pour mettre fin au chaos, à la fusion indistincte et aveugle d'opposés qui s'ignorent, il faut mettre à l'œuvre ensemble Forme et Sans forme. C'est qu'une forme a dans l'absence de forme à la fois son départ et son arrivée à tout instant de sa formation. Une œuvre d'art ne naît pas autrement. Car si la forme est seule, si elle est réalisée d'avance, déjà en vue d'elle-même et prête à l'usage, le tableau est achevé avant d'être. Rien n'a eu lieu. Devant vos toiles, comme vous le racontez dans votre livre, vous ne disiez rien. Vous ne pouviez rien dire car la toile — tableau en cours — existait, hors de soi, dans l'ouverture. Vous ne saviez pas encore comment et vous pensiez qu'elle pourrait le savoir, à un tournant d'elle-même, en le devenant. Cela illustre la nécessité d'une mutation entre *être* et *rien*, entre *sans forme* et *forme*. L'histoire d'un tableau est celle d'une telle mutation, quand elle a réussi. Malheureusement la peinture, parfois, se satisfait d'être d'avance ce pour quoi elle se prétend. Vous parliez tout à l'heure d'expressionnisme (à propos du surréalisme). Et moi de citer derechef cette phrase : « L'homme parfait accueille les phénomènes sans qu'ils aient de forme. » L'homme imparfait s'empresse de les informer et d'en faire des objets. Et l'expressionnisme agit comme l'homme ordinaire, en leur donnant par anticipation une forme. Quand vous cherchez à vous exprimer et que vous êtes d'avance là, vous avez déjà hypothéqué la réalité en la mesurant à votre propre possible. Ce n'est plus la réalité. Le vice majeur de cette peinture est de trahir cette réalité sacrée à laquelle on revient toujours. Hugo von Hofmannsthal a dit : « La réalité est une signifiante insignifiante. » La réalité et l'existence n'ont pas de signes. Elles ne se réfèrent qu'à l'événement-avènement qu'elles *sont*... De même un tableau. Une peinture qui s'avance précédée

L'ouvert N°7/ Henri Maldiney

de son signallement et affiche des *signes distinctifs*, conçus hors d'elle et avant elle, est par elle-même insignifiante.

JEAN BAZAINE

— La peinture expressionniste explique les formes, ce qui est pire que de les montrer. Cette explication supplémentaire tend à abolir la signification.

HENRI MALDINEY

— Signifier les choses en les expliquant. Expliquer avant de comprendre, comprendre avant d'avoir vu, vous voyez où cela conduit : à la fausse primitivité — à ces peintures protestataires, contestataires, qui se veulent un art des débris et se croient primitives. Claude Lévi-Strauss dit : « Seuls les arts primitifs et les périodes primitives des arts savants sont invieillissables par l'usage exclusif qu'ils font du donné brut comme matière empirique de signification. » L'artiste primitif est d'abord un homme du sentir, engagé dans le tissu du monde : il est dedans. Tandis que ces autres arts commencent par détruire un monde déjà artificiel, en prennent des déblais et des débris, et vous les présentent selon eux-mêmes : hypocrisie à l'égard de la primitivité, laquelle est jaillissement instantané et primordial de ce qui est réel. On observe de nos jours une démission collective d'avec le réel. Nous vivons une période où les hommes ont peur du réel et où le social, sous toutes ses formes, tend à le remplacer.

JEAN BAZAINE

— Je voudrais revenir à Cézanne et à ses blancs. Le blanc, qui est au fond la couleur la plus intense, a pris de plus en plus d'importance dans ma peinture. Je me souviens que Braque me disait, en me montrant sa toile blanche : « C'est à ça qu'il faut arriver. »

La robe de l'arétin

HENRI MALDINEY

— À propos des blancs de Cézanne, je voudrais évoquer la Sainte-victoire du musée de Zurich. Les blancs ne sont pas la première chose qu'on voit, mais la première chose qui vous *fait voir*. Le regard est conduit d'un coup. Ce n'est pas du tout un étincellement, mais une traversée discontinue à l'intérieur d'une seule ouverture. Grâce aux blancs, tous les moments, la terre, le ciel, la montagne communiquent entre eux. Les notions de vide et de blanc ne sont pas celles de nullité, mais l'inverse. Le blanc, couleur énergétique par excellence, transperce tout. Il n'est jamais une réserve, un simple intervalle entre des termes positifs. La liaison du blanc à son voisinage n'est pas celle d'un négatif à un positif. Là où la tension est à un extrême, les opposés se mutent entre eux. Le noir (ou une couleur au voisinage du blanc) y gagne une intensité égale à celle du blanc, le blanc une intensité égale à la sienne et leur terme commun est l'éclat (au sens où quelque chose éclate, irradie). Au fond, l'espace est composé de ces éclats qui ouvrent l'espace de traversée, celui de la peinture de Cézanne. Quant à vos toiles, ces éclats interstices ne sont ni devant ni derrière. Ils ponctuent « l'aventure silencieuse des entre-espaces » (comme dit Rilke) dont la profondeur est partout. Il n'y a pas de métrique, de mesure dans un tableau.

JEAN BAZAINE

— Cézanne peut tout à fait mettre un blanc au milieu d'une pomme. La couleur sera à la fois incorporée à la pomme et au tableau.

HENRI MALDINEY

— C'est pourquoi la pomme appartient au tableau. Et vice versa. À chaque moment, le monde entier devient lui-même à travers chaque plage du tableau, quelle qu'elle soit. Les notions de figuration ou de non-figuration deviennent tout à fait secondaires, voire caduques. Comment reconnaît-on une figuration ? Lorsque nous nous promenons, à quoi reconnaissons-nous un homme ? Non pas à son découpage, mais à la mo-

L'ouvert

N°7/

Henri Maldiney

La robe

de l'arétin

tricité de son contour, ou plutôt de sa rencontre avec l'espace. Qu'est-ce qui intègre la figure au tableau ? C'est la façon dont le rythme sous-tend la motricité – le rythme est immanent à la motricité, ce qui exige d'abord une grande acuité de regard. Cézanne disait que ses yeux lui sortaient de la tête, à force à la fois de concentration et d'ouverture. Il avait découvert que l'ombre sur Sainte-Victoire était convexe et non concave. Au fond, elle était les deux à la fois. Les notions de distance et de mesure, qui continuent à définir toutes les formes perspectives, contredisent l'espace de mon ouverture au monde. Quand je sens mon corps, il est ouvert à l'espace, et l'espace s'ouvre en lui. Soulignons le mensonge biologique inhérent à la reconstitution objective scientifique de la vie et du vivant. Ce n'est pas ainsi que le vivant *vit*. Il vit comme le poisson dans l'eau, l'oiseau dans le ciel, comme l'homme entre ciel et terre. Le paysage, écrit Shih-t'ao, exprime la forme et l'élan du ciel-terre. Les blancs de Jean Bazaine traduisent cette immanence du ciel qui éclate à même la terre – et qui produit cette unité. Nous sommes l'unité. Donc le tableau est homme. Il est là pour exprimer l'homme dans son essence fondamentale. La peinture occidentale abuse de ce qu'elle nomme le plein. Elle manque de vide, en particulier dans la perspective, où l'espace est un contenant. Un tableau n'est pas un conteneur d'images, de signes, de formes, puisque celles-ci existent par lui et lui par elles.

JEAN BAZAINE

– Il faut se méfier du mot *vide*, qui n'est pas pris dans son acception habituelle – « vide au sens de rien » –, mais désigne au contraire un espace particulièrement dense.

HENRI MALDINEY

– Un peintre chinois disait ceci : « Au moment où le pinceau-encre s'arrête, il semble qu'il n'y ait rien. Mais, en vérité, dit-il, il y a autre chose. » Qui n'est pas une chose.

JEAN BAZAINE

– Cette notion est fondamentale – et ce n'est pas la notion courante en matière de peinture. C'est autre chose : ni une copie, ni une représentation, mais une espèce d'équivalence dans un monde parallèle...

HENRI MALDINEY

– Plus réel...

JEAN BAZAINE

– Ce monde n'est pas la reproduction. C'est pourquoi l'utilisation du terme abstrait n'a pas grande importance. Vous parliez de mon évolution picturale, en me demandant si je ne m'éloignais pas de la nature. Si j'ai évolué, c'est afin d'être plus proche d'une nature que je voyais mieux, de manière plus complexe que quand je l'observais par son contour et en face.

ROGER LESGARDS

– Mais quel est donc ce monde qui est « plus réel que le monde » ?

HENRI MALDINEY

– On emploie le mot monde dans deux sens différents. Dans l'usage courant, c'est ce monde objectif que je m'objecte, en face, et qu'on appelle l'univers, sur lequel je peux agir, opérer. Mais encore faut-il, pour pouvoir opérer sur lui, qu'un monde soit là, que j'aie ouverture à lui. C'est là précisément le premier moment d'une existence : l'ouverture, le miracle du *il y a*. Phénomène extraordinaire. Ce moment-là, vous ne le trouverez ni dans la physique, ni dans la mathématique, ni même dans la biologie. Il est l'homme même. L'homme est le seul à être vraiment au monde. Il est le *là* de tout ce qui peut se produire. Rendre ce monde à son espace, c'est donner à l'homme, du même coup, le sentiment d'exister.

L'ouvert

N°7/

Henri Maldiney

JEAN BAZAINE

– À travers cette chose mystérieuse qu'est la peinture, l'homme ressent son existence.

ROGER LESGARDS

– Et sa liberté, comme vous le disiez aux Russes.

JEAN BAZAINE

– Tout à fait.

HENRI MALDINEY

– Il est très rare que nous nous apercevions exister. Il nous faut une grande joie ou un grand deuil, en somme une situation qui brusquement nous révèle autre chose qu'un train d'habitudes. Une privation ou une participation majeure. Dans une vie, ces moments-là sont exceptionnels. C'est la raison pour laquelle une œuvre d'art est singulière, unique ; elle est le seul moment où vous êtes singulier, unique, et... réel. Le sujet d'une connaissance scientifique est entièrement sacrifié à l'objet. Il n'est que la subjectivité allusive d'un objet infini qui n'est jamais atteint. En morale, il n'y a pas d'objet. Il n'y a que le sujet, disait Lukacs.

JEAN BAZAINE

– En art, il y a la surprise et le miracle d'exister.

VONICK MOREL

– Pourriez-vous qualifier la singularité de l'œuvre de Jean Bazaine ?

HENRI MALDINEY

– Non, ce serait une erreur majeure. Il conviendrait de le faire pour chaque tableau. Pour faire connaître un peintre, un musée exposera quatre-vingts ou cent vingt de ses tableaux. Cela n'a pas de sens.

La robe

de l'arétin

VONICK MOREL

– Il n'empêche qu'avec un peu d'expérience on reconnaît assez aisément la facture d'un peintre.

HENRI MALDINEY

– Que reconnaît-on ? On l'identifie aux signes distinctifs de sa carte d'identité socio-culturelle. Mais on ne se reconnaît pas soi-même à un niveau d'existence brusquement révélé dans l'œuvre. Et plus y a de toiles, moins chacune d'elles est présente. Au fond, on ne devrait regarder qu'un tableau à la fois.

ROGER LESGARDS

– Mais alors que doivent faire les musées et galeries ? Grouper les œuvres, organiser les rétrospectives ou au contraire les séparer, les isoler ? C'est le concept même d'exposition qui est ici en cause.

JEAN BAZAINE

– Chaque œuvre est une. Je suis terrifié à l'idée de me rendre dans un musée où des toiles immenses, souvent sans rapport entre elles, investissent les salles. Quand je vois ces hordes de gens qui visitent le Louvre.

HENRI MALDINEY

– À la horde des visiteurs correspond la horde des œuvres.

ROGER LESGARDS

– C'est effectivement beaucoup plus effrayant que dans une bibliothèque où toutes les œuvres sont fermées.

JEAN BAZAINE

– Il y a plus de discrétion, en effet. On peut choisir tel ou tel livre, et l'ouvrir, le refermer.

L'ouvert N°7/ Henri Maldiney

VONICK MOREL

– Monsieur Maldiney, si vous aviez devant vous, en ce moment même, une œuvre précise de Jean Bazaine, comment pourriez-vous cerner sa spécificité, sa singularité pour reprendre votre terme ?

HENRI MALDINEY

– Devant cette œuvre, il y a d'abord une convergence ruisselante de formes. Ce côté « torrentueux » de ces peintures d'eau, de plongeurs, où le plongeur est à la fois l'air et l'eau.

JEAN BAZAINE

– Le plongeur devient de plus en plus la *plongée*. Il commence en plongeur, puis se poursuit en plongée.

HENRI MALDINEY

– Si vous voulez parler d'une œuvre en particulier, il faut être devant le tableau en question, on ne peut parler de lui qu'en sa présence. A évoquer un peintre par opposition à d'autres, on n'est déjà plus dans la singularité. On se trouve plutôt dans la particularité. Qu'est-ce qui distingue l'œuvre de Bazaine Ces entrelacs permanents de profondeurs d'espace différentes. Des espaces, des formes à travers lesquelles des arbres, des hommes sont entrelacés avec d'autres formes. Tout se résolvant d'un coup – même s'il n'y a pas eu de problème initial, de question – et s'unifiant dans la visée d'un passage qui ne se dissipe pas, d'une traversée. On peut employer le terme d'unité à propos de cette traversée.

JEAN BAZAINE

– Ce qui définit le plus un peintre, son évolution, c'est la façon dont il a traversé au fur et à mesure des tableaux cette existence même...

HENRI MALDINEY

– Chaque tableau est une traversée – le ruissellement d'une traver-

La robe de l'arétin

sée. Et en même temps, cela ne se dissipe jamais. Reprenons les notions musicales des Grecs. Tous les noms pour désigner des intervalles en Grèce – un peu avant Platon – indiquent des traversées. Par exemple, *dia to pasân* signifie « à travers toutes les cordes » (d'où vient le mot diapason). Les cordes étant des sons, et non les cordes d'un instrument. Chaque corde désigne une certaine tension. *Dia tessarôn* est la définition de la quarte. Chaque fois le mot *dià* (à travers) désigne le passage d'une tension à l'autre, donc une discontinuité qui est résolue en traversée – et qui a une extrême précision puisqu'il y a trois genres, et plusieurs tons dans la musique. Le principe est toujours le même : la traversée. L'articulation de cette traversée en une suite de tensions intermédiaires résolues en harmonie varie d'un ton à l'autre. Le principe de la musique grecque est la transformation de ton. Un ton dont la valeur est déterminée par la position qu'il occupe parmi les graves ou les aigus d'un ton déterminé (dorien, lydien, phrygien, etc.) apparaît par la suite occuper une autre position dans un autre ton. Ainsi un ton donné se transforme en un autre qui, tout en le démentant, l'accomplit. La musique échappe à la fermeture d'une seule harmonie tonale. C'est une série d'horizons qui se dépassent mutuellement en s'intégrant.

JEAN BAZAINE

– Il y a des formes qui germent à travers un tableau mais qui se cristallisent dans un tableau ultérieur – pas forcément le suivant, peut-être celui qui sera peint dix ans plus tard. Ce phénomène à retardement s'est souvent produit dans ma vie de peintre.

ROGER LESGARDS

– Quand *cela* revient à la surface, *cela* ne relève pas du souvenir. Il s'agit d'autre chose.

JEAN BAZAINE

– Je ne peins jamais au passé. Il s'agit souvent, au départ, de quelque

L'ouvert N°7/ Henri Maldiney

chose de très marginal, de furtif. Quelque chose vu du coin de l'œil, comme ça, qui vous a particulièrement marqué sans que vous vous en aperceviez, presque à votre insu.

HENRI MALDINEY

– Hölderlin a écrit des pages magnifiques à ce sujet, dans des textes datant de 1797 : *Les Écrits de Hombourg*. Ce qui constitue le ton de l'artiste, dit-il, c'est une impression *originelle*. Hölderlin la nomme *Glück* (bonheur, mais un bonheur par chance), qui, pendant un temps indéterminé, va tenter de se retrouver à travers toutes sortes de tentatives jusqu'à ce qu'elle soit devenue la climatique du monde entier. Celle-ci n'est encore rien si le poète ou le peintre ne l'incorpore pas dans une œuvre. Mais il faut que l'artiste, au moment où il va entreprendre son œuvre, ne se souvienne de rien, ni du monde ni de l'art...

JEAN BAZAINE

– Sinon, il est fichu...

HENRI MALDINEY

– Dans ce même texte, Hölderlin évoque le passage du ton de l'artiste – son ton propre – au ton de son œuvre. Il l'appelle *Übergang* (métaphore, au sens de transport). Il s'agit toujours d'un transport dans le ton contraire. On ne doit pas s'exprimer dans son ton propre, mais dans le ton contraire. Par exemple, si un poète lyrique – sensible à l'immédiateté des choses, à l'intimité de leur voisinage – s'exprime sur le même ton, son poème sera d'une monotonie plate. C'est pourquoi le poème lyrique s'appuiera sur un autre ton, le ton *idéal*, où le monde entier apparaîtra dans son unité. Si, à l'origine, il éprouve au contraire une impression de déchirement, celle du combat inexorable, propre à l'épopée, le poète l'exprimera dans le ton le plus simple – celui d'Homère, par exemple. À l'arrière des deux subsiste cet idéal d'unité, qui reste toujours en réserve, comme caché derrière l'œuvre. L'important, c'est ce

La robe de l'arétin

transport dans un ton contraire, un ton inverse, afin que le peintre ne devienne pas l'amateur de ses propres sensations. Dès lors c'est l'œuvre qui parle. Et l'esprit participera à la vie corporelle de l'œuvre. Par là s'explique *a contrario* la déception qu'engendrent souvent les manifestations d'art. Toute l'équivoque est dans le mot manifestation.

VONICK MOREL

– Puis-je vous poser une question, non sur le blanc, mais sur la couleur mauve, omniprésente dans votre peinture ? Il est rare de trouver autant de mauve, de violet, de rose, dans une œuvre picturale. Comment expliquer la prédominance de ces couleurs ?

JEAN BAZAINE

– Je vous avoue que cette notion de mauve, couleur un peu hybride, couleur de robe de jolie femme, m'est un peu étrangère. Des violets, oui, dans mes toiles récentes. Mais presque toute ma peinture a été dominée par les rouges, plus encore par les bleus. De là, entre autres, l'un de mes articles publié pendant l'Occupation (et qui eut du mal à passer), dans lequel je disais, en gros : Toute la peinture française est bleu, blanc, rouge. »

HENRI MALDINEY

– Le véritable violet dont vous parlez, qui est le pourpre, est une couleur non spectrale, absente du spectre solaire. Or le pourpre, comme le remarquait Goethe, offre la propriété de n'être ni chaud ni froid. Par conséquent, en présence des froids et des chauds, elle peut changer elle-même de valeur. C'est typique dans les aquarelles de Cézanne. Il y a des jaunes, des violets et des bleus, et des blancs bien entendu. Dans les nus de Rubens ou dans les chairs de Frans Hals, une couleur qui n'est ni chaude ni froide, dont la tonalité n'est pas fixe, engendre une mobilité. Au-dessus des blancs de Vermeer de Delft, on trouve toujours des bleus en glacis, très légers, ou des jaunes. Chez ce peintre, il n'y a pas de surface

L'ouvert N°7/ Henri Maldiney

— la surface constitue elle-même un espace — et, comme par miracle, tout se joue dans le vide de ce grand espace que matérialise une toile de Vermeer.,

Ces tensions internes actualisent le vide sans le remplir. Le pourpre, notamment employé en glacis, possède ces propriétés, cette acuité, qui ne lui est pas propre, mais provient de la teinte chaude, et surtout de la teinte froide qui lui est opposée.

ROGER LESGARDS

— Je comprends mieux pourquoi l'Église catholique en a fait une couleur cardinale...

JEAN BAZAINE

— Le rouge catholique est plus violent, plus présent, plus autoritaire. La couleur de la robe de l'Arétin dans *Les Noces de Cana* de Véronèse était un mélange d'ombre et de lumière.

HENRI MALDINEY

— Et dans *La Cène* du Tintoret, à l'église de la Salute à Venise, le ton dominant est vineux. Les couleurs existent par leurs communications et leurs oppositions résolues au-delà d'elles. Entrent en jeu aussi la matière, la texture de la couleur, laquelle est déterminante. Une peinture à l'acrylique n'a pas de texture.

JEAN BAZAINE

— Une des causes de la décadence de la peinture actuelle tient au fait que tout le monde peint à l'acrylique. C'est plus facile, ça sèche très vite sur les bords. Adieu les merveilleux et insolubles problèmes de l'huile !

HENRI MALDINEY

— Désormais le peintre refuse, parce qu'il en a honte, une forme

La robe de l'arétin

d'artisanat. Une expérience artisanale, de l'œil et de la main. Cela correspond à une époque où tout le monde veut être à l'université, où les apprentis disparaissent.

ROGER LESGARDS

— Tout à l'heure nous parlions de « mauve », mais vous aviez entendu « mot ». Vous vous en méfiez, dites-vous — à propos de surréalistes, notamment —, mais en même temps, je constate dans cet entretien que vous êtes très heureux des correspondances qui existent entre votre œuvre et l'expression par les mots, ceux des philosophes et des poètes, les vôtres aussi... Vous prenez un plaisir évident à parler de la peinture.

JEAN BAZAINE

— C'est surtout Henri Maldiney qui en parle admirablement. Il est « à la peinture ». Et c'est dans la mesure où j'essaye moi aussi d'être à la peinture que nous nous rencontrons. Il me révèle à moi-même.

Jean Bazaine
couleurs et mots
Le cherche-midi éditeur, 1997.

Cours

???????

Logos et être 2

Cours de philosophie générale de 1963-1964 :
Le langage – Logos et Être
Suite – 3 – : pp. 39-61

La conception platonicienne du Logos dans le « Sophiste »

Remarques sur la digitalisation du cours et la transcription du grec.

La note (t) indique un problème de lecture du polycopié. Il est rare qu'il n'existe pas de solution au problème.

La note (nt) est une « note du transcripteur ». Elle est motivée par le caractère problématique d'une explication ou, plus fréquemment, d'une interprétation et traduction du grec. La parole philosophique n'est pas oraculaire ; elle requiert elle aussi une écoute critique, non moins que les notes de la transcription, évidemment.

Pour le grec a été adoptée la règle suivante : lorsqu'un mot apparaît pour la première fois, il est donné en grec avec sa transcription entre parenthèses ; lorsqu'il réapparaît, il est systématiquement transcrit. Par convention répandue, la transcription ne note que la longueur des voyelles ; elle n'indique pas l'accent du mot. Le soulignement dans le polycopié est remplacé par des italiques.

Cette définition¹ conclut le mouvement de pensée qui se déploie dans la seconde moitié du dialogue ; laquelle, à la différence de la première moitié, est justement un mouvement aboutissant à un περαινός λόγος, à un *logos* concluant. Et toute cette seconde moitié constitue elle-même un *logos* concluant.

La définition du logos est la clef de voûte d'un édifice de pensée qui constitue une ontologie nouvelle.

¹ t : celle qui conclut le développement précédent (*Sophiste*, 262- D)

L'ouvert

N°7/

Henri Maldiney

Logos

et être 2

Celui qui parle, le bâtisseur du *logos*, c'est l'Étranger d'Elée, disciple de Parménide. L'essentiel du poème de Parménide dont l'Étranger est le fils spirituel, est dans cette affirmation qu'il n'y a qu'un seul chemin pour la pensée ; « la décision, là-dessus, est en ceci : il est ou il n'est pas ; or, on a décidé, comme cela s'imposait, de laisser une des routes impensée, innommée ; car elle n'est pas la vraie, cette route ; et de garder l'autre comme existante et réelle ». La route prise est celle de l'être, de l'ἔστι (*esti*), la route laissée est celle du non-être, de l'οὐκ ἔστι (*ouk esti*). La loi constitutive de la pensée est la séparation radicale, l'incompatibilité principale de l'être et du non-être. « C'est la même chose en effet de penser et d'être ». Toutes les interprétations de cette phrase visent l'incompatibilité originelle et définitive entre être et non-être. La pensée ne peut, sans se détruire, les assembler.

Le propos du « Sophiste » est de montrer comment le sophiste est un illusionniste du savoir, lui qui prétend tout savoir. Pour montrer qu'il se trompe et qu'il trompe, il faut montrer, contre lui, que l'erreur est possible. Or, le sophiste sort vainqueur du débat qui occupe la première partie du dialogue ; car l'Eléate en arrive à cette conclusion nécessaire : « l'opinion fausse consiste à concevoir le non-étant comme étant, l'étant comme n'étant pas », (cf. 240 d - 241. « Le *logos* sera réputé faux pour dire de l'étant qu'il n'est pas ou de [ce²] qui n'est pas qu'il est ».

Or, devant cette structure inévitable de l'erreur, le sophiste aura beau jeu de mettre l'Étranger et Théétète en contradiction avec eux-mêmes ; car voilà l'Eléate contraint de faire ce qu'il a jugé impossible, c'est-à-dire de déclarer que le non-étant est, et que l'étant n'est pas. Alors ils décident de recommencer la chasse au sophiste.

L'étranger d'Elée, au seuil d'un nouveau *logos* encore inconnu qui constituera la deuxième partie du dialogue, demande à Théétète de ne pas le considérer comme un parricide. Pourquoi ? Parce qu'il devra pour conduire le *logos* à sa fin, à son [*telos*] accomplir le meurtre spirituel de

son père Parménide. Il devra déclarer que la deuxième route aussi doit être prise : « Il nous faudra par force établir que le *non-être est* sous un certain rapport, et que *l'être*, à son tour, en quelque façon, *n'est pas* » (241.d). La raison en est : si l'être est, et le non-être n'est pas, l'erreur est impossible, impossible donc toute opinion fausse, impossible la sophistique. *L'Étranger* commence à interroger sur l'être, les doctrines qui en ont parlé (242.c) « C'est sans y mettre trop de façon, à mon avis, que Parménide nous entretint, lui et quiconque après lui se lança dans cette entreprise, de déterminer combien il y a d'êtres (ou d'étants) et quels y sont ... Ils m'ont bien l'air de nous conter des mythes, chacun le sien, comme on ferait à des enfants. D'après l'un il y a 3 êtres (qui s'entre-déchirent) l'autre s'arrête à 2. »

Le mot employé est *mūthos*. Il s'oppose dans toute la pensée antique à *logos*. Mais chez Platon, l'opposition a pris un sens particulier. C'est qu'il est non seulement un philosophe (ami du *logos*) mais aussi le dernier grand mythologue de la Grèce : il utilise des *mūthoi*, en repensant les grands mythologèmes, chaque fois qu'il est question directement de *l'être* comme fondement de réalité et de vérité.

Le *logos* est une parole qui dit l'être mais dont le dire est en défaut. Le défaut était la marque de la transcendance de l'être. Mais en ce cas, le *mūthos* relaie le *logos* et n'est pas une unique « histoire » comme celles que nous racontent les doctrines précitées.

Qu'en est-il du *logos* ?

En maints endroits (notamment Gorgias 505-d) c'est une sorte de jeu de paroles qui doit en venir à un résultat qui en est l'enjeu caché ; il représente comme une sorte de machine de pensée et de langage qui demande un manouvrier, mais dont l'engrenage est déjà monté. C'est une œuvre d'énonciation dont la structure ne dépend pas de la liberté de celui qui parle. Le *logos* a toujours une sorte d'existence indépendante. En tout cas, c'est à une telle œuvre d'énonciation « de ce qui est comme il est » que s'emploie l'étranger d'Elée dans la seconde partie du *Sophiste*. Le mouvement de pensée, où se déploie le *logos* de l'Eléate, ne commence

2 t : « ce » manque dans le texte.

L'ouvert

N°7/

Henri Maldiney

Logos

et être 2

vraiment qu'après la prise de conscience d'une *aporie* en 244. Elle marque le seuil d'un nouveau *logos*, dont j'ai dit qu'il allait constituer une nouvelle ontologie.

Voici cette aporie : (il vient d'interroger les doctrines pluralistes de l'être) : « C'est à vous de nous faire voir en pleine lumière, ce que vous voulez signifier chaque fois que vous prononcez le mot être, car il est clair que vous, vous le savez, tandis que nous, qui croyions le savoir il y a un instant, nous sommes maintenant dans l'impasse » (*aporia* vient de *poros* : passage, qui lui-même contient le radical *per* : traverser).

Cette aporie vaut qu'on s'y arrête. Elle est au départ de la pensée ontologique de Platon. L'étranger est dans l'errance de la non-vérité (cf. Ulysse), Ce qui mettra fin à l'errance et à la non-vérité, ce qui sera mis à découvert (ἀλήθεια : *alētheia*) ce sera la reconnaissance de ce qu'est le *logos*, Toute la seconde partie du « Sophiste » est fondée sur cette polarité entre l'aporie portant sur l'être : « Que dites-vous, que signifiez-vous en prononçant l'être » et l'issue qu'est la définition et la signification du *logos*.

Étudions donc cette seconde partie du dialogue :

Dans un premier moment, le sophiste établit :

– la nécessité de la communication articulée des genres ou des formes, nécessaire pour que quelque chose puisse être, pour qu'il y ait de l'étant. Cette communication articulée s'oppose à deux états de choses symétriques et également ruineuses pour la pensée et la possibilité même de l'étant.

– si cette communication est niée, si les genres ou formes ne communiquent pas entre eux, si tout est à part soi, rien est, parce que rien ne participe à l'être, l'être comme genre reste à part de tous les autres, frontière infranchissable (*peras*) (cf. en 251-e et 252-8 à d)

– inversement, si cette communication est affirmée sans limite, si tout a pouvoir de mutuelle communication avec tout, tout est dans tout, dans un mélange, sans structure, indéterminé (*apeiron*), C'est la situation du schizophrène il lui manque le pouvoir et le sens de la réalité : quelque

chose comme la dimension ontologico-ontique lui fait défaut. Il est un être de l'ἄπειρον (*l'apeiron*) et construit alors des limites pour ne pas rester dans cet *apeiron* et passe alors de l'*apeiron* au *peiras* (πείρας / πέρας) rigide.

Que désignent ces deux thèses extrêmes dans la pensée de Platon³ ?

– pluralisme absolu où tout est à part, (doctrine des premiers philosophes « physiciens » : terre - air - eau - feu -)

– tout communique avec tout : ceci pourrait évoquer en apparence Héraclite et Parménide, les deux prétendus contraires de la pensée grecque⁴ :

« non, tu ne couperas pas l'être de son attache avec l'être » dit Parménide.

« un, toutes choses » dit Héraclite »

Parménide en possession du *noēma*, Héraclite du *logos*.

Une communication articulée est nécessaire pour qu'il y ait de l'étant, pour que nous puissions former un jugement, que nous puissions vivre sur le mode de la réalité.

(En 254 b et c) résumé de la situation acquise :

« Puisque parmi les genres, nous en sommes maintenant d'accord, les uns se prêtent à une communauté mutuelle et les autres non, que certains l'acceptent avec quelques-uns, d'autres avec beaucoup, et que d'autres enfin, pénètrent partout, ne trouvent rien qui les empêche d'entrer en communication avec tous, il ne reste qu'à nous laisser conduire au fil de l'argumentation, en poursuivant notre examen. »

3 (t) « rigide, que désignent ces deux thèses extrêmes dans la pensée de Platon ? : »

4 (nt) : il serait peut-être bon d'évoquer la solution « démocritéenne » : il est un nombre fini d'éléments (comme les phonèmes d'une langue) ; ce qui distingue les choses, c'est le nombre d'éléments qu'elle comprend, et les relations dans lesquelles ils entrent.

L'ouvert

N°7/

Henri Maldiney

Logos
et être 2

Le second moment est celui de l'affirmation du non-être.

Il suffit pour cela, comme dit l'Etranger, de suivre le fil de l'argumentation. En effet, elle est désormais possible en raison de la communication des genres. Celle-ci permet de repousser le non-sens d'un contraire de l'être à⁵ n'être pas mais qui en même temps doit être pour que cette contrariété soit. Á l'antinomie être et ne pas être, se substitue l'opposition :

Καθ'αυτό - πρὸς ἄλλο

en soi-même - par rapport à un autre.

... « et tu accorderas que les êtres se disent, les uns en eux-mêmes, les autres toujours par rapport aux autres » (255-c).

Cela veut dire qu'en parlant de l'étant, nous désignons tantôt les choses en elles-mêmes, tantôt leur rapport à d'autres. Platon donc va introduire l'altérité comme relation et faire de cette altérité le non-être. Le non-être étant présent chaque fois qu'une chose ou un état de chose est *autre que*. « Il est inévitable qu'il y ait un être du non-être, non seulement dans le mouvement, mais dans toute la suite des genres. En tous, la nature de l'autre fait chacun d'eux autre que l'être et par là, non-être. Tous, sous ce rapport, nous les dirons correctement non-être. Par contre, parce qu'ils participent à l'être, nous les dirons être et les nommerons des étants » (256-d). Le repos est autre que le mouvement et pourtant le repos est, et le mouvement est. Tous les deux participent à l'être. Ils sont, en tant que participants à l'être ; et, quand je dis que le repos est autre que l'être lui-même, j'entends par là un relatif dans une relation. Par conséquent, l'altérité est une forme de relation.

Parler de la relation, c'est, dans une certaine mesure, se placer dans une philosophie idéaliste postérieure. C'est céder au point de vue de la conscience que Platon s'interdit avec juste raison, car c'est du discours qu'il parle.

5 (t) « un contraire de l'être qu'à n'être pas »

La relation n'est pas seulement ontique dans mon énonciation (aux sens 4 et 3 de Husserl) elle l'est aussi (au sens 2) dans l'état de choses. Effectivement, pour que quelque chose soit, puisse être, il faut faire appel au même et à l'autre. Chacun est même que soi et autre que les autres. L'être est présent à tous les genres puisqu'ils sont ; et l'autre est présent à tous les genres, puisqu'ils sont autres, par rapport aux autres.

Si vous vous référez aux nécessités élémentaires de la logique, on ne peut avoir de termes logiques comprenant tout (si tout est tout, tout est impossible). D'autre part, si chaque chose est à part, cela rend impossible quelque chose comme une pensée, une parole, un réel (cf. 253-e - 259-a : « Nous ne nous sommes pas contentés de montrer que les non-étants sont mais sur la forme même que constitue le non-être, nous avons fait pleine lumière. Une fois démontré, en effet, et qu'il y a une nature de l'autre, et qu'elle se détaille à tous les êtres en leurs relations mutuelles de chaque fraction de l'autre qui s'oppose à l'être, nous avons dit audacieusement : c'est ceci même qu'est réellement le non-être. Et à mon sens ce que nous avons dit là est la vérité absolue... Qu'on ne vienne donc point dire que c'est au moment où nous dénonçons le non-être, le contraire de l'être que nous avons l'audace d'affirmer qu'il est. Pour nous, à je ne sais quel contraire de l'être, il y a longtemps que nous avons dit adieu, n'ayant cure de savoir s'il est ou non, s'il est rationnel ou totalement irrationnel » (Traduction Diès). Correction : ... « n'ayant cure de savoir s'il est exprimable ou totalement inexprimable » ou : « s'il a sens ou s'il est total non-sens ».

Il y a mélange mutuel des genres : l'être et l'autre pénètrent à travers tout et se compénètrent mutuellement ainsi l'autre participe de l'être⁶ ; du fait de cette participation, il est. Il est, toutefois, non point ce dont il participe mais autre, et parce qu'il est autre que l'être, il est, par la plus manifeste nécessité, non-être.

6 (t) ponctuation absente « l'autre participe de l'être du fait de cette participation »

L'ouvert N°7/ Henri Maldiney

Logos et être 2

En réalité, le non-être ne s'oppose pas à l'être. Il est défini comme *altérité* et s'oppose donc an même (cf. Hegel) : le même doit passer par l'altérité, par le mouvement de double négation, qui consiste à nier d'abord l'immédiat, et à nier cette négation, non pas pour retrouver cet immédiat mais pour revenir au réel dont l'immédiateté dissimulait la vérité. L'unité intégrante de cette double altérité est l'auto-position du même de l'essence qui permet la reconnaissance intérieure. L'être devient essence par le recueil de cette double altérité, qui constitue son identité. Donc, pas plus chez Hegel que chez Platon, il ne faut considérer le non-être comme le contraire de l'être. Chez Hegel, le séjour auprès du négatif est nécessaire pour l'épiphanie de l'être vrai comme essence puis comme concept.

De l'enquête sur l'*être* est dégagée la nécessité de poser le non-être comme altérité. Mais, cette enquête visible se double d'une autre : sur *le dit le l'être* qui, d'abord implicite (dans le passage sur la communication des genres), se formule tout à coup en 260-a, et à partir de là, constitue l'objet central du dialogue. Il s'agit désormais de savoir ce qu'est le *logos* qui seul permet de dire ce qui est en vérité. Et l'Etranger nous apprend longuement qu'il était l'enjeu essentiel de l'enquête précédente (*logos* à la recherche des conditions du *logos*).

Deux passages sont à la charnière du diptyque :

259-e

« Il n'y a pas de manière plus radicale d'anéantir tout *logos* que d'isoler chaque chose de tout le reste, Car, c'est par le mutuel entrelacement des formes dans l'unité (διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκήν) que le *logos* est né (γέγονεν : gegonen) / que le *logos* est venu à éclosion pour nous⁷. »

260-a

(260a) lie⁸ explicitement la possibilité du logos à la communication articulée des formes ou genres : « Tu vois comme c'était le moment tout

⁷ Le texte grec est le suivant : « Τελεωτάτη πάντων λόγων ἐστὶν ἀφάνισις τὸ διαλύειν ἕκαστον ἀπὸ πάντων · διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκήν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν. »

⁸ (t) « lié »

à l'heure de nous battre jusqu'au bout avec ces gens et de les forcer à laisser l'autre se mélanger avec l'autre,

– et pourquoi donc ?

– pour faire que le *logos* soit pour nous un des genres de l'étant⁹ ».

Aussi, est-il urgent « de nous mettre d'accord tout de suite sur ce qu'est le *logos* ; car s'il nous était interdit qu'il soit absolument, nous serions incapables de dire quoique ce soit sur rien. Or, ce serait nous l'interdire que d'admettre qu'il n'y a aucun mélange de rien avec rien¹⁰ ».

CONCLUONS : *Pour Platon le Logos* :

1) est un genre ;

2) il a rapport à la communication des genres puisque c'est à la communication des genres qu'il doit de se produire pour nous ;

3) il faut que le *logos* soit si nous devons pouvoir dire quelque chose et non pas raconter un simple***¹¹. Mais c'est justement dire quelque chose qui est, que d'affirmer *la* communication des genres.

Donc, le *logos* est la condition de la communication des genres. Le *logos* est un genre et il conditionne l'affirmation de la communication des genres.

Comme l'être fonde chacun d'eux, en réalité, il fonde, lui, leur entrelacement dans l'unité. Qu'est-ce-à dire ? C'est dire que le logos est *le genre même de la communication*. Il ne s'agit pas là d'une interprétation subjective. Car c'est l'objet même de la démonstration de Platon dans le passage qui aboutit à la définition du logos en 262-d.

⁹ Le texte grec est le suivant : « Σκόπει τοίνυν ὡς ἐν καιρῷ νυνδὴ τοῖς τοιούτοις διεμαχόμεθα καὶ προσηναγκάζομεν ἕαν ἕτερον ἐτέρῳ μείγνυσθαι. / {ΘΕΑΙ.} Πρὸς δὲ τί; / {ΞΕ.} Πρὸς τὸ τὸν λόγον ἡμῖν τῶν ὄντων ἐν τι γενῶν εἶναι. »

¹⁰ Texte grec : 260-b : ἐτι δ' ἐν τῷ παρόντι δεῖ λόγον ἡμᾶς διομολογήσασθαι τί ποτ' ἔστιν, εἰ δὲ ἀφῆρέθημεν αὐτὸ μῆδ' εἶναι τὸ παρὰ παν, οὐδὲν ἂν ἐτι ποῦ λέγειν οἰοί τ' ἡμεν. (b) ἀφῆρέθημεν δ' ἂν, εἰ συνεχωρήσαμεν μηδεμίαν εἶναι μεῖξιν μηδενὶ πρὸς μηδέν.

¹¹ (t) Lacune dans le texte. *Muthos* ?

L'ouvert N°7/ Henri Maldiney

Logos et être 2

Ainsi, l'édification d'une nouvelle ontologie est comprise entre l'aporie de 244-a qui concerne le dit de l'être et la définition de 262-d qui énonce la nature du *logos* comme dit essentiel de l'être. Il s'agit du mouvement même de la pensée dans le « Sophiste ». Le logos est la grande question de l'ontologie grecque. Il faut parcourir la distance entre 244-a et 262-d pour comprendre le sens du *logos*, pour comprendre comment il n'est le synonyme d'aucun ni de tous les autres mots qui désignent le langage.

Nous devons pour comprendre le passage de l'aporie à la définition examiner les deux textes qui les énoncent, l'Etranger d'Elée s'adresse aux théoriciens de l'étant :

« (Ἐπειδὴ τοίνυν ἡμεῖς ἠπορήκαμεν), ὑμεῖς αὐτὰ ἡμῖν ἐμφανίζετε ἱκανῶς, τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁπόταν ὄν φθέγγησθε. δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα πάλαι γινώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ᾧόμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν. »

« [Puisque donc nous-mêmes nous sommes totalement dans l'impasse], C'est à vous de nous mettre suffisamment en lumière ce que vous vouliez signifier chaque fois que vous prononcez le mot être (ou étant) car il est clair que vous, vous le savez depuis toujours, alors que nous qui croyions le savoir il y a un instant nous voilà maintenant dans une impasse. »

La question est : que voulez-vous signifier quand vous prononcez ὄν (*on* : étant ou être) ?

Platon emploie le verbe φθέγγεσθαι (*phthengesthai*) : prononcer, articuler.

Le mot implique deux choses liées :

- un complexe phonique articulé
- un rapport d'indication.

Σημαίνειν (*sēmainein*) : faire signe, indiquer, signifier.

En prononçant étant vous voulez en cela même indiquer quelque chose. Mais ce que vous indiquez n'est pas par-là dévoilé. Votre parole ne montre pas l'étant dont pourtant vous ne cessez de parler. Ἐμφανίζετε

(*emphanizete*) : à vous de le mettre en lumière. Cette liaison intime en grec, cette réciprocité de la parole et de la lumière, déjà attestée prudemment par le radical *φα- réapparaît ici et également en 243-d avec δηλοῦν (*dēloūn* : rendre visible, montrer (idée de clarté)). « De quoi parles-tu ? De l'être, c'est clair. C'est de lui que tu dis qu'il nous faut rechercher ce que ceux qui l'énoncent peuvent montrer ».

dēloūn : montrer (du geste¹²)

dēloūn logōi : montrer (par la parole)

Il ne s'agit pas dans l'injonction que fait l'Etranger d'Elée aux théoriciens de l'être, de rendre plus distinct le sens énoncé en tant que sens fermé sur soi, mais de dévoiler en lui *ce à quoi il se rapporte*. Il s'agit du moment 2 dans le texte de Husserl : l'état de choses dont il s'agit. Il faut donc montrer à quoi le *logos*, le noyau de sens, se rapporte.

« Votre parole, dit l'Etranger d'Elée, concerne quelque chose qu'elle prétend nécessairement indiquer, à savoir l'étant ».

On a remarqué que pour traduire *sēmainein*, on a employé tantôt *indiquer* tantôt *signifier*, les deux traductions renvoient l'une à l'autre mais le verbe « signifier » est à bien des égards équivoque, comme d'ailleurs le verbe *sēmainein*. Ce dernier mot est formé sur σῆμα (*sēma*) = le signe. Dans le vocabulaire et la pensée grecs archaïques le signe s'oppose à la parole comme le plus obscur au plus clair. Eschyle souligne l'opposition. La parole est confirmation d'homme à homme ; les sages d'Argos attendent pour croire la parole du messager. C'est bon pour les femmes de croire sur signes.

« Il ne fait pas signe avec la fumée d'un feu mais il invite à se réjouir en parlant ».

Dans l'Antiquité Orientale (Assyrie), l'interprétation des monstres était aussi répandue que celles des songes. Notre mot montrer par le latin vient de monstrum (= monestrum) formé sur monere = avertir. Il s'agit d'un avertissement. La parole est davantage, elle dévoile.

12 (nt) Le sens est plutôt celui de « mettre en évidence », « en lumière ».

L'ouvert

N°7/

Henri Maldiney

Logos
et être 2

En Grèce, il y a deux sortes d'oracles :

– les oracles par signes

– les oracles par mots. Or, le plus célèbre de tous, celui de Delphes, est un oracle par mots.

Héraclite dit de lui :

« Le maître dont l'oracle est à Delphes ne cèle ni ne décèle, il fait signe ».

Voilà un oracle par mots dont il dit qu'il fait signe. Mais le plus important dans cette phrase d'Héraclite est l'emploi des mots.

Ce qu'on a traduit par celer c'est en grec κρύπτειν (*kruptein*) : enfouir, cacher. À cela, Héraclite oppose ce qu'on a traduit par déceler : λέγειν (*legein*).

Ainsi, *legein* n'est pas *sēmainein*, puisqu'il dit : οὐδὲ κρύπτει, οὐδὲ λέγει, ἀλλὰ σημαίνει. « Il ne cèle pas (au sens de laisser enfoui), il ne décèle pas (au sens de dévoilement), il fait signe ».

Dans la mesure donc où *legein* est opposé à *kruptein*, il signifie dévoiler, déceler, mettre à découvert¹³. (Il y a eu la même idée que celle qui est présente dans le *emphaniẏete* de Socrate = mettre en lumière.)

Ce que le *logos* fait voir :

– ce n'est pas ce qu'il dit

– c'est dans ce qu'il dit ce dont il parle

τὸ ὄν = l'étant

ou τὰ ὄντα = l'ensemble des étants.

*Il faut pour, exprimer l'étant du simple *phthengesthai*, y compris le rapport d'indication qu'il comporte dans un *sēmainein* au *legein*¹⁴. C'est

alors seulement que le rapport d'indication, le *sēmainein* sera un dévoilement, un décèlement, une désoccultation.

On peut dire que l'aporie tient à ce que jusqu'ici l'étant est « un monstre privé du sens » c'est-à-dire de son sens d'être.

C'est sur la base de ces remarques, tirées de ce début de l'aporie (244-a) qu'on peut comprendre la définition du *logos* et du *legein* dans le texte du « Sophiste » en 262-d. Qu'est-ce donc le *logos* capable d'une telle œuvre ?

Platon va nous le dire dans sa définition. Il déclare en effet en 261-e : « Nous avons à notre disposition deux genres de signes vocaux pour exprimer vocalement l'être ».

Ceci est la traduction de Diès (chez Budé).

Le mot employé ici n'est pas σημα mais δῆλωμα.

Le mot qui vient de *dēloūn*, montrer, rendre visible, veut donc dire ce qui rend visible. Il faut savoir d'ailleurs qu'il s'agit là, dans la langue grecque, d'un mot usé employé par les grammairiens et dont le sens est voisin d'un autre mot employé parallèlement, σημειον (formé sur σημα et qu'on rencontre aujourd'hui dans la sémiologie = étude des signes et aussi des symptômes).

Sēmeion veut dire : « le signifiant ».

On peut donc traduire *dēlōma* par l'exprimant¹⁵,
sēmeion par le signifiant.

« Or, nous avons, dit l'Etranger d'Elée (pour reprendre la traduction de Diès) deux sortes de signes vocaux : ce qui est un

13 (nt) La déduction n'est pas contraignante : c'est dans le contexte de la phrase d'Héraclite que, *legei* s'opposant à *kruptei*, on peut dire qu'il signifie le contraire de « cacher » ; cela ne veut pas dire que le verbe comporte dans sa notion l'idée de « déceler », mais une notion qui lui permet aussi d'exprimer l'idée de « déceler ».

14 (t) En l'état, la phrase est agrammaticale (d'où l'astérisque) et, il faut le dire, inintelligible. Peut-on conjecturer : « Il faut, pour exprimer l'étant, plus qu'un simple *phthengesthai*, y compris le rapport d'indication qu'il comporte dans un *sēmainein*, il y faut un *legein* » ?

15 (nt) Le nom *dēlōma* est formé sur une racine *dei-, (peut-être élargie w-), qui comporte dans sa notion l'idée (au moyen) de « se détacher par un éclat qui met en lumière », « se mettre en évidence ». La question est de savoir pourquoi Platon range les verbes dans la catégorie des *dēlomata*, le nom dans celle des *sēmata*. Supposons : parce que l'action verbale est ce par quoi un « étant » rend visible, met en évidence ce qui le distingue, ce qu'il a d'essentiel, ses caractères spécifiques : « l'homme apprend », « le cheval hennit, galope... », etc. On peut donc considérer que *dēlōma* est l'exprimant, tout en précisant : « ce qui exprime l'essence », « les traits distinctifs d'un être ». Il y a *logos* quand d'un « étant » est dit, à tort ou à raison, quelque chose. « La terre est bleue comme une orange » n'est pas un *logos*. Une telle proposition ne prétend pas énoncer ce qu'est la terre.

L'ouvert

N°7/

Henri Maldiney

Logos
et être 2

exprimant pour les actions, nous l'appelons verbe, ce qui est un signifiant pour ceux qui font les actions, nous l'appelons nom ».

Le texte continue ainsi :

L'Étranger d'Élée : « Les noms tout seuls énoncés bout à bout ne font donc jamais un *logos* pas plus que des verbes énoncés sans l'accompagnement d'aucun nom.

– Théétète : Voilà ce que je ne savais pas.

– L'Étranger d'Élée : Il est clair en effet que tu avais autre chose en vue en donnant ton assentiment tout à l'heure. C'est cela même que je me proposais de te dire : qu'énoncés dans une suite comme celle-ci, ils ne font point un *logos* (mot que Diès traduit par « discours », ce qui est, on le verra un véritable non-sens).

– Théétète : En quel sens ?

– L'Étranger : Par exemple « marche » « court », « dort », et tout autre verbe signifiant des actions ; quand bien même on les dirait tous à la suite, ils ne formeraient pas plus pour cela une parole, un dit.

Théétète : Naturellement.

L'Étranger : Que donc, une autre fois, nous disions « lion », « cerf », « cheval » et tous autres mots qui dénomment les sujets faisant les actions, du fait de cette suite il ne s'est encore jamais résulté aucune parole, aucun dit. Car ni dans celle-ci, ni dans la précédente, les sons proferés n'indiquent l'action ou l'inaction, ni l'être soit d'un étant, soit d'un non-étant tant qu'on n'a pas aux mots mêlé des verbes. Alors seulement toute suite constitue un *logos*, la première liaison de tous les *logoï*, en quelque sorte le plus vrai et le plus bref.

– Théétète - Qu'entends-tu par-là ?

– L'Étranger - Quand on dit « l'homme apprend », il y a pour toi *logos*, le plus simple et le premier.

– Théétète - C'est mon avis.

– L'Étranger - C'est qu'il y a dès ce moment en lui quelque indication relative à des choses qui sont, ou qui deviennent ou qui furent ou

seront. C'est qu'il ne se borne pas à nommer mais effectue son achèvement en entrelaçant les verbes avec les noms. Aussi avons-nous dit qu'il discourt et non pas seulement qu'il nomme et à l'agencement qu'il constitue, nous avons donné le nom de Discours. »

Cette traduction de Diès est un non-sens !

Voici d'abord le texte grec : Il comporte 2 parties absolument décisives

– pour l'étude du *logos* selon Platon ;

– pour l'étude de l'être dans le Platonisme ;

– et plus encore pour établir le rapport entre la pensée grecque archaïque et la pensée platonicienne.

***1. Δηλοῖ γὰρ ἥδη που τότε περὶ τῶν ὄντων ἢ γιγνομένων ἢ γεγονότων ἢ μελλόντων, καὶ οὐκ ὀνομάζει μόνον ἀλλὰ τι περαίνει, συμπλέκων τὰ ῥήματα τοῖς ὀνόμασι.

« Voilà désormais qui est clair en tout cas : il porte sur l'étant ou des choses en train de devenir ou devenues ou à venir et il ne fait pas seulement que les nommer mais il réalise un achèvement en entrelaçant dans l'unité les verbes aux noms. »

Deux mots capitaux : τι περαίνει et συμπλέκων.

2. διὸ λέγειν τε αὐτὸν ἀλλ' οὐ μόνον ὀνομάζειν εἵπομεν, καὶ δὴ καὶ τῷ πλέγματι τούτῳ τὸ ὄνομα ἐφθεγξάμεθα λόγον.

« C'est pourquoi nous disons qu'il rassemble dans un dit et non seulement qu'il nomme et c'est précisément en raison de cet entrelacement dans l'unité que nous utilisons le mot de *logos* (que nous l'appelons l'assembleur).

On remarque que le mot *logon* termine cette seconde partie et recueille le mouvement de toute la phrase. Occupons-nous tout d'abord de l'opération du *logos* et non que de « ce sur quoi il parle ».

Platon dit : « Il ne nomme pas mais πειραίνει τι, il réalise, il accomplit, et mène à terme quelque chose ». Il nous dit comment, « συμπλέκων τὰ ῥήματα τοῖς ὀνόμασι, en entrelaçant dans l'unité les verbes aux noms ».

L'ouvert N°7/ Henri Maldiney

Logos et être 2

Et il conclut καὶ τῷ πλέγματι τουτῷ, et c'est à cause-de cet entrelacs, que nous l'appelons logos.

Πλέγματι τουτῷ ... λόγος : traduire comme le fait Diès, par « Discours » c'est en quelque sorte mettre l'accent sur un passage à travers (le préfixe dis- latin est l'équivalent du διά grec). Mais il n'y a rien dans *logos* qui indique le parcours à travers. Si Platon avait voulu l'indiquer il n'aurait pas employé *logos*, mais il aurait fait comme quelques phrases plus loin, il aurait employé διάλογος (*dialogos*), dialogue, qui signifie essentiellement un dit qui s'avance à travers (διά) (non une parole à deux comme on voit souvent).

Il nous faut bien voir maintenant :

- ce que c'est que ce *plegma* (guirlande, corbeille, entrelacs)
- et pourquoi il dit de ce *plegma* lié πλέγματι τουτῷ¹⁶.

Sans doute pourrait-on voir dans cet entrelacement dont il vient de parler, à la façon de celui des brins d'osier qui courent et s'entretiennent sous les doigts du vannier, une liaison de proche en proche c'est-à-dire un parcours discontinu et pourtant lié, ce que nous appelons un discours

Mais si cela répond bien au français discours, cela ne répond nullement au mot grec *logos* qui ne comprend rien en lui d'une telle idée surtout au moment où Platon nous renvoie expressément à l'étymologie et à la correspondance soulignée de *plegma* et de *logos*. Il nous faut donc expliquer ce *plegma* par ce qui vient d'en être dit ; or, dans le texte on ne le trouve pas sous la forme simple πλέκω (*plekō* = tresser, mais sous la forme composée συμπλέκων (*sumplekōn*) qui se compose de tresser et de σύν (*sun*) qui marque un rassemblement ensemble, l'un avec l'autre et de façon à former un tout.

C'est seulement par ce rassemblement que nous pouvons comprendre que le *logos* accomplit quelque chose.

Perainein est formé sur πέρας mot capital de la pensée grecque, un des deux mots du grand couple pythagoricien (πέρας - ἀπειρον) et qu'on retrouvera dans le Philèbe de Platon.

16 (t) Ce dernier groupe n'est pas très intelligible.

Peras est la limite et le limité, l'extrémité, le terme. Il est formé sur l'adverbe particule *per* (qui veut dire traverser ou passer d'une extrémité à une autre, d'une limite (terme) à une autre). *Peras* marque donc une fin au double sens de ce mot : une limite et un but, comme d'ailleurs le mot terme qui marque à la fois une limite et l'accomplissement du programme d'une action.

Περαίνει τι, c'est donc mener quelque chose à son terme.

Ti ne désigne pas la chose qu'on mène à son terme. C'est un accusatif qui veut dire « ici » (*sic!*) réaliser un accomplissement. Pour comprendre ce que signifie cet accomplissement il suffit de se référer au texte : *sumplekōn*. Or, le simple verbe *plekō*, à lui seul veut dire tresser, entrelacer. C'est le vocabulaire technique du vannier. Le préfixe *sun* ajoute ici, comme on l'a dit l'idée d'un rassemblement dans l'unité = entrelacer, dans un tout unitaire et c'est la réalisation de ce tout unitaire qui marque la fin le terme réalisé par le *logos* = celui-ci réalise un achèvement en entrelaçant en un tout, ou en UN, les verbes aux noms.

Comme le vannier, le *logos* réalise un achèvement dans l'unité d'une forme qui est pro-duite, c'est-à-dire qui pour la première fois paraît au jour, s'avance, se présente au regard. L'idée de fabrication n'est pas dans ce « pro-duire », il consiste dans l'entrelacs même. L'idée fondamentale est que le vannier opère la mise en vue de ce qu'Aristote appellera la cause formelle (la forme de la corbeille, *plegma*). En définitive, l'important est cette Unité réalisée par un entrelacs mené jusqu'à son terme, ce qui constitue l'opération propre du *logos*. C'est pourquoi nous dit Platon « en raison de cet entrelacs, nous l'appelons *logos* ». Que signifie ce « *plegma* »-là ? Le mot *plegma*, comme tous les mots *-ma* en grec marque le résultat d'une action. Bailly traduit *plegma* par plusieurs mots ; dans une première série il désigne : corbeille, guirlande, filet de chasse. Dans une deuxième série il signifie : enchaînement du discours (renvoi explicite à ce passage du Sophiste). En réalité, le mot quand il désigne guirlande, corbeille marque bien ce qui est réalisé, ce qui possède l'UNITÉ.

L'ouvert

N°7/

Henri Maldiney

Logos

et être 2

Platon a dit quelques lignes plus haut : c'est seulement quand on a mêlé les verbes aux noms que ça s'ajuste et que devient *logos* tout de suite la première *sumplokē*, la première liaison unitaire de tous les *logoī*, le premier et le plus bref. Donc, Platon a déjà bien marqué le rapport de la *sumplokē* (tresser en rassemblant en UN) et du *logos*. Celui-ci désigne donc essentiellement le rassemblement dans l'unité.

Ceci est conforme à l'étymologie du mot, au sens primitif de *legein* : c'est le verbe de la récolte en tant que cueillette et rassemblement pour la mise à l'abri (cf. *λεγος*¹⁷ le lit où l'on se repose dans un recueil) ; c'est cueillir et rassembler comme pendant la vendange ou cueillir les grappes qu'on place ensemble dans le panier ou pendant la moisson on rassemble le blé en gerbes. C'est ensuite mettre à l'abri comme l'enregistrement ou le rassemblement dans un cellier. Ainsi le mot *legein* est le mot de l'acte total de la récolte.

La question se pose alors : comment un mot qui signifiait primitivement rassembler dans le recueil ou recueillir dans le rassemblement (les 2 actes sont intérieurement liés) en est-il venu dans la langue grecque à signifier « dire »¹⁸ ? Parler d'exposé supposait déjà qu'on soit à la fin d'une évolution. A proprement parler il n'y a pas l'idée d'exposition dans le mot *legein* au début de son sens.

On ne peut répondre qu'à la condition de penser l'essence du Dire à partir de cet acte de rassembler (cf. Heidegger *Logos*).

17 (nt) C'est ainsi qu'est écrit, en lettres manuscrites, le mot *λέχος*. Le vocabulaire du passage, notamment l'allusion à « l'abri », nous renvoie au discours de Heidegger sur *legein* / *logos*. *Λέχος* et *λόγος* n'appartiennent pas à la même racine ; le premier est issu de **lekh-*, le second de **leg-* ; de la première racine est issu allemand *liegen* (être étendu), de la seconde le verbe latin d'où est issu « lire » français. Dans **leg-*, il y a l'idée de « choisir », « cueillir », certes, non en tant qu'opération de « rassemblement », mais en tant qu'opération qui consiste d'abord à choisir ce qui vaut la peine qu'on le recueille.

18 (nt) Une convention de traduction rend-elle nécessairement compte du sens intrinsèque d'une racine ?

Jusqu'ici nous avons reconnu quatre aspects ou dimensions du langage. Articulation - nomination - communication - dévoilement. Ces dimensions sont toutes présentes dans la définition de Platon et aussi toutes insuffisantes - aucune d'elles ni même leur rassemblement simple ne peut livrer l'essence d'un dit.

– *le langage est articulation*. Platon le disait dans l'aporie Quand il employait *phthengesthai* mais maintenant cette articulation s'est précisée dans le *legein* puisqu'il est un entrelacement des verbes et des noms. Platon emploie aussi le verbe *ἀρμόττειν* (*harmottein*) qui veut dire ajuster, mot employé dans le Théétète à propos de la définition de *logos* pour désigner l'ajustement des pièces du chariot, mot également employé chez Homère pour désigner l'ajustement des pièces du radeau d'Ulysse. Par là, le langage comme articulation s'apparente à la main.

– *L'aspect de nomination* est aussi présent mais en tant que dépassé : *οὐκ ὀνομάζει μόνον ἀλλὰ λέγει*. Dire est plus que nommer en tant que dire rassemble et que dans et par le rassemblement il accomplit quelque chose. Non seulement, la nomination mais le rapport d'indication le *sēmainein*, est assumé, dépassé dans le *legein* qui rassemble. Pour penser ce dépassement, on peut recourir au terme hégélien de *Aufhebung* qui supprime et assume en dépassant.

– *Le dépassement* – Par ailleurs, le *logos* dévoile et rend visible. L'opposition *kruptō* – *legō* telle qu'elle est dans Héraclite nous marque que l'essence du *legein*, du dire comme « mise en lumière » est ici attestée et comme dévoilement en opposition au cèlement, à l'occultation.

– *Enfin reste la communication* – Platon ne l'explicite pas dans ce texte et pour une raison simple, c'est qu'elle va de soi pour tout homme grec. Et personne autant que Platon n'a insisté sur la nature dialoguante de la parole et de la pensée surtout dans le Sophiste en 263-c. La pensée et le *logos*, c'est la même chose sauf que l'une est le dialogue de l'âme, avec elle-même sans émission de la voix et c'est cela qui est appelé par nous *διάνοια* (*dianoia*) = pensée.

L'ouvert

N°7/

Henri Maldiney

Logos

et être 2

Voilà une traduction proposée :

« Il est clair désormais qu'il porte cette fois sur l'étant ou les choses qui viennent, sont venues ou viendront à apparaître et qu'il ne fait pas que les nommer mais qu'il réalise un achèvement en entrelaçant dans l'unité les verbes aux noms. C'est pourquoi nous disons qu'il rassemble dans un dit et non seulement qu'il nomme (c'est-à-dire qu'il vise dans un nom) et c'est précisément en raison de cet entrelacement dans l'unité que nous utilisons le mot *logos* (que nous l'appelons le rassembleur) ».

Mais si le *legein* ou le *logos*, le dit réunit en lui-même toutes ces dimensions, il ne suffit pas à mettre en lumière l'essence du dit, que précisément il manifeste dans et par son rassemblement. On approche quelque peu de cette essence du dit en nous reportant à un passage du sophiste où nous croyons que dire c'est essentiellement lire quelque chose.

262-e. L'Étranger : « Le *logos* est nécessairement à chaque fois qu'il est *logos* de quelque chose ; *logos* de rien c'est impossible ». De quoi y a-t-il *logos* ? C'est là la très grande question. Pour l'instant, nous pouvons lire que le rapport du *logos* à ce dont il est le *logos*, le rapport du dit à ce qui est dit, a quelque chose à voir avec un rassembler. En quoi cette opération de rassemblement est-elle constitutive d'un rapport à quelque chose ?

Il serait facile ici d'indiquer une interprétation fondée sur la philosophie moderne ; le rapport de la pensée à l'objet est constitué par l'unité synthétique d'aperception, par une *sumploke*, par une σύνθεσις (*synthesis*). En ceci, nous sommes dans l'axe kantien. *Sumploke* équivaldrait à la synthèse catégoriale ; c'est en assemblant la multiplicité des données sensibles dans l'unité objective d'aperception que nous constituons les objets. L'interprétation kantienne reste cependant fort au-dessous de ce qui est en question dans la simplicité des mots grecs de la langue de Platon et plus encore de la langue antérieure. Voici précisément les textes de Kant tirés de la « Dédution transcendantale » (2^e Edition) où il est affirmé que le rapport de l'objet est intégralement constitué par une *sumploke*, par l'unité synthétique d'aperception.

Chap. 17 –

« Une connaissance consiste dans le rapport déterminé de représentation donnée à un objet. Mais l'objet est ce dans le concept de quoi est *réuni* le divers d'une intuition donnée ». Or toute réunion de représentations exige l'unité de la conscience dans leur synthèse. Par conséquent, l'unité de la conscience est ce qui seul constitue le rapport des représentations à un objet et, par suite de¹⁹ leur valeur objective, l'unité synthétique de la conscience est une condition objective de toute connaissance. Il faut que je lui soumette toute intuition pour qu'elle devienne objet. »

Que cela ait rapport à l'être comme chez Platon ou comme avant Platon, c'est aussi vrai. Voici la citation :

Chap. 19 – *Critique de la raison pure* :

« Le rôle que joue la copule « est » dans les jugements, est de distinguer l'unité objective des représentations données de leur unité subjective. Elle désigne en effet le rapport de ces représentations à l'aperception originaire et leur unité nécessaire, bien que le jugement soit lui-même empirique et même contingent ».

Ex : tous les corps *sont* pesants.

Kant oppose unité subjective et unité objective des représentations » Quand on se contente d'enchaîner deux représentations telles qu'elles se présentent à un sens interne, le mot *est* n'a de valeur qu'à l'intérieur du sens interne. Il n'a aucune valeur objective et universelle. Il faut que l'enchaînement soit indépendant de l'enregistrement d'une sensation par une sensibilité particulière. Pour que le flux des sensations constitue un monde, une unité objective, il faut parfois que ces impressions soient complètement interverties.

Ex : du canon qui tire un obus.

19 (t) « de » manque dans le texte.

L'ouvert

N°7/

Henri Maldiney

Logos

et être 2

– Celui qui est à côté perçoit le coup de départ et *après* perçoit le coup d'arrivée.

– Mais celui qui est proche du point d'impact (s'il n'est pas dessous) perçoit le coup d'arrivée *avant* le coup de départ et vouloir construire une balistique sur ces impressions ce serait vouloir expliquer comment un obus éclate avant d'être parti (contradiction totale). C'est le problème fondamental de la causabilité qui est une des dimensions de la *sumplokē*. On n'a le droit d'établir des relations causales donc catégorielles que là où on a affaire à une propagation de l'événement dans *l'espace-temps*.

L'unité objective d'aperception met en jeu les structures que sont les catégories qui n'ont de sens que sous la forme de schèmes dans l'espace ou le temps de telle manière que la causalité a un schème : celui de la continuité spatio-temporelle. Il faut donc que les observations soient vraies pour tous les observateurs même si elles diffèrent dans chaque système de référence. Il faut donc qu'ils puissent se mettre d'accord au moyen d'une table catégoriale, qu'elle soit celle de Kant ou celle de Lorentz.

C'est le sens du mot *est*, au sens de « il y a un monde », qui est en question dans la pensée kantienne avec la *sumplokē*. Le *est* kantien, *l'être* selon Kant, *l'étant*, c'est le Monde, autrement dit, nous avons affaire à un réalisme empirique doublé d'un idéalisme « transcendantal » du transcendant. Ce qu'est l'être en lui-même Kant n'en dit rien, se refuse dans la dialectique à en dire quelque chose. Il n'affirme l'être que comme l'étant du monde pris comme *constitution transcendantale* à la base de laquelle il y a l'unité objective d'aperception, c'est-à-dire la conscience transcendantale.

On pourrait expliquer le *logos* platonicien de cette manière, comme *sumplokē* équivalent à la synthèse et à l'unité objective kantienne où nous retrouvons tous les mots : il effectue ; voilà la constitution, le *perainei*, l'unité de la conscience transcendantale qui est dans le *sun*. Et précisé-ment ce qu'elle entrelace, ce sont les verbes aux noms selon les exigences de la *sumplokē* que seraient chez Kant les catégories. Et en ceci ; elle entrelace les choses comme les choses elles-mêmes et les actions sont entrelacées dans la réalité.

Cette interprétation engage un sens de l'être qui n'est pas celui de Platon. Il entend bien l'être en lui-même sans aucune relativité due à la constitution humaine. Aussi l'ambition de Platon dans sa définition du *logos* va beaucoup plus loin pour la pensée que celle de Kant dans *La critique de la raison pure*.

La question ne fait donc que se renforcer. Aussi bien dans le dit que dans le rassemblement qu'il opère l'être est mis en cause tel qu'en lui-même.

De quelle façon ?

L'ontologie platonicienne qui s'édifie dans le « Sophiste » rompt, dans la pensée et selon le vouloir- de Platon, avec la doctrine parméni-dienne de l'être. Elle repousse les deux vers de Parménide :

« Non, jamais tu ne plieras de force les non-être à être.

De cette route de recherche écarte plutôt ta pensée. »

(258d)

« Nous ne nous sommes point contentés de montrer que les non-être sont, mais sur la forme même qui constitue le non-être, nous avons fait pleine lumière. Une fois démontré en effet, et qu'il y a une nature de l'autre, et qu'elle se détaille à tous les étants dans leur relation mutuelle, de chaque part d'elle-même qui s'oppose à l'être, nous avons osé dire que cela même est le non-être. »

L'être est un genre auquel tous les autres genres participent en tant qu'ils sont : mouvement, repos, même et autre (pour ne citer que les cinq grands). Autant de fois *ils sont*, autant de fois ils participent à l'être, autant de fois *l'être est*. L'être n'est pas le mouvement, le repos, le même ou l'autre. Autant de fois ils sont *autres* que l'être, autant de fois *l'être n'est pas*.

Ce « *n'être pas* » n'est pas le contraire d'être. Il est l'altérité, genre contraire à l'identité. L'altérité est chaque fois qu'un des grands genres (ou en général une forme) est distinguée des autres. Chaque fois qu'un genre a rapport à soi-même en son identité, l'altérité n'est pas.

L'ouvert

N°7/

Henri Maldiney

Logos

et être 2

Chaque fois que *l'être n'est pas* ou que *le non-être est*, chaque fois donc qu'il est question d'altérité, l'être et le non-être sont ensemble soit pour dire de l'être qu'il n'est pas, soit pour dire du non-être qu'il est. Et cette situation n'est possible que si, nous dit Platon, énoncer le non- être n'est pas énoncer un contraire de l'être, mais seulement un autre que lui. (256b)

Cette ontologie est une eidétique : Être, Autre, Même, Mouvement, Repos, sont des εἶδη ou ιδέαί.

Dans chaque parole, les grands genres sont impliqués et communiquent. Je dis : « *Le mouvement est* » ; en tant qu'il est, le mouvement participe de *l'être* ; il est même que soi ; il est *autre* que le *repos*, ou que n'importe quelle forme. La communication de deux genres quelconques suppose toujours l'identité de chacun avec soi-même et leur altérité réciproque. Et en même temps, ils sont, ils participent à l'être.

Tout est clair dans la thèse de Platon, tout sauf l'être. Comment l'être peut-il être un²⁰ genre ? Parlant du *logos*, Platon dit qu'il est τῶν ὄντων ἐν τῷ γένει. Il ne faut pas traduire : « un des genres de l'être », mais « un des genres qui sont, qui participent à l'être ». Cette expression peut-elle convenir à l'être lui-même ? En effet, ce qui participe est autre que ce à quoi il participe ; ou bien l'être fait-il exception, mais dans quel sens ? Si l'être a rapport à soi, c'est à la façon de tout genre selon la dimension du même et non selon sa propre dimension. La question est celle-ci : si l'être est un genre (ou prédicat, mais c'est là une expression plus tardive qui ne convient pas à Platon), son statut est régi par la loi de la communication des genres (des *eide*, qui²¹ participent à l'être), donc l'être paraît transgresser le statut des autres genres.

En est-il au sujet de l'être dans le sophiste, comme dans le paradoxe de Russel : « l'ensemble de tous les ensembles qui ne se contiennent pas eux-mêmes comme élément se contient-il lui-même ? » Il y a une équivoque à l'origine du paradoxe : l'ensemble est tantôt défini en extension, tantôt en compréhension.

20 (t) « en »

21 (t) « dont »

Toutefois, l'équivoque de l'être est ailleurs ; d'une part, l'être est un genre, un *eidos* formant un tout avec les autres genres, et d'autre part, il confère aux autres genres la dimension de la réalité. Mais Platon ne dit pas comme dira Hegel que l'essence, par exemple du mouvement, est « l'être lui-même qui s'intériorise en raison de sa nature » ou encore qu' « elle est la vérité de l'être » et que le savoir atteint à l'essence en se réintériorisant à partir de l'être immédiat, « de l'être tel qu'il existe, dans son immanence immédiate et exclusive ». Cette réintériorisation s'opère par la médiation de l'altérité dont le double mouvement de négation entre apparence et fond constitue l'identité et le retour de l'être à lui-même dans sa vérité.

Aucune tentative chez Platon pour faire surgir l'identique (et l'essence) de la négation de l'apparence et de la négation de cette négation (cf. la deuxième partie du Parménide, la dialectique : un - les autres), l'être n'est point d'abord l'indéterminé. Mais il transcende toutes les formes et son statut n'est pas celui de l'essence, la dialectique ne l'atteint que par un raisonnement bâtarde, bâtarde comme l'amour dans le banquet.

Dans la République, Platon dit du Bien qu'il est au-delà de l'essence sur laquelle il l'emporte en puissance et en dignité. Or, être et Bien sont ici une seule et même chose, parce que principe de tout ce qui est, de l'être de tout étant. Au reste, la preuve de cette identité entre être et Bien se trouve dans le Sophiste en 248-e.

« Nous laisserons-nous si facilement convaincre que le mouvement, la vie, l'âme, la pensée, ne sont pas présentes à l'être en sa plénitude de perfection, qu'il ne vit ni ne pense, et que, solennel et sacré, vide d'intellect, il reste là planté sans mouvement ? L'effrayante doctrine²² ! »

(Cf. la doctrine de Sartre, moins la négativité).

22 Texte grec (248-e – 249-a) : Τι δὲ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥαδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἐστὸς εἶναι;

L'ouvert

N°7/

Henri Maldiney

Logos

et être 2

Ces termes (le mouvement, la vie...) ont fait l'objet d'un contresens général dans les études sur Platon, sauf dans les études de Brentano sur Aristote où il réintègre les significations à leur réalité historique; (c'est une source fondamentale de la doctrine de Heidegger). Dans la traduction de Diès, l'essentiel nous échappe. « Être universel » n'a pas de sens platonicien. τῷ παντελῶς ὄντι... (Comprendre : telle est la formule que Diès traduit par « être universel »).

Quand ὄν a le sens de « étant », il ne signifie pas les étants, mais l'étant dans son unité individuelle ; ici il signifie l'être au sens de l'un qui est, l'être en son achèvement parfait. C'est celui dont chaque genre tient l'existence (la réalité et non pas l'existence empirique). Ici le mouvement la vie, l'âme, tiennent leur être de l'être dans l'entière plénitude de son terme : παντελῶς ὄντι μὴ παρῆναι, qui est traduit par « n'ont pas de place au sein de » (Diès) doit être rendu par « ne sont pas présents à l'être en sa plénitude de perfection » ; ὄν signifie : ce qui est présent, être présent à. Donc, l'eidétique, liée à la communication des genres, a son fondement dans une ontologie. Tous les *eidē* participent à l'être, ils sont des formes de la présence à l'être (τῷ παντελῶς ὄντι παρῆναι) ou de l'être en sa présence. Le *logos* qui est le genre de la communication elle-même, est l'assembleur de cette présence, assemblément fondé dans l'être lui-même.

Ce que Platon veut édifier dans le « Sophiste », c'est une ontologie qui permette de fonder la vérité et l'erreur, la distinction du vrai et du faux. Et comme le vrai et le faux sont à la fois des thèmes (corrélats des thèses) et des dimensions du *logos*, il faut que le *logos* d'une part puisse dire ce qui est réellement comme il est réellement, et ce qui réellement n'est pas comme n'étant réellement pas, et d'autre part, comme n'étant pas. Le non-être étant, on l'a assez répété, l'être autrement, le *logos* faux dit ce qui est,²³ dit l'étant, mais un étant autre que n'est celui dont il parle. (263-b) Le *logos* faux dit donc des choses qui sont (il a nécessairement

rapport à l'être) mais autres, à son²⁴ endroit que celles qui sont. Nous d'avons dit « il y a autour de chaque chose beaucoup d'étant et beaucoup de non-étant ».

Gardons cette formule dans notre ressouvenir pour notre étude de la pensée aurorale. Donc, le *logos*, le dire, est dire,²⁵ parce que son rassemblement a quelque chose à voir avec la mise en lumière de l'être. Ici, Platon n'est pas un inventeur. Le grand témoin du *logos*, c'est Héraclite.

23 (t) La ponctuation fait défaut.

24 (t) « à ton endroit »

25 (t) Ici, il serait peut-être préférable de supprimer la virgule.

L'ouvert
N°7/
Maude Dalla Chiara

Cours

???????

Henri Maldiney
Existence :
crise et création

Henri Maldiney, Existence : crise et création

Existence : crise et création est le titre d'un colloque qui s'est tenu à Lyon (deux journées d'études) les 23 et 24 novembre 1990¹. Une occasion pour réunir ses élèves, ses lecteurs, ses amis et collègues, qui ont profité de cette rencontre pour l'exhorter à s'exprimer sur son œuvre philosophique et sur l'unité de sa pensée. Mais également une occasion pour rendre hommage et célébrer un penseur créatif et révolutionnaire qui s'est pourtant toujours tenu à l'écart des « agitations mondaines » de la pensée.

Dans le texte de son intervention, en particulier, il trace avec originalité et innovation un parallélisme singulier entre l'esthétique et la psychopathologie à partir de la phénoménologie d'inspiration husserlienne. C'est pourquoi *Existence : crise et création* nous semble résumer les présupposés-clés de sa réflexion, qui se trahit déjà dans le titre et les premières lignes : « crise et création sont les discriminants de l'existence comme telle ». Quelles sont alors les caractéristiques propres à l'existence comme telle ? Constitution antilogique et paradoxale – paradoxale justement parce que antilogique –, une articulation qui va au-delà de la représentation mais qui est liée à notre émergence d'existants.

Esthétique et psychopathologie, comment comprendre un entrelacement de domaines apparemment si différents ?

Il faudrait d'abord préciser que « ni l'art ni la folie ne sont conceptuels » : dans l'art, aussi bien que dans la folie, c'est une dimension non-thématique qui est à l'œuvre. En s'appuyant sur une analyse

¹ Henri Maldiney, "Existence : crise et création", in *Existence, crise et création*, Henri Maldiney entouré de ses amis : André du Bouchet, Roland Kuhn, Jacques Schotte, La Versanne, Éditions Encre Marine, La Versanne, 2001.

L'ouvert

N°7/

Maude Dalla Chiara

Henri Maldiney
Existence :
crise et création

strictement phénoménologique, au-delà et à travers les analyses de l'esthétique et de la psychopathologie, Maldiney cherche à repérer un nouveau registre, « celui de cet en deçà de tout ce qui est constitué de manière dualiste, selon le mode sujet-objet privilégié [...], ce registre de la dimension esthétique de l'existence. » Ce registre des formes, ce registre de l'*aisthesis*, c'est celui dont Maldiney dirait que l'art en donne la vérité, corrélation entre une dimension radicale de la psychopathologie, d'une psychopathologie justement à travers cette corrélation redéfinie, d'une part – et, d'autre part d'une dimension de l'existence. L'une des grandes leçons, pour le psychopathologiste aussi, de cette pensée de Maldiney, c'est qu'il faut penser chaque registre de phénomènes si l'on peut dire dans son propre génie. Nous en avons là un exemple, celui de la dimension esthétique, au sens grec de l'*aisthesis* qui est aussi celui de l'humeur, traditionnellement reconnu comme celui d'une des perturbations qui peuvent affecter chacun et tous dans leur existence même »².

Il nous semble que l'esthétique soit prise en compte par Maldiney pour montrer l'importance du sentir qui exprime une expérience ni thématique ni thématizable : « l'art est la vérité du sentir », affirme-t-il à plusieurs reprises. C'est bien en cela que le sentir diffère du percevoir qui, au contraire, « détermine l'être dans la forme de l'objectivité » : à l'origine de toute œuvre d'art il y a un cri, un geste qui déchire la trame de l'objectivité.

Si, comme nous le verrons, l'esthétique c'est du sentir, la dimension même de la réceptivité, dans l'espace et dans le temps, exemplification d'un rapport non-objectif, dimension pathique, ouverture au monde, la psychose, pour sa part, exemplifie l'échec de la rencontre et peut être comprise comme une rencontre manquée. Le malade psychotique – Maldiney donne souvent l'exemple du schizophrène – est enfermé dans une sorte de solipsisme d'husserlienne mémoire. La psychose témoigne

² Jacques Schotte, « Héraclite parmi nous ». De l'événement d'une rencontre à un cheminement partagé de bientôt un demi-siècle", in *Existence, crise et création, op. cit.*, pp. 34-35.

de ce qu'il y a d'irréductible dans l'homme. Elle est « une forme à l'impossible » ou une existence « contrainte à l'impossible ». La méthode que Maldiney emploie pour la « compréhension » de la psychose ne peut qu'être phénoménologique.

Comment la comprendre alors ? Par la méthode phénoménologique, l'*epochè* ou *réduction phénoménologique* qui constitue le « commencement de toute philosophie authentique », en mettant hors jeu toute distinction normative ou théorique entre « normal » et « pathologique ». Loin d'analyser « la psychose » en général, de façon abstraite, Maldiney en considère le phénomène nu, constitué par les expressions du psychotique à travers un questionnement immanent à son existence. Son propos, phénoménologique, est de retourner à la « chose même » de l'humain et de la folie. L'autre – malade ou sain – peut être compris seulement sur le fond des structures humaines communes pour autant que l'essence de l'homme est existence, « sortie à soi ».

Exister, « se tenir hors... », hors de toute contenance qu'on puisse se donner, c'est ce que dit pour Maldiney le mot « présence ».

L'art et la folie nous apprennent quelque chose de notre présence au monde et de l'être des étants. L'expérience psychotique et l'expérience esthétique marquent l'ouverture à une pensée de l'expérience pure. Elles représentent la possibilité de se dépasser et de faire face au vide présent au sein de l'existence, aux tensions et aux contraintes qui la caractérisent. L'existence psychotique ou créatrice est une existence à l'épreuve d'une dissolution.

La « dimension pathique inhérente au sentir » nous permet non seulement d'analyser le rapprochement entre *crise* et *création*, mais aussi de préciser le rapport entre la phénoménologie de Husserl et celle de Hegel. Pour Maldiney, Husserl et Hegel auraient manqué la couche la plus originaire de la réalité, qui est déjà présente avant sa constitution en objet dans le percevoir. D'où la critique adressée à la notion husserlienne d'intentionnalité en tant que moment thématique qui arrive « trop tard » par rapport à l'expérience elle-même et qui est incapable d'en saisir le

L'ouvert N°7/ Maude Dalla Chiara

Henri Maldiney
Existence :
crise et création

moment constitutif originaire. Trop tard, c'est-à-dire temporellement « après » le devenir de l'expérience.

Le sentir ne peut être dit ni selon l'intentionnalité husserlienne, qui pour Maldiney est objectivante, ni selon la médiation du Concept – comme c'est le cas chez Hegel.

Au début de la *Phénoménologie de l'esprit* « la phénoménalité n'est pas prise comme elle se donne, mais accommodée à la perspective théorique – qui en transforme l'apparaître selon les vues de la philosophie moderne du savoir »³. Avec la négation du ceci singulier s'inaugure le passage au *ceci* universel et donc à la perception qui donne chaque chose comme universel. La détermination du concept d'apparition par le savoir – savoir qui détermine la certitude immédiate hégélienne – serait pour Maldiney partagée aussi par Husserl. Ce dernier, comme d'ailleurs toute la philosophie moderne, fait de l'étant un « objet et rien de plus »⁴, pour reprendre une critique déjà faite à Husserl par Fink.

Mais, pour revenir à notre problématique, en quoi consiste le rapprochement que Maldiney opère entre Hegel et Husserl ? En ceci, que « la négation hégélienne est l'homologue de l'intentionnalité husserlienne »⁵. La phénoménologie de Hegel est rapprochée de celle de Husserl justement pour critiquer la structure objectivante du savoir. En effet, si d'une part l'objet intentionnel husserlien est considéré comme irréel au regard de ce qui est réellement immanent au vécu, d'autre part la multiplicité des vécus particuliers, avec leurs composantes réelles, est assumée dans l'objet intentionnel lui-même : « l'idéalité du sens implique l'irréalité psychique ». Pareillement, dans le « processus » de la négation hégélienne, à l'abîme de chaque *ceci* singulier correspond l'émergence du *ceci* universel.

³ Henri Maldiney, *Regard Parole Espace*, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, collection Amers, 1973, p.259.

⁴ Eugen Fink, « L'analyse intentionnelle et la pensée spéculative », in *Nähe und Distanz* (1935-1971), Fribourg, K. Alber 1976, *Proximité et distance. Essais et conférences phénoménologiques*, trad. par J. Kessler, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, collection Krisis, 1994, p. 121.

⁵ Henri Maldiney, *Regard Parole Espace*, p. 269.

Pour chercher à exprimer – comme l'ont fait à travers leurs tableaux des peintres comme Cézanne et Van Gogh – cette situation originaire qu'est le sentir, Maldiney emprunte à Heidegger le terme de *Stimmung*, tonalité affective, qui permet de traduire la sensation sous une forme non thématique et de dépasser l'opposition – basée sur des rapports de causalité – d'un monde extérieur et d'un monde intérieur, pour caractériser ainsi le sens primordial de l'être au monde selon les structures de la présence. Le sentir a une attestation et une donation propres bien avant le percevoir. La thèse fondamentale de Maldiney à propos du sentir, qui est pour certains aspects une reprise des vues de Erwin Straus, consiste à dépasser la simple alternative entre activité et passivité. Loin d'être une passivité comme pure réception d'impressions ou bien comme une forme inférieure de l'activité, le sentir a une dimension d'expérience qui lui est propre et qui s'exprime de façon non-intentionnelle.

Le sentir est un mode privilégié de l'expérience : différent de la connaissance, il permet un autre accès au monde. Straus le définit comme « un mode de l'être vivant (*lebendiges Sein*) » et c'est proprement pour caractériser ce mode qu'il préfère employer substantivement l'infinitif « le sentir » au lieu du substantif « les sensations ». Le sentir appartient à la catégorie du devenir, ce qui implique changement, métamorphose, direction, étant donné que tout devenir est devenir autre. Dès les premières esquisses que Straus donne du sentir, on peut comprendre en quoi elles ont suscité l'intérêt de Maldiney.

Premièrement, à l'intérieur du sentir se déroule un lien, une « dialectique » entre activité et passivité, deuxièmement, le sentir est étroitement lié au monde. L'exemple de la douleur nous semble emblématique de la scission originaire du soi qui commence déjà comme relation sensible à soi-même avant toute prise de position explicite. La douleur présuppose dès lors une distance minimale de soi à soi pour que l'on puisse avoir la possibilité de la comprendre sans cependant pouvoir la « maîtriser » et en disposer comme d'un objet. Le sentir implique un ressentir qui ne

L'ouvert N°7/ Maude Dalla Chiara

Henri Maldiney
Existence :
crise et création

soit pas un retour du soi à soi comme réflexion ou affection de soi par soi, mais comme une expérience essentiellement empathique.

La différence entre le sentir et le percevoir rejoint le problème de l'espace puisque, alors que le percevoir implique une distance, le sentir remplit et traverse l'espace, annule les différences des lieux et homogénéise l'espace. Dans *Existence, crise et création* « la distance » qui relève du sentir est une « distance originaire » au sens d'une profondeur, d'un vide, d'un écart, d'une indifférenciation. Néanmoins, pour arriver à comprendre l'espace, il est indispensable de se libérer de son objectivation aussi bien que de son asservissement au connaître.

Même s'il s'est beaucoup appuyé sur la phénoménologie de Husserl, Maldiney lui reproche d'avoir réduit « la transcendance à l'intentionnalité, exprimant en termes de conscience ce qui ne peut être signifié que dans le langage de la présence »⁶. L'intentionnalité n'est possible pour Maldiney que par la transcendance dont elle n'est qu'une modalité. Aux termes de conscience et d'intentionnalité, il faudrait substituer ceux de présence et de transcendance. En ce qui concerne la notion de transcendance, la pensée de Maldiney rejoint celle de Husserl : ce qui dans la rencontre exclut toute théorie préalable et toute mise en perspective – la perspective commençant d'un point de vue particulier – c'est proprement la notion de transcendance liée à la présence de l'autre dans son corps vivant (*Leib*). La transcendance, à la différence de l'objectivation, est ouverture d'un espace propre qui est une espace de présence et non pas un espace objectif.

Si le sentir atteste une autre manière, non objective ni thématique, de se rapporter au monde, quel est, encore une fois, le lien avec l'existence psychotique ? La pensée de Maldiney sur l'existence psychotique a été très influencée par la psychanalyse de Freud et la *Daseinsanalyse* de Ludwig Binswanger. Très soucieux de comprendre de manière appro-

fondie l'œuvre de Freud, Binswanger cherche à ouvrir la psychiatrie classique à l'esprit freudien et à la philosophie. La méthode de Binswanger, que dans un premier temps il avait appelé « anthropologique », puis « Daseinsanalyse » – « analyse existentielle » ou « analyse de la présence » –, consiste en une critique de toute conceptualité et des méthodes de la psychiatrie clinique. Son approche de l'homme, revisitée par l'étude de l'expérience psychotique, a suscité ainsi l'intérêt des philosophes.

Binswanger a introduit cette nouvelle méthode de recherche psychiatrique dans une conférence à Paris en 1950, à l'amphithéâtre Descartes de la Sorbonne, où Husserl avait présenté, des années auparavant et également en français, les premiers textes des *Méditations cartésiennes*. Binswanger a été largement inspiré par la phénoménologie. Dans la démarche que tentait Husserl pour fonder l'expérience des choses mêmes sur les structures de la vie intentionnelle, il voyait une orientation possible pour l'exploration psychiatrique.

« La *Daseinsanalyse* est d'abord une analyse des structures spatiales et temporelles » de notre être au monde. Espace et temps comme « formes articulatoires de l'existence » nous renvoient aux directions de sens (*Bedeutungsrichtungen*) de Binswanger qui expriment la dimension anthropologique ou humaine. Pour le dire selon la belle formule de Roland Kuhn « elles sont une *mouvance* de l'existence et elles ne s'inscrivent pas dans un espace et un temps préalablement donnés et préfigurés de l'extérieur »⁷. De même que les directions de sens de Binswanger, l'expansion et la contraction que Maldiney appelle diastole et systole, engendrent leur propre forme de spatialisation et de temporalisation qui ne peuvent jamais donner lieu à un espace et à un temps fixés et définis une fois pour toutes. Maldiney qualifie ce mouvement de spatialisant, rythmique et temporalisant.

6 Henri Maldiney, « Réponse à Ludwig Binswanger », in *Présent à Henri Maldiney*, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, collection Amers, 1973, p. 43.

7 Roland Kuhn, « L'importance de la philosophie d'Henri Maldiney pour la psychiatrie contemporaine », in *Existence, crise et création*, op. cit., p. 48.

L'ouvert

N°7/

Maude Dalla Chiara

Henri Maldiney
Existence :
crise et création

Les directions de sens structurent les trois dimensions fondamentales de l'existence, à savoir l'être-au-monde, l'être-avec-l'autre et l'être-avec-soi et elles ouvrent l'espace de la crise où « le pathique revêt une importance exclusive ». Binswanger appelle « espace thymique » (*gestimmter Raum*) l'espace engendré par les mouvements de directions de sens. Maldiney reprend cette notion pour la mettre en accord avec celle d'« espace pathique » de Straus comme structure de « réceptivité active ». Straus entend par là la structure existentielle de l'être-au-monde : celui-ci n'est pas donné d'une manière primaire comme activité pure, mais comme activité réceptive en même temps que réceptivité active. Avec « l'espace pathique », Maldiney met en évidence chez Straus une dimension esthétique, intimement liée à ce qu'il appelle « *empfinden* », que l'on traduit en français par « ressentir », et il retrouve les traces des analyses fondamentales d'*Être et Temps* desquelles Straus s'est inspirées.

Straus dément la thèse selon laquelle l'intérieur et l'extérieur seraient des dimensions objectives et générales. L'innovation qu'il apporte consiste à ne plus considérer l'intérieur et l'extérieur comme des éléments propres à la localisation spatiale, mais bien plutôt comme des phénomènes du champ d'action, inséparables du mouvement.

Nous sommes ainsi reconduits à repenser la relation entre dedans et dehors, intérieur et extérieur, proximité et distance à travers l'articulation de la relation que le je, en tant que sentant et mouvant, entretient avec le monde. Comme le précise Straus, dans cette articulation du je au monde, le corps devient en quelque sorte le médiateur, car il n'appartient proprement ni à l'intérieur ni à l'extérieur. Si les sensations elles-mêmes ne sont pas à l'intérieur de celui qui sent, alors la relation du je à son monde ne peut pas être conçue comme intra-corporelle ou extra-corporelle.

Ces considérations nous reconduisent à repenser les analyses husserliennes de l'incarnation. Husserl relève déjà que grâce au mouvement corporel je peux surmonter la distance originaires qui me sépare de moi-même, et que je suis à distance parce que je suis incarné. À la diffé-

rence de Husserl, Maldiney ne conçoit pas l'apparition de l'espace à partir de l'*ego* comme *ici absolu*. Il l'envisage d'une façon nouvelle qui est corrélative de la transformation de la notion de monde et de réel. Rappelons brièvement que pour Husserl la spatialité originaire, celle de *data sensibles* (*hylè*) est, en un sens, d'essence intentionnelle, donc résulte d'une constitution, mais est aussi une donnée immédiate, pré-constitutive. La considération husserlienne de l'espace est étroitement liée à l'élucidation de la signification transcendantale du corps vivant. En effet, parce que le sujet s'éprouve dans son corps comme corps vivant, il peut percevoir une chose étendue dans l'espace. À l'origine de l'espace, se trouve la corrélation indissociable entre l'appréhension de mon corps vivant et l'apparition de la chose physique. C'est à partir de mon corps vivant comme *ici absolu* que les différents champs de sensations se coordonnent.

Dans la pensée de Husserl, la relation entre le corps vivant et l'espace est capitale : le corps vivant est le centre de toute orientation spatiale et c'est par rapport à ce centre que tous les rapports d'espace apparaissent. À partir de cette corrélation se constitue un monde, mon monde en tant que monde environnant (*Umwelt*). Le corps vivant n'est pas dans l'espace mais c'est grâce et par rapport au corps vivant que l'espace a lieu, car il est indissociable de la spatialisation, à savoir de la constitution de l'espace. Ce qui revient à dire que d'une part il y a une origine non spatiale de l'espace et, d'autre part, que la constitution du monde dépend de mon corps vivant.

Dans la pensée de Husserl l'espace originaire est issu de la spatialisation propre de l'*ego* à partir de son *ici absolu*, point-zéro de l'espace, de son corps vivant. La constitution de l'espace est alors indissociable de la constitution intersubjective. Ainsi, il est très difficile, dans la perspective husserlienne, de penser que les lieux-repères présupposent l'espace plutôt qu'ils ne le déterminent. Le corps vivant présupposerait l'espace, car il le structure, sans être pourtant sujet de spatialisation.

De Husserl à Maldiney on passe d'un espace de l'orientation ou de la localisation à un espace dé-localisé, désorienté, sans repères : inégalable. Le

L'ouvert N°7/ Maude Dalla Chiara

Henri Maldiney
Existence :
crise et création

pathique et le sentir, comme Straus et Maldiney les conçoivent, sont d'une certaine façon déjà eux-mêmes incarnés et donc spatialisants.

Pour Maldiney l'espace et le temps ne sont pas « des formes *a priori* » de la sensibilité, mais constituent le milieu stylistique de notre présence au monde. Il cherche à relever un espace « plus primitif » non seulement par rapport à Husserl mais aussi par rapport à Straus, un espace *transpossible* parce qu'au-delà de toutes définitions et de tout fondement. Il l'appelle « espace du vertige » ou « espace de turbulence » dans lequel notre perte est absolue parce qu'elle ne se réfère même plus à la perte du monde : « L'espace dont je cherche à reconnaître la structure ne constitue pas, au sens mathématique, un ensemble. Esthétique, il n'admet aucune définition topologique. Il est l'ensemble *impossible* de tous les ensembles qui ne se contiennent pas eux-mêmes comme éléments. [...] Cette extase et cette enstase se suscitent l'une en l'autre dans le vide... »⁸.

Le vertige est un exemple emblématique de la disparition de tout lieu et de toute localisation. Toute la difficulté et l'innovation apportées par Maldiney consistent à penser la simultanéité et la réciprocité de l'ouverture de l'individu à l'espace et l'ouverture de l'espace : la où je vois je suis et là où je suis je vois. Ce « *là* » n'est ni dans le monde ni dans l'homme.

Cette conception de l'espace sert ici d'amorce à la compréhension du lien que Maldiney établit entre le manque, l'impossibilité même de l'origine, et le vide, la non-originarité de l'espace. Ainsi pour en comprendre l'innovation, il faudrait ressaisir l'articulation de l'espace avec d'autres notions comme le fond, le lieu, l'ouverture et le rien.

Maldiney cherche sa propre conception de l'espace en déployant ce que nous voudrions nommer *l'espace de l'événement*, un espace « transpassible » dans lequel quelque chose arrive qui bouleverse notre emprise sur le monde. Il va de soi que « le monde n'est pas constitué de choses et d'états de choses, mais d'événements ».

L'événement est inattendu et imprévisible. Surprenant, il échappe à toute prise car son existence est infondée, injustifiable et irréfutable. « Un événement n'apparaît pas dans le monde, c'est lui, tout au contraire, qui ouvre le monde ». Pour qu'il y ait surgissement d'un événement, il faut nécessairement du Vide et du Rien préalables. Vide, rien et ouverture sont pour Maldiney des synonymes. L'exclusion de cette dimension où le rien et le vide sont à l'œuvre, a pour conséquence la détermination de l'étant comme objectivité. Merleau-Ponty déjà, dans l'avant-propos de la *Phénoménologie de la perception* dénonce la méconnaissance, de la part des vues scientifiques, d'une dimension préalable au monde objectif. Pour Maldiney, seul l'art « réfractaire à l'objectivation, perpétue l'originale, la genesis spontanea, qui prend corps dans une œuvre qui a elle même l'imprévisibilité jaillissante de l'événement. L'événement et le vide s'exigent l'un l'autre »⁹.

Maldiney cite une phrase de *Être et Temps* pour dire qu'entre l'espace, l'homme et le monde il n'y a pas un rapport de co-appartenance ni de contenance, mais que c'est la présence qui ouvre l'espace. Cependant, et ici il marque sa différence d'avec Heidegger, être sa propre possibilité au sens plein ne signifie pas pour Maldiney être « un possible déjà possible ». Il faut que « l'anticipation de soi-même ouvre le champ du transpossible »¹⁰.

Présence et existence entretiennent avec le fond un rapport de transpassibilité qui exprime l'excès de la présence à elle-même. Dans la pensée de Maldiney existence et conscience sont clairement distinguées. Par rapport à la conscience de soi, sans discontinuité ni failles, l'existence exprime au mieux l'écart entre soi et soi.

Ces considérations nous reconduisent à la question de la crise et aux états critiques. La crise est intimement liée à l'existence. Elle en

⁸ Henri Maldiney, *Ouvrir le rien, l'art nu*, La Versanne, Éditions Encre Marine, 2000, p. 45.

⁹ Henri Maldiney, *Ouvrir le rien, l'art nu*, p. 61.

¹⁰ Henri Maldiney, *Atres de la langue et demeures de la pensée*, Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, collection Amers, 1975, p. 6.

L'ouvert N°7/ Maude Dalla Chiara

Henri Maldiney
Existence :
crise et création

exprime les discontinuités, les failles où, à travers l'événement – qui nous surprend – « elle est mise en demeure de disparaître ou de renaître ». Dans la crise il n'y a ni un sens « logique », ni « chronologique » puisqu'à l'interruption existentielle correspond une discontinuité temporelle. Par rapport à cette crise primordiale, le *logos* et la conscience qui veulent penser la présence au monde – et ici Maldiney s'accorde avec Heidegger – viennent toujours trop tard. L'a-chronologie de la crise fait écho à l'événement et permet de l'éclairer. De même que dans le pathique, dans l'événement aussi il y a une composante passive et une composante active. « Passive » pour autant que l'événement et le pathique sont subis, « quelque chose nous arrive », et « active » pour autant qu'ils nous permettent, à partir d'une possibilité qui procède d'un vide préalable, d'ouvrir un monde.

La suppression de la conscience transcendantale dans ses continuités constitutives, entraîne la suppression d'une évidence réflexive absolue. Notamment, l'expérience psychotique anéantit les conditions transcendantales de la continuité temporelle et supprime la continuité réflexive et fondatrice de la conscience transcendantale. L'évidence absolue de la conscience réflexive ne peut plus être attestée dès qu'on a reconnu l'impossibilité d'un fond de la présence à soi et au monde.

Par rapport à la crise, l'événement de la psychose marque « la métamorphose de l'existence ». Nous interprétons ici le mot « métamorphose » au sens très spécifique d'un changement de registre phénoménologique : « dans la psychose, dit Maldiney, il n'y a plus d'événement ». En effet, si dans la crise l'événement entraîne une modification constitutive de soi et de « notre *y être* », dans la psychose au contraire la crise n'est pas surmontée parce que le soi n'a plus d'ouverture à l'événement ni à soi-même. Autrement dit, dans la psychose la transformation de notre *y être* à même l'événement n'est pas intégrée par le soi à titre de transformation constitutive.

Il y a une sorte d'irréversibilité de l'état psychotique par rapport à l'état critique. Or, si d'une part la crise constitue une étape, un moment

provisoire qui pourra être dépassé, d'autre part elle vient déjà ébranler la constitution même de l'expérience. La crise psychotique est un état d'absence à soi et au monde et elle permet de penser autrement l'homme et la folie. Le propre de l'expérience psychotique est le déchirement, la dissociation, une altération primordiale, une « rupture de l'existence ».

Maldiney relève et met en évidence les discontinuités et les coupures qui font partie de l'existence, les contraintes que l'existant peut assumer sans jamais les maîtriser puisqu'elles restent en dehors de sa décision. Le moment passif et actif sont ici intriqués. Subir l'événement dans un moment de passivité ne constitue pas un choix. Cependant la prise en charge de cet événement est corrélative d'une transformation du sujet qui se constitue soi-même grâce à cette transformation. Dans les psychoses l'événement, qui est une *contrainte à l'impossible*, est simplement subi, il n'entraîne aucune transformation, d'où la composante dramatique et tragique de l'existence humaine, interrompue par des déchirures qui en menacent la continuité.

Nous pourrions penser d'emblée que Maldiney partage les préoccupations fondamentales de Heidegger et de son analytique existentielle. Quelques éclaircissements, quelques réserves même doivent pourtant être émises. En effet, sa cible critique est non seulement Husserl, mais aussi Heidegger lorsqu'il affirme qu'il y a un sens de l'existence, une « dimension existentielle qui échappe à la phénoménologie et à l'ontologie du projet et du souci »¹¹. Par rapport à Heidegger, Maldiney délaisse la notion de projet et celle du possible qui lui est corrélative. L'existence, ne consiste pas à ouvrir du possible « mais à laisser s'ouvrir le réel »¹².

La notion d'événement comme ce à quoi nous avons ouverture s'oppose à ce que nous projetons. Entre « ouverture » et « projet » il y a,

11 Henri Maldiney, « Ludwig Binswanger et le problème de la réalisation de soi dans l'art », postface à Ludwig Binswanger, *Henrik Ibsen et le problème de l'autoréalisation dans l'art*, trad. par M. Dupuis, Bruxelles, De Boeck Université, 1996, pp. 100-102.

12 Henri Maldiney, *Ouvrir le rien*, p. 52.

L'ouvert N°7/ Maude Dalla Chiara

Henri Maldiney
Existence :
crise et création

pour Maldiney, l'écart d'une différence absolue. Si la réalisation de soi comme existant n'a pas la forme du projet (*Entwurf*) heideggerien, alors le sens de la transcendance doit être compris différemment : « Ni l'art ni l'amour n'ont la structure du projet. Leur transcendance qui porte l'existence au-dessus d'elle-même en elle-même n'est pas exprimable en termes de "projet" et d'"être-jeté". La façon d'exister qui s'inaugure de la sorte réclame une nouvelle catégorie existentielle : celle de *Getragenheit* ou de *Getragen werden* : être-porté »¹³.

La différence fondamentale entre les deux philosophes consiste justement en ceci : l'existence, marquée par la soudaineté et imprévisibilité de l'événement, est compatible avec la notion de transpassibilité, alors que le projet ne l'est pas. Autrement dit, comprendre la divergence essentielle avec Heidegger, impose une analyse et une révision de la notion et du sens de la possibilité.

L'ouverture du transpossible et au transpossible signifie qu'il peut y avoir des possibilités qui ne soient pas déjà possible, notamment des possibilités dont nous ne savons rien quant à leur réalisation.

C'est justement la psychose qui nous permet de repenser le rapport, la tension « présence – absence ». La folie désigne non seulement une « contrainte à l'impossible » mais aussi une « présence à l'impossible » ou l'impossibilité d'une présence qui ne soit pas nécessairement aussi absence. La folie remet en question l'opposition radicale de l'être et du non être pour envisager une coexistence possible puisqu'elle suppose la possibilité de la néantisation de la présence.

Une dernière notion, fondamentale dans la pensée de Maldiney, nous permettra de développer ultérieurement l'articulation et l'implication réciproque de crise et création par rapport à l'existence. Il s'agit de la notion de *rencontre*.

¹³ Henri Maldiney, "Ludwig Binswanger et le problème de la réalisation de soi dans l'art", *op. cit.*, p. 115.

Ce n'est évidemment pas la première fois que la notion de rencontre apparaît dans la philosophie pour connoter la relation à l'autre. Emmanuel Lévinas déjà parle de la « rencontre » du visage d'autrui, tout comme Jean-Paul Sartre affirme, dans *l'Être et le Néant*, en faisant sûrement allusion à Husserl, qu'« on ne constitue pas autrui, on le rencontre »¹⁴.

Maldiney analyse cette notion selon une démarche authentiquement phénoménologique, cependant, la notion maldinéenne de rencontre demeure très marquée par sa propre philosophie et ne peut être détachée de toutes les analyses que nous avons essayé de déployer jusqu'ici.

L'idée et l'horizon de la rencontre sont analysés par ses conceptions-clés de « *transpassibilité* », – l'ouverture à l'événement – et de « *transpossibilité* » – l'ouverture de la possibilité –. Le nouveau sens phénoménologique que Maldiney donne – implicitement ou explicitement – à la rencontre, s'inscrit aussi dans le registre de la dimension esthétique de l'existence, de l'*aisthesis*. D'où par exemple l'idée, phénoménologiquement motivée, d'une composante traumatique de la rencontre de l'autre. Ce sens phénoménologique de la rencontre qui échappe à une dimension purement et simplement empirique – que Lévinas autant que Sartre ont échoué à dégager comme tel – constitue une alternative conceptuelle avantageuse à la notion d'intersubjectivité. Car celle-ci est tellement pétrie des connotations théorétiques qu'on y privilégie l'évocation conceptuelle au détriment de sa signifiante primordiale. En évoquant aussitôt l'idée d'une relation entre deux subjectivités, elle laisse intactes toutes les difficultés liées à la notion du sujet et par suite à celle de conscience.

¹⁴ Emmanuel Lévinas, *Le Temps et l'Autre*, Paris, Quadrige PUF, 1998, p. 67. Également dans *Totalité et Infini*. Essai sur l'extériorité, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 185 : « il faut que je rencontre le visage indiscret d'Autrui qui me mette en question ». Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Essai d'ontologie phénoménologique, Paris, Gallimard, 1976, p. 307.

L'ouvert N°7/ Maude Dalla Chiara

Henri Maldiney
Existence :
crise et création

Maldiney nous montre comment la rencontre, avec son horizon, en faisant partie de notre expérience la plus propre est phénoménologique sans être thématizable. Dans l'expérience de la rencontre, les deux termes impliqués, au lieu de s'enfermer en eux-mêmes, ouvrent et s'ouvrent à une nouvelle dimension, inédite : « Notre contact avec l'œuvre est une rencontre. Toute rencontre est rencontre d'un autre, d'une altérité. [...] Mais tandis que l'altérité d'une chose est une altérité opaque, celle d'une œuvre d'art est une altérité rayonnante, parfois dissimulée dans son propre rayonnement »¹⁵.

Tout en revendiquant l'expérience particulière de la rencontre, Maldiney parvient à en montrer l'unité phénoménale, un mouvement spatialisant qui vaut pour toute rencontre. Ce mouvement serait plutôt une forme, à condition de l'entendre comme *Gestaltung*, « forme en formation », mouvement formateur, genèse, au sens de Paul Klee, et non comme *Gestalt*, « structure toute faite ». Chaque rencontre est unique parce qu'elle ouvre son propre espace de présence. L'unicité de la rencontre exclut la reproductibilité de sa forme (*Gestalt*) dans l'idéalité du sujet et de l'objet.

Si pour Maldiney ce qui est premier, non pas dans un sens chronologique mais génétique, c'est l'essence même de la rencontre, pour Heidegger c'est l'être-là, le *Dasein*, et l'être-avec. De même que l'*ego* transcendantal, le *Dasein* serait le « porteur unique » de ce là. Il réclame une exclusivité qui ôte immédiatement à l'autre la possibilité de la partager. Parler d'un projet implique déjà, pour Maldiney, une prise de position subjective.

Pour Maldiney un horizon ouvert n'est pas ouvert par un projet. Il est plutôt l'horizon de tout ce dont nous sommes passibles, il ne dépend pas de nous. Il est l'horizon d'une existence qui n'est pas assumée acti-

vement mais qui est subie. Elle nous arrive à chaque fois « sans aucune détermination a priori, sans jamais avoir été d'abord possible »¹⁶.

Maldiney s'éloigne des analyses de Husserl et de Heidegger justement parce que la rencontre déclenche des situations possibles qui ne sont pas toujours maîtrisables et par rapport auxquelles nous sommes dans une condition de passivité. Ce que l'on ne retrouve pas chez Maldiney c'est une thématization conceptuelle des modalités de la rencontre de l'autre. Tout au contraire il nous donne des exemples concrets des rencontres à l'œuvre dans des situations-limites, comme la création esthétique ou la psychose, où l'existant, à l'encontre de l'imprévisible, doit supporter l'épreuve de l'impossible, de ce qu'il n'avait pas prévu et qu'il ne pouvait pas prévoir. D'où l'impossibilité d'une prise de position subjective préalable.

Que la rencontre subvertisse l'opposition « moi-autre », cela s'énonce déjà dans la description de l'horizon comme événement. On connaît les divergences de Maldiney avec toute pensée qui postule une origine, chrono-logique, une prédétermination originaire d'un horizon déjà possible. L'événement – « tout événement est une rencontre, toute rencontre est un événement » – se distingue du projet en ce qu'il n'est pas en mon pouvoir : « l'accueil de l'événement suppose une ouverture à l'apparaître qui n'a pas la structure du projet »¹⁷. L'ouverture du projet est de l'ordre de la *possibilité*, tandis que l'ouverture à l'événement est de l'ordre de la *passibilité*. Là Maldiney se démarque de Heidegger.

Les racines étymologiques et conceptuelles de ces deux néologismes, *transpassibilité* et *transpossibilité*, sont encore une fois à rechercher dans la pensée grecque. Les deux relèvent du *possible* ou, mieux, d'un *impossible* qui déchire la trame du possible.

15 Henri Maldiney, *L'art, l'éclair de l'être*, Seyssel, Comp'Act, 2003, pp. 10-11.

16 Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, collection Krisis, 1997, p. 405.

17 *Ibid.*, p. 321.

L'ouvert N°7/ Maude Dalla Chiara

Henri Maldiney
Existence :
crise et création

L'opposition « possible » et « passible » est un écho lointain de celle, établie par Aristote, du *poiëin* et du *pathëin* (faire et subir, agir et pâtir) qui a conduit à la distinction du *nous poiëtikós* et du *nous path tikós*. On sait que Aristote distingue « l'intellect agent » – qui dégage les formes intelligibles à partir de la matière sensible – de « l'intellect passif » ou possible, dont le « possible » a principalement le sens de « en puissance » – par opposition à « en acte » ou bien « en œuvre » –, « réceptif » ou « passif » – par opposition à « actif » ou « créateur ».

Le sens aristotélicien du possible dérive de la racine « *pathein* » qui signifie « subir » et qui s'oppose au « faire ». « Passible » signifie une capacité de subir ou de pâtir tout en impliquant une activité qui consiste à ouvrir son propre champ de réceptivité. Ainsi activité et passivité sont, encore une fois, étroitement entrelacées. L'intellect – passif ou possible – aristotélicien est « impassible » à l'égard des formes intelligibles en lesquelles la puissance de la pensée s'actualise.

Avant d'explicitier en quoi les notions de transpossibilité et de transpassibilité peuvent être le point de départ pour penser autrement la relation à l'autre, il convient de ressaisir tout d'abord le sens du monde, qui guide profondément la pensée de Maldiney. La transpassibilité en particulier va bousculer l'idée du monde comme ce dans quoi nous nous situons, « ce qui est d'avance possible, possible pour nous », car le réel, loin d'être ce qui « est toujours d'abord possible », précède et fonde le possible.

Qu'est-ce qu'alors un monde ? Maldiney le clarifie à travers la notion d'ouverture : le monde est ce à quoi nous avons ouverture. Le moi n'est pas une réalité indépendante vis-à-vis de laquelle le monde serait « en-face », il n'est pas non plus un moi absolu à l'abri de sa transcendance. Au-delà et en deçà de l'opposition entre un pôle subjectif et un pôle objectif, ce sont la corrélation, le mouvement et l'ouverture qui deviennent centrales.

La quête philosophique de Maldiney se dirige vers un soi qui s'ouvre antérieurement au je transcendantal et à l'*ego* pur husserliens

unifiant la vie intentionnelle, avant la manifestation du monde, au point de son surgissement. Ce soi n'existe qu'à s'ouvrir soi-même et la transpassibilité est en ce sens « la découverte d'un soi qu'il était impossible de soupçonner d'avance ». Contrairement à Husserl, Maldiney ne comprend pas la présence à soi comme ce qu'il y a de plus originaire. Le *moi* n'est pas pour Maldiney le moi empirique objectivé par le moi pur : au sujet husserlien spectateur du monde, il préfère le moi de la réceptivité ouvert au sentir et à son propre dépassement. Dans le sentir le réel se donne comme excédant toute prise. Dans le sentir « il y a Moi *et* le monde, Moi *avec* le monde, Moi au monde ».

Au regard du rapport entre le moi et le monde, la pensée de Maldiney se démarque très nettement de celle de Husserl parce qu'il ne s'accorde pas à reconnaître, comme le fait celui-ci, un moi origine du monde qu'il constituerait lui-même. Le moi ne peut pas décider lui-même de l'apparaître. Ni *l'être-là* ni le *sujet transcendantal* ne peuvent décider de l'apparaître. L'apparition ou le moment apparaissant est phénomène pur au sens du terme grec « *ó o* », pour lequel Maldiney préfère employer les termes de présence ou de révélation, là où la présence ne peut pas être détachée de l'ouverture. *En soi dans l'Oouvert : c'est « le secret de l'apparaître » mais également « le secret de l'existence »*¹⁸.

« Identité originaire de l'apparaître et de l'ouverture » : ouverture et apparaître ne faisant qu'un, la phénoménologie est ontologie puisqu'elle « a directement ouverture à l'être du phénomène »¹⁹.

Comment considérer l'idée d'un monde à partir de l'événement, événement qui ne se produit pas dans un monde, mais qui ouvre un nouveau monde ? L'irruption de l'événement menace notre présence au monde car l'événement lui-même implique changement, transformation, dynamisme : il est « transformateur ». C'est la raison pour laquelle a

¹⁸ Henri Maldiney, « Existence : crise et création », *op. cit.*, p. 101, nous soulignons.

¹⁹ Henri Maldiney, *Ouvrir le rien, l'art nu*, p. 39.

L'ouvert

N°7/

Maude Dalla Chiara

Henri Maldiney
Existence :
crise et création

chaque événement suit une transformation constitutive du moi, de l'autre et du monde lui-même. « Cette ouverture », affirme Maldiney, « constitue à chaque fois un moment critique ».

Nous avons vu que la crise peut arriver jusqu'à bousculer les fondements de l'existence et que une crise non surmontée peut déterminer un état psychotique. Dans ce cas, une fixation a lieu dans un monde immobile, figé, pétrifié ; pour le schizophrène, par exemple, il n'y a plus d'événement parce que le monde s'immobilise dans une expression ou une signification, comme c'est le cas pour la jeune patiente schizophrène de Roland Kuhn que Maldiney évoque dans ce texte.

Quand il n'y a plus de transformation, *Gestaltung*, il ne reste que du statisme, immobilisme de la forme comme *Gestalt*. Le manque de transformation signifie un manque de mutation, d'altérité, d'autant plus visible dans les desseins ou les peintures des malades psychotiques : s'ils remplissent les blancs ou les vides, c'est parce qu'ils craignent l'imprévisible. La relation avec le monde nécessite au contraire un changement, un dynamisme, un échange, étant donné que la venue d'un nouveau monde est corrélative d'une transformation de soi-même : « un événement transforme le sens de mon être au monde, si je suis capable de me transformer »²⁰.

À la formule heideggérienne « être-au-monde sur le mode du projet » (*in der Welt sein*) Maldiney préfère celle de Binswanger « être au monde par-delà le monde » (« *in der Welt über die Welt hinaus sein* ») puisque « c'est à travers notre être-au-monde que nous sommes en dépassement de celui-ci »²¹ et, ajouterons-nous, nous sommes en dépassement selon un espace qu'il qualifie ailleurs « de traversée »²².

20 Henri Maldiney, *Avènement de l'œuvre*, Saint-Maximin, Éditions Théétète, 1997, p. 73.

21 *Ibid.*, p. 87.

22 Cf. « Ludwig Binswanger et le problème de la réalisation de soi dans l'art », *op. cit.*, p. 123 : « L'espace ouvert à même cette forme primordiale d'être au monde est un espace de traversée ».

Pour exemplifier cette émergence du nouveau, de l'inattendu et de la surprise, – « sur-prise qui dépasse toute prise »²³ – Maldiney utilise de préférence le terme de réalité, en distinguant le réel de l'objectif, de l'opératoire et de l'habituel. La réalité serait-elle alors le monde déjà bouleversé par l'événement, et tout particulièrement par l'événement par excellence qu'est la rencontre ? Le fondement du réel est ailleurs, dissimulé dans l'impossible. Passible de l'imprévisible, l'existence est sans fondement.

La rencontre transpassible est avant tout passible d'une transformation de l'existence, transformatrice et troublante. L'expression de l'autre « ne se produit pas dans notre monde ; elle le met en déroute, [...] elle est pathique. C'est pourquoi elle ouvre une crise ». « Accueillir l'événement n'est pas se dire compréhensivement : “deviens ce que tu es” ; c'est s'advenir autre »²⁴.

Ces considérations incitent à penser que l'origine, le commencement, tout comme l'issue de la rencontre sont indécidables : nous sommes passibles de l'imprévisible, cette origine imprévisible qui s'accompagne toujours d'une issue indéterminable. On ne peut pas prévoir la rencontre mais on peut la vivre dans l'atteinte de l'imprévisible, hors-d'attente. L'existence elle-même nous oblige à faire l'épreuve de l'impossible car être soi n'est rien d'autre qu'exister à l'épreuve de l'impossible. Maldiney cite souvent la notion de crise de von Weizsäcker pour marquer la soudaine rupture de l'existence et l'ouverture d'une nouvelle « forme » existentielle où le sujet est mis en face de l'impossible, de situations extrêmes de l'existence.

Avec le nouveau registre de l'*aisthesis*, Maldiney déplace la relation à l'autre au-delà de la simple opposition sujet-objet et au-delà de leur

23 Henri Maldieny, « L'irréductible », in *Revue Épokhè*, no 3, « L'irréductible », Grenoble, Éditions Jérôme Millon, collection Krisis, 1993, p. 40.

24 « L'irréductible », *op. cit.*, p. 44 et p. 39.

L'ouvert N°7/ Maude Dalla Chiara

Henri Maldiney
Existence :
crise et création

horizon. C'est dans le registre de la dimension esthétique de l'existence, du pathique, du sentir lié au se mouvoir, qu'il institue l'horizon de la rencontre. L'aïsthésis constitue le sens de l'apparaître « masqué par les philosophies de la conscience », un espace de sens non comme sens-signification mais comme « sens intuitif-sensible », inséparable du sens direction qui se donne dans le mouvement.

La réflexion de Maldiney s'inscrit à cet égard dans la démarche de Husserl, une démarche authentiquement phénoménologique de retour à la « chose même » de l'humain et de la folie, une « compréhension » globale du phénomène humain. La perturbation qui survient dans la folie est énigmatiquement provoquée par un blocage de la transpassibilité et de la transpassibilité qui constituent les dimensions profondes et cachées de notre expérience : celle de l'« événement » ou de l'émergence du nouveau, de la surprise, de l'inattendu.

La transpassibilité fonde notre possibilité même d'exister en ce qu'elle est une possibilité qui nous excède, nous dépasse, en deçà de tout projet. L'accueil transpassible et transpassible de l'autre est corrélatif de l'accueil transpassible et transpassible de soi par soi.

Ces considérations nous incitent à poser l'hypothèse que seule la transpassibilité pourrait être considéré comme « originaire », au sens d'une ouverture préalable à l'autre, ouverture à l'originaire, à la réceptivité accueillante.

La rencontre, enracinée au niveau primordial de l'existence, permet chez Maldiney le passage de l'esthétique à la psychose – et corrélativement du pathique au pathologique. Elle permet également de repérer quelques traits caractéristiques de la psychose, nécessaires pour réévaluer leurs implications dans le rapport à l'autre. La psychose nous montre qu'il y a toujours une part d'aliénation dans la relation à l'autre. Elle atteste l'impossibilité de l'accès exhaustif à l'autre, corrélatrice de l'impossibilité de l'accès à soi-même.

La psychose est véritablement solipsiste en ce qu'en elle le rapport à l'autre fait défaut, est impossible. Le schizophrène se voit envahi par

l'espace de l'autre dans une expropriation de ses limites car l'équilibre entre l'espace propre et l'espace étranger est rompu.

L'existence est un présupposé fondamental. C'est une existence incarnée, personnelle et de l'ordre du subir. Pourquoi subie ? Elle est subie en ce qu'elle est de l'ordre de la transpassibilité, passible de tout ce qui peut nous arriver. Transpassibilité, rappelons-le, signifie être capable de l'événement imprévisible, de supporter l'ouverture de l'inattendu.

Entre sens et absence. Pour J-B Pontalis ce titre de Henri Michaux pourrait bien évoquer le projet de Winnicott. Pour Maldiney « il évoque surtout ce en quoi la position schizophrénique est révélatrice de la situation humaine »²⁵.

Maude Dalla Chiara

²⁵ Henri Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, p. 413.



L'ouvert
N°7/
Parutions

Parutions



Revue
Henri
Maldiney

L'ouvert

numéros disponibles

Bon de commande

M _____

Adresse _____

email _____

– souhaite recevoir ☐ exemplaire(s) du numéro : 4 ☐
☐ 5 ☐
☐ 6 ☐

au prix de 10 € pour le numéro 4
 et de 15 € pour le numéro 5 et le numéro 6

– souhaite adhérer à l'association AIHM au prix de 40 €
 et recevoir le prochain numéro et les deux précédents numéros
 en cadeau de bienvenue.

Revue
Henri
Maldiney

L'ouvert 4 2011

Henri Maldiney

- Sans titre. Pour le dixième anniversaire des Éditions « Encre marine », 2001.
- François Aubrun, sans date.
- La Mort des prétendants (Jean Bazaine), 1949.
- Jean Bazaine, 1956.
- Georges Braque, 1950.
- Joan Miro ou la précision du poète, 1953.
- Philippe Morel, 1952.

- Monique Niguès, Si loin, si proche.
- Claude Mouchard, Henri Maldiney, Regard, Parole, Espace.
- Francis Wybrands, Les leçons d'exister d'Henri Maldiney.
- Sarah Brunel, La question de l'origine : Henri Maldiney et la phénoménologie.
- Dominique Thouret, À propos du tableau de Raphaël :
 « La Transfiguration » Regards cliniques/critiques avec Henri Maldiney.

L'ouvert 5 2012

- Raymond Court, Anniversaire, Convergence.
- Pierre Haour, Le vide.
- Christian Duquoc et Philippe Hamon, Érotisme et création artistique.
- J. Boudierlique et P.-M. Charazac, « Venez ».
- J. Boudierlique et P.-M. Charazac, Entretien avec Henri Maldiney.
- Tri Tran Diep et Eugène Durif, Les résonances de Maldiney.
- Mathieu Guillot, Entretien avec Henri Maldiney.
- Annabelle Gugnion, Rencontre avec Henri Maldiney.
- Henri Maldiney, Cours de philosophie générale 1963-1964.
- Bernhard Waldenfels, Préface à la traduction allemande
 de *Comprendre* de Henri Maldiney.

Revue Henri Maldiney

L'ouvert 6 2013

- Nelson Aguilar, La vérité du sentir.
- Jean-François Rey, Vézelin 08/06/2010.
- Henri Maldiney, La prise.
- Henri Maldiney, Feuilles dérobées au rien.
- Henri Maldiney, La parole, présentation du cours.
- Henri Maldiney, Logos et Être.
- André Sauge, Heidegger et le poète.