

# L'ouvert

## N°8 /

2015

PRÉSENTATION DE « CHAIR ET VERBE »  
FRANÇOISE DASTUR

CHAIR ET VERBE DANS LA PHILOSOPHIE  
DE M. MERLEAU-PONTY  
HENRI MALDINEY

DE LA GESTALTUNG  
HENRI MALDINEY

CONJECTURE SUR « IN MEDIA VITA »  
PIERRE SOREL

« AU-DELÀ DE L'ÊTRE »  
MARION POLLART

LOGOS ET ÊTRE (3)  
HENRI MALDINEY

Revue  
Henri  
Maldiney

Dépôt légal au premier trimestre 2015  
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.

« Chair et verbe »

9 – Françoise Dastur

16 – Henri Maldiney

De la gestaltung

54 – Henri Maldiney

« In media vita »

70 – Pierre Sorel

« Au-delà de l'être »  
et « en deçà fondamental »

88 – Marion Pollaert

Cours

106 – Henri Maldiney, Logos et être 4

Texte introduction ?



...



## Texte de présentation de « Chair et verbe » dans la philosophie de Merleau-Ponty

...

En mai 1981, un colloque à l'occasion du vingtième anniversaire de la mort de Maurice Merleau-Ponty fut organisé à Paris par Anna-Teresa Tymieniecka, fondatrice et présidente du *World Phenomenology Institute*. C'est Paul Ricœur, qui avait, aux côtés de Gadamer, Ingarden, Levinas, et Leo Van Breda, encouragé M<sup>me</sup> Tymieniecka dans la création de son institut, qui ouvrit le colloque, et Henri Maldiney en fut l'un des principaux intervenants. J'assistai moi-même à ce colloque, juste avant mon départ pour les États-Unis en juillet, où je devais demeurer deux ans, et je pris alors contact avec Anna-Teresa Tymieniecka qui me proposa de participer au travail de son institut lorsque je serai aux États-Unis. Lors de mon séjour à New-York, je fus ainsi invitée à plusieurs reprises à donner des conférences dans le cadre du *World Phenomenology Institute* situé à Cambridge, banlieue de Boston, où j'eus également l'occasion de retrouver Paul Ricœur qui dirigeait alors la thèse que je préparais. Anna-Teresa Tymieniecka avait l'intention de publier les actes de ce colloque et d'y ajouter quelques autres contributions. Elle me demanda donc si j'étais prête non seulement à y contribuer, mais aussi à lui apporter mon aide dans l'établissement du volume qu'elle projetait de faire paraître en France. J'acceptais cette offre et mon premier travail consista à mettre au point son propre texte, « Nature, individuation, homme » et à en corriger le français, ce qui me prit un certain temps, puisque le français n'était pas la langue maternelle de M<sup>me</sup> Tymieniecka, polonaise d'origine. Elle me demanda ensuite de mettre au point

également le texte d'Henri Maldiney qu'elle venait de recevoir. Là, le travail à fournir ne consistait certes pas, comme ce fut le cas pour le texte de M<sup>me</sup> Tymieniecka, à en faire une réécriture presque intégrale, mais simplement à le mettre au propre et à en compléter les références. Le texte qui m'avait été remis était en grande partie écrit à la main, et la plupart des références étaient manquantes. Je ne pus à vrai dire compléter ce travail qu'à mon retour en France, car je n'avais pas eu accès à tous les ouvrages utilisés par Maldiney à la New-York Library.

Je ne connaissais pas alors personnellement Henri Maldiney, mais, grâce à Paul Ricœur, qui le citait dans ses cours, j'avais pu déjà prendre connaissance de son premier livre, *Regard, parole, espace*, paru en 1973, lecture qui m'avait appris qu'une grande figure de la phénoménologie était professeur à l'université de Lyon, ville que j'avais quittée après mon année d'hypokhâgne, sans avoir su que j'aurais pu alors y suivre son enseignement. Je passai donc un certain temps à déchiffrer le texte d'Henri Maldiney et à chercher les références des citations qu'il contenait, mais je le fis avec enthousiasme, car j'y découvris bien des pistes que j'allais continuer à explorer par la suite non seulement dans ma lecture du dernier Merleau-Ponty, mais aussi dans les recherches que je commençais à consacrer à l'analyse existentielle. Car Maldiney n'y citait pas seulement, comme on pouvait s'y attendre, les grandes figures de la phénoménologie allemande et française, Husserl, Heidegger, Fink et Levinas, mais aussi le poète André du Bouchet, le psychopathogiste Leopold Szondi, le neurologue Viktor de Weizsäcker, et ces spécialistes de la pensée chinoise que sont François Cheng et Marcel Granet. La publication du recueil ainsi préparé se fit attendre et n'eut lieu qu'en 1988 sous le titre *Maurice Merleau-Ponty, Le psychique et le corporel*. Sa parution fut l'occasion d'une émission de radio animée par Alain Veinstein, à laquelle plusieurs des contributeurs du volume furent invités à participer, dont Henri Maldiney et moi-même. Alain Veinstein, à la fin de

l'enregistrement, demanda avec insistance à Maldiney s'il acceptait de participer par la suite à un entretien radiophonique qu'il animerait, ce qu'il accepta. C'est à cette occasion que j'appris avec étonnement que Maldiney n'avait jamais auparavant été invité à prendre la parole à France Culture.

Françoise Dastur

## Chair et verbe dans la philosophie de M. Merleau-Ponty

« Ce que nous appelons chair n'a de nom dans aucune philosophie. »  
M. Merleau-Ponty,  
*Le visible et l'invisible*, p. 193.

D'un bout à l'autre de sa vie – qui en cela est une existence – M. Merleau-Ponty s'est voulu quotidiennement philosophe. « Quotidiennement » c'est-à-dire selon l'instance insistante du temps, du temps dont il a dit qu'il est quelqu'un. Pour faire de chaque moment donné un présent il faut faire acte de présence. Non pas au sens trivial de l'expression mais au sens rigoureux de l'acte d'exister. De l'existence on peut dire, comme Hölderlin de la poésie, qu'elle est l'occupation la plus innocente et la plus dangereuse de toutes. Le plus obstiné de la philosophie de Merleau-Ponty a été de déterminer l'horizon sous lequel l'innocence de l'étant et le risque d'être se rejoignent. De plus en plus elle a été en quête d'un lieu d'être où coïncident ces deux dimensions ontologiques que la langue allemande exprime par *ist* et par *west*. Dans *Le visible et l'invisible* ils tendent à constituer ensemble le même cercle de forme que la réversibilité de l'événement et de l'avènement, dont Rilke a donné la formule poétique dans un sonnet à Orphée : *Atmen*.

« Respirer. Toi poème invisible  
pur échange perpétuel contre mon être propre  
de tout l'espace du monde. Contrepoids  
dans lequel rythmiquement moi-même je m'adviens »



Mais si le point-source de l'existence poétique est d'exclamation, celui de l'existence philosophique est d'interrogation. J'interroge ce qui est là, auprès duquel je suis, et qui sans défaillir m'apprend sa présence et la mienne. Il ne cesse de m'apprendre qu'il est là et que j'y suis, dans la simplicité d'un pli unique qui ne peut qu'exister ou disparaître, mais non pas s'altérer. Je ne saurais l'interroger à partir de rien d'autre que je n'aie également appris. Le convoi est bloqué : j'ai rejoint. Pourtant l'interrogation philosophique intervient : faille originelle. Elle questionne l'apprendre sur lui-même, à partir de lui-même, en vue de l'amener à dévoiler son être.

Qu'est-ce qu'apprendre ? Qu'est-ce qui est à apprendre ? La langue allemande répond : ce qui est à apprendre (*erfahren*) c'est le monde, objet de l'expérience (*Erfahrung*). Mais le dire « objet » c'est introduire entre nous et lui une opération objectivante, qui se subroge à une pré-connaissance originaire, dont elle est à la fois une interprétation seconde et la méconnaissance.

Une physique totalitaire qui entend « dire ce qui est » sur la foi d'une adéquation de principe « entre l'opération de science et l'être »<sup>1</sup> recèle une ontologie implicite qui s'arroge un droit de préemption sur l'être du monde, en identifiant a priori la dimension d'être et la forme de l'objectivité.

La psychologie elle aussi « a voulu se constituer son domaine d'objectivité, elle a cru le découvrir dans les formes du comportement. N'y avait-il pas là un conditionnement original, qui ferait l'objet d'une science originale, comme d'autres structures moins complexes faisaient l'objet des sciences de la nature ? »<sup>2</sup>

Le clivage du « subjectif » et de « l'objectif » par lequel la physique commençante définit son domaine, et la psychologie, corrélativement, le sien, n'empêche pas, exige au contraire qu'ils soient conçus selon la

même structure fondamentale : ce sont finalement deux ordres d'objets. Mais « le psychisme n'est pas objet »<sup>3</sup>. Les relations fonctionnelles établies par la psychologie objective « ne représentent pas une *première couche* du comportement, d'où l'on pourrait passer de proche en proche à sa détermination totale ; elles sont plutôt une première forme d'intégration de cas privilégiés de structuration simple, à l'égard desquelles les structures plus complexes sont en réalité qualitativement différentes »<sup>4</sup>. Cette intégration objectivante ne correspond nullement à l'intégration réelle que constitue lui-même, en lui-même le comportement. Les clivages qu'elle prétend opérer dans le comportement concret pour y déterminer des comportements parcellaires et des structures élémentaires ne sont pas donnés en description phénoménologique et ne s'inscrivent pas dans l'articulation proleptique et signifiante du champ comportemental.

Merleau-Ponty entend montrer que « l'être-objet, et aussi bien l'être-sujet, conçu par opposition à lui et relativement à lui, ne font pas alternative, que le monde perçu est en deçà ou au delà de l'antinomie, que l'échec de la psychologie "objective" est à comprendre – conjointement avec l'échec de la physique "objectiviste" – non pas comme une victoire de "l'intérieur" sur "l'extérieur" et du "mental" sur le "matériel", mais comme un appel à la révision de notre ontologie, au réexamen des notions de "sujet" et d'"objet" »<sup>5</sup>.

L'ontologie visée est celle du *kosmotheôros* et de « son corrélatif : le grand Objet ».<sup>6</sup> Le contemplateur du monde – du monde interne comme du monde extérieur – « se pose comme Esprit Absolu en face de l'objet pur » dans un acte de représentation. Mais l'homme théorique arrive trop tard pour être contemporain de son origine et de celle de son monde.

3. *V.I.*, p. 41.

4. *V.I.*, p. 35.

5. *V.I.*, p. 41.

6. *V.I.*, p. 42.

1. *V.I.*, p. 36.

2. *V.I.*, p. 38.

L'étant – celui qu'il est et celui qu'il n'est pas – s'est déjà manifesté. Ici la pensée de Merleau-Ponty consonne avec la pensée liminaire de Heidegger dans *Vom Wesen des Grundes* : « La manifestation anté-prédicative de l'étant, ce qu'on nomme sa vérité ontique, n'a jamais en premier lieu le caractère d'une représentation (d'une intuition), pas même dans ladite contemplation esthétique. La représentation n'intervient avec sa fonction propre qu'après coup, dans la constitution en objet de l'étant nécessairement déjà révélé. »<sup>7</sup>

Identifier l'être à l'objectité c'est « postuler que ce qui est est non pas ce à quoi nous avons ouverture mais ce sur quoi nous pouvons opérer. »<sup>8</sup> Ce postulat qui dénote une volonté de puissance possessive caractérise, d'ailleurs, aussi bien la pensée spéculative formelle, qui s'épanouit dans sa propre emphase de savoir survolant, que l'esprit de rationalisation « gouvernementale » qui prétend totaliser le monde en le réduisant à un code ou à un tableau. L'une et l'autre se refusent à admettre en eux quelque chose qui ne dépende pas d'eux, illustrant en quelque sorte la remarque de Freud dans la *Verneinung* : « le mauvais, ce qui est étranger au moi, ce qui se trouve au dehors, c'est d'abord pour lui la même chose ». Cet élément étranger, Hegel l'appelle simplement l'inconnu. Son exclusion de principe est « la première réaction du savoir... pour sauver son autorité, propre contre une autorité étrangère (car c'est sous cet aspect que se manifeste ce qui est *appris pour la première fois*) ».<sup>9</sup>

Ce qui, jusqu'à cette première fois, nous était inconnu et n'était rien pour nous, et qui soudain nous aborde – à chaque moment du monde et de nous – fût-ce dans l'imprévisible émergence de la plus humble sensation, possède une autorité de présence qui nous est d'autant plus étrangère qu'elle apporte avec soi l'épreuve de notre propre altérité. Mais

cette altérité précisément ne nous est propre que parce que, étrangère, elle est en même temps ce qui nous est le plus intime et le plus originaire : elle est de l'ordre de la rencontre et du contact, dont l'événement est à chaque fois celui de notre origine. Or de cela la science et la pensée théorique ne veulent rien savoir : elles se constituent telles qu'elles puissent et doivent à jamais l'ignorer. Toujours, cependant, la science, espère pouvoir « réintroduire peu à peu ce qu'elle a d'abord écarté comme subjectif... Elle l'intègre comme cas particulier des relations et des objets qui définissent pour elle le monde. Alors le monde se fermera sur lui-même et, sauf par ce qui en nous pense et fait la science, par ce spectateur impartial qui nous habite, nous devenons partie ou membres du grand Objet. »<sup>10</sup>

L'hyperbole de l'espérance scientifique a pour asymptote la certitude de la pensée spéculative. Le sujet pensant qui échappe, comme tel, à la fermeture du monde ; en est l'auteur responsable. Et la tâche propre de ta philosophie est alors de déterminer *a priori* son statut de contemplateur. « Le *kosmotheôros*, dit Kant, crée lui-même *a priori* les éléments de la connaissance du monde et construit dans l'idée la vision de cet univers dont il est aussi l'habitant. »<sup>11</sup> Des deux côtés la pensée n'entend apprendre que ce dont elle a prédéterminé le sens d'être. Cette ontologie de décret-loi doit être appelée un délire, très exactement un délire secondaire, organisé par l'entendement. Elle constitue la rationalisation après coup, mais se donnant pour primitive, d'un manque à être, du vide qu'inscrit en elle l'absence de l'expérience, perpétuellement originaire du « il y a »... qu'elle a une fois pour toutes refoulée ou plutôt retranchée.

Le souci de cet en-deçà fondamental définit au contraire la phénoménologie et justifie sa prétention d'être la seule authentique ontologie. La tâche de la phénoménologie, dit Merleau-Ponty, est de « dévoiler le mystère du monde et le mystère de la raison ». <sup>12</sup> Elle n'existe qu'à faire

7. M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Klosterman, 3<sup>e</sup> éd. p. 12.

8. *V.I.*, p. 35.

9. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, éd. Glockner, p. 54.

10. *V.I.*, p. 31.

11. E. Kant, *Opus postumum*, Adickes, C 384 p. 756.

12. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, p. xvL.

la preuve *par soi* de l'indivisibilité de ces deux mystères. Son acte propre est d'*entendre* le monde, au sens de l'allemand *vernehmen*, d'où dérive *Vernunft* : raison. Ce que nous entendons du monde, c'est en lui que nous l'apprenons. Il s'agit donc d'apprendre et d'apprendre à voir. Il est vrai que l'œil écoute. Le regard de l'artiste se tient dans l'ouverture où le monde se pro-duit. Le philosophe aussi est ouvert au monde. Mais tandis que l'artiste incarne le mouvement apparitionnel dans une œuvre elle aussi sur-prenante, « la philosophie, dit Merleau-Ponty, doit s'appropriier et comprendre cette ouverture initiale au monde ».<sup>13</sup>

« Il s'agit de décrire et non pas d'expliquer ni d'analyser. » Telle est « la première consigne que Husserl donne à la phénoménologie naissante ». Or la tâche de la philosophie n'étant pas de décrire mais de s'approprier et de comprendre, y aurait-il entre les deux une faille où l'idée même de philosophie phénoménologique s'abîme ? Heidegger s'était expliqué là-dessus : « l'expression foncièrement tautologique de « phénoménologie descriptive » a, dit-il, un sens prohibitif : s'abstenir de toute détermination non directement légitimante ».<sup>14</sup>

Accéder à une détermination directement légitimante c'est comprendre. Qu'est-ce qui est à comprendre ? Le titre-programme de la phénoménologie l'indique : *legein ta phainomena* veut dire *apophainestai ta phainomena* : faire voir les phénomènes à partir d'eux-mêmes, les amener à la lumière de leur propre jour. Le *phainomenon* est ce qui se montre soi-même. À la question : qu'y a-t-il à dévoiler de ce qui se montre soi-même dans la patence ? Merleau-Ponty répond : cette patence elle-même. « Il faut que la philosophie nous dise comment il y a ouverture. »<sup>15</sup> Ce problème sous-tend de part en part toute l'œuvre de Heidegger. Merleau-Ponty lui aussi entend bien que l'ouverture en question ne débouche pas sur l'apparence, mais sur l'être, y compris l'être de celui à qui cette ouverture donne *lieu*, comme être au monde. Mais ils diffèrent sur l'être.

Le lien de Merleau-Ponty avec Husserl apparaît d'abord plus étroit. Ils conviennent entre eux dans cette conviction première, dont chacun sur sa voie effectue l'évidence : la réciprocité de la membrure dimensionnelle du monde et de la pensée d'horizon. Mais ils diffèrent sur un point décisif qui constitue un point d'inflexion et de non-retour dans la pensée de Merleau-Ponty et qui remet en cause l'idée même de la phénoménologie.

La quête philosophique dispose de deux axes qui n'ont sens plein qu'en elle : *voir* et *questionner*. Ce sont eux qui déterminent respectivement le style des philosophies de Husserl et de Heidegger. Le mode d'accès au vrai est pour Husserl un *Sehen* ; pour Heidegger, à l'époque de *Sein und Zeit*, un *Fragen*. Merleau-Ponty les articule l'un à l'autre : « L'interrogation est la seule façon de la philosophie de s'accorder à notre vision de fait, de correspondre à ce qui en elle nous donne à penser, aux paradoxes dont elle est faite ».<sup>16</sup>

L'attitude interrogative est la seule attitude authentiquement phénoménologique parce qu'elle est la seule qui exclue tout préalable théorique, y compris ce qu'on entend d'ordinaire par dialectique. Elle appartient originairement à l'être-là que nous sommes. Merleau-Ponty ne voit pas dans l'attitude interrogative une des façons de l'existence mais l'existence elle-même s'effectuant à partir et en vue de soi.

Mais où l'être-là a-t-il son là « commun à l'homme naturel et au philosophe ? – Dans son être au monde éprouvé, et vécu comme *foi originaire* – cette foi perceptive » que Husserl a nommée *Urdoxa*. Elle est immanente à un voir. « Nous voyons les choses mêmes, le monde est cela que nous voyons, des formules de ce genre expriment une foi qui est commune à l'homme naturel et au philosophe dès qu'il ouvre les yeux. Elles renvoient à une assise profonde d'"opinions" muettes impliquées dans notre vie ».<sup>17</sup> La philosophie n'a pas à interroger cette foi du dehors, dans une autre perspective.

13. *V.I.*, p. 19.

14. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, P. 35.

15. *V.I.*, p. 49.

16. *V.I.*, p. 19.

17. *V.I.*, p. 17.

« La philosophie c'est la foi perceptive s'interrogeant sur elle-même. On peut dire d'elle, comme de toute foi, qu'elle est foi parce qu'elle est possibilité de doute... Cette foi a ceci d'étrange que... si l'on se demande – nous qui voyons le monde – ce que c'est que *voir*, ce que c'est que *nous*, ce que c'est que *chose* ou *monde*, on entre dans un labyrinthe de difficultés et de contradictions. »<sup>18</sup>

Le doute tient de plus près encore à la foi perceptive elle-même. Cette foi originaire, cette *Urdoxa* est *para doxan*, c'est-à-dire, au sens propre, contraire à l'attente. La raison de ce paradoxe est inscrite dans cette attente elle-même paradoxale. C'est une attente telle que seul peut la combler l'inattendu. Le réel est par essence ce qu'on n'attend pas, ce qui transcende tout possible, tout recours au même. Son apparaître est à chaque fois en excès d'un manque à connaître. C'est pourquoi toute connaissance entièrement transparente nous déçoit, à commencer par celle d'autrui... et de nous. L'inattendu, dont notre vision du monde est en attente à l'encontre de sa propre transparence, ce fond d'elle-même, impossible à résoudre en pur spectacle, c'est pour Merleau-Ponty la profondeur même du monde; et cette profondeur infinie a son corrélat dans l'interrogation infinie qu'est la philosophie.

« Question à la deuxième puissance... son caractère propre est de se retourner sur elle-même, de se demander non plus seulement "qu'est-ce que le monde" ou même "qu'est-ce que l'être?" mais ce que c'est que questionner et ce que c'est de répondre. De sorte que « rien ne pourra plus être désormais comme s'il n'y avait pas eu question »<sup>19</sup>.

La fonction interrogative est une fonction exponentielle qui a pour variable ce que précisément elle tente de déterminer : le comment de notre ouverture au monde. Toutes nos questions ont lieu – lieu d'être – dans cette ouverture.

« Nous interrogeons notre expérience, précisément pour savoir comment elle nous ouvre à ce qui n'est pas nous. *Il n'est pas même exclu*

*par là que nous trouvions en elle un mouvement vers ce qui ne saurait en aucun cas nous être présent en original et dont l'absence irrémédiable compterait ainsi au nombre de nos expériences originaires. »*<sup>20</sup>

Ici se trouve le point d'inflexion de la pensée de Merleau-Ponty, à partir duquel l'idée même de phénoménologie devient autre, et se cherche et se trouve dans *Le Visible et l'Invisible*. Ce titre qui annonce une voie nouvelle dénonce en même temps le défaut de l'ancienne. Nous osons dire que, sans la prise en compte de l'invisible, la phénoménologie est court-circuitée de sa dimension spécifique. Sans lui elle ne serait qu'une empirie ou une eidétique de la subjectivité transcendante, impliquant l'une et l'autre une thématization de l'être en positivité : positivité non seulement des faits et des essences, mais de la vie intentionnelle et du monde vital anté-prédicatif.

Où commence exactement la rupture avec Husserl? Rien n'est plus étranger à Husserl qu'un positivisme de la subjectivité transcendante et il y a dans la phénoménologie husserlienne une voie entrouverte sur l'absence. Moi, l'"ego transcendantal", je suis – "ce qui précède" tout ce qui fait partie du monde"<sup>21</sup>... En tant que subjectivité ayant un rôle de constitution ultime je précède ce monde constitué.<sup>22</sup> Cette subjectivité n'est par une *arché* au sens de commencement, d'un commencement qui serait en arrière de toute expérience, comme élément ou principe dont celle-ci serait ultérieurement le développement. Elle est au contraire ce en quoi l'expérience est précession de soi. Elle est à l'avant de tout le monde anté-prédicatif, qui n'a de *pré*-sence que par là. Elle est ce qui est au commandement du commencement, l'originaire de l'originel; d'où une situation qui est sans analogue puisqu'elle est tout, et qu'E. Levinas, décrit ainsi : « La constitution de l'objet est déjà abritée par un inonde pré-prédicatif que cependant le sujet constitue; et inversement le séjour

0. *V.I.*, p. 211.

21. Husserl, *Logique formelle et logique transcendante*, tr. S. Bachelard, Paris 1957, p. 315 (211).

22. *Ibid.*, p. 336 (224),

18. *V.I.*, p. 139.

19. *V.I.*, p. 160.

dans un monde n'est concevable que comme la spontanéité d'un sujet constituant, sans laquelle ce séjour aurait été simple appartenance d'une partie à un tout et le sujet simple produit du terrain. »<sup>23</sup> Ce séjour n'est jamais à jour. L'intentionnalité constitutive de l'expérience, dans laquelle le monde a sens de monde, implique « des horizons infinis d'éléments non dévoilés »<sup>24</sup>. L'horizon, qui est le lieu sans site du non dévoilement, est aussi le lieu en profondeur de l'annonce. Les horizons du monde anté-prédicatif sous-tendus qu'ils sont par « la potentialité essentielle de l'intention »<sup>25</sup> attestent que la spontanéité constitutive du monde est hébergée par le monde qu'elle constitue.

Si cette spontanéité est hébergée par le monde anté-prédicatif, ce monde est aussi constitué par elle à l'état encore enveloppé. C'est précisément cette spontanéité du sujet constituant que Merleau-Ponty refuse et l'importance de ce refus, sa portée, se mesurent à celles de la pensée qu'il rejette. L'*Urimpression* est selon les termes de Lévinas « à la fois premier sujet et premier objet, donneur et donné. »<sup>26</sup> Le moi est impliqué dans le monde sensible dont lui seul pourtant effectue les évidences. Il est à la fois *dans* le monde et *au* monde, unité duelle de dépendance et de transcendance qui définit un sujet en situation. Ma dépendance n'a sens de situation qu'intégrée à une transcendance qui l'existe, et qui en l'outrepassant la rejette à soi, comme une onde de choc moins rapide qu'elle, et qui n'existe que par elle comme trace fuyante qu'elle va toujours dépassant. C'est une transcendance dans l'immanence qui ne peut se définir ni par cette immanence ni hors d'elle. « Le moi comme *le maintenant* ne se définit par rien d'autre que par soi, c'est-à-dire ne se définit pas. Il ne coïncide pas avec l'héritage de son existence, ne côtoie rien, reste en dehors du système. »<sup>27</sup> Merleau-Ponty absolutise cette indéfinition de

principe qui excepte le moi de toute assignation à soi. Littéralement « le moi n'est rien ». Il est l'absence par quoi il y a présence et cette absence « compte au monde »

« Jamais avec des termes et des relations positives on ne construira la perception et le monde perçu. La tentative est positiviste : avec de l'*innerweltlich* fabriquer l'architectonique du *Welt*. C'est une pensée qui fait comme si le monde tout positif était donné et comme s'il s'agissait de faire surgir la perception, comme inexistante d'abord. »<sup>28</sup>

C'est faire tout simplement l'économie de l'expérience.

Une fois encore le mot allemand *erfahren* nous le signifie : l'expérience est une traversée frayant les voies d'une profondeur. La traversée n'est pas déplacement, mais voyage. Nous n'allons pas d'un point fixe à un autre point fixé d'avance. Notre marche n'est pas l'annulation d'une distance, préalablement connue, mais une approche dans l'éloignement et un éloignement dans l'approche. À mesure que nous nous engageons dans le monde, il se déploie autour de nous dans une continuité glissante d'horizons, dont le renouvellement accompagne celui de notre ici, par là même transformé. Nous en arrivons toujours à un nouveau paysage. « En arriver à... » n'est pas « arriver à ». L'expression l'indique : « en arriver à » c'est arriver sans être parti. Nous sommes toujours en situation d'*arrivant* ; et cette situation intègre le départ qui sans cesse, en elle, se transforme. C'est le sens même de la profondeur du monde : elle est intraversable.

Notre traversée pourtant n'est pas vaine. Elle dévoile une direction particulière qui est une dimension de la profondeur inépuisable du monde et que Merleau-Ponty nomme « rayon de monde ». Perception et apparition du monde sont indiscernables. Chaque phase perceptive est une phase apparitionnelle. Elles sont une seule et même phase. Le *il y a* est un *j'y suis*. Or les théories de la perception, à de très rares exceptions près, ne font que tourner autour du moment de l'apparaître,

28. *V.L.*, p. 28.

23. E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1967, p. 133.

24. Husserl, op. cit.

25. Levinas, op. cit., p. 136.

26. *Ibid.*, p. 131.

27. *Ibid.*, p. 120.

sans tenter de le comprendre ni de l'apprendre. C'est que son évidence est une énigme constamment éludée et refoulée. « L'expression *apparaître*, dit E. Fink, a une pluralité de significations d'une énigmatique profondeur. Elle signifie d'abord le surgissement de l'étant, sa venue dans l'ouvert, entre ciel et terre. Tout ce qui est fini vient à apparaître en prenant place dans l'espace et le temps intervallaires, en y trouvant sa précaire stabilité. Mais « apparaître » peut aussi signifier la présentation que donne de soi l'étant fini qui est déjà venu à paraître. Aucune chose ne demeure en elle-même enveloppée dans son essence. Chaque chose est en relation avec d'autres, voisines, et auxquelles elle se heurte comme à des limites. "Apparaître" signifie maintenant se tenir en relation avec d'autres choses ». Cette présentation de soi a acquis à l'époque moderne un sens particulier, Elle est le mode « selon lequel une chose se présente à un sujet représentatif ». <sup>29</sup> Tout à l'inverse de ce mouvement Merleau-Ponty – comme, avant lui Heidegger – se reporte au moment premier de l'apparaître. Le souci de cette remontée est omniprésent dans *Le Visible et l'Invisible*.

Le *Visible et l'Invisible* constitue une nouvelle *Phénoménologie de la Perception* dont certaines esquisses étaient latentes dans la première : la conception du sentir, par exemple, comme accès et ouverture à un monde pour lequel un moi pré-personnel a déjà pris parti. Dans une formule lumineusement simple, qui fait époque dans l'histoire de la psychologie, Erwin Straus a marqué que l'ouverture au monde est « *le sens des sens* », et qu'elle seule permet de comprendre la communication intermodale du sentir. Pour Merleau-Ponty aussi c'est là le sens des sens. « Chaque sens "est" un monde *i.e.* absolument incommunicable pour les autres sens, et pourtant construisant un *quelque chose* qui, par sa structure, est d'emblée ouvert sur le monde des autres sens, et fait avec eux un seul Être.

« ? »

Pas de  
guillemet  
fermant

« Le propre du sensible est d'être représentatif du tout non par rapport signe-signification ou par immanence des parties les unes aux autres et au tout, mais parce que chaque partie est *arrachée* au tout, vient avec ses racines, *empiète* sur le tout, transgresse les frontières des autres. » <sup>30</sup>

Chaque partie, moment, événement du monde – la couleur dominante d'un éclairage, un champ de tournesols, pour Van Gogh « haute note jaune », le bruit d'un torrent, le passage d'un homme au loin – « quand on la prend pour elle ouvre soudain des dimensions illimitées, devient partie totale ». <sup>31</sup> Elle renvoie à une profondeur qui est celle de toutes.

Il est un empiètement extrême, celui, pour ainsi dire infini, du percevant par le perçu, où l'apparaître du premier n'est plus rien d'autre que les modifications du second. Toute perception est auto-mouvement. Nous ne maintenons la liaison optique avec le vol d'un papillon que par des mouvements du corps.

« C'est le mouvement, dit V. von Weizsäcker, qui fait apparaître l'objet, en tant que celui-ci et ses mouvements apparaissent grâce au maintien de la cohérence. La cohérence n'est conservée que sous la condition de cette suite de mouvements et cela nous donne le droit de nommer tout le processus – voir et se mouvoir – *un acte*. » <sup>31</sup>

Un acte et non pas deux opérations. « Le mouvement n'est pas inclus dans la perception comme un facteur conditionnant : la perception est auto-mouvement. » <sup>32</sup>

Or l'intrication mutuelle de la perception et du mouvement implique leur « dissimulation réciproque ».

« En me mouvant, je fais apparaître une perception et, en percevant quelque chose, un mouvement a lieu qui m'est propre. L'intrication des deux contient en elle cette condition nécessaire que l'activité par laquelle

30. *VZ*, p. 271.

31. Viktor von Weizsäcker, *Der Gestaltkreis*, p. 9.

32. *Ibid.*, p. 21.

29. E. Fink in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Desclée de Brouwer, 1952, p. 70-71.



quelque chose m'apparaît n'apparaisse pas elle-même, cependant que d'autre part, en tant que quelque chose m'apparaît, je suis moi-même actif. »<sup>33</sup>

À cette relation d'incertitude Merleau-Ponty apporte un fondement ontologique. Ce qui rend visible n'est pas visible, c'est un « invisible de droit ». Le visible et son invisible ensemble sont « la pulpe du sensible ». « La pulpe même du sensible, son indéfinissable, n'est pas autre chose que l'union en lui du "dedans" et du "dehors", le contact en épaisseur de soi avec soi. L'absolu du sensible c'est cette explosion stabilisée *i.e.* impliquant retour. »<sup>34</sup>

Le principe d'incertitude est un principe de réversibilité. Dehors et dedans n'admettent ni troisième ni moyen terme. Eux-mêmes ne sont pas des « termes » s'expliquant l'un avec l'autre mais chacun implique l'autre en lui. Simplement ils sont réversibles. — « Réversibilité... il suffit que d'un côté je voie l'envers du gant qui s'applique sur l'endroit, que je touche l'un par l'autre. »<sup>35</sup>

La réversibilité est le principe même de l'expérience. Percevant je suis en situation de « partie totale » ouverte au monde entier. L'intrication et la dissimulation réciproques du moment perceptif et du moment apparitionnel sont celles de l'ouverture au monde et de l'ouverture du monde : inséparables par essence et par essence n'apparaissant jamais ensemble. L'une est le propre et absolu négatif de l'autre. C'est même là l'originale du négatif, par quoi la profondeur de la chair du monde émerge à sa manifestation.

La circularité, intrinsèque à la perception, de l'automouvement et de l'apparaître signifie que le percevant et le monde surgissent ensemble, dans la même éclaircie qui crée le présent avant tout moment donné. Si seul l'auto-mouvement fait apparaître chose ou structure du monde, c'est

que ces phénomènes partiels ne sont pas à considérer comme positifs. Ils ne sont pas « des lignes positives sur un fond neutre réunissant des points positifs. »<sup>36</sup> Il n'y a de fond que cette profondeur de monde que je hante sous l'horizon de mon *je peux*. La perception la plus simple l'atteste. Si je fixe un point et que je remue la tête, il se produit en deçà du point fixé des mouvements apparents, et d'autres, au delà du point, de sens inverse. Je ne prends pas au sérieux ces mouvements que je fais apparaître. Ce n'est pas l'attitude souverainement désinvolte d'un maître du monde. C'est l'autre face de la prise au sérieux de la stabilité du point, que je maintiens en compensant les oscillations de ma tête par des mouvements des yeux. Il n'y a là qu'un seul acte de dépassement à partir et en vue de l'être au monde. Aussi Merleau-Ponty le définit-il comme transcendance.

« La fixité du point fixé et la mobilité de ce qui est en-deçà et au delà ne sont pas des phénomènes partiels, locaux, et pas même un faisceau de phénomènes : c'est une seule transcendance, une série graduée d'écarts. »<sup>37</sup>

« La structure du champ visuel avec ses proches, ses lointains, son horizon est... le modèle de toute transcendance. »<sup>37</sup>

À l'ontologie de Husserl, faisant de la transcendance de la chose la dimension même de sa réalité, la nouvelle Phénoménologie de la perception de Merleau-Ponty confère un autre sens et découvre un autre fondement. Ce ne sont pas des choses que d'abord nous percevons, mais « des *éléments* (eau, air) », des « rayons du monde », des choses « qui sont des dimensions, qui sont des mondes » ; « je glisse sur ces « éléments » et me voilà dans le monde. Je glisse du « subjectif à l'Être ». »<sup>38</sup>

Ces rayons sont les dimensions d'une profondeur sui-transitive ; des « rayonnements ». « Il n'y a que des rayonnement d'essence... La chose sensible elle-même est portée par une transcendance. »<sup>39</sup>

36. *VI*, p. 284.

37. *Ibid.*

38. *VI*, p. 271.

39. *VI*, p. 313-314.

33. *Ibid.*, p. 20-21.

34. *VI*, p. 321.

35. *VI*, p. 377.

Cette transcendance dans laquelle tout a lieu d'être n'est bien entendu pas une idée. Elle est l'irreprésentable originaire. C'est par sa résistance infinie, par son irréductibilité de principe à toute représentation que l'étant est. Enracinées dans la profondeur, « dimension du caché par excellence », les choses subsistent hors spectacle. « La profondeur est le moyen qu'ont les choses de rester choses, tout en n'étant pas ce que je regarde actuellement. C'est la dimension par excellence du simultané. »<sup>40</sup> La profondeur est la réserve, seulement apprésentée, de toutes les présentations.

Regards et rayons s'intériorisent l'un à l'autre comme, dans notre ouverture aux choses, la saisie et le saisissement. Nous sommes saisis par elles dans l'instant que nous les agissons. Quand Merleau-Ponty dit que nous percevons d'abord des éléments, air ou eau, il se situe à ce niveau premier, où nous sommes requis, saisis par la modalité incomparable, à la fois gratuite et irréfutable, d'un élément soudain présent, à même lequel se compénètrent ces dimensions illimitées : liquidité, limpidité, fraîcheur, dans une seule façon d'être là... Cette épreuve de l'« être sauvage » est le *sentir*.

« Le sensible est ce médium où il peut y avoir l'être sans qu'il ait à être posé... La persuasion silencieuse du sensible est le seul moyen pour l'Être de se manifester, sans devenir positivité, sans cesser d'être ambigu et transcendant. »<sup>41</sup>

L'ambiguïté est aussi essentielle à l'être que la transcendance. Or elle est le signe d'un écart : jamais regard et rayon de monde ne coïncident.

« Au moment où ma perception va devenir perception pure, chose, Être, elle s'éteint; au moment où elle s'allume je ne suis déjà plus la chose... comme il n'y a jamais à la fois chose et conscience de la chose, il n'y a jamais à la fois passé et conscience du passé, et pour la même raison : dans une intuition par coïncidence et fusion; tout ce qu'on donne

à l'Être est ôté à l'expérience, tout ce qu'on donne à l'expérience est ôté à l'Être. »<sup>42</sup>

Le monde qui me comprend, dès que je le comprends, n'est jamais plénitude. D'où le doute sensible, comme l'appelle Weizsäcker : « vois-je là où je suis ou suis-je là où je vois ? » Cette ambiguïté immanente à la certitude sensible possède, dit Merleau-Ponty, « une puissance organisatrice qui est au fondement du monde de la perception ».

Avec cet *écart* entre l'être et l'expérience, qui pourtant ne sont pas opposables, ressurgit dans toute son amplitude la définition, donnée par Merleau-Ponty, de la transcendance comme « série graduée d'écarts ». Transcendance et écart ont en effet même gradient. Comme ont même gradient la profondeur de l'être et le rien de l'ouverture. « Tout ce qu'on donne à l'être, on l'ôte à l'expérience et tout ce qu'on donne à l'expérience on l'ôte à l'Être » : c'est là le sens même de l'Être, en tant précisément qu'il a sens et qu'il se signifie dans l'expérience. Sa présence à soi implique une « absence irrémédiable », irrémédiable, parce qu'elle est l'envers, impliqué en lui, de sa présence.

La situation qui le fait le mieux voir est précisément celle où il semble d'abord y avoir présence totale. Cette présence est celle de la *chair*, indéfectible en soi, et cependant, en soi, impliquant absence.

La révélation de la chair culmine dans la caresse, où l'Être de la chair et l'expérience charnelle coïncident dans l'être-senti du corps de l'autre – justement révélé comme chair; alors que l'exploration tactile, d'une chose ne maintient le contact avec elle qu'en renouvelant l'horizon sous lequel le touchant est auprès de la chose, dans une alternance d'approches à partir du vide et de retours au vide par éloignement, la caresse, est, comme le dit E. Straus, une approche sans fin. Dans la caresse il n'y a pas un au-delà du corps de l'autre à partir duquel elle le recueille, comme fait la prise. Les modifications du *senti* s'enchaînent l'une dans

40. *V.I.*, 372.

41 *V.I.*, p.267.

42 *V.I.*, p.161



l'autre par glissement, à même l'être-senti. Le corps de l'autre en tant que senti ne cesse pas d'être là. D'où vient alors que la caresse ne cesse d'en tenter l'approche? De ce que sa structure in-intentionnelle de pur contact abrite une intentionnalité secrète qui inversement tend à l'in-intentionnel. Que vise donc la caresse, selon cette intentionnalité de pure instance à laquelle elle est suspendue, dans son toucher même? – *l'intouchable* : cela de la chair que je ne toucherai jamais.

L'intouchable, et aussi bien l'invisible, sont une dimension intrinsèque, de la chair du monde que je touche et que je vois. C'est l'invisible du monde, dit Merleau-Ponty, qui le rend visible. Il ne s'ajoute pas au visible pour faire avec lui un total. Les deux « sont parties totales et pourtant ne sont pas superposables ». <sup>43</sup> Cette situation est universelle. Elle constitue le paradoxe de ma présence *au* monde et *dans* le monde, celle qui faisait Sartre s'éprouver comme « en trop ». Merleau-Ponty fait de ce paradoxe le sens de mon être : moi, invisible à moi-même en tant que je vois, je suis visible en tant que vu, et de telle sorte – c'est là le décisif – que ma voyance suppose ma visibilité.

« Celui qui voit ne peut posséder le visible que s'il *en est* possédé, s'il en est, si, par principe, selon ce qui prescrit par l'articulation du regard et des choses, il est l'un des visibles, capable, par un singulier retournement, de les voir, lui qui est l'un d'eux. » <sup>44</sup>

Je ne peux voir que parce que je suis moi aussi de ce monde visible. Visible, je fais partie de ce qui est originellement capable d'être mis en vue, de ce qui participe de l'*Urpräsenzierbarkeit*. Le manuscrit porte en marge : « l'*Urpräsenzierbarkeit* c'est la chair ». Que suis-je en tant que capable de ce retournement qui me fait voyant? Que faut-il que je sois pour voir? – Rien.

Cette insécable dualité de la chair du monde et de ce rien qui est son négatif est la dimension d'être de l'étant.

Dans une note de travail de septembre 1959 Merleau-Ponty scrute ce rien.

« Le sujet percevant, comme *Être* à tacite, silencieux, qui revient de la chose même aveuglément identifiée, qui n'est qu'*écart* par rapport à elle le – *soi* de la perception comme "personne", au sens d'Ulysse, comme l'anonyme enfoui dans le monde et qui n'y a pas encore tracé son sillage... Anonymat et généralité. Cela veut dire : non pas un *nichtiges Nichts*, mais un "lac de non-être", un certain néant enlisé dans une *ouverture* locale et temporelle – vision et sentir de fait, et non pas pensée de voir et de sentir ». <sup>45</sup>

Or cette note est immédiatement suivie d'une autre dans laquelle le même effort d'approche et d'expression est tendu vers la chair. Merleau-Ponty en tente l'accès à travers une analyse de la perception du cube, objet qui pourrait apparaître pourtant comme le plus désincarné! Si cet exemple si souvent le retient, c'est qu'en lui se montre à l'état nu, et pour ainsi dire à l'état d'épure, la transcendance de la chose qui est, selon Husserl, son moment de réalité. Merleau-Ponty sur ce point s'accorde avec Husserl mais il diffère d'avec lui sur la transcendance. Des vues que j'ai de la chose à la chose elle-même la transcendance, au sens de Husserl, est en quelque sorte verticale. Le cube « lui-même » consistant de la simultanéité de ses six faces, toujours données en lui et jamais vues ensemble, est irréductible à toutes les perspectives. Il *est* par-delà tous ses profits, transcendant ses modes de paraître, sans quoi je ne saurais lui reconnaître un être indépendant : il ne se distinguerait pas d'une certaine multiplicité de vécus de conscience où il figurerait à titre d'indice. Il *n'est* donc que, pour un regard sans point de vue, « pour un regard non situé, pour une *opération* ou inspection de l'esprit siégeant au centre du cube, pour un champ de l'être – et tout ce qu'on peut dire des perspectives ne le concerne pas. » <sup>46</sup>

43. *VI*, p. 177.

44. *VI*, p.177-178.

45. *VI*, p. 254.

46. *VI*, p. 255.

Qu'y a-t-il à reprendre à cette forme de transcendance, qui prend acte de l'écart *infini* entre l'unilatéralité des perspectives et l'intégralité du cube « même » ? – ceci, dit Merleau-Ponty, que, « le cube même par *opposition* aux perspectives c'est une détermination négative. »

« L'être est ce qui exclut tout non-être, toute apparence ; l'en-soi est ce qui n'est pas le *percipi*. L'esprit comme porteur de cet être, c'est ce qui n'est nulle part, ce qui enveloppe tout où. »<sup>47</sup>

Il n'est pas du tout certain que cette dernière formule, prise à la lettre, énonce une détermination négative. Elle fait étrangement écho au « lac de non-être » de la note précédente, que même elle libère de tout « enlèvement local » au point que ce lieu de « nulle part » appelle l'affirmation de Heidegger : « le néant est plus originaire que le non et la négation ».

Ce que dénonce ici Merleau-Ponty, dans une expression encore équivoque, c'est la primauté ontologique de la pensée réflexive absolutisant dans le vide sa propre réflexion. Or nous n'apprenons pas le réel par réflexion mais à l'état sauvage. L'analyse de la chose perçue, cube ou morceau de cire, par la pensée réflexive consiste dans une « épuration », dans une raréfaction totale du sensible, qui laisse derrière soi le vide absolu comme « champ pour l'être ». Elle conclut que nous comprenons par une inspection de l'esprit ce que nous croyions voir de nos yeux. Mais ce faisant elle « passe à côté de l'être déjà là, précritique ». Qu'est-ce en effet que l'être du cube ? « Décrit par ce qu'il est » et non plus « par ce qu'il n'est pas », il est révélation de la chair. « On a alors ouverture au cube même par une vue du cube qui est distanciation, transcendance – dire que j'en ai une vue c'est dire que, le percevant, je vais de moi à lui, je sors de moi en lui. Moi, ma vue nous sommes, avec lui, pris dans le même monde charnel ; *i.e.* ma vue et mon corps émergent eux-mêmes du *même* être qui est, entre autres choses, "cube". »<sup>48</sup> Par contraste avec Husserl on pourrait parler d'une transcendance horizontale de chair à chair. Mais cette sortie de moi en l'autre, mon émer-

gence en lui, est de même ordre que nos deux émergences respectives. Elle est émergence à elle-même de la chair universelle : si bien que ces rapports horizontaux ou transversaux impliquent une unique transcendance verticale *en profondeur*.

L'unité massive de « l'être sauvage » ne serait à son tour qu'un produit de la pensée réflexive, si la perception ne lui était originairement contemporaine et n'absorbait en elle – telle qu'elle se laisse décrire – les difficultés et paradoxes de l'expérience que la réflexion rencontre.

L'expérience naturelle est une expérience externe. Elle n'est pas externe parce que spatiale. Elle est spatiale parce qu'elle est externe. « La conscience du mode de donation des objectités "elles-mêmes" précède tous les autres modes de conscience qui se rapportent à elle. »<sup>49</sup> La donation des choses dans l'expérience externe est une donation par profils. Husserl dit : *Abschattungen*, ombres portées, projetées à partir de la chose. La chose se donne – c'est là son style – en donnant des *vues* d'elle-même, dont chacune appelle un point de vue. C'est de la chose qu'émane cette multitude de points de vue, non du percevant qui, lui, n'en a qu'un. L'espace est la forme de simultanéité d'une infinité de points de vue susceptibles de se subroger l'un à l'autre. La chose se donne, en sa réserve même, comme une réserve inépuisable – ce que n'est ni l'image, ni une surface figurée. Sa réserve ne consiste pas dans une somme ou dans un système de perspectives ou de tableaux, mais dans une profondeur qui émerge en chaque vue. À partir de ce que je vois ou touche, c'est à travers cette réserve, à travers cette profondeur, que j'ai accès aux parties cachées comme à d'autres entrées aussi réelles, que les parties vues et leurs perspectives. Le cube « lui-même » est une profondeur volumique qu'il faut toutes les ressources de l'art, sculpture ou peinture, pour rendre *directement sensible* en simultanéité. Mais, hors de ces ressources exceptionnelles, j'ai l'expérience d'une telle profondeur dans et par mon corps.

47. *V.I.*, p. 255.

48. *V.I.*, p. 256.

49. E. Husserl, *op. cit.*, p. 281 (185).

Merleau-Ponty extrapole au monde entier la leçon charnelle de mon corps, celle qu'apporte avec soi son être-vu, -touché, -senti. Que m'apprend-il de lui-même? Je l'éprouve à la fois fermé sur soi et exposé au-dehors, mieux encore s'exposant à lui-même, s'éloignant au-dehors pour s'approcher du dedans, enveloppé et traversé par l'espace dans lequel il voit, touche et entend. Par lui et en lui j'ai vue sur un monde *dans lequel je suis en vue* de toutes parts. Je suis en vue dans ma chair. Et c'est parce qu'elle est chair que la chose aussi est en vue, qu'elle est visible. Ce qui dans la chose m'apparaît comme une donation par profils se présente en moi, dans ma corporéité, comme une donation à toutes faces; et c'est en cela précisément que cette donation est affine à celle de la chose. Considérée à partir d'elle-même, elle aussi se donne à toutes faces. À chacune de ces faces un voyant envisage la chose même et s'envisage à elle. C'est en ce sens qu'il sort de soi en elle, en demeurant à l'intérieur du même tissu charnel, *même en tant que voyant*.

Ici Merleau-Ponty touche au plus extrême : ou bien le moi, le regard est corporel jusqu'à la chair, ou bien c'est un incorporel au sens des Stoïciens. Bien que je sois sentant et que la chair du monde ne le soit pas, notre communauté de sensibles est plus radicale que cette différence. Il y a priorité de l'être vu sur le voir. Ma vue, mon corps, tout autant que le cube, font partie du sensible.

« La réflexion qui les qualifie comme sujets de vision est cette même réflexion épaisse qui fait que je me touche touchant, *i.e.* que le *même* en moi est vu et voyant : je ne me vois pas même voyant, mais par *empiètement* j'achève mon corps visible, je prolonge mon être-vu au delà de mon être-visible, pour moi. Et c'est pour ma chair, mon corps de vision, qu'il peut y avoir le cube même qui ferme le circuit et achève mon être-vu. C'est donc finalement l'unité massive de l'Être comme englobant de moi et du cube, c'est l'Être sauvage non épuré, "vertical", qui fait qu'il y a un cube. »<sup>50</sup>

Merleau-Ponty identifie l'être et l'étant au point de dire : "il y a l'être". Quel contresens ce serait pourtant, quel retour en sens inverse de sa pensée, que de les définir ensemble comme un *quoi* constatable par empirie, comme une positivité acquise ! Le sensible n'est pas l'*étalage* de l'être ; il est sa *manifestation* : manifestation dans laquelle celui-ci « ne cesse pas d'être ambigu et transcendant ».<sup>51</sup> Cette ambiguïté et cette transcendance signifie la duplicité, intime de l'être.

« Aucune chose donc ne demeure enveloppée dans son essence ; chaque chose est en relation avec d'autres, voisines ».<sup>52</sup> Ce ne sont pas là deux états différents\*. L'essence de chaque chose est le rayonnement d'une profondeur de laquelle toutes tiennent l'être, de laquelle toutes, y compris mon corps, sont participées.<sup>53</sup> Les analyses et les méditations de Merleau-Ponty, conduites au niveau du sentir, le ramènent toujours à cette évidence anté-prédicative : la relation de chose à chose est une relation de chair à chair. Elle a son paradigme dans le contact de mon corps avec lui-même : « il *se* touche, il *se* voit. » Et c'est par là qu'il est capable de *toucher* ou *voir* quelque chose, c'est-à-dire d'être ouvert à des choses en lesquelles (Malebranche) il lit ses modifications.

« Le *se toucher*, *se voir* du corps... n'est pas un acte, c'est un être à. *Se toucher*, *se voir*, ce n'est pas se saisir comme ob-jet c'est être ouvert à soi, destiné à soi (narcissisme). »<sup>54</sup>

\* Cf. Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, p. 254, trad. S. Bachelard, p. 381 : « Les multiples catégories d'objets sont entrelacées par essence les unes avec les autres... non seulement chaque objet a son évidence propre, mais cette évidence exerce aussi des fonctions qui empiètent sur les autres. »

51. *V.I.*, p. 267.

52. E. Fink, *loc. cit.*

53. *V.I.*, p. 302.

54. *V.I.*, p. 302.

50. *V.I.*, p. 256.

Mais ouverture c'est écart. Être ouvert à soi « ce n'est pas s'atteindre, c'est au contraire s'échapper, s'ignorer ; le soi en question est d'écart, est l'*Unverborgenheit* du *Verborgen* comme tel, qui donc ne cesse pas d'être caché ou latent. »<sup>55</sup> Cette ouverture éclatante-éclatée, fondant à la fois la proximité et l'écart, donne lieu à des oscillations qui retentissent dans le langage de Merleau-Ponty s'expliquant avec lui-même. D'une part corps sentant et corps senti sont le même : « Le rapport de mon corps comme sensible à mon corps comme sentant. Immersion de l'être touchant dans l'être touché et de l'être touché dans l'être touchant. »<sup>56</sup> D'autre part jamais dans l'expérience ils ne coïncident : « ce que je vois de moi ce n'est jamais le voyant du moment ».<sup>56</sup>

Pour sortir de la contradiction il faut faire entrer l'expérience en elle-même, la résoudre à ce qu'elle est. Elle est ce que l'être *est*.

L'écart du touchant et du touché est l'écart du même. Ce même ne consiste pas dans une identité de pure coïncidence. L'écart, de son côté, n'est pas non-coïncidence dans l'altérité. Mais l'écart du touchant et du touché, qui sont *le même*, exprime l'autre dimension de ce même, que Merleau-Ponty formule sous deux formes qui s'explicitent mutuellement.

« Le touchant n'est jamais exactement le touché. Cela ne veut pas dire qu'ils coexistent "dans l'esprit" ou au niveau de la "conscience". Il faut quelque chose d'autre que le corps pour que la jonction se fasse : elle se fait dans l'intouchable. Cela d'autrui que je ne toucherai jamais. »<sup>57</sup>... et cela de moi que je ne toucherai pas davantage.

L'intouchable n'est pas un touchable inaccessible en fait, ni l'invisible n'est un visible hors de portée. « L'expérience que j'ai du moi percevant ne va pas au delà d'une certaine imminence. Elle se termine dans l'invisible. Simplement cet invisible est *son* invisible. »<sup>58</sup>

Entre les deux « il n'y a pas identité ni non-identité ou non-coïncidence, il y a dedans et dehors tournant l'un autour de l'autre... »<sup>59</sup> Nous disons que notre corps est un être à deux feuillets : d'un côté chose parmi les choses et, par ailleurs, celui qui les voit et les touche ». <sup>60</sup> Cependant les métaphores, comme celle, saussurienne, de l'endroit et de l'envers, risquent d'égarer en objectivant l'inobjectivable. Merleau-Ponty s'exprime au plus près de sa pensée, au plus près de son expérience, quand il définit l'intouchable ou l'invisible comme le négatif absolument propre du touchable ou du visible.

« Le négatif ici n'est pas un positif qui est ailleurs. C'est un vrai négatif ; autrement dit un originaire de l'ailleurs, un *selbst* qui est un Autre, un Creux. »<sup>61</sup>

La chair réalise la réciprocité parfaite de la symbolisation et de la concrétion. La définition que Merleau-Ponty donne du symbole est la seule qui dévoile le secret de son essence, en indiquant le sens et le fondement de cette unité de puissance qu'il est. « Tout étant, dit-il, peut être accentué comme un emblème de l'être. » La constitution d'un symbole est fixation d'un *caractère* par investissement dans un étant de l'ouverture à l'être – qui, désormais, se fait jour à travers cet étant. »<sup>62</sup> Or la chair est l'étant universel dans lequel se fait jour universellement l'ouverture de l'Être à l'Être : elle est le lieu de la différence ontologique. Selon l'ontologie heideggerienne cette différence est l'écart absolu entre l'étant aveugle à son propre sens d'être et le décel de ce par quoi *l'étant est*. Merleau-Ponty introduit dans l'étant lui-même l'écart et la réversibilité du visible et de l'invisible. L'invisible est un équivalent du néant, qui pour Heidegger est le vrai nom de l'être, en ce qu'il est un *non* adressé à l'étant.

55. *VI*, p. 303.

56. *VI*, p. 313 et 314.

57. *VI*, p. 307.

58. *VI*, p. 302.

59. *VI*, p. 317.

60. *VI*, p. 180.

61. *VI*, p. 308.

62. *VI*, p. 323.

Merleau-Ponty détermine la dimension d'être du monde et la mienne comme l'invisible d'un visible, qui n'est pas un autre que lui, mais l'autre de lui.

La philosophie de Merleau-Ponty dépend moins de ses analyses convergentes, que leur quotient de profondeur ne dépend d'une vue globale, ouverte à même son expérience, concrète et questionnante, de philosophe *existant*. Son affinité avec le monde (avec les choses, avec autrui, avec son propre passé et avec le passé du monde) est moins faite de liens que de fibres. Sa communication est de l'ordre du contact, sa vision est une palpation. Il éprouve sa participation au monde jusqu'à la consubstantialité, jusqu'à l'adualisme. Mais en même temps il est par excellence le philosophe de l'interrogation, laquelle veut l'écart. Quand il dit que « nous sommes debout devant le monde dans un rapport d'embrassement », l'embrassement renvoie à la première situation mais la verticalité renvoie à la seconde. Il a du monde la certitude, anté-prédicative, d'« en être ». Mais voici la question aussi forte que cette certitude : comment puis-je à la fois *en être* et *y être*? *Y être* de telle façon que le monde aussi *y soit*? Car s'il y a le monde ce *y* n'est pas *dans* le monde.

Sans doute est-ce là la situation liminaire et ek-statique sur l'écart de laquelle se produit l'ouverture, entre deux pôles adverses, de la première question philosophique. Parménide – dont Heidegger reprend la formule pour dire « le miracle des miracles : à savoir que l'étant *est* » – proclame que tout l'étant, même absent, est au regard de l'esprit simultanément présent : « car tu ne couperas pas l'étant de son attache à l'étant ni pour le distribuer en tout mode, de toutes parts, selon l'ordre, ni pour le rassembler » (fragment 4). Mais le fragment 16 déclare que la pensée est un *plus* « to gar pleon esti noëma ». De même à l'« un tout » du fragment 50 d'Héraclite répond le fragment 108 : « la chose sage est séparée de tout ». La question sous-jacente porte sur le comment de la révélation de l'être de l'étant, sur l'éclaircie où perçoit son éclat. Or la possibilité même de cette question enveloppe celle du questionnant : *qui*?

Merleau-Ponty répond : *personne*.

« Je, vraiment, c'est personne, c'est l'anonyme; ... le Je dénommé, le dénommé Je est un objet. Le Je premier, dont celui-ci est l'objectivation, c'est l'inconnu à qui tout est donné à voir ou à penser, à qui tout fait appel, devant qui... il y a quelque chose. C'est donc la négativité – insaisissable, bien entendu, en personne, puisqu'elle n'est rien. »<sup>63</sup>

« Le progrès de l'interrogation vers le sens n'est pas mouvement... du fondé vers le *Grund*; le prétendu *Grund* est *Abgrund*. Mais l'abîme qu'on découvre ainsi n'est pas tel faute de fond, il est surgissement... d'une négativité qui *vient au monde*. »<sup>64</sup>

La négativité vient au monde. Cette expression est ambiguë, d'une ambiguïté essentielle. Elle signifie à la fois que la négativité advient au monde et qu'elle advient en lui. L'entrelacs est plus étroit encore : la négativité s'advient dans le monde et c'est en elle que le monde s'advient, qu'il devient *capable* de soi, qu'il est à la disposition de lui-même selon la dimension qu'elle constitue en lui. La pulpe sensible, mais non sentant, qu'est le monde a son propre négatif en elle qui constitue en elle la dimension de l'être-senti et de l'être-perçu.

« L'esprit comme porteur de cet être c'est ce qui est nulle part, ce qui englobe tout *où* ». <sup>65</sup> Précédemment portée au compte de l'analyse réflexive, cette formule, s'éclairant soudain d'un autre sens, se trouve exprimer un moment décisif de la pensée de Merleau-Ponty. Ce lieu de nulle part n'est plus une place laissée vide par l'évacuation du sensible. Il est le creux inverse du visible, sans lequel il n'y aurait pas de visibilité – pas plus qu'il n'y a de musique sans « le creux néant musicien ». La phénoménologie dernière de Merleau-Ponty n'est authentiquement descriptive de la chair qu'en ce qu'elle y décèle ce qui précisément est la condition, intrinsèque à elle de son décel : à savoir le négatif. « Négatif » a deux sens principaux dont l'un se réfère à la négation et l'autre au néant. Il n'y a même pas à choisir. Seul le second est originaire.

63. *V.I.*, p. 299.

64. *V.I.*, p. 303.

65. *V.I.*, p. 255.

« Le néant n'est rien de plus (ni rien de moins) que l'invisible.

« Le visible n'étant pas un *positif objectif*, l'*invisible* ne peut être une négation au sens logique.

« Il s'agit d'une négation-référence ou écart. Cette négation-référence est commune à tous les *invisibles* parce que le visible a été défini comme dimensionnalité de l'Être *i.e.* comme universel, et que donc tout ce qui n'en fait pas *partie* est nécessairement *enveloppé en lui* et n'est que modalité de la même transcendance. »<sup>66</sup>

« Être visible c'est apparaître. Mais cet apparaître n'est pas un apparaître à deux termes, de l'un à l'autre – ce qui ferait de l'apparition elle-même un troisième terme, et ramènerait à l'extériorité ternaire retenue par Hegel au début de la *Phénoménologie de l'esprit*. L'apparaître est une simultanéité d'absence et de présence : c'est leur réversibilité qui est l'essence. L'écart est celui qu'apporte et emporte avec soi la transcendance immanente de l'apparaître. La chair ouvre en elle le champ où elle *a lieu*. Le *où* enveloppe tout parce qu'il est lui-même enveloppé et n'est que « modalité de cette transcendance ». *Où* est par essence un transpossible. La chair effectue sa propre transpossibilité ou, mieux, sa propre transpassibilité, c'est-à-dire la dimension même de son être sensible. Elle advient en sortant à soi, comme la profondeur d'une sculpture Khmer à même le rayonnement du visage : « face éclairant à soi ». »<sup>67</sup> De soi la surface n'est rien mais sans elle *il n'y a* pas de profondeur, faute de *y* où la chair puisse – comme on disait encore dans la langue du XVII<sup>e</sup> siècle – « s'apparaître ».

Cette situation n'est pas autre chose que la dimensionnalité, qui comporte, qui implique une traversée simultanée de soi en soi. L'invisible est *impliqué* dans le visible comme la temporalité est *impliquée* dans l'« aspect » du verbe. Sans avoir à s'expliquer au-dehors dans un temps d'univers référé au présent d'un *kosmotheôros*. Je ne suis personne. Je suis

habité par une visibilité anonyme « activité = passivité ». »<sup>68</sup> Mon ouverture au monde est un « néant central »<sup>69</sup>, un « jour » sans *où* propre, un vide spécifié de l'ouverture du monde : *il y a*.

« Trente rayons se joignent au moyeu de la roue ; c'est ce vide qui permet le mouvement du char » dit Lao-tzu. « Le *y avoir* fait l'avantage, mais le *ne pas y avoir* fait l'usage ». »<sup>70</sup> La ressemblance est frappante à première vue. Ici comme là, le négatif du visible en est le creux propre.

« Conscience de coq, contenance de poule, ils étaient la ravine du monde. Ravine du monde, ils maintenaient l'unité de la vertu constante, ils avaient fait le retour à l'enfance. »<sup>71</sup>

Conscience de coq, contenance de poule, réversibles comme Yang et Yin, se réfèrent l'un à l'être sentant, au *percipere*, l'autre à l'être senti, au *percipi*. Le retour à l'enfance est retour au « sans limite », au « brut ». Mais ce « brut » n'est pas l'être brut que dit Merleau-Ponty : « celui qui contient aussi sa négation, son *percipi* ». Dans le taoïsme, en effet si la réversibilité du passage entre Yang et Yin, entre *percipere* et *percipi* « régit la loi dynamique du Réel marquée par le plein, c'est le, vide qui est le lieu fonctionnel où s'opère la transformation ». »<sup>72</sup>

Le rien est bien en un sens dans la pensée de Merleau-Ponty le lieu fonctionnel d'une transformation, si l'on appelle transformation le passage – intérieur à elle – de la chair à son être-perçu, à sa visibilité, c'est-à-dire la transcendance *impliquée* de l'apparaître. Mais dans le taoïsme le rien n'est pas l'un des deux pôles d'une réversibilité intrinsèque (comme le sont Yang et Yin) :

« Les choses sortent de l'être, l'être sort du rien. »

Même si cette sortie n'est pas devenir mais simultanéité, la primauté du néant est affirmée sans retour. Ce rapprochement toutefois, malgré

68. *V.I.*, p. 318.

69. *V.I.*, p. 317.

70. Lao-Tzu, ch. XI, trad. François Cheng in *Vide et Plein*, Paris 1977.

71. Lao-Tzu, ch. XXVIII, trad. François Cheng.

72. François Cheng, *Vide et Plein*, p. 32.

66. *V.I.*, p. 311.

67. André du Bouchet, *Langue, déplacements, jours*, Paris 1978 (Clivages).



cette différence, contribue à éclairer une affirmation majeure de Merleau-Ponty : que la chair n'est pas matière puisqu'elle comporte, dimensionnellement son propre négatif. En conclusion il reste que pour lui comme pour le taoïsme, « activité = passivité », bien qu'au-dessus des deux, dans le taoïsme, règne, sans commander, l'impassibilité.

Tous les rapports du visible et de l'invisible, convergent dans la primauté du *percipi* de sorte que le rapport qu'on pourrait penser premier de mon corps au monde est inversé : « c'est par la chair du monde qu'on peut en fin de compte comprendre le corps propre. La chair du monde c'est de l'être-*vu i.e.* c'est un être qui est éminemment *percipi* et c'est par elle qu'on peut comprendre le *percipere* ». <sup>73</sup> La primauté du *percipi* est donc une loi de l'être et Merleau-Ponty définit le corps propre : « ce perçu qu'est mon corps ». C'est en tant que perçu pas soi qu'il est percevant. C'est dire qu'avant d'être corps il est chair tenant à la chair du monde de laquelle il est participable.

L'élément de la chair exclut le solipsisme, qui est d'avance forclus. Il libère la question d'autrui de l'impasse où l'engage la réflexion qui pour légitimer la *position* d'autrui, la décompose en deux moments condamnés à ne jamais se rejoindre : autoposition d'un moi incomparable, souverain solitaire d'un monde égologique et reconnaissance d'autres moi et de leur monde, que je devrais reconnaître en sortant de moi, donc en perdant connaissance... et reconnaissance. Husserl avait fait de la constitution d'autrui la clé de voûte de la constitution du monde et mis en pleine lumière son allure paradoxale :

« C'est dans la sphère de ce qui appartient en propre, de façon primordiale, à mon *ego* transcendantal que doit résider le fondement de la motivation pour la constitution de ces transcendances authentiques qui dépassent ce qui appartient en propre à l'ego, qui surgissent en tant qu'autres. » <sup>74</sup>

Pour Merleau-Ponty la question n'est pas au sens propre transcendante. Il n'y a pas de *constitution* d'autrui. En-deçà de toute légitimation motivée, autrui est compris dans la profondeur du monde auquel j'ai ouverture. Si ce que je vois ou touche n'est pas seulement un monde privé mais un monde dont la visibilité anonyme m'habite, donc visible et palpable pour d'autres habités par la même visibilité, c'est que « le propre du visible est d'être superficie d'une profondeur irrécusable : c'est ce qui fait qu'il peut être ouvert à d'autres que la nôtre. » <sup>75</sup>

« Il n'y a pas de problème de *l'alter ego* parce que ce n'est pas *moi* qui vois, pas *lui* qui voit, qu'une visibilité anonyme nous habite tous deux, une vision en général, en vertu de cette propriété primordiale qui appartient à la chair, étant ici et maintenant, de rayonner partout et à jamais, étant individu, d'être aussi dimension et universel. » <sup>76</sup>

« La réciprocité des voies ouvertes en elle tient la place qu'occupe dans la philosophie de Leibniz le rapport d'expression réciproque des perspectives sur le monde. Toutes les thèses leibniziennes sur la correspondance des monades : « que chacune des vues du monde est un monde à part, que pourtant "ce qui est particulier à l'un soit public à tous", que ces monades soient entre elles et avec le monde dans un rapport d'expression, qu'elles se distinguent entre elles et de lui comme des perspectives » sont, dit-il, à conserver entièrement. <sup>77</sup> Sauf à n'en plus situer la raison et l'origine en Dieu et à en faire, la dimension de *l'in der Welt Sein*. Ainsi il se confirme que le rapport au monde de Merleau-Ponty est avant tout de participation. En entendant le mot dans le sens de L. Szondi : celui de projection originaire. « La dimension originaire du moi, dit Szondi, est la participation. Elle est la fonction qui réalise toutes les intégrations entre soi et le monde. » <sup>78</sup> Par cette opération qui transfère à l'autre toute la puissance dont le monde est seulement le

75. *V.I.*, p. 188,

76. *V.I.*, p. 187.

77. *V.I.*, p. 276.

78. L. Szondi, *Ich-analyse*, Bern 1956, p. 35.

73. *V.I.*, p. 304.

74. E. Husserl, *op. cit.*, p. 323 (213).

répartiteur, l'autre « devient les deux c'est-à-dire tout et par là tout puissant ». <sup>79</sup> L'autre est lui et moi et le tout. En subsistant au Dieu de Leibniz la chair du monde, prégnante de tous possibles » <sup>80</sup> éclatant d'elle en elle, Merleau-Ponty lui reconnaît un statut matriciel et confère à l'être sauvage la passivité rayonnante du *percipi*.

\*\*\*

79. *Ibid.*, p. 178.

80. *V.I.*, p. 262.

« C'est l'erreur des philosophies sémantiques de fermer le langage comme s'il ne parlait que de soi : il ne vit que du silence. »

*Le Visible et l'Invisible*, p. 167.

L'exigeante méditation de Merleau-Ponty sur l'être du monde s'accompagne d'une méditation sur l'être du langage. Dans la *Phénoménologie de la perception* s'affirme cette conviction inébranlable que le langage n'est pas seulement un énoncé de significations, mais que parler c'est dire quelque chose... quelque chose à quoi nous pouvons avoir directement accès dans l'expérience de « cette conscience que nous sommes. » <sup>81</sup> ; « c'est à elle que se mesurent toutes les significations du langage ». Sans doute est-il vrai que le langage nomme à elles-mêmes les « essences séparées » et les objectivités idéales. Il les fait exister : « c'est par la combinaison de mots... que je *fais* l'attitude transcendantale, que je *constitue* la conscience constituante ». <sup>82</sup> Mais cette séparation des essences n'est qu'apparente puisque, par le langage, « elle rejoint la vie anté-prédicative de la conscience ». « Dans le silence de la conscience originaire on voit apparaître non seulement ce que veulent dire les mots mais encore ce que veulent dire les choses, le noyau de signification primaire autour duquel s'organisent les actes de dénomination et d'expression. » <sup>83</sup> En définitive « c'est l'expérience muette qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens. »

Mais qu'en est-il du langage dans une phénoménologie qui a cessé d'adopter la perspective de la conscience, et surtout quand l'expérience qu'elle décrit n'est pas seulement muette mais énigmatique ? Si l'être est énigmatique quel dire le communiquera ? Il n'est plus question alors d'énoncer une thèse. « La parole ne peut plus être énoncé, *Satz*, si elle

81. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1975, p. x.

82. *V.I.*, p. 225.

83. *Phénoménologie de la perception*, p. x.



doit rester dialectique [et non pas thèse, « dialectique embaumée »]; il faut qu'elle soit parole pensante, sans référence à un *Sachverhalt*, parole et non pas langage. »<sup>84</sup>

Le langage est langue appliquée tandis que la parole est la fondatrice de la langue. Elle a même originarité que l'être *déclaré* du monde. Toutefois plutôt qu'à l'éclat de cette déclaration, Merleau-Ponty s'attache à la dimension communicative de la parole. Elle « vise autrui comme comportement... répond à autrui avant qu'il ait été compris comme « psychisme », dans un affrontement, qui repousse ou accepte ses paroles comme paroles, comme événements.<sup>85</sup> Ce niveau du langage où la parole est profération efficace, s'est conservé dans la langue chinoise. Le mot chinois, le monosyllabe, ne correspond pas à un concept, il n'est pas non plus un signe tenant sa fonction et sa valeur de sa position dans un système diacritique, mais – comme le dit Marcel Granet – il retient en lui toute l'énergie impérative de l'acte dont il est l'emblème ». <sup>86</sup> Un emblème comporte un écart, cet écart, entre autres, qui fait que, les lacunes de l'autre n'étant jamais les miennes, sa parole proférée m'apparaît pleine de sens. Pas davantage ma propre parole n'est réglée par une signification dont je serais le maître absolu. « Elle constitue *en avant* de moi un milieu de signification. »<sup>87</sup> *En avant* de moi cela veut dire hors de ma possession. Le sujet parlant « ne tient pas devant lui les paroles dites et comprises comme des objets de pensée ou des idéats ». Il est en précession de lui-même dans la parole, comme il l'est dans le lieu auquel il tend, « c'est-à-dire : il est un certain manque de... tel ou tel signifiant, qui ne construit pas le *Bild* de ce dont il manque ». <sup>88</sup> Ce manque de la parole fait qu'elle n'est pas un dit mais un dire, tendu vers un *à dire* incontournable, irréductible à toute signification thématique, profond comme la chair.

La parole parlante implique dans son être même une inadéquation essentielle, qui fait sa vérité. Elle ne peut tenir l'être que si elle partage son énigme. « Comme la persuasion silencieuse du monde est le seul moyen pour l'être de se manifester sans devenir positivité<sup>89</sup> il faudrait, un silence qui enveloppe la parole. » C'est là nous faire entendre, dit Claude Lefort, que la parole est entre deux silences et que de l'un à l'autre elle ne l'abolit pas. Il est son horizon et sa profondeur. Ils sont réversibles comme le visible et l'invisible. Leur réversibilité est l'essence du dire.

Ce langage opérant « qui vaut comme arme, comme action, comme offense et comme réduction, parce qu'il fait affleurer tous les rapports profonds du vécu où il s'est formé... est un thème absolument universel, il est le thème de la philosophie ». <sup>90</sup> Mais il est aussi son langage, transformé en lui-même par elle, dans la mesure où, par l'insistance de son interrogation sur soi, elle fait de cette profération une articulation. « Ce langage-là qui ne peut se savoir que du dedans, par la pratique, est ouvert sur les choses, appelé par les voix du silence et continue un essai d'articulation qui est l'Être de tout être ». <sup>91</sup>

La philosophie existe sa parole, mais elle existe de la parole. C'est le sens ambigu du logos, dont la parole d'un philosophe est une manifestation spécifiée. « Donner la parole au monde muet », cette tâche du poète, que dit Francis Ponge, est celle aussi du philosophe. Pour tous les deux les choses et les mots disent et se disent selon l'expression de Platon dans le *Cratyle*. Mais les mots ne signifient les choses à elles-mêmes que dans l'écart. « En un sens la signification est toujours l'écart : ce que dit autrui me paraît plein de sens parce que ses *lacunes* ne sont jamais où sont les miennes<sup>92</sup>. Cela vaut à l'égard du monde. Il y a toujours et partout une réserve d'écart, moment de cet écart universel qui fait la

84. *V.I.*, p. 229.

86. Marcel Granet, *La Pensée chinoise*, rééd. Paris 1974, p. 38.

87. *V.I.*, p. 229.

88. *V.I.*, p. 255.

89. *V.I.*, p. 267.

90. *V.I.*, p. 168.

91. *ibid*

92. *V.I.*, p.241

transcendance ambiguë de l'être. Le logos du monde n'est le logos de personne et le logos philosophique n'est pas une interprétation du monde par un homme ni par l'homme, mais une révélation de l'être en lui, à même une passivité ouverte.

« Il faut décrire le *visible* comme quelque chose qui se réalise à travers l'homme mais qui n'est nullement anthropologique.

... Le logos aussi comme se réalisant dans l'homme mais nullement comme sa *propriété*. »<sup>93</sup>

Ces deux obligations convergent : le logos philosophique est le devenir visible de l'invisible. Cette *apophansis* qu'est le *legein* (à l'encontre des Stoïciens) est une forme du *phainesthai*, de l'apparaître universel qui est la transcendance immanente de l'être. Elle est comme dit Platon dans le *Sophiste* un *déloun* : une éclaircie dé-clarative. L'intervention de la parole dans l'être sauvage accomplit la visibilité de l'invisible. Telle s'est cherchée la dernière philosophie de Merleau-Ponty. Telle la leçon qu'il laisse. A celui qui veut être philosophe il fait la même recommandation que Cézanne à celui qui veut être peintre : « Toute sa volonté doit être de silence »... de silence à même une parole qui fait entendre ce silence. Sa philosophie est une trans-physique dans laquelle la transcendance ambiguë de la physis n'a d'autre accomplissement que sa manifestation. L'interrogation qu'elle a mise en route « pour en venir à une face comme à moi le muet » compte dans la chair du monde, comme une ambiguïté à l'écart soudain des significations.

Henri Maldiney, Chair et verbe dans la philosophie de Merleau-Ponty, pp 55-83,  
in Maurice Merleau-Ponty, Le psychique et le corporel,  
édition Anna-Teresa Tymieniecka ©Aubier, 1988

(De M. Merleau-Ponty Le Visible et l'Invisible,  
édité par Claude Lefort, Paris, est ici désigné par V.I.)

93. *V.I.*, p.128



...

## De la *gestaltung*

La notion de *Gestaltung* est le centre de l'esthétique de Prinzhorn ; et même la contient toute.

Toutes ses analyses mettent en vue la même situation : là où il y va de l'homme dans son expression même, la *Gestaltung* est à l'œuvre. Seule accède à la constitution d'une œuvre dont le propre est d'être constituée en forme une esthétique dont les directions de sens sont en prise directe sur le procès formateur des formes, c'est-à-dire sur ce que Prinzhorn nomme précisément *Gestaltung*.

Mais ce qu'on nomme il a fallu le voir. C'est la rigueur des analyses formelles de Prinzhorn qui a permis au mot *Gestaltung* de retrouver, dans l'usage, l'acuité primitive de son sens depuis longtemps émoussé. *Gestaltung* est en effet, comme tous les substantifs allemands en *-ung* qui, sous une forme nominale, expriment un procès, a subi la loi générale de thématization qui caractérise les langues indo-européennes : son sens indicatif d'acte a cristallisé en désignation d'objet. Comme la science dont elles préfigurent l'esprit, ces langues – les nôtres – tendent à constituer en objets, sur lesquels nous pouvons opérer, tous les événements-avènements à même lesquels le règne du monde nous arrive – sans se préoccuper de savoir comment nous avons *d'abord* ouverture à eux et à lui. C'est le destin du monde moderne de substituer la prise à la surprise et, à l'épreuve d'une présence ouverte, le constat d'un état de choses. Le mot *Gestaltung* en est le témoin. Il a perdu son sens de procès formateur et ne nomme plus qu'un complexe formel, donné en face.

« C'est cela qui s'appelle destin, dit R-M. Rilke, dans la *huitième Elégie*,

...être en face et rien que cela et toujours : en face. »

Or qu'est-ce qui partout nous aliène dans l'en-face ? Rilke a déjà

répondu : la *Gestaltung*, qui désigne, ici, une configuration déterminée, un système clos de structures – et qu'il oppose à l'Ouvert.

La déchéance sémantique de la *Gestaltung* nous laisse face à face avec une apparence désétablie de son apparaître. Nous nous heurtons à elle comme à l'une des figures du destin. Il lui manque ce par quoi une forme se lève en elle-même et s'advient en propre : l'Ouvert. Ce qu'est l'Ouvert nous ne pouvons l'apprendre que de son efficace et, pour déceler celle-ci, il est nécessaire de reconnaître la *Gestaltung* telle qu'elle est à l'œuvre. C'est à quoi justement Prinzhorn nous convie.

En rendant la *Gestaltung* à son sens actif sui-transitif, de forme en formation d'elle-même et consistant de cette formation, l'esthétique de Prinzhorn s'articule directement à ce qui fait l'être-œuvre d'une œuvre, à ce qui constitue, pour chacune, cette façon unique de se tenir elle-même, à la pointe de soi, qui s'appelle le style.

Historiquement l'élucidation de la notion de style coïncide avec la mise en évidence de la *Gestaltung* comme formation de la forme. Deux titres, deux dates sont les amers de cette histoire. 1878, Gottfried Semper publie le premier volume d'un grand ouvrage intitulé *der Stil*, où il déclare que « les moments de la *Gestaltung* sont actifs dans la naissance des formes »<sup>1</sup>. Second temps : 1917, Fondation du groupe et de la revue *de Stijl*. Le premier texte publié est une étude de Piet Mondrian dont le titre est : « *de nieuwe beelding* », que les éditions du Bauhaus traduiront par « *die neue Gestaltung* » : la nouvelle formation de la forme.

L'expérience artistique et psychiatrique de Prinzhorn se développe selon la même tournure. Les « intuitions esthétiques de Gottfried Semper » font l'objet de sa thèse de doctorat de philosophie de 1909. Mais son sens de la genèse des formes dépassait de loin les vues de celui-ci. Son regard et sa pensée se mouvaient plus librement sur les chemins de la création. Cette liberté lui est commune avec les peintres théoriciens de l'abstraction : soit de l'abstraction pure, celle de Malévitch et de

Mondrian au sommet de leur art, qu'on pourrait appeler abstraction prospective, soit de celle qu'on pourrait appeler rétrospective, parce qu'elle reprend en sous-œuvre des moments ou des traces de l'expérience vécue, selon le mot de Paul Klee : Je suis abstrait avec des souvenirs »<sup>2</sup> Dans les deux cas prévaut le sens de la forme en acte, dont se réclame la première phrase de la *Confession du Créateur* : « L'art ne rend pas le visible, il rend visible »<sup>3</sup>

Personne ne s'est expliqué d'aussi près que Paul Klee avec le concept de *Gestaltung*. Personne autant que lui n'a marqué qu'une forme n'est pas, mais qu'elle ex-iste à frayer sa voie, dans un présent de pure instance. En 1914, il écrit dans son *Journal* : « La genèse en tant que mouvement formel est l'essentiel de l'œuvre »<sup>4</sup> ou encore : « La création vit en tant que genèse sous la surface visible de l'œuvre. C'est ce que voient rétrospectivement toutes les natures spirituelles, mais prospectivement les seules natures créatrices »<sup>5</sup>. Plus tard, dans ses cours du Bauhaus, il tient le même langage en explicitant le sens de la *Gestaltung* : « La doctrine de la *Gestaltung* traite des chemins qui conduisent à la *Gestalt* (forme)... Le mot « *Gestaltung* » caractérise ce que précisément il veut dire par sa terminaison. *Gestaltung* est, d'une manière absolument claire, en prise directe sur le concept qui est impliqué dans ses conditions sous-jacentes : le concept d'une certaine mobilité. »<sup>6</sup>

Prinzhorn, de même, met l'accent sur cette mobilité. On ne saurait, dit-il, donner de la perfection d'une œuvre une autre définition que celle-ci : « la plus haute intensité de vie dans une *Gestaltung* accomplie »<sup>7</sup>. Encore faut-il bien l'entendre. Si vitalité et perfection ont partie liée, ce n'est pas seulement en fin de partie, c'est-à-dire là où et quand la

2. Paul Klee, *Tagebücher*, Köln, 1957, S.318.

3. Paul Klee, « *Schöpferische Konfession* » in *Das bildnerische Denken*, Basel-Stuttgart, 1964, S.76.

4. Paul Klee, *Tagebücher*, S.314.

5. *Ibid.*, S.313.

6. Paul Klee, *Das bildnerische Denken*, S. 15.

7. Hans Prinzhorn, *Das Bildnerische der Geisterkranken*, Berlin, 1922, S. 15.

1. Gottfried Semper, *Der Stil*, München, 1878, Erst Bd, S. XXIII.

*Gestaltung* s'achève en *Gestalt* et l'acte en état. « La fin, dit Paul Klee, n'est qu'une partie de l'essence : la manifestation (*Erscheinung*) ; la vraie forme, essentielle, est une synthèse de formation et de manifestation »<sup>8</sup>. A vrai dire il n'y a pas de synthèse de termes qu'on puisse considérer à part. La manifestation, par où une forme se produit à son propre jour dans l'espace qu'elle suscite, est tout aussi active que sa formation ; c'est le même, pour une forme, de s'advenir, de s'apparaître (expression encore courante au XVII<sup>e</sup> siècle) et de se signifier. C'est pourquoi Prinzhorn peut dire : « Nous cherchons le sens de chaque forme formée dans l'acte de formation lui-même »<sup>9</sup>.

Ce sens se signifie en tant que la forme se forme, parce que la formation de celle-ci est fondamentalement expression. « C'est le besoin d'expression, dit Paul Klee, qui est au fondement de la *Gestaltung* »<sup>10</sup>. De son côté, Prinzhorn, traitant des « fondements psychopathologiques de la *Gestaltung* », les rapporte, de même, au besoin d'expression. Sa pensée sur ce point consonne avec celle de Ludwig Klages dont il cite en note<sup>11</sup> un titre caractéristique : *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft* (Mouvement expressif et énergie créatrice des formes).

Les mouvements expressifs se produisent en des occasions très diverses. « Mais il est un domaine qu'on ne peut embrasser qu'à partir de ces faits d'expression exclusivement : le règne de la *Gestaltung* artistique ». Radicalement différents des mouvements dirigés vers un but, les mouvements expressifs « ont la propriété d'incarner le psychique, en telle sorte qu'il nous est donné, sans médiation, dans un vécu participatif ». Avec le besoin d'expression tout le psychique dispose pour ainsi dire d'un véhicule grâce auquel il sort de son cadre étroit limité à la personne et accède à l'espace de la vie universelle »<sup>12</sup>.

Le besoin d'expression n'est pas un besoin parmi d'autres. Il est inhérent à la vie psychique de l'homme. Il est l'instance qu'elle se fait à elle-même, selon sa dimension propre, de se manifester. Aussi constitue-t-il la réponse de Prinzhorn à la question liminaire qu'il pose dans le titre de son premier chapitre : « Sens métaphysique de la *Gestaltung* ». A cette question métaphysique Prinzhorn tente de répondre en la projetant sur le plan psychologique. « Les traits principaux d'une œuvre constituée en forme, nous croyons pouvoir déjà les mettre en évidence dans le processus de formation lui-même, ramené à ses facteurs essentiels où ils se laissent facilement appréhender à titre de fonctions psychologiques nettement définies »<sup>13</sup>.

Or il répudie ce projet quand, à la fin de l'introduction, il insiste sur le « caractère phénoménologique » de sa démarche et déclare : « en dernière analyse, nous aussi (comme Husserl), nous ne cherchons pas des explications psychologiques mais une intuition d'essence »<sup>14</sup>.

Comment résoudre cette contradiction ? Nous dirons que la psychologie de Prinzhorn garde toujours sur elle l'ombre portée des questions premières et que, à défaut du sens métaphysique de la *Gestaltung*, il en exprime le sens mythologique. « Mythologique » dans le sens de Freud disant : « la théorie des pulsions est pour ainsi dire notre mythologie. Les pulsions sont des êtres mythiques, grandioses dans leur indétermination »<sup>15</sup>. Prinzhorn ne parle pas autrement du besoin d'expression : « Ce que nous désignons par là est une poussée pulsionnelle obscure qui ne dispose en soi d'aucune forme spécifique de décharge, à la différence de la pulsion au sens strict. Elle est réduite à se servir d'autres modes pulsionnels d'expression, qui sont déjà appropriés à des réalisations de type déterminé »<sup>16</sup>.

8. Paul Klee, *Das bildnerische Denken*, S.21.

9. Hans Prinzhorn, *op. cit.*, S.15.

10. Paul Klee, *Das bildnerische Denken*, S.17.

11. Hans Prinzhorn, *op. cit.*, S.12 & 354.

12. *Ibid.*, S.17.

13. *Ibid.*, S.15.

14. *Ibid.*, S.11.

15. Sigmund Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in der Psycho-analyse*, S.W. 1932, XV 101.

16. Hans Prinzhorn, *op. cit.*, S.18.

Ces modes spécifiques d'expression relèvent de six pulsions, poussées, tendances, besoins – le terme importe peu – qui constituent dit Prinzhorn, *les racines de la Gestaltung* : pulsion de jeu, pulsion décorative, pulsion d'imitation, tendance à ordonner, besoin de symboles et... poussée de la *Gestaltung* (ex. vouloir dessiner). Tous ces moments expressifs sont assujettis de l'intérieur à la puissance intégrative d'un procès formateur. Ils n'ont plein sens que là où ils n'ont rien à signifier.

Le jeu de l'enfant, le jeu à l'état pur de l'enfant qui ne joue à rien, est l'exemple extrême de la pulsion ludique. Il ne consiste pas dans un affrontement, ni même dans une explication avec... le monde, donné en face. Il s'entretient d'une conjonction mouvante, auto-mouvante, avec l'*Umwelt*. L'enfant *se livre*, c'est-à-dire à la fois s'exerce et se confie à des mouvements : courir ça et là, tourner, s'élancer, se rouler, se balancer, etc... qui mettent en jeu tout son corps et qui sont autant de façons d'en appeler à... et de répondre à... l'ouverture de l'espace. Le jeu est indivisément exercice et apprentissage, mais sans souci ni savoir de ce qui est à exercer et de ce qui est à apprendre. En deça de toute distinction du sujet et d'objet, il n'est expressif ni du moi ni du monde, mais de l'être au monde. Il ne s'éclaire d'aucune lucidité de savoir, mais d'une lucidité de puissance. L'enfant existe son corps à même les tournures du monde auxquelles il est accordé, et il existe à quelque chose comme un monde ou pré-monde à travers les façons de son corps.

De ce moment ludique existe un équivalent parfait : *Les hirondelles* de Francis Ponge.

« Chaque hirondelle infailliblement se précipite, inlassablement elle s'exerce

à la signature, selon son espèce, des cieux.

Plume acérée trempée dans l'encre

tu t'écris vite ».

Ce texte a pour titre : *Randons*.

Or ce sont de tels randons que nous décrivons nous-mêmes, quand nous nous laissons aller à dessiner dans un état de distraction attentive,

quand, par exemple, tout en écoutant une conférence ou un rapport ou les propos d'un interlocuteur au téléphone, nous griffonnons sans but des traits sur une feuille de papier. Que se passe-t-il exactement ?

Toute chose, tout événement ont lieu sur fond de monde. Ce fond constitue la basse continue de toutes nos perceptions et nous lui sommes originellement présents de par toutes les potentialités de notre corps propre. C'est en lui que nous avons notre ancrage, chaque fois que nous percevons un phénomène du monde, en particulier mouvant, comme est la parole d'autrui, et avec lequel, pour qu'il soit quelque chose, nous devons maintenir la cohérence. Or le maintien de la cohérence, à travers les changements inhérents au phénomène, exige à la fois la stabilité et le remaniement de notre système de référence. C'est à quoi justement se prêtent les griffonnages. S'inscrivant sur cette feuille de papier, nos tracés l'entretiennent dans sa fonction de support ; et cette constante référence au support confère à notre conduite graphique une stabilité. Cependant, comme il est bien connu dans le test de Rorschach, une motricité stable conduit à des réponses kinesthésiques, qui mettent le monde en mouvement. Ces kinesthésies ne sont pas quelconques. Les variations du tracé, au cours de l'écoute de l'autre, sont des modifications grâce auxquelles nous entretenons la cohérence entre notre champ marginal d'ancrage et la mobilité du phénomène perçu. Cette activité graphique est une expression partielle des potentialités qui sous-tendent notre rapport fondamental au monde. C'est en cela qu'elle est signifiante. Le degré de liberté, de rigidité ou d'automatisme de ces tracés témoigne à chaque fois du mode de notre présence au monde à travers la parole entendue.

La différence entre les randons des hirondelles et les vôtres, quand vous griffonnez sur une feuille de papier, c'est que vos traces, tout en déployant sans but, tendent à s'emparer, même distraitemment, de la surface. Ils l'enrichissent en y mettant votre marque. Tel est, selon Prinzhorn, le sens de la pulsion décorative. Orner un rocher de traits gravés, c'est signer une présence humaine. Mais cette présence n'est pas purement active ; elle est aussi réceptive. L'ornement révèle la tournure



de son support (et celle de l'*Umwelt*) en l'accomplissant en présence sur un mode qui s'ajuste à lui. Ainsi en va-t-il également des peintures rupestres. Ceux qui ont peint à Lascaux les cerfs nageant dans la rivière ont utilisé les arêtes et les plis fuyants de la roche, ressentis par eux comme des fibres de l'espace pictural – de sorte que l'apparition de la rivière et des cerfs y nageant est un événement de tout l'espace : de l'espace de la grotte et de l'espace pictural que, à même ces tracés – les deux en un – nous hantons.

Mais ces mouvements expressifs ne suffisent pas à faire une œuvre d'art. Pour atteindre à la « perfection formelle » une œuvre d'art et, en elle, chacun de ces mouvements, doivent remplir, du même coup, deux exigences : « incarner le plus riche contenu psychique » et constituer une forme qui ne relève que de sa propre nécessité intérieure. Ce sont là deux pôles opposés. Leur opposition est celle-là même que Hölderlin requiert, en poésie, entre le ton fondamental ou signification et le caractère artistique du poème<sup>17</sup>. Et de même que la poésie consiste dans le passage (*Übergang*) ou le transport (*Metaphora*) de l'un à l'autre, la *Gestaltung* artistique, dit Prinzhorn, lance un pont du besoin d'expression à l'œuvre, ou du *vivre* à la *forme*.

Il est plus juste, cependant, de voir dans un tel passage un procès dont la *Gestaltung* est l'opérateur et l'opération. De cette dualité résulte une tension polaire qui se manifeste, dans chaque composante de l'œuvre, par un écart entre sa dimension expressive et sa dimension formelle. Le même tracé ludique ou décoratif qui signifie en exprimant est une forme qui se signifie en se formant. Mais cet écart est simultanément un accord, et l'accord est d'autant plus puissant que l'écart est plus grand. Le degré de cette tension mesure la puissance de la *Gestaltung* qui la suscite en la surmontant, et, par là, dit Prinzhorn, la valeur de l'œuvre.

Pour comprendre la *Gestaltung*, il faut la surprendre à l'œuvre. Comment s'y montre-t-elle ? « Sa force s'enracine dans le champ entier de la vie psychique, en tant qu'il en émane des pulsions expressives »<sup>18</sup>. Ce qui informe de l'intérieur ces mouvements expressifs, c'est une onde modulante qui les traverse et que Prinzhorn nomme le flux rythmique. Le rythme est l'essence de la *Gestaltung*. Prinzhorn l'a nettement perçu, puisqu'il oppose, dans les œuvres figuratives, fonction représentative et rythme, marquant ainsi que le rythme constitue, en opposition à la dimension imageante, la dimension proprement formelle de l'œuvre, la dimension selon laquelle elle se forme, selon laquelle elle est œuvre. D'où sa conclusion : « c'est le même de dire que la puissance de la *Gestaltung* fait la valeur de l'œuvre et de dire que le degré d'animation rythmique d'une œuvre détermine son rang parmi tout ce qui est constitué en forme »<sup>19</sup>.

Malgré cette déclaration d'intention phénoménologique, Prinzhorn cherche à éclairer la *Gestaltung* à partir d'une explication psychologique : il l'inscrit dans le processus général de la perception. Au départ un chaos de données sensibles. Puis leur intégration en une image intuitive. C'est là la phrase cruciale. Le processus d'intégration peut bifurquer dans deux directions : « ou bien il aboutit, par synthèse conceptuelle des données sensibles, à une image cognitive, c'est-à-dire, au sens habituel du mot, à une représentation et, de là, à un savoir d'objet ; ou bien il tend à configurer le divers intuitionné en une image purement intuitive. Cette image, par le choix des données sensibles et par l'accentuation des traits constitutifs où manifestement les valeurs expressives jouent un rôle décisif, peut s'élever jusqu'à valoir comme une forme d'essence »<sup>20</sup>.

La constitution d'une forme artistique ne diffère donc pas, par essence, de celle des autres configurations perceptives. « Il est absolument

17. F. Hölderlin, *Über den Unterschied der Dichtarten*, in *Sämtliche Werke*, Darmstadt, 1970, S.899, sqq.

18. Hans Prinzhorn, *op. cit.*, S.48.

19. *Ibid.*, S.49.

20. *Ibid.*, S.42-99.



impossible de distinguer psychologiquement deux processus de *Gestaltung* différents : l'un physio-plastique qui sen tiendrait à la nature, l'autre idéo-plastique qui s'en tiendrait à la représentation et au savoir »<sup>21</sup>.

Prinzhorn en tire la conséquence : à l'extrémité de ces deux voies, il s'établit une sorte d'accord entre forme et savoir, entre rythme et concept. Cet accord est inégal, il équivaut à la mise en tutelle de la *Gestaltung* artistique. Elle subit en effet l'attraction d'une finalité qui n'a pas son terme et sa perfection en elle, mais dans le savoir.

Or l'originalité de la *Gestaltung* artistique implique son originarité. Précisément elle n'a pas son origine là où Prinzhorn la situe : dans le processus *perceptif*. Toutefois il ne pouvait en indiquer le départ, parce que la psychologie de son temps ne savait rien et ne voulait rien savoir de la sphère propre du *sentir* et du sens des sens. À la base de cette méconnaissance du sentir, qui caractérise toute psychologie synthétique – aujourd'hui comme hier – il y a ce postulat : l'expérience débute par un chaos sensible... postulat que dément tous les jours l'éveil et l'ouverture de quelque chose comme un monde, ou d'une esquisse du monde, à même la moindre sensation. Cette situation engage la vie des formes. Pourquoi Prinzhorn refuse-t-il à la *Gestaltung* et au rythme d'« être indépendant de la pulsion cognitive qui vise au savoir »<sup>22</sup>? – Pour garantir un sens à la forme. En quoi il a raison. Mais il se trompe sur la signifiante de la forme, sur son pouvoir d'éclairement, dont la lucidité n'est pas de savoir, mais puissancielle. La connaissance qu'une forme apporte avec soi n'est pas d'ordre *gnosique*, mais *pathique*. Or le pathique est la dimension du sentir, lequel est un ressentir – et, en cela précisément, le moment expressif de notre être au monde, en deçà de toute objectivation. Un objet peut certes être porteur d'une charge émotionnelle ou affective et donner de lui-même une vue pathétique postérieure à son élucidation.

Un champ de tournesols perçu comme une assemblée de têtes d'or levées vers le ciel est un objet émouvant, comme aussi son image. Son expérience est complète en soi et ne doit rien à l'art, même si elle fait irruption. Mais la « haute note jaune », comme dit Van Gogh, où une fois a sonné pour lui le monde, l'a atteint avant toute constitution en objet de l'étant ; et en elle il a eu une ouverture au monde entier. À même cette couleur-événement qui lui arrive, il Co(n)naît au monde apparaissant, sur un ton déterminé. Comme la musique induit la danse, tout « sentir » induit un « se mouvoir ». Ici la « climatique » du monde induit en Van Gogh une tension spécifique qui, à travers les puissances et les résistances des couleurs, de la matière et des schémas d'images, se fait jour dans le rythme d'une forme unique : le tableau.

Qu'est-ce qui s'exprime là en fin de compte? Prinzhorn répond : le *psychique*. Ce mot vague ne fait que réifier, en termes de substance, un arrière-fond supposé de vécus de conscience. Plus obscurément mais avec plus d'acuité il dit ailleurs que la *Gestaltung* aboutit à ce qu'il nomme « *Wesenform* »<sup>23</sup> : une forme qui donne forme à une essence, ou dans laquelle une essence prend forme. Quelle essence? – Celle du formateur. Seul l'homme est capable de *Gestaltung*. En cela même il est capable de soi – c'est-à-dire capable de son essence à même l'expression qu'il en donne. Ce qui s'exprime dans la *Gestaltung* c'est l'essence de l'homme.

Or l'essence de l'homme est existence. Non pas au sens trivial, où « exister » signifie avoir une réalité comme un étant au milieu de l'étant, mais au sens indiqué par le préfixe *ex-* : avoir sa tenue *hors*... L'existence diffère radicalement de tout comportement envers l'étant – envers l'étant que nous ne sommes pas et envers l'étant que nous sommes nous-mêmes. « *Nous-mêmes* » disons-nous. Nous marquons par là que cet étant nous le sommes comme seul peut l'être un *soi*. Nos comportements ne sont

21. *Ibid.*, S.47.

22. *Ibid.*, S.43.

23. *Ibid.*, S.42.

proprement nôtres que par cette dimension qui est en eux plus originaire qu'eux-mêmes : l'être à dessein de soi. Un soi qui n'est pas donné dans le monde, fût-ce à titre de possible ou d'idéal. Tout comportement envers un étant dans le monde se déroule certes dans le monde. Mais... encore faut-il qu'un monde soit là.

Là, qu'est-ce à dire ? Un schizophrène de Minkowski nous l'apprend. Assis sur une chaise, dans une salle où il est arrivé par différents couloirs, il répond à la question « Où êtes-vous ? » : « Je suis *ici*. Mais *ici* pour moi ça ne veut rien dire ». Sa parole nous signifie qu'il a cessé d'être le *là*, où quelque chose ou lui-même puisse avoir lieu et sens d'être. Pourtant il est capable de nommer tout ce qui l'environne et de décrire son itinéraire. Il occupe une place qu'il peut localiser. Mais il ne s'y trouve pas. Il ne s'y découvre pas soi. Et il n'est pas au monde. Être au monde, c'est être chez soi sous l'horizon d'une contrée à laquelle nous avons ouverture et dont nous sommes le *là*. Être soi, de même, est autre chose que de figurer à une place particulière parmi les étants. Un être déterminé par leurs configurations, qui se recourent en lui, est un être *fait*. C'est ce qu'exprime le schizophrène quand il dit qu'il est aux mains des autres, sous une forme persécutoire. La persécution marque ici la violence faite à un être qui s'éprouve désapproprié de son propre, court-circuité de l'être à dessein de soi.

Que l'on songe à cette situation, au sens propre innommable, d'aliénation essentielle : *être pu !* On entreverra par contraste qu'exister en tant que soi, c'est *se pouvoir*. C'est être son propre pouvoir-être lequel n'est pas de l'ordre de l'étant, lequel au regard de l'étant n'est rien. Un soi n'est pas, il est à être. « Deviens ce que tu es. Mais tu ne l'es qu'à le devenir ». L'existence implique des moments critiques où elle est mise en demeure de se pouvoir ou de disparaître. Ces moments sont des failles. Des vides qui sont à franchir, des déchirures dont le « jour » n'apparaît que dans le franchissement.

La *Gestaltung* exprime l'existence. Mais celle-ci n'étant rien de donné, son expérience n'est pas un reflet ni l'extériorisation d'un état

préalable de pure immanence. La *Gestaltung* est un mode de l'existence elle-même, selon lequel celle-ci se met en œuvre. Son essence, à elle aussi, est existence, par cela qu'elle est rythme. « Il n'est pas d'œuvre, du moment qu'elle est forme, qui ne soit animée par le rythme ».

Le rythme est directement expressif de l'existence en ce qu'il comporte des moments critiques dans la faille desquels il s'expose au risque de se transformer en... lui-même ou de s'abolir. Un rythme ne peut être perçu à titre d'objet, même formel. Il ne peut qu'être existé – procès dans lequel, comme dit Rilke, « rythmiquement je m'advieus »<sup>24</sup>.

Par là s'éclairent le sens et la portée existentiels des œuvres graphiques, plastiques ou picturales des malades. Elles ne sont pas de simples traductions-reflets de leur état habituel, de leur déreliction. À tout le moins elles l'expriment et, par là même, l'outrepassent. Faire œuvre c'est, dans la même mesure, se faire être. L'acte de dessiner implique une certaine précession de soi, par où le malade est partiellement porté à soi dans l'éclaircie de son pouvoir-être. En présence d'une surface à peindre ou d'un bloc à sculpter, où il a à intervenir alors que tout est encore indécidé, il est en présence d'un Rien, vide qui appelle à faire et où il a à être. Cet espace de jeu entre la feuille de papier et lui est soustrait à la fatalité des déterminations quotidiennes. C'est une clairière vide où cesse l'astreinte de l'étant. Dans une telle situation, si précaire soit-elle, « *ici* » commence à vouloir dire quelque chose... quelque chose d'ignoré.

Ce vide s'éprouve sur des modes divers qui peuvent être d'angoisse ou de refus. Mais, tel qu'il se manifeste dans les griffonnages les plus inhibés, cet espace de jeu constitue un premier degré d'indépendance par rapport à l'entourage obsidional. Si, selon l'expression de Pierre Schneider, « la vie est une faute d'orthographe dans le texte de la mort »<sup>25</sup>, le Rien est une déchirure dans la trame de l'étant, dont il s'agit

24. Rainer-Maria Rilke, *Sonnets à Orphée*, Atmen.

25. Pierre Schneider, *La voix vive*, Paris, 1953.

d'apercevoir le jour pour avoir ouverture au monde et à soi. C'est là que se montrent dans les œuvres des malades, alors même qu'elles attestent un certain pouvoir-être, les déficiences de l'existence en échec.

Quel défaut en elles en est la marque? – Un défaut par excès. Ce qui leur fait défaut, c'est l'Oouvert, sous la forme du vide et du Rien. Les œuvres des schizophrènes – quelle qu'en soit la variété – manifestent la compacité de l'étant auquel ils sont jetés, eux-mêmes étants. Elles montrent la contrainte où ils sont de ne pas laisser être le vide. Mais quel vide? Et pourquoi?

Il est normal d'éprouver le vide comme risque. Nous avons notre tenue dans le Rien parce que nous n'ex-istons qu'au risque d'être, au risque d'être soi ou de ne pas être soi. Ce risque peut être éprouvé comme menace sans écart... si justement tout est joué, et si ce vide est d'avance colmaté par le retour fatal du même. La compacité de l'étant est la marque de toute psychose. Tous les moments critiques de l'existence sont réduits à un seul, répétitif, dont s'entretient la plainte mélancolique ou le thème délirant d'un schizophrène. Si le mélancolique dit ne pouvoir rien, ne vouloir rien, n'être rien, et demande seulement qu'on ne lui demande rien<sup>26</sup>, le Rien dont il souffre est un néant *étant*, non l'endurance de l'Oouvert.

Le vide actif est précaire. Mais nous l'avons vu s'exprimer d'une manière particulièrement expresse dans l'activité artistique d'un schizophrène, à l'atelier de peinture du Centre social, à l'hôpital psychiatrique du Vinatier. Cet homme ne peignait que des fleurs. Une seule par tableau. Il le faisait en deux temps. Il peignait d'abord la corolle, la tige et le fond, laissant en blanc, vide, la place du calice. Puis il allait à la fenêtre et fumait une cigarette en regardant au dehors, dans le vide. Ensuite il revenait à sa peinture et remplissait le vide, réservé, d'une couleur en contraste harmonieux avec les autres. Ce vide au cœur de l'œuvre, que doublait, plus

diffus, ce vide à la fenêtre, signifiait pour lui quelque chose, comme une absence. Mais c'est parler trop vite que d'évoquer une absence de moi. Bien plutôt s'agissait-il d'un *appel au vide à dessein de soi*. C'était un vide en attente, le rien d'un pouvoir-être indécidé, indécidable.

À être, à la fin recouvert, s'est-il aboli? Non, car à travers les couleurs du tableau final régnait une tension faite de changes réciproques, que les Chinois nomment *mutations* et dont-ils disent justement qu'elles ne sont possibles que grâce au vide.

Par contre le manque, dans une peinture ou un dessin, de vides actifs où le rythme se ressource, marque un échec à être soi. Car un soi n'est pas une détermination locale dans l'ensemble conditionné de l'étant. Il existe à l'avant de soi, à la pointe du Rien.

L'acuité de la *Gestaltung*, de l'autogenèse des formes, perpétuellement instantes à soi dans l'être-œuvre d'une œuvre, dévoile où l'auteur de l'œuvre en est de lui-même. Telle est la signification existentielle de la *Gestaltung* que Prinzhorn a pressentie et dont la quête, à la fois inspirée et méthodique, confère à son œuvre une lucidité que n'ont pas encore bien saisie l'esthétique et la psychiatrie d'aujourd'hui.

26. Textes inédits du Pr. Dr. Roland Kuhn (Münsterlingen-Scherzingen).



## Conjecture sur « In media vita »

Un philosophe est-il avant tout un homme d'action ? Certaines circonstances pourraient le laisser croire. La guerre, bien sûr et plus tard, la petite histoire : j'ai rencontré Henri Maldiney, à la rentrée universitaire de 1965. Les premiers mots qu'il nous adressa ce jour là furent pour nous engager à signer une pétition ! La Montagne Sainte-Victoire allait être transformée en carrière de pierres. Pas de laisser-faire, pas de résignation.

**1- « Nous savons quelque chose de l'homme. Nous ne savons même plus que cela » (La Dernière Porte)**

On ne peut que remercier les éditeurs d'avoir eu l'idée de joindre "La dernière porte" au volume qui réédite "In Media Vita" chez Encre Marine. Un texte fondateur dont la violence et la beauté rendent indispensable la lecture avant d'en venir à ceux qui le précèdent. Cette parution complète ainsi ce que Henri Maldiney a dit de son rapport à la guerre. L'ensemble de ces textes a une portée biographique des plus intéressantes : la construction d'un homme et de sa pensée dépendent aussi des épreuves qu'il a dû traverser. Comme l'a répété souvent Henri Maldiney après Eschyle « *pathei mathos* ». Oui, mais à quelles conditions ? L'expérience de la guerre peut faire des hommes beaucoup de choses. Ce qu'elle a fait de Henri Maldiney est un des enjeux de cette lecture.

Je voudrais d'abord récuser en quelques mots les termes de défaite, de débâcle, qu'utilisent tant les éditeurs dans leur préface qu'André du Bouchet dans son commentaire "Une Excavation".<sup>1</sup>

1. « Une Excavation » in *Existence ; Crise et Création*

Nulle défaite dans le propos de notre soldat, nulle débâcle. Il est prêt au combat, il attend la bataille. Parler de désastre est un effet d'après-coup et, pour André du Bouchet sans doute un fait biographique. Rappelons-nous qu'en mai 40, devant la menace de l'avancée allemande, sa mère se trouvant sous le coup des mesures antisémites frappant les médecins, il est obligé de partir sur le chemin de l'exode. Avec elle et sa sœur, il fait, à pieds, la route de Paris à Pau pour rejoindre son père aux États-Unis, son Bailly sous le bras. Il avait seize ans.

De même, on entend dire, souvent avec trop de légèreté, que Maldiney a passé le temps de sa captivité à lire « Sein und Zeit », comme si le camp de prisonniers avait été une période de longue oisiveté, propice à la méditation philosophique. Le document écrit dès 1945 montre qu'il n'en est rien, que ce fut une période d'intenses combats, de résistance. L'entretien sur France Culture avec Alain Veinstein<sup>2</sup> nous apprend de la bouche même de Maldiney qu'il faut ajouter les « Ideen » de Husserl à sa mythique lecture de Heidegger. Fécondité philosophique de ce temps ? Assurément. Mais le camp d'officiers dans lequel Maldiney a été retenu pendant quatre ans n'est pas le poêle de Descartes, et ce temps a été surtout celui de la mise en actes d'une éthique. De la Résistance ?

Quant à la rédaction proprement dite de "In Media Vita", nous pouvons supposer cela : Henri Maldiney sort complètement abattu des cérémonies commémoratives du 7 juin 1970. Qu'était-il donc aller chercher là, ce jour là ? Maldiney, ancien combattant ? Il lui faut revenir sur ce que tout ça aura été pour lui, partir à la recherche des traces de celui qui ne s'est pas retrouvé dans les discours officiels au point de ne ressentir que la déréluction dans laquelle il était en 1940. Il sombre dans la dépression qu'il décrit dans le dernier chapitre.

L'ordre des chapitres établit donc une apparente continuité historique qui n'est pas tout celle de l'auteur. Il s'agit d'un retour à ... de revenir à ... ce qui commence là, à partir du temps de la mélancolie.

“L'occasion unique est aussi le plus grand risque”<sup>3</sup>

Pourquoi s'attacher à cet ensemble de textes, écrits certes sous l'effet d'une nécessité intérieure mais, somme toute, marginaux dans l'œuvre philosophique de Henri Maldiney ? En les lisant, nous comprenons quelle influence, quel impact, ces épreuves ont pu avoir sur sa pensée. La pensée mise au pied du mur des actes. Que vont devenir l'existence, la philosophie, dans la tragédie de la guerre, l'effroi de la bataille, l'amertume de la captivité ? C'est dans ces questions que Maldiney va s'engloutir après la cérémonie du souvenir au Chemin des Dames de 1970. La transformation en musée de ce champ de bataille a commencé dès 1918. Maldiney en connaissait sans aucun doute l'histoire. Les lieux de guerre deviennent les lieux d'un "tourisme de mémoire". Le Tour de France cycliste est passé là – jeudi 10 juillet 2014, étape 6, Arras-Reims, en présence du Président de la République.

## 2 - Rien n'aura eu lieu que le lieu.

Qui fera l'histoire des relations des étudiants et des professeurs de l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm avec Mallarmé ? On sent son empreinte dans beaucoup de questionnements, ou peut-être simplement dans l'écriture d'Henri Maldiney, magnifique. L'écriture du traumatisme ? De la mélancolie ? Mais c'est précisément de quoi il veut sortir ! Comment s'y prendra-t-il ?

Depuis sa formation en septembre 1939, le 99<sup>e</sup> régiment d'infanterie alpine, dans lequel Henri Maldiney, alors professeur au lycée de Briançon, a été mobilisé, a déjà beaucoup combattu. Dans les Alpes, en Alsace. Les pertes en vies humaines ont été lourdes. Après une courte période de repos en Franche-Comté, il prend position sur le Chemin des

Dames, versant sud, au débouché du canal de l'Ailette qui traverse le massif dans une galerie souterraine. On peut supposer que l'ancien normalien, aspirant en temps de paix, portait le grade de lieutenant pendant la guerre, le premier grade d'officier. C'est pourquoi il a été retenu en captivité dans un camp d'officiers, un Oflag.

Le Chemin des Dames est un étroit plateau étendu d'est en ouest sur une trentaine de kilomètres. Il surplombe d'une centaine de mètres deux vallées fluviales, celle de l'Ailette au nord et celle de l'Aisne au sud. Le "Chemin des Dames", qui a donné son nom au massif, est une route empierrée au XVIII<sup>e</sup> siècle. Elle permettait le passage à sec des carrosses transportant, de châteaux en châteaux, les nobles demoiselles de la région.

C'est un massif crayeux creusé d'excavations – les creutes – naturelles ou aménagées au fil des siècles par les agriculteurs, les exploitants de carrières ... et les armées.

Depuis qu'il y a des invasions, le massif du Chemin des Dames constitue un rempart contre les peuples venant de l'est et du nord. Avant l'Oise et la Marne, c'est la dernière défense de Paris. C'est pourquoi on y installe les meilleures troupes, les plus aguerries.

Le général Nivelle avait imaginé une offensive de grande ampleur pour reprendre le massif aux allemands installés là depuis la défaite de 1870. Déclenchée en mars 1917, elle fut un désastre militaire et moral pour les armées françaises repoussées en avril au prix d'innombrables pertes. Pour tous les belligérants, le printemps de 1917 est d'abord un désastre humain. Couvert de cimetières et de divers monuments commémoratifs installés là dès après la victoire finale de 1918, en 1940, chaque anfractuosité du plateau et de ses versants recèle les vestiges de la précédente bataille, restes innommables d'armées anéanties, disparues, ré-englouties par la nature.

Est-ce que ce sera notre destin ? En mai 40 en effet, l'inquiétude est grande. Avec le ravitaillement arrivent les nouvelles : la VII<sup>e</sup> armée, supposée défendre le dispositif au nord, s'est effondrée. On commence

même à voir des soldats ennemis sur les hauteurs (« des soldats obliques »). Le 99<sup>e</sup> régiment d'infanterie doit défendre le flanc gauche du 27<sup>e</sup> bataillon de chasseurs alpins. Mais s'ils sont encerclés, ils ne pourront fournir aucun appui. Après l'attaque allemande, le repli est en effet devenu inévitable et ce sont les Chasseurs Alpins qui couvriront la retraite de ceux qui devaient les protéger. C'est à seulement quelques kilomètres de leur position initiale que les hommes du lieutenant Maldiney seront faits prisonniers, passé le pont de Mailly-sur-Aisne.

L'angoisse des hommes. Quel sera mon destin dans la bataille imminente ? Devant cette question, à quoi s'en remettre sinon à la disposition des astres dans le ciel ? Entre le sidéral et la sidération il y a si peu d'écart. C'est un moment dans lequel l'imaginaire s'effondre. Il n'y a plus de place que pour le coup de dés qui dira si ce sera oui ou non, la vie ou la mort. Une pièce qu'on lance et qui nous indique un sort qui ne nous appartient pas. Pas d'autre événement possible que la mort, sans inscription temporelle ou subjective. Cette occurrence produit un lieu d'où le sujet, la constatant, produit sa propre absence.

Pris dans son inexorable identification aux morts anonymes de 1917, Maldiney est, comme l'Antigone de Sophocle, dans l'entre-deux-morts. La mort qui achève la vie, et la mort qui est le temps où s'effacera jusqu'au souvenir de notre existence. À ce moment là, rien n'aura eu lieu que le lieu, sans aucune mémoire véritable de ce qui s'est passé là. Au point que comme dans le poème de Mallarmé « Un coup de dés jamais n'abolira le hasard » un doute lancinant subsiste : se sera-t-il passé quelque chose ou rien ?

Pour l'heure, le diaphragme de l'objectif à travers lequel Henri Maldiney voit le monde dans ces derniers jours de mai est presque fermé. On est loin de l'Oouvert ! Tous les objets sont de ce fait sur le même plan, sans proches ni lointains ; Une topographie précise comme une carte d'état-major mais qui ferait coexister des toponymes minuscules, une ferme, un bois, avec les plus vastes horizons (le fameux ciel du Chemin



des Dames, il faut l'avoir vu!) Du coup on ne sait pas où l'on est, pas plus le lecteur que le fantassin qu'on a déposé là. Tout semble suspendu entre le ciel et la craie du Chemin des Dames. Plus tard, Maldiney aura beaucoup de mal à retrouver sa creute, son poste de combat. Le lieu est celui de la nature, indifférente à la présence d'un humain qui pourrait nommer les choses, ou traire les bêtes qu'on entend meugler.

Sans approche, l'homme qui apporte le ravitaillement, nourriture, munitions et nouvelles : le front a cédé partout. Des rumeurs de trahison se répandent ("une armée sans pays"). C'est partout la débâcle mais Maldiney n'est pas homme à se rendre. Un drapeau blanc s'agite. Les ennemis proposent la reddition : ils sont abattus d'une rafale de mitrailleuse. Il n'emploie pourtant guère de mots de haine : il parle du "viol d'un pays", et c'est son expression la plus forte. Il se conforme aux ordres reçus, il ne pactise pas, même pas avec la haine ou la dérision.

Il est là sans raison d'être, il ne justifie rien, ne dénonce rien. La situation a quelque chose de dépersonnalisant. On peut la comparer à celle du lieutenant Grange, le personnage du roman de Julien Gracq que Maldiney aimait beaucoup "Un balcon en forêt". Pas de commentaires politiques ou moraux. Pas d'arrière-pensée non-plus : lorsque les blindés ennemis arrivent au bout du chemin dont il garde le passage, sans état d'âme, du canon de sa casemate il ouvre le feu.

Il faut lire "L'étrange défaite" de Marc Bloch<sup>3</sup>, écrit dès l'armistice de juin 40. Il souligne "l'instinct collectif", "le goût du travail bien fait" qui caractérisent les soldats français de 1940. Le collectif, bien qu'omniprésent, est peu commenté chez Maldiney. Sa posture, que l'on peut deviner tant au combat qu'en captivité, indique une incontestable solidarité avec ses compagnons d'arme puis d'infortune, et son adhésion nécessaire à la discipline, la force principale des armées. Elle ne sera pas sans problème après coup. Qu'ont-ils fait de moi, de nous qui ne pouvons pas nous regarder dans ce que nous avons été?

3. Jacques Rancière, *Mallarmé, La politique de la sirène*. Hachette, Littératures, Collection Pluriel

4. Gallimard, collection Folio/Histoire

### 3 - In media vita, « À même la vie »

Dans les temps de détresse, de déréliction, les chrétiens pouvaient, depuis le haut-moyen-âge, réciter cette prière :

« Media vita in morte sumus; quem quaerimus adiutorem, nisi te Domine, qui pro peccatis nostris juste irasceris? Sancte Deus, sancte fortis, sancte et misericors Salvator, amarae morti ne tradas nos. »

Est-il nécessaire de traduire?

Nous pouvons supposer qu'Henri Maldiney ne connaissait pas cette prière et même qu'il n'en aurait pas eu l'usage. Mais nous pouvons être sûrs que Nietzsche la connaissait et que c'est à son travestissement, à son retournement, à sa subversion, que nous avons affaire. Je dois à une jeune philologue, Juliette Murin que je remercie là, de m'avoir renvoyé sans hésitation à la bonne source. Ses affinités avec Nietzsche sont certaines. Ce n'est pas la seule de ses contributions à l'écriture de ce texte.

Nietzsche, *Le Gai Savoir*, aphorisme 324. Je le cite :

« In media vita - Non! La vie ne m'a pas déçu! Année après année, je la trouve au contraire plus vraie, plus désirable et plus mystérieuse, – depuis ce jour où la grande libératrice est descendue sur moi, cette pensée que la vie pourrait être une expérimentation de l'homme de connaissance – et non un devoir, non une fatalité, non une tromperie! – Et la connaissance elle-même : elle peut bien être pour d'autres quelque chose d'autre, par exemple un lit offrant le repos, ou le chemin menant à un lit offrant le repos, ou un divertissement, ou une oisiveté, – pour moi, elle est un monde de dangers ou de victoires dans lequel les sentiments héroïques aussi ont leurs lieux où danser et s'ébattre.

"La vie, moyen de la connaissance" – avec ce principe au coeur, on peut non seulement vaillamment, mais même gaiement vivre et gaiement rire ! Et qui s'entendrait à bien rire et vivre en général, s'il ne s'entendait tout d'abord à la guerre et à la victoire? ».

Ce n'est pas tant que, dans la force de notre âge, nous puissions être confrontés à la mort, et même à notre anéantissement, à la mort qui fera



perdre jusqu'au souvenir de notre existence, c'est que, par le moyen de la vie, « à même la vie » comme le traduit André du Bouchet, nous seront données les valeurs de notre existence. Sans référence à aucune autorité extérieure, aucun dieu.

Jusqu'au jour de la bataille, où Nietzsche est encore plus présent dans la pensée de Maldiney. Le rire de Dionysos invite le Surhomme, l'*Übermensch* (pourquoi ne pas traduire par « l'homme du désir »?) à accepter son destin et le Serpent de Zarathoustra lui commande de ne pas rendre le bien pour le mal. Bats-toi!

#### 4 - « On n'existe pas dans le cénotaphe du sens »

Henri Maldiney était-il à Paris en 1935 lorsque fut créée par Louis Jouvet la pièce de Jean Giraudoux : « La guerre de Troie n'aura pas lieu »? Comment imaginer qu'un normalien de vingt-trois ans n'ait pas vu une pièce que tout Paris avait vue?

À l'acte II, scène 5, Hector, prince des Troyens, encore partisan de la paix quand la flotte grecque aborde déjà les rives de l'Ilion, déclame avec une amère et dissuasive ironie le discours par lequel il devrait haranguer les troupes, si la guerre avait eu lieu. Il fait l'éloge des soldats tombés pour leur patrie :

“O vous qui ne nous entendez pas, qui ne nous voyez pas, écoutez ces paroles, voyez ce cortège. Nous sommes les vainqueurs. Cela vous est bien égal, n'est-ce pas? Vous aussi vous l'êtes. Mais nous, nous sommes les vainqueurs vivants. C'est ici que commence la différence. C'est ici que j'ai honte. Je ne sais si dans la foule des morts on distingue les morts vainqueurs par une cocarde. Les vivants, vainqueurs ou non, ont la vraie cocarde. La double cocarde...”

J'achève... O vous qui ne sentez pas, qui ne touchez pas, respirez cet encens, touchez ces offrandes... La guerre me semble la recette la plus sordide et la plus hypocrite pour égaliser les humains... Aussi, qui que vous soyez, vous absents, vous inexistants, vous oubliés, vous sans

occupation, sans repos, sans être... Je comprends qu'il faille excuser près de vous ces déserteurs que sont les survivants et ressentir comme un privilège et un vol ces deux biens qui s'appellent, de deux noms dont j'espère que la résonance ne vous atteint jamais, la chaleur et le ciel.”

Le 99<sup>e</sup> Régiment d'Infanterie, le Royal Deux-Ponts, aujourd'hui dissout, était le plus célèbre des régiments de Lyon et, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, aussi illustre par ses faits d'arme que par sa fanfare, « la musique du 9-9 » comme l'on disait par métonymie. Quand j'ai su que Maldiney y avait été incorporé en 39 avec les conséquences que nous connaissons, et qu'il avait relaté tout cela dans un texte presque confidentiel, devenu introuvable, mais dont j'ai reçu de J.-P. Charcosset un exemplaire quasi miraculeux... Il faut dire qu'enfant, je faisais partie des chœurs de l'église Saint-Bonaventure de Lyon. À dix heures le dimanche se célébraient les messes militaires, très solennelles, très longues du fait des discours, des remises de médailles. « Ouvrez le ban! » Roulement de tambour, sonnerie de clairon. « Fermez le ban! » Roulement de tambour. Les messes se disaient encore en latin, je pouvais apprendre, réviser pendant les longueurs de l'office, réfléchir à ce ban qui s'ouvre et se ferme. Il y a bien aussi les bans du mariage, le ban du bannissement. Quel rapport entre tous ces bans?

Sonnerie aux morts : roulement de tambour, les drapeaux s'abaissent, éclats déchirants du clairon sous les voûtes, roulement de tambour. Les drapeaux se lèvent à nouveau sur les bedaines des anciens combattants.

On peut reprendre son souffle, qui avait été coupé par ce monde de rituels, de symboles, et tous ces mots, toutes ces paroles, qui font de nous de bien louches vivants puisqu'ils n'ont de consistance que dans cette mort idéalisée, et finalement factice. Et qui n'est pas donnée à tout le monde!

*« un discours aux morts de la guerre, c'est un plaidoyer pour les vivants, une demande d'acquiescement »*

Voilà, pour qui ne les connaît pas, ce que sont les commémorations militaires. Elles excitent et endorment la curiosité des enfants. Mais pour ceux à qui elles s'adressent, pour ceux qui sont là parce qu'ils ont combattu et à qui on ne parle pas nommément, dont on ne dit rien ? Ils sont là en représentation.

*« un locuteur déplie ma vie » ... qui tombe ainsi en représentation.*

Fracture du temps. Quel rapport entre ce passé et notre présent ? Le temps universel est aussi indifférent au temps de chacun que la vie l'est aux vivants.

Les discours parlent d'eux. Ils ne leur parlent pas à eux. Ces discours se réfèrent à un passé révolu, absolu d'être sans lien à aucun présent. La commémoration fait le lit de la mélancolie parce que Henri Maldiney y retrouve l'absence à soi dans laquelle il avait été acculé en mai-juin 40.

*« nous n'existons pas dans la mélancolie, nous assistons à nous sans y être »*

*« nous étions venus nous chercher nous-mêmes dans un temps aboli et abolis en lui nous touchons au néant. »*

*« Tout est simultané dans l'éclairage égalitaire des sous-bois », dans « l'éternité muséale du bois ». Maldiney cherche des traces, ses traces. « Si j'étais mort, je serais là. » Vivant, il ne se retrouve pas. Ses traces, c'est en lui-même qu'il lui faudra les chercher, dans l'écriture.*

*« l'instant qui nous a mis en demeure d'être est retombé dans l'immémorial de tous et de personne ».*

En demeure d'être, n'est-ce pas la définition même du courage ?

Insupportable chute de la présence en représentation. La représentation, être en représentation, prendre la pose, la posture, voilà la faute la plus grave que l'on peut commettre contre soi. Comme le « faire époque » de « La Dernière Porte ».

*« voués à la dérélition faute d'oubli, mieux vaudrait garder le cimetière de la Malmaison ».* Le cimetière de la Malmaison est un immense cimetière allemand construit à proximité du fort du même nom. Ses drapeaux,

son entretien minutieux. Ici tout est mort, jusqu'à la pose affectée de sa garnison attentive. Terrifiant. Le fort était inutilisé depuis longtemps lorsqu'il fut le cadre de terribles combats en 1917.

« de l'inoubliable je n'ai pas à me souvenir » commente André du Bouchet (Une Excavation, p. 69).

Précisons ce qu'il y a à entendre par « inoubliable ». Ce sur quoi tout retour est impossible et qui nous hantera toujours ? Ne faut-il pas, pour oublier, d'abord se souvenir, savoir au mieux ce qu'il y a à oublier ? Maldiney cherche à vaincre cet oubli, fût-ce au prix de la mélancolie. Il parle de la honte, d'une honte relative à la présence de ses camarades de combat. Qu'est-ce qui est à oublier ? La dérélition dans laquelle ils avaient été, la voir transformée en représentation, et lui-même en relique à vénérer de cette horreur qu'est la guerre ? On retrouve toujours cette identification aux innommables restes de 1917.

Faut-il oublier la fureur du combat ? Le pitoyable état dans lequel ils se trouvaient tous ?

## 5 - « La mélancolie suppose les autres mais ne les rejoint pas »

Dans la dérélition, la mélancolie n'est jamais loin : il suffit de s'identifier après-coup à celui que nous avons été là.

Y a-t-il quelque chose, n'y a-t-il rien ? N'y a-t-il jamais rien eu ? Quand plus aucune parole ne se prononcera, n'y aura-t-il eu lieu que le lieu ? Moment de terreur, d'anéantissement. Henri Maldiney est seul parmi ses camarades de combat. Se contentent-ils de paroles, de médailles ? Peuvent-ils se reconnaître ? Il sent encore les vibrations de son arc quand le trait est parti depuis longtemps, comme s'il ressentait encore tout ce qu'il avait éprouvé alors.

La mélancolie n'empêche pas de vivre, elle empêche d'ek-sister, comme si l'ek-sistant était un navire subitement encalminé. Il s'agit bien d'une position de l'autre en tant qu'il est là (la mélancolie suppose les autres ... ) mais qu'il ne peut rien pour nous (elle ne les rejoint pas ...).

La mélancolie est une façon d'être au monde. Elle peut prendre des aspects d'une gravité marquée, qui rendra difficile le retour à une certaine norme quand on y observe des sentiments persécutifs ou d'indignité délirante, parfois un mutisme ou une akinésie profonds. Cependant, dans beaucoup de cas, elle reste une souffrance inapparente, une affliction intime.

La dislocation des rapports temporels, si caractéristique, n'atteint pas seulement les coordonnées globales de l'existence, l'espace, le temps, elle affecte de façon insupportable la fonction de la parole elle-même. Quand il commence à parler, le locuteur anticipe la fin de sa phrase. Dans la mélancolie, le début de la phrase devient un impossible passé, incompréhensible, sans pertinence, au fur et à mesure qu'elle se déroule, si bien que le sujet renonce, se tait.

« Et toujours le soleil un trou, lorsque par le travers de l'image récusée comme creusée, se rejoindra le fond sur quoi, quitte à disparaître, faire fond. » (Une Excavation, p. 66)

André du Bouchet fait de la disparition du sujet, de la position mélancolique même, son art poétique. Henri Maldiney chemine, lui, sur la crête étroite qui permet d'en aborder la question sans en faire l'œuvre elle-même. Il appelle à la naissance d'un lieu qui ne serait pas seulement celui de la nature, appelle à ce que l'autre soit le lieu, soit l'appui dont l'insistante question est posée depuis le début du texte.

Bien que la tentation soit grande, nous ne nous attacherons pas à la description clinique que Maldiney entreprend avec l'écrasant appui d'Albrecht Dürer (et pourtant, l'aquarelle après le cauchemar fait dans la nuit du 7 au 8 juin 1525!). Nous essaierons plutôt de formuler quelques hypothèses sur l'issue de la crise, sur l'appui qu'il a pu et su trouver dans la parole, et nommément dans la parole poétique, pour renaître à l'imaginaire perdu dans la bataille de juin 1940.

Comment créer de l'espace, de la respiration, avec des mots qui les annulent? Comment faire retour sur soi sans entrer dans une représentation de soi-même, qui en signerait d'emblée l'échec?

Seule convient alors la poésie. La poésie qui, dit Yves Bonnefoy,

« est la tentative de rendre aux mots la pleine mémoire de ce qu'ils nomment : ces choses simples qui sont de l'infini, de la vie quand on les perçoit dans leur immédiateté... Elle doit chercher des façons indirectes d'être la mémoire de l'immédiat, de réveiller l'être parlant de son sommeil conceptuel. La poésie, est faite pour rendre aux mots – dont cet emploi conceptuel prive qui s'y prête d'avoir plein rapport aux choses, disons l'arbre en toutes ses branches, toutes ses feuilles, et en sa place ici, maintenant, à ce détour du chemin – cette capacité de susciter des présences que la signification, et sa pensée, abolissent. Et que fait-elle, alors, la poésie? Elle tente de réveiller ces présences dormantes sous les concepts, ce qui nous rend présents à nous-mêmes, qui alors ne sommes plus dans l'espace de la matière mais dans un lieu, elle substitue ce lieu au dehors du monde, elle fait de ce dehors une terre. La poésie n'est pas un dire, mais un déblaiement, une instauration. »<sup>5</sup>

Dans cette pointe extrême de la représentation, comment reprendre la parole, comment être à nouveau ek-sistant?

Voici comment Henri Maldiney aborde, lui, cette question dans son texte « Les blancs d'André du Bouchet » p. 223).<sup>6</sup> Il écrit : « l'immense et silencieuse insistance de l'étant dans son ensemble, en-deçà de tout partage, et qui de plus en plus loin et de plus en plus près m'aborde et m'interpelle – faisant de moi, instant à elle, son répondant avant la lettre – ne saurait être nommée. Il n'y a rien de quoi en particulier, plutôt que d'ailleurs, je puisse prendre la parole. Tout est à dire; et quoi que je dise – si jamais je dis quelque chose – ne tient l'être que de ce fond muet, où quelques linguistes ont su reconnaître le proton hypokeimenon, le sujet premier de n'importe quelle phrase. »

À la fin de sa vie, Goethe, qui avait survécu à toute une génération de poètes, rappelait avec amertume aux rimailleurs à la mode que la

5. entretien dans l'Express du 22 novembre 2010

6. Les Blancs de André du Bouchet in *Regard, Parole, Espace* Ed. L'âge d'homme Lausanne 1978

poésie ne consiste pas à faire de beaux vers, que le plus important est le sujet. Le sujet ? Ce dont il est question, pas le sujet de la grammaire ! Il faut aller au fond de soi pour trouver le proton hypokeimenon.

Le sujet originel est ce dont il est parlé en tant qu'effacé par la parole. Mais à la parole elle-même, il faut bien un sujet. Comment s'articulent alors sujet grammatical et sujet originel, réel ? Comment peuvent naître ensemble la chose et la parole ? La parole dans sa grammaire et dans le réel en même temps.

## 6 - L'évènement surgit dans l'éclaircie du Rien

Alors, rien ? s'interroge Maldiney. Rien, la *res* du latin, les blancs d'André du Bouchet, les signifiants insignifiants de Mallarmé ? Comment dire les mots qui signifieront votre anéantissement quand le seul réel en jeu est celui de la mort ? Comment faire parler le fond des choses quand toute parole signifie notre propre disparition ? La solution de Mallarmé ? Inventer le mot "ptyx" « aboli bibelot d'inanité sonore »<sup>7</sup>, et qu'ainsi le manque s'enferme et s'annule dans le mot qui le désigne, que la boucle soit dès lors bouclée et la poésie achevée. En mai 40, en position au Chemin des Dames, Maldiney reste pris dans la fascination de cette somptueuse, mortifère et impossible fermeture. Nous sommes là encore du côté du néant, de quelque chose qui est posé comme n'étant pas. Pour interpréter son poème "Un coup de dés jamais n'abolira le hasard" "il faut compter avec les espaces, les blancs, les tirets. Il faut lire ces signes hors-sens comme des signifiants qui permettront de crypter le Nombre"<sup>8</sup>. Mais ainsi escamoté il revient au néant, à la négation de quelque chose. Le signifiant manquant organise, tant chez Mallarmé que chez Maldiney dans son retour à mai-juin 40, une scène que l'on peut à

juste titre dire « trou-matique ». Quelque chose du réel manque. On pourrait la dire encore « Traum-matique » : Elle a tous les caractères du rêve, dans ses scénarios étranges et terrifiants, mais indubitables. Éveillés, nous nous demandons parfois si nous ne rêvons pas, mais nous ne doutons pas de la réalité de nos cauchemars<sup>9</sup>. De fait, dans le rêve, tout est à l'infinifini, le sans fin, l'indéfini, qui exprime l'action de façon abstraite, indéterminée, sans inscription temporelle ou subjective. *Zuhandenheit* s'oppose là de la façon la plus tranchée à *Vorhandenheit*, la représentation sans les mains dont il est si abruptement question dans « La Dernière Porte ». L'Oflag, une condamnation à être sans main, sans prise sur les choses. Nous savons le destin de ce signifiant chez le montagnard Henri Maldiney.

Il écrit : « dans la parole, alors même que celui qui la prononce en un nom, l'anonymat de ce fond sur lequel la mémoire de la langue reste sans prise par instant se laisse entrevoir ».<sup>9</sup> La question du sujet se pose avec une cruelle insistance face à ce sans nom, à l'anonymat du fond.

Le Rien, alors, sujet de la parole ? Un rien qui n'est donc pas la négation de quelque chose mais qui, comme le zéro du théorème de Frege, jamais compté, permet le compte ?

## 7 - « le poème est la consécration suprême parce qu'il élève le tracé d'écriture "à la hauteur du ciel étoilé" ce jeu de l'apparaître et du disparaître qui fait de la muette éternité de l'espace un monde. »

Le fond, l'assise sur quoi fonder quelque chose, la raison même de fonder quelque chose, sont perdus. Reste la parole, l'appui sur la parole tel qu'André du Bouchet le présente dans son commentaire, au-delà des considérations militaires, stratégiques, qui désormais n'ont plus cours.

Rien sans la parole qui, pourtant, dans le même temps qu'elle nomme, fait disparaître. Rien sans cette apparition-disparition qu'André du Bouchet fait si bien jouer.

7. sonnet en -x, Œuvres Complètes Tome I p. 37

8. Quentin Meillassoux, *Le Nombre et la sirène, Un déchiffrement du Coup de dés de Mallarmé*, Fayard, collection « ouvertures »

9. on pense ici à Detlev von Uslar et à son livre *Der Traum als Welt* que Maldiney commentait souvent et qui, à ma connaissance, n'est pas traduit.

Ces questions, si présentes dans le texte de Henri Maldiney, sont aussi celles d'André du Bouchet et l'on comprend que le poète ait consacré un si long, si passionné et si amical commentaire à *In Media Vita*. Ses longues phrases s'ouvrent, sans majuscules, par un blanc. Elles ne commencent pas, elles reprennent, comme un souffle de vent. Et comme la brise qui ride la surface de l'eau et en masque le fond, elles viennent buter sur le point final, et rendre l'eau à sa transparence. Sa perspective reste mélancolique. Chez Maldiney, la poésie est convoquée à titre personnel pour franchir une crise et revenir enfin à l'existence et la création. Existe-t-il une autre guérison ? Cette crise couvait depuis longtemps en lui. En 1966, le sujet du certificat de psychologie générale portait sur la crise. Le certificat complémentaire d'esthétique, le commentaire d'une toile de Seurat, nous a permis d'échanger assez longuement sur le proche et le lointain. Plus tard, sur le cri, la condensation d'un immense discours.

Souvenir et reconnaissance.

Pierre Sorel



## « Au-delà de l'être » et « en deçà fondamental »

**La transcendance de l'ἀρχή dans son rapport à l'ontologie chez Plotin et Maldiney**

*Ce texte constitue la reprise (partielle et modifiée) d'un travail effectué pour un mémoire de master de recherche en Histoire de la philosophie sous le titre « La transcendance de l'ἀρχή dans son rapport à l'ontologie chez Plotin et Maldiney ».*

Nous ne trouverons aucun rapport, de Plotin à Henri Maldiney, d'influence cachée, comme celle qui lie par exemple Heidegger à Kierkegaard, chez qui la rareté des occurrences masque une inspiration fondamentale. On sait, comme J.-L. Chrétien le mentionne<sup>1</sup> dans son « Introduction aux *Œuvres philosophiques* », que Maldiney a suivi les cours d'Émile Bréhier sur Plotin, en Sorbonne. Or un article de Bréhier semble soulever une question qui pour toute philosophie marquée par l'héritage heideggérien ne peut passer pour anodine : « l'origine ne peut, comme telle, posséder aucun des caractères que possèdent les êtres à expliquer et à déduire ; car elle serait alors une chose parmi les autres choses, un être parmi les autres êtres »<sup>2</sup>. Il semble que, dès lors qu'il n'est pas question d'une causalité physique et mécanique, c'est-à-dire homogène, la causalité décrit une ambiguïté fondamentale : d'une part le principe ne peut être dit tel s'il n'est possible de marquer aucune hétérogénéité de la cause à l'effet ; de l'autre il faut bien que quelque continuité caractérise la relation des deux termes. Or le concept heideggérien de « différence ontologique » semble en propre spécifier le premier aspect

1. Henri Maldiney, *Regard Parole Espace*, Paris, Cerf, 2012, p.12.

2. Émile Brehier, « L'Idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec », *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. 26, N° 4 (Juillet-Août 1919), pp. 443-475.



de ce paradigme. « L'Être » se définit par le fait que précisément il n'est rien de ce qu'il fonde, rien d'« étant ». Or à l'issue de la différence ontologique, l'Être est identiquement posé comme « Rien », non seulement « rien-d'étant »<sup>3</sup> mais « transcendance » comme telle. Cette « transcendance » est sans doute ce qui, de l'héritage heideggérien, marque le plus durablement Henri Maldiney, dont toute l'œuvre consiste à reformuler le « ex- » de l'existence et à faire apparaître ce qui, tant du côté de la spontanéité que de la passivité de la « présence », marque une transcendance irréductible, un « fondement » « impossible » ou « critique ». Que ce soit par radicalisation des thèses heideggériennes ou franche critique, Maldiney propose une compréhension *a maxima* de la transcendance, posée comme « ἀρχή ».<sup>4</sup> C'est là donc ce qui peut donner matière à un rapprochement avec Plotin, qui affirme dans le sens de Bréhier qu'« étant la nature qui engendre toutes choses, l'Un ne peut être aucune d'elles »<sup>5</sup>. L'exigence de fonder l'ontologie appelle la mise à l'écart de toute détermination ontologique, dans l'élaboration d'une hénologie. C'est le schème de l'ἀρχή lui-même qui paraît commander une « dénivellation ontologique »<sup>6</sup> et motiver une sortie hors de l'appareil conceptuel propre à l'ontologie. Chez Plotin, « le multiple ne vient pas du multiple ».<sup>7</sup> En un sens, la causalité, au sein d'une démarche qu'on qualifiera de fondationnelle, s'élabore *par différence*. L'affirmation plotinienne d'un principe de l'être lui-même « au-delà de l'être » et excédant toute « position » exige que nous éprouvions la réalité de son rapprochement avec la philosophie d'Henri Maldiney.

3. « Contribution à la question de l'être » (*Zur Seinsfrage*), in *Questions I et II*, Tel Gallimard 1990, p. 245.

4. *Aîtres de la langue et demeures de la pensée*, introduction, p. 10.

5. « Γεννητική γὰρ ἡ τοῦ ἐνὸς φύσις οὐσα τῶν πάντων οὐδὲν ἐστὶν αὐτῶν » (9 [VI, 9], 3, 39-40).

6. « Toute fondation implique une dénivellation ontologique entre le principe fondateur et ce qu'il fonde », *ALPD*, p. 364.

7. « Οὐ γὰρ ἐκ πολλοῦ πολὺ, ἀλλὰ τὸ πολὺ τοῦτο ἐξ οὐ πολλοῦ· εἰ γὰρ καὶ αὐτὸ πολὺ, οὐκ ἀρχὴ τοῦτο, ἀλλ' ἄλλο πρὸ τούτου. » : « Le multiple ne vient pas du multiple : le multiple vient du non multiple ; et si ce non-multiple est encore multiple, ce n'est pas lui qui est principe, mais autre chose avant lui » (49 [V, 3], 16, 12).

## I. Le fondement articulé comme transcendance :

« toute fondation implique une dénivellation ontologique entre le principe fondateur et ce qu'il fonde »

Ce qui frappe dès l'abord, c'est la rareté des occurrences explicites faites à Plotin dans les œuvres de Maldiney. Même, pour une part appréciable, la brièveté des citations et leur commentaire vont davantage dans le sens d'une « suggestivité » du texte plotinien que dans celle d'une véritable analyse<sup>8</sup>. Souvent, la référence néoplatonicienne valorise de façon implicite différentes dimensions que les mots de Plotin peuvent voir figurer *dans la lettre* sans en partager l'esprit. Parfois, Maldiney va jusqu'à tronquer la citation ou à traduire très librement<sup>9</sup>. Mais ce qui semble appeler néanmoins l'élucidation du rapport de ces deux philosophies, c'est que l'analyse du « moment pathique » qui motive le plus souvent la référence à Plotin pose la question, à terme, de « l'origine ». L'« avènement-événement » du « sentir » dans l'ouverture à soi et au monde éprouve la capacité de l'existant à se rapporter au « négatif comme tel » comme « condition de l'appréhension de l'étant »<sup>10</sup>. Cette interrogation induit une démarche qui commande un dépassement de l'ontologie dans la tentative, précisément, de la fonder et motive par là l'interrogation de son rapport à la pensée plotinienne.

8. C'est notamment le cas de la référence du chapitre IX de *Regard Parole Espace*, « L'Art et le pouvoir du fond » (pp. 264-265). Maldiney cite le traité 29 (IV, 5), « Sur la vision » (Difficultés relatives à l'âme III), qui interroge le rôle éventuel d'un milieu intermédiaire dans la vision, en controverse avec les différentes sectes philosophiques. « Il suffit que le lieu existe » est une façon toute négative de désigner pour Plotin l'absence de rôle joué par le milieu intermédiaire ; Maldiney met au contraire en évidence, sur cette base, à la suite de Duthuit, positivement, « le mouvement de l'espace s'espaçant lui-même dans l'irradiation de son ubiquité » selon la création d'un « rythme » inédit. Cf. aussi *L'Art Éclair de l'être* (p. 285) et *Penser l'homme et la folie* (p. 295) pour la référence au traité 41 (IV, 6), 1, 15-16 : on voit bien que la transpassibilité est incompatible avec la spontanéité active qui caractérise l'âme pour Plotin (δυνεθῆναι καὶ [...] ἐργάσασθαι, §2).

9. *L'Art Éclair de l'être* (p. 285) et *Ouvrir le rien. L'Art nu* (p. 73 et p. 373) se réfèrent de la sorte au traité 23 (VI, 5), §7 en biffant toute mention du Νοῦς plotinien pour la rapporter au « moment pathique ».

10. On peut se référer à R. Barbaras, « L'essence de la réceptivité : transpassibilité ou désir ? », in *Maldiney, une singulière présence*, Fougère, Encre marine, 2014, p. 19.



Si c'est bien sur la question de « l'origine » que doit se jouer le rapprochement, c'est que son élucidation convoque à plusieurs reprises l'« Un-tout » plotinien : il apparaît dès *Regard Parole Espace*<sup>11</sup> pour penser « la forme d'existence originaire » de l'œuvre et se trouve, dans l'ouvrage immédiatement postérieur, *Âîtres de la langue et de la pensée*<sup>12</sup>, explicitement rattaché aux *Ennéades*, plus précisément au traité 10. L'innovation plotinienne par rapport au *Parménide* de Platon reprend précisément ce que Maldiney écrit<sup>13</sup> en affirmant que le dialogue « n'est pas seulement une option sur l'Un mais sur le sens de l'être ». Pour Maldiney, « la différence ontologique s'en trouve précisée et résolue ». Partant, si en un sens la pensée plotinienne se trouve requise par-delà le dialogue platonicien, c'est que le néoplatonicien élabore une hénologie qui donne à chaque hypothèse une signification ontologique selon une démarche qui explicite *ce par où* l'étant<sup>14</sup> est en accordant une causalité métaphysique à la « simplicité ». Dès lors, le recours à la pensée plotinienne pour élucider le « moment apparitionnel » permet de souligner l'absoluité du moment originaire (par le truchement de l'uni-totalité), quant à la chronogenèse existentielle ou au moment de forme. Mais c'est l'*aiôn* ou le *noûs* qui chaque fois nourrissent la référence<sup>15</sup>, quand l'idée de « transcendance » dans l'ex-istence, impliquant celle d'un rien (dans la référence constante à Heidegger notamment), interroge fortement la

référence à « l'Un qui est » alors qu'on ne trouve aucune mention consistante de « l'Un qui n'est pas » qui pourtant serait plus à même d'élaborer la notion d'un « surgissement pur ». De fait l'inauguralité de « l'Un qui est », de l'Intellect, demeure partielle; c'est ce que montre la thèse des deux Intellects (explicite notamment dans le traité 10 [V, 1], 5 ou encore 38 [VI, 7], 35) : l'auto-constitution réflexive de l'Intellect est conditionnée à la « puissance » qu'il reçoit de l'Un. Surtout, l'Intellect est l'Être par excellence, il est vie, être et pensée, quand l'Un, « au-delà de l'être » décrit une rupture beaucoup plus radicale avec ce qui procède de lui (« L'Un donne ce qu'il n'a pas », 38, 15).

Exemplairement, affirmer que « la forme a la constitution dimensionnelle de la transcendance »<sup>16</sup> ou traduire aussi bien en des termes hénologiques que « l'Un change de lui-même à lui-même en lui-même »<sup>17</sup>, c'est effectivement radicaliser le « pli ontologique » heideggérien et esquisser un dépassement de l'ontologie dans la tentative de la « fonder ». De façon très néoplatonicienne, « toute fondation implique une dénivellation ontologique entre le principe fondateur et ce qu'il fonde »<sup>18</sup> et la question de l'origine se confond avec celle de la nature de la « transcendance » articulée dans toute ex-istence. De même, il faut chez Plotin que la cause « soit différente de tout ce qui vient après elle, qu'elle existe par elle-même, qu'elle ne soit pas mélangée aux choses qui viennent d'elle, tout en possédant par ailleurs, d'une autre manière, la puissance de leur être présente »<sup>19</sup>. Il outrepassa en sus le geste platonicien de « séparation » (χωρισμός) du sensible et des formes intelligibles et de reconduction des premiers aux secondes. Car la métaphysique plotinienne ne s'arrête pas à l'élucidation de l'intelligibilité des étants,

11. *RPE*, p. 236.

12. p. 345.

13. Ces citations sont toutes du chapitre V « Le Logos et l'Un. La dialectique du *Parménide* ».

14. « C'est par l'« un » que tous les êtres sont des êtres [...] », Πάντα τὰ ὄντα τῷ ἐνὶ ἑστίν ὄντα (9 [VI, 9], 1, 1).

15. C'est la qualité « autarcique », « auto-constitutive » à rapporter en dernière instance à l'« Un qui est » qui semble motiver le rapprochement. Une influence stoïcienne commune semble devoir jouer ici.

Nous n'aurons pas le temps d'analyser dans la suite la proximité de cette absoluité et du concept élaboré dans le traité 39 d'« acte pur » pour qualifier l'existence de l'Un. Des développements d'*Ouvrir le rien. L'art nu* consonnent fortement sur ce point. Mentionnons aussi *RPE*, p. 252 : « La forme n'est pas ἐργον mais ἐνέργεια ».

16. *RPE*, p. 248.

17. *ALDP*, p. 349.

18. *ALPD*, p. 364.

19. 7 [V, 4], 1.

mais, comme l'écrit J.-M. Narbonne<sup>20</sup>, « inaugure [...] un nouveau type de questionnement sur l'être [...]. Il ne s'agit plus de savoir ce qui rend possible la présence par exemple de telle ou telle propriété en tel être, ni même ce qui rend possible, dans tel ou tel contexte, l'émergence de telle ou telle nature, de telle ou telle substance à côté d'autres substances, mais bien de comprendre pourquoi, en un sens absolu, il y a tout simplement *de l'être, des choses qui existent*. [...] C'est la possibilité même de l'être qui entre dès lors en jeu et non plus la simple possibilité (ayant déjà implicitement admis qu'il y avait *de l'existence, des êtres, de la nature...*) des étants particuliers ».

## II. « La transcendance comme telle » : l'épreuve elle-même, en deçà de tout objet d'épreuve

Il nous faut d'abord noter que, de façon décisive, la centralité chez Plotin de l'affirmation de l'omniprésence et de la toute-puissance du Premier<sup>21</sup> semble s'opposer à la tâche phénoménologique d'explicitier l'existentialité d'une « présence », qui n'est qu'un autre nom du *Dasein*; qu'il s'agirait là, plus largement, de deux *instanciations* inconciliables du discours philosophique. Mais cet écart fondamental nous semble pouvoir être suturé par l'originalité de la philosophie de Maldiney. Qu'est-ce à dire? Les concepts de transpassibilité et de transpossibilité ouvrent à la question d'un surgissement absolu et « intotalisable ». Si en un sens le « transpossible » se thématise en termes encore complètement

20. J.-M. Narbonne, *La Métaphysique de Plotin* suivi de « *Hénosis et Ereignis*. Remarques sur une interprétation heideggérienne de l'Un plotinien », Paris, Vrin, 2001, p. 26. C'est là (p. 13) transgresser le principe énoncé par Aristote au livre Z de la Métaphysique : « se demander pourquoi, c'est toujours se demander pourquoi un attribut appartient à un sujet [...]. Or chercher pourquoi une chose est elle-même, c'est ne rien chercher du tout. Il faut, en effet, que le fait, ou l'existence de la chose, soit déjà connu [...], mais le fait qu'un être est lui-même est l'unique raison et l'unique cause à donner » (1041a).

21. Plotin affirme au traité 30 (III, 8), 10 que l'Un est « puissance de toutes choses » (δύναμις τῶν πάντων) et dans le traité 9 (VI, 9), 7 qu'« il n'est en dehors de rien ».

heideggériens<sup>22</sup>, le « transpassible » pose la question de la « réalité » en dehors de toute « possibilité ». Ce concept confronte l'étant que nous sommes à une transcendance plus irréductible encore que celle qu'articule le projet. Le sens nouveau qui émergeait avec le *Seinkönnen* mettait déjà en jeu *le fait qu'il y a*, comme surgissant du Rien (en articulant la question « ce par où ») ; mais « l'épreuve elle-même [...] en deçà de tout objet d'épreuve »<sup>23</sup> est celle d'une passivité extrême, de la réceptivité en un sens radical. Il s'agit avec le transpassible de « nous condui[re] à sa source, là où Heidegger passe outre, à cause de sa non-reconnaissance de l'apparaître » qui ne pense pour Maldiney le « là » de l'être-là qu'« inclus dans son être comme exister »<sup>24</sup>. Le rapport à la transcendance se portait « *um sich umwillen* » (en faisait donc un « objet d'épreuve ») événement comme réalité du transpassible la pose comme absoute (« détachée, séparée » dans son émergence) dans la mesure où il ne s'agit immédiatement pas de la possibiliser, mais de précisément la poser comme transcendante, absolument : c'est de cette façon seulement, pour Maldiney, que l'épreuve se fait constituante, que surtout on la reconnaît dans sa qualité même d'épreuve, « en deçà de tout objet d'épreuve ». La « transcendance » se joue à un niveau ontologique dans l'existence pensée dans la « rencontre » de « ce qu'on n'attendait pas ». On continuera dès lors d'éprouver le rapprochement de Plotin et de Maldiney selon une hypothèse que la critique maldinéenne de Heidegger nous permet de formuler : la critique du concept même de possibilité ouvre au questionnement de l'origine comme réalité d'une transcendance absolue qui, dès lors qu'elle ne se pose plus en termes de possibilité, ouvre au

22. « Il ne s'agit en aucune manière, avec la pensée de l'impossible et du transpossible, de dépasser ou de déconstruire le sens de la possibilité qui est en jeu dans le pouvoir-être [*Être et temps*, §31], mais d'en approfondir l'irréductibilité à toute autre conception du possible », écrit ainsi J.-L. Chretien dans « Lumière d'épreuve », in *Henri Maldiney. Une phénoménologie à l'impossible*, Meitingier Serge (dir.), Puteaux, Le Cercle herméneutique, 2002, p. 44.

23. *AEE*, pp. 281-282.

24. *ORAN*, p. 448.

rapprochement avec l'Un « au-delà de l'être » plotinien. De fait, Maldiney affirme un au-delà de la possibilité, dans *Penser l'homme et la folie*, qui se trouve mettre en défaut (ou, plus loin, à en constituer le pendant existentiel) le monde ouvert par le projet, qui confine à ne rencontrer que du soi (c'est ce que montre l'analyse de l'existence schizophrénique). Sur la base de ce déplacement, le « transpossible » ne peut apparaître que comme une radicalisation extrême du projet, et la « contrainte à l'impossible » qu'il conduit à formuler ne se pense, lui aussi, que dans l'articulation d'un « fond » mis en rapport à plusieurs reprises avec les analyses plotiniennes. « L'Un s'annonce dans la faille du devenir à partir de l'abolition de l'être et du non-être ». Si Maldiney affirme que les apories de l'Un rejoignent l'existence « a-logique » de Dionysos présenté comme le « dieu forcené », c'est que le sens ontologique du *Parménide* exige de réaffirmer cette idée selon laquelle la « différence ontologique », autrement dit le fait qu'il n'est de présence absolue, que l'être surgit dans sa négation, ne se surmonte que dans l'existence. L'Un est *dynamis* au sens où, au-delà des contradictions entre déterminations ontologiques, il est « juxtaposition des contraires » ; hors de toute *thesis* il en est l'origine. L'Un est encore mis en rapport avec les termes de « possibilité » mais il faut bien comprendre ici que le primat de l'existence pour penser ce qui, *logiquement*, est « impossible », opère une forme d'absolutisation de la sphère existentielle en tant que telle et définit l'existence non plus comme plan subjectif mais, véritablement, comme la seule réalité à même de poser que « la *dynamis* à laquelle toute *thesis* est inadéquate est la puissance de toutes les failles qui toutes sont en elle supprimées »<sup>25</sup>. La « puissance » de l'Un non comme foyer de la causalité, contrairement à Plotin, mais comme paradigme de l'origine ne se pense donc que dans et par l'existence mais lui fait perdre, du même coup, sa détermination exclusivement subjective.

25. p. 361.

Le primat de l'existence hérité, chez Maldiney, de la tradition existentielle et phénoménologique dans laquelle il s'inscrit s'élabore à nouveaux frais avec la question de l'origine. C'est dans cette perspective qu'on peut parler d'une *absolutisation* de la sphère existentielle : la différence ontologique en tant qu'elle pose de façon essentielle le problème de l'origine comme « dénivellation » ne peut « se résoudre » que dans et par l'existence. Toute « origine » est « transcendance » — idée indissociable de la « dénivellation » — or c'est bien l'existence, et seulement elle, qui en porte toute la charge, étant, essentiellement, « ex-existence », « en précession d'elle-même ». Ainsi la différence dans la situation d'énonciation même du discours philosophique qui oppose Plotin et Maldiney se trouve-t-elle résorbée dans cette absolutisation de la sphère existentielle opérée dans la perspective de l'interrogation ontologique. Entendons-nous ! Cette absolutisation ne détruit pas cette différence mais recrée, à l'intérieur de l'« exclusivité » de la sphère subjective définie par la réduction, le lieu d'une « fondation » absolue, qui permet la reprise, dans *Âîtres de la langue et demeures de la pensée*, du vocabulaire de la recherche des principes qui, notamment chez Heidegger, se trouvait complètement gommé — en cohérence avec sa critique d'une constitution onto-théologique de la métaphysique occidentale<sup>26</sup>. Cette transcendance conduit comme chez Plotin à l'élaboration d'une négation non privative<sup>27</sup>. Il faut redire à la suite de S. Brunel<sup>28</sup> : « ce rien originaire est, chez Heidegger, avènement d'un possible ou d'un sens qui n'est que négativité par rapport à la puissance affirmative du *Dasein* dont dépend la monéité du monde, ou du moins sans lequel aucun monde ne pourrait se mondéifier. La transcendance succède à l'existence, elle en découle, alors que dans la pensée de Maldiney, elle la précède et l'inaugure ».

26. C'est là évidemment redéfinir profondément le cadre phénoménologique et l'objet d'une analyse dont on trouvera le détail par ailleurs.

27. Opération décisive pour tout le néoplatonisme, qu'on retrouve systématisée dans le *Commentaire au Parménide* de Proclus par exemple. Pour Plotin, on se référera utilement au renversement de la section du traité 38 (VI, 7) ou plus encore au traité 9 (VI, 9) : « l'Un est sans forme

### III. « Au-delà de l'être » et « en deçà fondamental »

Commençons par repréciser la même démarche fondationnelle qui conduit *mutatis mutandis* deux philosophies très différentes. C'est cette démarche qui permet à Plotin d'écrire<sup>29</sup> : « Quant au Bien, il trône sur eux, non pas pour trouver en eux une assise, mais au contraire afin de donner fondement à la Forme des Formes premières, alors qu'il est lui-même sans forme ». Plotin opère un retour réflexif sur sa démarche : « La remontée s'élèverait toujours plus haut, donnant à ce qui se trouve immédiatement au-dessus de chaque être d'être le bien pour ce qui se trouve immédiatement au-dessous de lui [...]. Pourtant, elle devra s'arrêter quand elle atteindra un dernier terme, au-delà duquel il n'est plus rien possible de saisir en allant vers le haut » (38, 25, 20). Cette idée d'un « dernier terme » ne se formule pas exactement dans les mêmes termes chez Maldiney, mais on lit néanmoins dans *Penser l'homme et la folie* : « Le fondement du réel est ailleurs, dissimulé dans l'impossible. Parce qu'il ne saurait se trouver dans un système de possibles sous-jacents ou préalables, à propos desquels la même injustification se reproduit à l'infini ». Cette citation se réfère au concept de transpossibilité et défend une thèse que l'on a déjà explicitée, selon laquelle « le réel précède le possible ». Demeure que c'est là mettre en évidence que cette thèse s'ente sur une recherche véritablement fondationnelle, et montre qu'un même

(ἄμωρρον), même intelligible. Étant la nature qui engendre toutes choses, l'Un ne peut être aucune d'elles. Il n'est donc ni une certaine chose, ni quantité, ni qualité, ni intelligence, ni âme, « elle n'est ni en mouvement ni en repos ; elle n'est pas dans le lieu ni dans le temps » [Parménide, 139b, 138b, 141d] ; mais il est l'*uniforme en soi* (τὸ καθ' αὐτὸ μονοειδές), ou plutôt il est *sans forme* (ἀνεῖδον), il est au-dessus de toute forme, au-dessus du mouvement et du repos : car tout cela appartient à l'Être et le rend multiple » (§3). Ce « néant par excès » s'oppose au « néant par défaut » de la matière, dont on peut trouver dans le « néant compact » du mélancolique un analogue : « son Rien n'est pas le Non de l'étant. Elle souffre d'une plus radicale indifférence ontologique, qu'on dira aussi bien et aussi mal *mé-onto-logique*, où être, étant, néant, non être sont dans un état de contamination » (PHF, p. 59).

28. « Entre Un et Rien », in *Maldiney, une singulière présence*, Fougère, Encre marine, 2014.

29. 38 [VI, 7], 17, 35.

« principe de raison » traverse les démarches respectives de Plotin et Maldiney. Plus fondamentalement, chez ce dernier, il est question d'un « en-deçà fondamental » comme condition *sine qua non* pour fonder une « véritable ontologie ».<sup>30</sup> Mais on ne peut toutefois manquer de remarquer l'opposition entre l'Un dit « au-delà de l'être » et le Rien « en deçà



» de tout étant, de toute position et de toute forme. Ici c'est sans doute presque deux systèmes de valeurs qui se font face. L'Un plotinien est identiquement le Bien de la *République* et marque une supériorité aussi bien ontologique (il est non-être par excès, c'est bien ce que dit l'*epekeina tês ousias*) qu'axiologique (comme l'avance le traité 9, il est au-delà de tout Bien particulier). La rupture constitutive avec une constitution « onto-théologique » de la métaphysique semble avoir inscrit dans les gènes de la phénoménologie le refus de toute « divinité » ou même « ex-cellence » du principe — quoique, comme on l'a souligné, Maldiney transgresse pour part cet interdit. Et néanmoins, une autre axiologie se fait jour, dès *Être et temps* avec la thèse de « l'oubli de l'être » et la dévalorisation (pas non plus constante en ce qu'on lit tout aussi bien une pro-testation de neutralité par rapport à l'attitude naturelle) de l'attitude « thématique ». Dès que la thèse d'un « oubli » apparaît, c'est à un *nostos* qu'il faut faire droit : cette idée n'est pas étrangère à Plotin avec celle de la « conversion » mais prend ici la figure d'un « en-deçà ». La conceptualité de Heidegger, quoique reprise de façon extrêmement partielle par Maldiney, avec l'être-pour-la-mort et l'idée d'un Être avant tout « *Un-grund* », « *Ab-grund* » (Le Principe de raison), va aussi dans ce sens. L'idée d'en-deçà résonne dans un champ lexical « dimensionnel » extrêmement présent chez Maldiney qui fait que le Rien est comme « moment dimensionnel », épaisseur du réel. Le terme d'« en-deçà » s'explique bien davantage par la relation du principe à ce qui procède de lui dans le



30. « Chair et verbe dans la philosophie de Merleau-Ponty », in *Maurice Merleau-Ponty, le psychique et le corporel*, Paris, Aubier, 1988. Nous remercions Sarah Brunel qui dans son article « La question de l'origine : Henri Maldiney et la phénoménologie » in *L'Oouvert* n°4, Paris 2011, pp. 92-108..

« pli ontologique » que par la « dénivellation », la rupture qui en est la face complémentaire. La citation particulièrement révélatrice d'*Âîtres de la langue et demeures de la pensée*<sup>31</sup>, « toute fondation implique une dénivellation ontologique entre le principe fondateur et ce qu'il fonde » nous le rappelle : ce n'est pas tant sur l'idée de hiérarchie (en un sens presque axiologique, mais non seulement) que peuvent converger les pensées de Plotin et Maldiney que sur celle de cette « dénivellation », qui articule la « transcendance » du « principe » par rapport à ce qu'il fonde. On a pourtant jusque-là insisté sur une première dimension : la transcendance motive la causalité dont le paradigme s'origine à une rupture. Chez Plotin, l'insistance mise sur la « solitude », l'absoluité et le caractère « séparé » du Premier caractérise cette transcendance. Le principe est, selon la formule du *Philèbe* (63b7-8), « ce qui est seul et séparé » (38, 25, 15). Mais ce discours trouve son pendant dans la qualité d'*ἀρχή* de l'Un, son caractère principal. De même chez Maldiney, on ne peut mentionner le concept d'« en deçà fondamental » sans étudier parallèlement la radicalisation du « pli ontologique » qui en procède.

Le rapprochement avec la pensée plotinienne peut dès lors nous aider à mieux comprendre la thèse d'une identité de l'*ἀρχή* et du *τέλος* dans l'ex-istence, explicitée plus avant tout au long d'*Âîtres de la langue et demeures de la pensée*. Dans cette perspective, Jean-Louis Chrétien affirme à propos de la pensée d'Henri Maldiney que le recours au concept de « méontologie » n'a pas lieu d'être : « penser l'être, c'est aussi bien penser le rien, [...] comme le montre au demeurant le chiasme de deux des plus importants ouvrages de Maldiney : *L'Art, l'éclair de l'être* (1993) et *Ouvrir le rien, l'art nu* (2000). »<sup>32</sup> S'il nous faut affirmer avec Chrétien que « penser l'être, c'est aussi bien penser le rien », il semble important de souligner une nouvelle fois la radicalisation qu'opère par là même

Maldiney du « pli ontologique » heideggerien.<sup>33</sup> L'être en tant que l'étant s'y origine n'est « pas senti ni incarné » chez Heidegger quand Maldiney au contraire insiste constamment sur le fait que cet « originaire », cette *ἀρχή*, n'est pas séparée du « terme » (*τέλος*), de l'étant dans sa diversité. Ils sont « contemporains » ; le pli unit autant qu'il sépare<sup>34</sup>, comme le « volet » de Ponge. Si « le rien ne fait pas partie du texte de la vie », il est un « moment dimensionnel » de l'existence, il en explique l'épaisseur et lui donne consistance. « Ce qui est et ce qui n'est pas, l'étant et le rien, existent en change mutuel *in praesentia* »<sup>35</sup> ; l'intériorité et la transcendance sont en conjonction, ce qui donne épaisseur et sens au réel l'excède sans s'en exclure. Il faut repenser à la compréhension du terme « sens » sur laquelle Maldiney s'appuie : « des trois sens du sens : signification (conceptuelle), manifestation (sensible), direction (tensionnelle), le dernier est la racine des deux autres »<sup>36</sup>. Cette idée demeure étrangère à Plotin qui, même s'il construit un concept de « trace » de l'Un<sup>37</sup>, marque une hiérarchie forte entre le Principe et ce qui procède de lui même quand il insiste sur la continuité entre principe et principé – c'est même précisément la supériorité du principe qui motive cette continuité. La « solitude » de l'Un est à comprendre littéralement quand la rupture forte et véritable entre le principe et l'existence est précisément une forme de disjonction inclusive chez Maldiney : c'est l'image du « pli » par lequel le Rien à l'issue de la différence ontologique et l'étant sont « rabattus l'un sur l'autre, pour [lui] donner consistance »<sup>38</sup>. Mais il faut toutefois souligner que chez les deux penseurs, c'est la principalité du principe en

33. Sarah Brunel, « La question de l'origine : Henri Maldiney et la phénoménologie » in *L'ouvert* n°4, 2011. Le pli ontologique est décrit de la façon suivante dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, postface, p. 77 : « jamais l'Être ne se déploie sans l'étant, que jamais un étant n'est sans l'Être ».

34. *ALPD*, p. 15.

35. *ORAN*, p. 46.

36. *ALPD*, p. 272.

37. « La trace de l'Un fait naître l'être et l'être n'est que la trace de l'Un » (32, 5).

38. *ALPD*, p. 15.

31. p. 364, elle s'applique à Platon mais la suite du propos de Maldiney le reprend.

32. Avant-propos aux *Œuvres philosophiques*, p.19.



tant qu'elle insiste sur une continuité entre les deux termes de la causalité qui est en jeu, quoique différemment. On trouve également ici, sans doute, un élément d'explication quant à deux « images de pensée » divergentes : quand Plotin qualifiait l'Un « au-delà de l'être » Maldiney usait du paradigme d'un « en deçà » ontologique : ce concept est à mettre en rapport avec celui de « moment dimensionnel » ; il est ici question d'une *doublure*, qui marque un pas par rapport à l'image de la « trace » chez Plotin. C'est dire au demeurant, chez Maldiney, que la causalité est constitutive : « L'être-là n'existe qu'à devenir contemporain de son origine dans la direction de son issue »<sup>39</sup> parce que la transcendance est le « fondement » même de l'être dans la mesure où il est « existé » (transitivement, comme souvent Maldiney l'utilise), que la différence ontologique ne se surmonte que dans l'existence. Maldiney écrit encore, dans *Existence : crise et création*, pour définir « l'existence comme telle » : « cette lutte n'est pas tournée contre le vide et le rien, mais au contraire elle est tournée vers lui pour lui donner une issue. ». C'est en ce sens que l'idée d'un dépassement de l'ontologie dans la pensée d'Henri Maldiney demeure délicate à utiliser, dans la mesure où c'est précisément la réflexion ontologique qui constitutivement l'exige.

Chez Plotin, le discours qui insiste sur l'absoluité de l'Un et qui garantit sa simplicité se double de son pendant : l'Un est aussi *ἀρχή* du réel. C'est ce qui conduit Plotin à argumenter en sens contraire. Sur l'Un-Bien principe de la beauté, il écrit : « il est à la fois le principe de la beauté et la fin de la beauté » (38, 32, 25), il « rend belle la beauté ». Est affirmée, à plusieurs reprises, l'efficience du Principe en conjonction avec une causalité finale d'inspiration aristotélicienne. C'est ce qu'on observe notamment au début du traité 51, dont l'orientation éthique est fondamentale, en sus de l'interrogation ontologique qu'il conduit, qui présente le Bien comme « l'objet de désir de tous », en citation d'Aristote

(comme, aussi, le traité 6, §7). On retrouve ici quelque chose de très proche de la contemporanéité de l'*ἀρχή* et du *τέλος* telle que la décrivait Maldiney. Comparant l'Intellect, l'uni-totalité des Formes du réel, aux rayons d'un cercle qui serait l'Un-Bien, Plotin écrit (39, 18) : « S'unissant ainsi dans un centre unique, les rayons d'un pareil cercle ont l'extrémité par laquelle ils touchent au centre semblable à ce à quoi ils aboutissent et dont ils sortent ; mais ce centre est supérieur [en simplicité] aux rayons et aux extrémités qui en sont les points. [...] Ces extrémités, bien qu'elles soient telles que le centre, n'en sont cependant que de faibles vestiges : car celui-ci contient dans sa puissance les extrémités des rayons et les rayons mêmes ; il est présent partout dans ces rayons, il y manifeste sa nature, il y est développé sans cependant être développé. » L'Un est même « la profondeur la plus intime des choses (ἡ εἶσω ἐν βάθει) »<sup>40</sup>. Et si l'Un n'a, « seul, soi-même en soi-même [...], besoin en rien de ce qui procède de lui »<sup>41</sup>, Plotin écrit aussi<sup>42</sup> : « en lui tout ce qui est après lui ». Cette approche insiste davantage sur la continuité entre le principe et toutes les réalités qui procèdent de lui ; elle semble faire signe dans la même direction que le concept de « moment dimensionnel » qu'on trouve chez Maldiney, quoique de façon moins directe comme on l'a dit. Par exemple, ce qui donne à toute réalité sa beauté, ce ne peut être, dans le traité 38, que le « vestige » de l'Un, sa « trace » qui « s'est réfugiée » dans l'intimité du sensible.

On observe donc une analogie dans la façon qu'ont Plotin comme Maldiney de souligner l'emprise, ontologiquement parlant, qu'exerce le principe sur ce dont il est cause. On peut l'interpréter comme une parenté profonde dans le paradigme de la causalité qu'élaborent ces philosophes :

40. 39 [VI, 8], 18, 3.

41. 38 [VI, 7], 40, 25.

42. 39, *loc. cit.* : « ce qui est en dehors de lui, c'est lui-même, puisqu'il embrasse et mesure toutes choses. Ou plutôt, il est au-dedans des choses et en leur profondeur », Τὸ γὰρ ἔξω αὐτὸς ἐστὶ, περίληψις πάντων καὶ μέτρον. Ἡ εἶσω ἐν βάθει.

39. *PHF*, p. 305.

à l'insistance sur la rupture forte qui va du principe au principé se joint l'importance d'une continuité indispensable à l'idée même de causalité. Chez Plotin et chez Maldiney, le concept même d'être en est affecté, et une même conclusion semble s'imposer tant d'un côté que de l'autre. Si de l'Un, Plotin écrit « présent, il n'est pas présent »<sup>43</sup>, le monde phénoménal lui-même porte la marque d'un « vestige », idée qui va plus loin encore que l'idée selon laquelle les âmes ne sont pas complètement « descendues ». Chez Maldiney, cette transcendance irréductible se double également d'un enjeu éthique : oublier cet « en-deçà fondamental » de « l'état construit » du langage, c'est se fermer la possibilité de toute « ontologie » au profit d'une « logologie » ; dès lors, le monde auquel nous avons rapport est essentiellement le « monde du discours », un monde non de la présence mais de la « représentation. » Il faudrait pour finir analyser la difficulté que rencontre alors le discours philosophique pour thématiser ce qui, précisément, se trouve « sans position ». Si du côté de Maldiney « l'existence pour être pensée a toujours exigé des philosophes la formation de concepts inconcevables, dont le paradoxe inaccessible à l'entendement est la structure même de la raison »<sup>44</sup>; la réflexivité du discours plotinien (qui conduit à mettre en défaut toute stratégie, même l'apophatisme) ou sa dimension d'« exercice spirituel »<sup>45</sup> permettraient bien des analogies. Une même tension constitutive du discours entre la thèse qu'il décrit et ce qu'elle fait apparaître – la nécessité d'une dynamis propre à caractériser le Rien, qui excède toute position – se fait jour. Mais pour conclure, on notera plus brièvement que le refus, conjoint à

la critique de Heidegger, de l'inclusion de la transcendance au sein d'un « projet de totalisation » que Maldiney lit dans la définition du « pouvoir-être »<sup>46</sup> ne se comprend qu'en prenant la mesure des conséquences de la démarche proprement fondationnelle que le rapprochement avec Plotin met en évidence. S'il est des « concepts inconcevables », c'est que la fondation de l'ontologie ne se pense que dans son dépassement, qu'il y faut poser une « origine » qui subsiste dans l'« issue », soit une origine comme jamais tout à fait intégrée en son effet<sup>47</sup> : une ontologie *intotalisable*. « La transcendance de l'Un est insaisissable en ce que l'inqualifiable fond, sans lequel toute position n'est rien, sinon pur idéal, n'arrive pas à se faire jour dans la pure immanence ».<sup>48</sup>

Marion Pollaert

43. 9 [VI, 9], 4, 25.

44. *ALPD*, conclusion, p. 437. On pourrait le mettre en évidence par la reprise originale que fait Maldiney de la réduction husserlienne, en ce qu'en un sens c'est, négativement, l'existence en défaut ou, positivement, l'esthétique-artistique qui le constituent.

45. « [...] toute l'œuvre de la philosophie est, aux yeux de Plotin, d'éviter que l'âme ne se laisse figer ou embourber par les pesanteurs et la fixité du langage. Il faut beaucoup parler pour morcer la puissance et les prétentions du *logos*. La philosophie n'est en ce sens rien d'autre qu'une opération d'auto-dessaïssement et d'ouverture à son autre », écrit Laurent LAVAUD dans « Dire le divin : Plotin, Eunome, Grégoire de Nysse », revue *χώρα* vol. 9-10, 2011-2012, pp. 103-124.

46. « Le même élan anticipe la possibilité indépassable [l'être-pour-la-mort], par ce qu'il révèle à la fois toutes les possibilités situées en deçà d'elle, offre la possibilité d'une anticipation existentielle de la présence *totale*, c'est-à-dire de la possibilité en tant que pouvoir-être total », dans la « transparence à soi », *ALPD*, p. 20.

47. *Ibid.* : « La plus grande perfection doit être imparfaite, alors elle sera infinie dans son effet. »

48. *Ibid.*, p. 361.



*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 »  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 habituellement transcrit. La transcription ne note que la longueur des voyelles ; elle n'indique pas l'accent du mot. Enfin les mots grecs transposés en français sont écrits en italiques. Cela vaut pour « logos » même lorsque, dans le polycopié, il est écrit en caractères normaux.*

## Logos et être (suite 4)

La pensée aurorale

Le logos et l'être chez les archaïques grecs

Héraclite, frg. I :

« Alors que ce *logos* est la chose commune, la foule vit comme si chacun possédait une sagesse à soi » (c'est-à-dire qu'ils ne comprennent pas).

Chez Héraclite, l'opposition « chose commune » – « sagesse à soi » est parallèle à celle des éveillés et des endormis : « ceux qui veillent ont un monde commun ; ceux qui dorment se détournent chacun vers un monde propre ».

D'où la conclusion : le *logos* éveille ; à quoi ? A ce que confère tout réveil : au réel.

« Ce *logos* avec lequel ils sont en continuel contact, ils s'en écartent et les choses qu'ils rencontrent tous les jours leur apparaissent étrangères ». (frg. 72)

Aussi le réel est le contraire des choses étrangères. Et l'état vigile des uns qui vivent selon le *logos* a pour essence la proximité. Or, le réel est l'étant selon son être. Ainsi, défini par la proximité, il se montre déjà radicalement différent de ce que la tradition philosophique – même platonicienne – a conçu. Le climat *de la pensée d'Héraclite n'est pas présocratique*. Sa doctrine, là-même où elle s'exprime par les mêmes mots, n'a pas même sens que la pensée classique.

Or, nous avons vu, dans notre étude du *Sophiste* la liaison insécable de la doctrine de l'être et de la doctrine du *logos*. Le sens de l'être et le sens de la parole, du dire, sont des corrélats. Aussi, pour une étude de la pensée aurorale dont Héraclite est un héros – au sens de Hegel – en ce sens qu'il est un de ceux qui inaugurent la pensée en tant que telle, il est

nécessaire d'examiner la correspondance *Logos*-Être, c'est-à-dire le rapport de la parole essentielle à ce qu'elle vise et montre dans son Dit, à ce qui advient dans ce Dit.

C'est cette question que nous avons laissée de côté en négligeant volontairement le début de la phrase de Platon (262-d) qui constitue la définition du *logos* :

περὶ τῶν ὄντων ἢ γιγνομένων ἢ γεγονότων ἢ μελλόντων

Περὶ signifie « porter sur ». Sur quoi le *logos* porte  ? Sur les étants. Mais à porter sur eux, il ne les nomme pas simplement, il les rassemble. Le *logos* rassemble les verbes et les noms, mais ici il s'agit de ce sur quoi il porte au moyen des signifiants, verbes et noms.

Il y a un grave contresens dans la traduction de *Diès* On ne peut pas dire : « relative à des choses qui sont » à cause de l'article ouvrant l'universel. Il y a deux traductions légitimes possibles :

1 - si l'article ne porte que sur étants : « le *logos* porte sur l'ensemble des étants, ou bien en train de devenir, ou bien devenus, ou bien à venir ».

Mais cela accouple l'être au devenir. Ce n'est pas *a priori* interdit puisque Platon dans la deuxième hypothèse du Parménide (155-d) juxtapose être et devenir. « Ainsi donc l'un était et il est et il sera, et il est devenu et il devient et il deviendra ».

2 - L'article peut être mis en facteur commun.

« Le *logos* concerne les choses qui sont ou deviennent ou sont venues ou à venir ».

Ce genre d'énumération se rencontre dans la *République*, dans les *Lois* ou dans le *Parménide*. La juxtaposition de l'*ousia* et de la *genesis* est classique.

Si le premier sens est le plus proche de la pensée de Platon, il apparaît comme un disciple d'Héraclite. L'étant n'est accessible que sur le mode de la *genesis*.

Le deuxième sens est une simple juxtaposition par addition des choses qui possèdent l'être, et d'autres qui sont en devenir. Cette juxtaposition est parallèle à celle des choses intelligibles et des choses sensibles. Ceci est en opposition radicale avec la pensée archaïque.

Ce flottement platonicien dans l'usage des termes montre que la question ontologique n'est plus essentiellement engagée dans les mots qui désignent l'être et le devenir, mais qu'elle se résout dans une philosophie de l'idée, qui cherche un fondement inébranlable dans la distinction du sensible et de l'intelligible. Or, la pensée grecque primitive, loin d'être une philosophie de l'Idée, a une tout  autre orientation, l'ontologie qu'elle esquisse a son *logos*, son dit, non pas dans des concepts, mais dans des mots. Ce qui ne veut pas dire d'ailleurs qu'elle soit privée du concept au sens hégélien. Au contraire, la seule chose comparable au concept hégélien, c'est  l'acritéen. Le concept de Hegel est en rupture complète avec le concept  au sens kantien : concept unilatéral, de l'entendement. Le concept pour Hegel, c'est le mouvement de la pensée qui médiatise un être immédiat pour arriver à l'identité de la substance et du sujet. C'est cette identité même qui constitue le concept. « Si la vérité est inconcevable, forçons donc des concepts inconcevables ».

L'ontologie de la pensée grecque archaïque a son dit dans des mots et non dans des concepts. Ces mots doivent être pris au sérieux. Le *logos* n'est pas raison, mais sens, sens bien plus compréhensif que l'idée restrictive de raison. Le milieu de la vérité n'est pas pour elle  le rationnel, mais le signifiant. La téléologie de la raison est toujours liée à l'organisation d'une symbolique objective. La philosophie moderne, même Husserl, vit sur la confusion de l'objet et du réel, alors que l'objectivité n'est qu'un des modes de donation du réel.

Avec la pensée aurorale, nous touchons à la pensée la plus contemporaine ; nous l'y percevons à l'état naissant. Le milieu de cette pensée n'est pas le rationnel mais le signifiant, signifiant de présence et non l'objet (ce qui n'est pas équivalent au signifiant des structuralistes).

C'est en examinant le dit d'Héraclite que nous comprendrons son rapport à l'être, son sens d'être.

1 (t) : Ne faudrait-il pas plutôt lire « pour lui » (le *logos*) 

Le *logos* nous établit dans la proximité de l'étant. Mais cette parole est encore pour nous une énigme, comme pour les contemporains d'Héraclite. Il faut rechercher ce qu'est dans la pensée aurorale le sens de l'étant et du *logos*.

N.B.- Le sens des mots majeurs, gardiens de cette pensée  conceptualisé dans la philosophie de l'idée, soit chez Platon, soit chez Aristote, et les Stoïciens eux-mêmes quand ils s'opposent aux Socratiques s'y réfèrent encore. D'autre part, le sens de ces mots nous apparaît transformé par la traduction latine qui reflète une toute autre forme de pensée : *logos* devient *ratio*, c'est-à-dire compte : *phusis* devient *natura* et perd le sens de croissance et d'épanouissement, d'éclosion, ne gardant que celui de naissance; *energeia* devient *actus* et *psuchē* devient *anima*.

Tenons-nous en au mot le plus simple et le plus difficile ὄν que nous avons traduit jusqu'ici tantôt par être, tantôt par étant  nous le rencontrons dans le fragment cité du Sophiste (262-c 

Τὰ ὄντα → οὐσία  
Γιγνόμενα → γένεσις

Dans la pensée classique οὐσία et γένεσις s'opposent comme essence et devenir.

Οὐσία : traduction : essence, substance, être, existence, ne se rencontre pas dans ces acceptions avant Platon. Le mot signifiait antérieurement, par exemple chez Hérodote, les biens, la richesse, la fortune, ce que nous appelons *l'Avoir*. En ce sens le *Res* latin convenait pour le traduire dans un pays de propriétaires terriens, où la richesse est constituée par un *fonds*, où ce *fonds* immuable (immeuble) est la *chose* par excellence, l'invariant dans toutes les transmissions (par ex. des contrats). Si bien que ce mot de cultivateurs et d'éleveurs est devenu la base du droit. Le *fonds* est devenu le *fond* de tous les rapports.

Pour dire les choses, les Grecs disaient πράγματα (pragmata) de πράττω (*pratto*), agir; πράγματα, les affaires et les difficultés, (civilisa-

tion d'échange, commerçants et navigateurs), alors que οὐσία dans le sens de « biens » signifiait la « substance » qui sert à subsister.

Phonétiquement, οὐσία dérive du participe de εἶμι, être : ὄν, génitif ὄντος; féminin :

\*ΟΝΤΙΑ > \*ΟΝΣΙΑ > ΟΥΣΙΑ.

Le mot désigne la qualité fondamentale de l'étant. Mais un étant a deux dimensions principales : il est tel ou tel. Et ce caractère d'être (οὐσία) qui lui confère l'existence est ce qu'on appelle alors sa substantialité. D'où le double sens d'οὐσία; essence et substance. Mais pourquoi substance et substantialité? Pour exprimer le fondement de l'étant dans l'être comme fondement  isément, sur lequel on peut faire fond<sup>2</sup> : véritable stockage de l'être qui le traite comme un étant (inépuisable). Toute la question de l'être en est pervertie.

Mais c'est nous latins ou cartésiens qui traduisons substance. En fait, la double direction de l'οὐσία dénonce le double sens du participe ὄν. Les Grecs ont appelé participe (μετέχον) un mode verbal qui n'a pas d'autonomie, mais qui *participe* à la fois du sens verbal et du sens nominal; (cf. en français : passant par là et le passant). ὄν signifie donc :

- étant c'est-à-dire déployant son être (cf. le vieux mot allemand *west*, même racine que *wesen*)
- l'étant = le quelque chose qui est, donc
- l'être de l'étant
- cet étant lui-même.

Ce qu'on pourrait considérer hâtivement comme une subtilité grammaticale est en réalité (car la langue parle), comme dit Heidegger, « l'énigme de l'être ».

La langue grecque archaïque, celle d'Héraclite et de Parménide, emploie non la forme ὄν et son pluriel ὄντα, mais les formes thématiques ἐόν et ἐόντα. Il n'y a pas entre les deux, la relation d'un singulier au

2 (t) Faudrait-il écrire « fonds » ?

pluriel. Τά ἐόντα c'est l'étant dans son ensemble, ἐόν ne signifie pas *un étant*, mais l'étant anténumérique et simple, *l'un qui est*. Nous voici donc en présence de deux faits capitaux :

- la double valeur du ὄν qui désigne tantôt *l'être de l'étant*, tantôt l'étant lui-même, valeur qui se retrouve dans notre vocabulaire actuel qui distingue ontologique et ontique. La dimension ontologique se réfère au *logos* de l'étant, qui fonde sa vérité d'étant en tant que tel, c'est-à-dire qui concerne *l'être de l'étant*. La dimension ontique correspond à une prise naïve et immédiate, le tel ou tel étant comme il se présente dans l'expérience non critique, sans attention à son sens d'être. En général, cette vue est hypocrite parce que l'être est d'ores et déjà présent (perception ontologico-ontique) et que nous nous détournons du sens de cette présence, comme s'il se réduisait à *l'immédiateté* de l'expérience. Nous sommes justiciables du fragment 72 d'Héraclite.

- la double valeur ὅν (ὅς) qui désigne tantôt l'un qui est et tantôt dans la pensée classique un exemplaire parmi les ὄντα (ontiques) parmi l'ensemble de l'étant.

En dépit de ces précisions, nous ne savons pas encore ce qu'est l'étant et l'être de l'étant. Nous ignorons leur mode de présentation originaire. Toutefois, le fragment 72 d'Héraclite nous dit quelque chose : l'étant est là, quand nous sommes dans la proximité de l'étant. C'est cette proximité qu'il faut maintenant préciser.

## PRÉSENCE ET PRÉSENT

Dans les *Holzwege*<sup>3</sup>, Heidegger commente un fragment d'Homère où la proximité de l'étant met en cause le sens même de la temporalité.

« De nouveau se leva

Calchas le Thestoride, le plus sage des augures

- qui connaissait ce qui est, ce qui sera et ce qui fut auparavant »

Ὅς ἤδη τὰ τ'έόντα, τὰ τ'έσσόμενα πρό τ'έόντα.

Qui avait vu

Qui savait qui savait pour avoir vu<sup>4</sup>

= qui savait d'une seule vue, quoi? L'étant maintenant, l'étant à venir, l'étant autre-fois.

Έόντα dit Heidegger signifie « arrivé sur le chemin de l'éclosion, présentement présent ».

Mais ce présentement présent n'est pas tout ce qui est présent au sens large, puisque passé et avenir sont présents à Calchas qui les sait. Présent au sens large ne doit jamais être pris comme le présentement présent. Cependant, *c'est à partir de notre présent que s'ouvre l'omniprésence du présent (présentement) et de l'absent (c'est-à-dire passé et avenir)*.

Commentaire du texte de Heidegger (« Chemins », p. 252)

Il y a 3 formes de présent dans le présent d'έόντα, dans ce que<sup>5</sup> sait d'une seule vue le voyant :

- Maintenant

- Autrefois

- Avenir

4 (nt) C'est là une explication conventionnelle (Chantraine, Benveniste) du sens du parfait grec ancien οἶδα, infinitif εἰδέναι, formés sur la racine \*w(e)id-, qui ne signifie pas simplement « voir », mais « identifier par la vue un arbre, un ami, un fuyard, etc. ». Selon cette explication conventionnelle, le parfait a une valeur résultative. Elle est, en l'occurrence, déficiente pour la simple raison que *woida*, *weidenai* remontent à une formation indo-européenne et ne peuvent donc pas s'expliquer de la même façon que la formation récente du parfait à l'appui d'un thème et du redoublement (*k-* : *pe-paideu-k-a*). Quoi qu'il en soit, les indo-européanistes du 19<sup>e</sup> siècle savaient que la valeur prégnante du parfait est celle de *l'intensité* (« je fais tout ce que je peux pour... »), dont le redoublement causatif (« je fais faire ») est une modalité. *Woida* signifie donc « Je fais que j'identifie bien quelque-chose », soit que je cherche à le *bien voir*, soit que *j'en construis la représentation/l'idée*. Le vers d'Homère signifie : « Calchas, le plus sage des devins, qui se représentait, en rapport à ce qui était et à ce qui avait été, ce qui serait ». Il lit sous ce qu'il *sait du passé*, non pour l'avoir vu, mais pour l'avoir appris, et sous ce qu'il connaît et voit du présent, *dans les limites du problème à résoudre*, une épidémie, les indices de ce qui sera et le remède approprié. Il a bien une vue synthétique du présent en rétension et en protension, mais cette vue n'est pas donnée dans une *intuition transcendante*, elle est donnée dans une *construction mentale*.

5 (t) « qui »

3 (nt) Traduction française, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 282.

Pour dire présent, l'allemand de Heidegger dispose de 3 mots :

- *Jetzt, jetzig*, au sens de : en ce moment, qui s'écoule ;

- *Gegenwart, gegenwärtig*, au sens de : en ce moment qui dure et qui est défini par l'en face des objets qui retiennent notre attention, dans l'attention desquels nous sommes maintenus ;

- *Anwesend, Anwesendes*, au sens de présent ou présence qui déploie son être (*west*) dans la proximité du présent de ce qui est *là*, dans le voisinage, non pas en « face de », mais à quoi nous avons affaire dans un « il y va de », dans un *Umwelt* en vue duquel (*um*) tous nos actes ont leur projet. « *Es geht mir um* » signifie « J'ai affaire à ». La particule « *um* » ayant le sens de « en vue de ».

Le mot français « maintenant » a les deux premiers sens, il veut dire en effet :

1) *À l'instant*. Cette expression indique la fluence du temps, et l'indique tellement qu'« à l'instant » signifie tout aussi bien « en cet instant où je vous parle » que tout de suite avant ou tout de suite après. « Je vais le faire à l'instant ; il vient de le lui dire à l'instant ». Cette instantanéité du maintenant est quasi inséparable de sa protension ou de sa rétension.

Le deuxième sens de *maintenant* est *présentement*. Au sens d'aujourd'hui opposé à autrefois. C'est l'équivalent du vieux mot français « or » (« ore » ou « ores ») comme dans ce vers<sup>6</sup> de Régner :

« Ô débile raison, où est ores ta bride ? » Satire IX

Répété : ores signifie tantôt..., tantôt..., c'est-à-dire deux moments différents. Le sens de « maintenant » glisse vers un autre sens strictement humain, c'est le sens étymologique exprimé dans « maintenir, tenir en main » : « nous ne tenons en notre main le temps butin du

lendemain » (Ronsard). Le « maintenant » exclut la prise du lendemain<sup>7</sup>, il réalise dans le temps une *coupure* entre le « jusqu'ici » et le « à partir de ». Le présent est défini comme cette coupure : « désormais ou dorénavant ». « Maintenant, ça va changer » a le sens de « à partir de maintenant ça va changer », le « maintenant » est un arrêt temporel où l'homme s'apprête à la décision résolvante du projet.

Si nous voulons spécifier la coupure, il nous faut trouver son correspondant dans l'ordre de l'espace. C'est la surrection de l'homme, la verticalité humaine qui se dresse au milieu des choses, « point d'exclamation humain » à même les choses, il correspond à l'éveil, à l'affrontement du monde dans un surgissement. Le maintenant correspond à l'« *Aufstehung* », à l'état vigile d'E. Strauss. La coupure du « maintenant » équivaut à cette surrection perpétuelle qui a affaire à tout l'*Umwelt* humaine. C'est dans ce sens que nous disons « dans la conjoncture actuelle », choses auxquelles nous avons affaire. Nous « y » sommes retenus, en nous y *maintenant*, l'en face doit, de par cette vigilance active, être interprété comme un affrontement où déjà il ne s'agit plus d'objet mais de *projet*.

3) Le *présent* – le troisième sens ne s'ajoute pas aux deux premiers comme un troisième terme. Au contraire, il les nie et en même temps, il les fonde, en réalise l'assomption et le dépassement, l'« *Aufhebung* ». Écartons une fausse opinion. Nous avons affaire à l'étant dans son ensemble, non récapitulé et pourtant *un*. Il est l'en-vue de tous nos actes, le pôle de notre être-à ; il est, pour conjoindre le vocabulaire de Hegel et de Heidegger la *substance éthique et pathique* de « l'être-en-souci de ». Le présent de l'étant, le présent au sens large et profond, a toute l'ampleur de la présence en souci, car le temps est une dimension fondamentale du

6 (nt) « cette phrase ». Vers 215 de la Satire IX, écrite contre Malherbe qui avait eu le malheur de trouver mauvaise une mise en vers des Psaumes par l'abbé Desportes, oncle de Rénier. Voici les deux vers qui précèdent : « Selon son appétit, le monde se repaist, qui fait qu'on trouve bon seulement ce qui plaist ».

7 (nt) Premiers vers d'une « Odelette à Corydon ». Maldiney cite de mémoire, et recompose son propre texte. Ronsard disait : « Nous ne tenons en notre main / Le temps futur du lendemain. » Souvenir scolaire ?



souci. Mais ce serait une erreur de comprendre ce présent au sens large comme un concept général dont le présentement présent en son actualité ne serait qu'une espèce. De même pour l'espace : ce serait une erreur le croire que le *ici* est une particularisation du concept général d'espace habité. Le présentement présent et le *ici* sont respectivement l'instant et le lieu de l'éclosion où tout l'étant est présent, soit comme présentement présent, soit comme absent, c'est-à-dire présent seulement en s'absentant, de par son retraitement hors du *ici* du présentement présent de l'éclosion. Le terme heideggérien d'éclosion est synonyme de « *manifestation* » et concerne « *die Gegend* », c'est-à-dire la contrée, la région ou les environs (A. de Wahlen) mieux les aîtres (foyer étymologique et spatial). Le « *ici* » ou le présent est l'être de tous ces aîtres qui nous concernent. C'est toujours par référence au lieu focal de l'être défini comme origine, que l'homme se meut à l'aise dans les aîtres de la maison, qui sont un seul et même espace de familiarité primordiale, l'aire originelle de tout rapport au monde, inséparable du foyer (de l'être) où ils sont tous en convergence. On peut tout aussi bien utiliser le mot de *Heimat*, *Heim* (chez soi). Toutes les situations ont en commun que l'homme « s'y retrouve » parce qu'*il y a lieu*. Mais l'homme n'a lieu qu'à être présent à. Tout lieu est de rencontre. C'est dans les aîtres, que nous situons les choses; l'espace des aîtres est la première dimension des choses; elles sont *ici* à notre main, en un « *zuhanden* ». De même que les lointains invisibles sont là dans l'arbre que je regarde comme faisant partie du monde à titre de fond et pourtant n'y sont que dans leur retrait de ma vue, de même l'absent futur ou passé est compris dans le présentement présent, dans le déclore ou l'ouverture du dévoilement, soit qu'il s'apprête à y entrer (futur), soit qu'il s'en aille (passé) et cela, arrivée ou départir, dans le surgissement sans cesse d'un présentement présent.

Cette vue est-elle une vue importante en soi mais étrangère à la pensée naïve grecque ou exprime-t-elle au contraire la vérité de cette pensée naïve ?

Elle s'accorde en tout cas avec le fragment 72 d'Héraclite sur la

proximité de l'étant. Parce que la plupart ne perçoivent pas le *logos* qui est pourtant toujours au milieu d'eux, les choses leur apparaissent *étrangères*. C'est donc par le *logos* que les choses sont proches et que les hommes sont établis dans la proximité de l'étant. Le moyen terme entre l'éclosion (Heidegger : Unverborgenheit = désoccultation), donc l'apparaître, et la *proximité*, c'est la *Présence*.

Or, venant d'un tout autre horizon de pensée que l'horizon heideggérien, familier non du *logos* archaïque mais du *mūthos*, Kerenyi, dans son étude comparée de la religion grecque et de la religion romaine, constate que l'essence de la religion grecque consiste dans la proximité du dieu qui est dans le voisinage de l'homme. En quoi il retrouve le sens de la parole attribuée à Héraclite à la porte d'un four de boulanger : « Entrez; *ici* aussi les dieux sont présents! »

Mais entre le *mūthos* religieux et le *logos* du philosophe, il y a l'éclosion de la pensée comme telle, s'égalant à soi, dans le recouvrement de l'intervalle entre la manifestation et le fond. L'éclosion, c'est proprement l'ἄκρυπτος, ce qui n'est plus enfoui. L'ἄκρυπτος / ἀλήθεια, le contraire de ce qui est caché. Or ἀλήθεια, c'est le nom grec de la vérité. La vérité est dévoilement, c'est le premier pas de la pensée grecque. Tant que l'on n'a pas compris que pour la pensée grecque, la vérité est dévoilement, on est dans l'entre-deux de la philosophie moderne et la facile philosophie de l'idée<sup>8</sup>.

À reprendre la phrase d'Homère, on voit que le « devin », ὁ μάντις, celui qui participe à l'état frénétique (μανία : fureur, folie, inspiration extatique du devin ou du prophète<sup>9</sup>) est un homme *hors de lui* : il est parti. Heidegger demande : où et<sup>10</sup> d'où ? Il répond : « Il est parti de la

8 (t) « idée » Idéalisme ?

9 M. Casevitz suggère que le nom grec du devin se rattache plutôt à la racine μνηύω, « avertir ». Quoi qu'il en soit, il existe un lien avec la racine \*mā-, « penser », « penser intensément », et donc avec *mainomai* (pour Platon, le lien est évident).

10 (t) « où est d'où » ?



simple affluence de l'actualité immédiate, de ce qui n'est présent que présentement; il s'est donc absenté et est parti vers l'absent et, du même coup, vers le présent présent dans la mesure où celui-ci n'est toujours que l'arrivée d'un partant ». « Le voyant est parti hors de lui-même vers le champ de présence dont l'amplitude unie rassemble en sa présence tout ce qui sur un mode quelconque est présent ». Il est parti de l'immédiat en surgissant dans le proche. Il n'y a rien de plus contraire que *l'immédiat* et le proche. C'est pourquoi Hegel dans la *Phénoménologie* est obligé de partir de l'Opposition sujet-objet (savoir objectivant). La pensée de Hegel est loin d'abriter la totalité de la pensée archaïque. Heidegger nous dit : « Tout présent et absent est rassemblé et sauvégarde en une présence. *Wah* (!) est un ancien mot (*wâr*) qui signifie garde ». Nous le retrouvons dans *wahrnehmen* (percevoir = prendre en garde), dans *gewahren* (s'aviser de) et dans *verwahren* (garantir, sauvegarder). La garde a rapport avec la mise en surveillance de la chose. C'est là tout le passage du premier  deuxième chapitre de la *Phénoménologie de l'Esprit*, passage de la  tion à la perception. *Wahr* signifie aussi *vrai*. C'est à la perception que commence le vrai. *Wahrnehmen* = prendre le vrai; prendre vraiment de façon à pouvoir garder. La pensée se joue toujours dans la gestuelle de la parole, et non pas dans le signifié ultérieur qui a rejeté la gestuelle pour ne garder que l'intentionnalité. C'est là la différence entre Hegel et Heidegger. « Cette garde est à penser comme hébergement (cf. hébergeage<sup>11</sup> : grenier où on met le foin, rassemblement de la récolte); le présent qu'il soit présent ou non présent, la présence le garde dans l'éclosion, dans la manifestation. À partir de la garde du présent, le voyant pré-dit : « Disant cette garde, il est le devin ». « Dieses Wahre sagend ist er der Wahr-sager (devin); et sa parole est gardienne. Ainsi l'allemand *Wahrheit* signifie l'état de garde de ce qui est gardé et sauvegardé dans son « dit », dans un *logos*, de ce qui dans ce

dit est laissé en la présence une de laquelle chaque chose tient sa consistance d'un seul tenant. Cette présence une est la *vérité*. « Non tu ne couperas pas l'étant de son attache avec l'étant » (Parménide). Ainsi le sens à être des choses ne peut être trouvé que dans la consistance de la présence une qui vient à éclore dans le présentement présent. En français, le mot vérité- veritas n'exprime rien de tout cela<sup>12</sup>.

Mais le français, s'il ne peut trouver dans son mot « vérité » les significations que l'on vient tout juste d'étudier, dispose cependant d'un mot capital que l'Allemand peut bien lui envier : *le regard*. Regarder, c'est garder en faisant retour continument vers l'originnaire de la garde. Le gardien est un éveillé dont la vue se porte sur l'étendue dont il a la garde, attentif à tout ce qui peut s'y présenter. Il fait de cette aire d'espace le lieu d'une proximité toujours imminente. Regarder, c'est bien plus que voir, c'est faire de la chose vue ou de la zone surveillée le lieu où vient à découvert, où se dévoile tout ce qui n'est pas encore manifesté. Et cela par un perpétuel entretien de cette région où l' chose comme lieu d'un apparaître de l'absent, d'une éclosion de l'absent, par un retour sans fin à la prise en garde de tout ce qui justement par là même a lieu ici, et ici est le lieu d'où chaque chose s'absente, le frisson d'herbe, cette lueur passante que celui qui regarde laisse s'en aller, et où chaque chose vient à se divulguer, ce murmure, cette ombre qui prend forme.

Cette définition du gardien et du regard revient sans cesse au lieu du dévoilement que la psychologie de la garde met en évidence. Il faut renouveler le présentement présent afin qu'il soit capable d'être le lieu

12 (nt) *En vérité*, dans tout ce développement, Maldiney a été piégé par les fantaisies étymologiques de Heidegger, qui confond en une trois racines. *Wahr*, de *wahrnehmen* appartient à une racine *\*wer-/swer-* latin *vereor*, qui signifie « être attentif à » (got. *war*, « attentif »). La perception (*Wahrnehmung*) résulte d'une attention particulière accordée à ce qui est vu, entendu, etc. *Wahr*, au sens de « vrai », appartient à la même racine que latin *verus*, dont le sens probable est celui de « fiable » (« qui fonde à croire »). *Wahrheit* et *veritas* sont donc synonymes. Enfin la notion de « garder » (*wehren*) relève d'une autre racine (*\*wr-*) signifiant « faire barrage à », « faire obstacle à ». Il n'est pas plus question de « prendre sous sa garde » dans *wahr* allemand que dans *verus* latin. Les explications de Heidegger ne sont pas « vraies » au sens où elles ne sont pas « fiables ».

11 (nt) Le mot est rare ; attesté dans le *Littre*, au sens que donne ici Maldiney.

de dévoilement de ce qui n'est pas encore là, la totalité de la situation du gardien déborde son ici, son maintenant. C'est la totalité de la situation qui vient à se manifester ici dans l'évidence. Et c'est cela que livre le mot de regard. « Devant le là présent, ils se relèvent et deviennent éveillés, gardiens des vivants et des morts <sup>13</sup> » (Héraclite). La veille est un surgissement ; ils se relèvent et en se redressant, ils affrontent le monde, monde en souci de, en garde. Voyons par exemple celui qui regarde un visage ; il n'y voit pas seulement passer des expressions furtives, se contentant de noter leur apparaître-disparaître. Il aperçoit dans l'expression du visage aussi bien celles qui s'absentent que celles qui sont en instance d'apparaître, en retrait de l'éclosion présente. Le regard de l'autre garde la présence de tout l'« encore » et de tout le « désormais » inexprimés. Précisément, c'est en se retirant de cette vision que Sartre peut analyser le regard dans son seul instantané, en en faisant un lieu d'aliénation, une destruction de l'autre et de soi-même. « Quelqu'un est venu qui m'a volé le monde » (Sartre). Ainsi parle le ressentiment. Le ressentiment n'est de l'ordre des passions que parce que leur statut existentiel enveloppe un existentiel-ontologique : son pathos, en effet, exprime un *ethos* qui met en cause l'essence de la Présence et sa temporalité constituante.

Recourons pour l'expliquer à la sentence d'Anaximandre :

« D'où les choses ont leur naissance, c'est là aussi qu'elles sombrent en perdition selon la nécessité car elles doivent payer rançon les unes aux autres de leur injustice selon l'ordre du temps. » Nietzsche appelle cela l'esprit de vengeance, « le ressentiment contre le temps et son "il était" ».

Il était, cela fut... Le temps est perte pure mais rien pourtant ne peut faire que cela n'ait été. Alors qui en a la garde ? Qui regarde à ce qui fut ? Ce que nous avons été ou ce que nous sommes en train déjà d'avoir été crie vengeance. Le ressentiment toujours s'exprime, comme

le dit superbement Hegel, par « l'Erinys de l'esprit disparu », c'est-à-dire « la pure négativité dans la singularité ». Le singulier ne peut être saisi comme soi que quand il est mort et l'Erinys est sa vengeance. À Polynice mort, Antigone est la seule à reconnaître un soi dans la singularité d'une absence : elle représente la loi d'en bas, celle de la famille et du sang en conflit avec la loi d'en haut, de la lumière, de la cité. Heidegger dit que chaque chose, présente au foyer de l'éclosion et de la manifestation, ne s'y attarde pas, et que c'est là la justice ; qu'elle s'en aille et laisse la place.

L'esprit de vengeance a lieu parce que chaque chose *s'installe* dans le présentement présent et exclut le passé. À ne vouloir vivre que le présent, tout le passé, tout le futur nous échappent. Tout ce qui est absent s'absente. On est rejeté, réclame justice, le présent doit payer rançon, payer justice pour cette injustice. L'injustice, selon Heidegger, est la persévération de chaque chose dans le présentement présent comme si elle venait s'y installer. *La persévération* est donc le contraire du *laisser-être*. Ainsi celui qui regarde l'autre en y *fixant* le présentement présent et en y fixant l'autre commet <sup>14</sup> l'injustice. Tel est le sadisme qui veut prendre l'autre à son corps, à son soi, à son expression arrêtés ; sans les comprendre avec tout ce qui s'absente et se retire. Il paie rançon en ce qu'il est lui-même aliéné, car ce regard qu'il *fixe* dans l'instantané se pose sur lui et le *fixe* dans le présentement présent. Toute maladie mentale consiste dans l'enlissement de cette transcendance du temps. Ce dépassement est dépassement vers l'amplitude du temps extatiquement une. Il est fait de ce que l'absent est fondé dans son retirement à même le surgissement du présent. Donc c'est dans le présentement présent que la présence *une* de l'étant, présentement absent ou présent, a son foyer d'advenir et d'apparaître.

Pour nous autres, hommes, ce que R.M. Rilke dans sa 8<sup>e</sup> élégie appelle « le pur, l'insurveillé qu'on respire », n'est généralement pas notre lot, notre moïra, mais le regard en a la garde dans le dévoilement du présent.

14 (t) « commet l'injustice »



13 (nt) Fragm. 63 : ἐνθα δ' ἐόντι ἐπανίστασθαι καὶ φύλακας γίνεσθαι ἐγερτὶ ζώντων καὶ νεκρῶν. « Devant le là présent » est, disons, une traduction hardie pour quelque chose qui signifie peut-être : « A celui qui est en ce lieu, de se relever et d'être gardien vigilant des vivants et des morts ».

Comment comprendre l'éclosion qui dévoile le présentement présent dans son apparaître et l'absent dans son retraitement, c'est-à-dire son voilement? Tout d'abord, l'homme fait partie de ce qui est présent, des *έόντα*. « Il est le présent qui entendant et éclaircissant τὰ *έόντα*, ce qui est présentement ou non présentement présent, recueille <sup>15</sup> le présent comme tel et le laisse se déployer dans l'éclosion. Voilà ce qui advient à la parole des penseurs archaïques ».

Avant de l'établir historiquement, voyons les conséquences d'une telle situation : les concepts grecs *ousia* et *genesis* procèdent déjà chez Platon et chez Aristote d'une vue objectivante : certains objets *sont*, d'autres *deviennent*. *Ousia* d'une part et *genesis* de l'autre sont deux règnes dont la dualité n'a été pensable qu'après l'opposition somatique et platonicienne du sensible et de l'intelligible. Or le couple primitif n'est pas *genesis* - *ousia*, devenir - être, mais *genesis* - *phthora* (naissance et destruction). Parménide avec γίγνεσθαι et ὀλλυσθαι introduit le couple « naître » et « périr » dans la pensée des mortels ignorants : ne sera donc qu'un *nom* tout ce que les mortels ont fixé, persuadés que c'était la vérité : naître et périr, être et n'être pas, et changer de lieu et varier d'éclat coloré <sup>16</sup> ».

Sur le premier couple, le poème de Parménide nous avertit : « (L'un qui est) ni n'est venu, ni ne viendra à l'être, car s'il devient il n'est pas, et pas non plus si un jour doit venir où il sera. Ainsi s'éteint la naissance, ainsi disparaît la mort <sup>17</sup>. »

15 (t) « recueillir »

16 (t) La référence n'est pas donnée. Fragm. 8, vers 39-41.

17 (nt) Voir fragm. 8, 19-21. Le texte grec est le suivant : πῶς δ' ἂν κε γένοιτο; / εἰ γὰρ ἔγενε', οὐκ ἔστι(ν), οὐδ' εἰ ποτε μέλλει ἔσεσθαι. / τὼς γένεσις μὲν ἀπέσθαι καὶ ἄπιστος ὄλεθρος. « Comment serait-il possible que quelque-chose qui est (*έόν*) soit détruit (soit perdu)? Comment serait-il possible qu'il soit inscrit dans un devenir (= qu'il naisse; = qu'il devienne)? Si en effet il devenait (s'il arrive qu'il s'inscrive dans le devenir), il n'est pas, et il n'est pas non plus s'il doit être un jour. Ainsi la naissance (de l'*έόν*, de ce qui est) est définitivement éteinte; en vain cherchera-t-on à s'informer de sa disparition (possible). » La formule importante est le syntagme γένεσις μὲν ἀπέσβεσται ; ce dernier mot est un parfait passif, temps présent, d'un verbe signifiant « éteindre ». Dire, à propos de l'*έόν*, que la naissance (l'action de devenir) en est « définitivement éteinte », c'est laisser entendre qu'il y a eu un état antérieur qui a déclenché le processus qui l'a conduit jusqu'à « l'étance ».

Le deuxième couple représente être et ne pas être. Certains disent que c'est une allusion à Héraclite. En réalité, sa portée est générale, la vue heideggérienne nous permet de comprendre ces deux couples. Ce qu'on appelle naissance et mort, être et ne pas être, apparaître et disparaître, a rapport non au devenir ou à une histoire génétique de l'être mais *au dévoilement dans le présentement présent*.

Maintenant, il s'agit de découvrir dans les textes d'Héraclite et de Parménide la justification de cette esquisse et de la conduire jusqu'à son achèvement possible.

## HÉRACLITE

Fragment 30 d'Héraclite (DK. Plut. De anima 5 p. 1014 A)

κόσμον τόνδε, [τὸν αὐτὸν ἀπάντων], οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰὲ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰείζωνον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

Il s'agit de Cosmos au sens d'ordre

d'arrangement

de monde en tant qu'arrangement.

« Ce monde dont je parle, qui est le monde de tous, personne, ni dieu, ni homme, ne l'a fait. Mais toujours il est, il a été et il sera, feu toujours vivant, s'allumant avec mesure, s'éteignant avec mesure ».

Ce feu est l'image symbolique du fond de ce dont nous sommes en quête, l'un et le *logos*.

1) L'opposition - οὔτε τις ἐποίησε et ἦν αἰὲ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται, « il était, il est, il sera » - signifie qu'il n'y a pas de création, pas de commencement, pas de fin, pas de genèse.

2) Kosmos et *pūr*. Le *kosmos* est feu. Ce feu est l'élément primordial, il est essentiellement l'image de l'un qui est.

3) *Kosmos* et *metra*. *Kosmos* (ordre) *metra* (mesure). Dans le Gorgias (902-c) *metra* est opposé à μέλος (mélodie) et ῥυθμός (rythme). « Si on enlève à la poésie le mètre, le rythme et la mélodie, il ne reste que le langage ».

*Metra* marque la mesure répulsive, l'ordre périodique.

Le deuxième texte que nous avons à interroger est un texte de Parménide qui semble s'opposer à celui d'Héraclite. Fragment 8 de Parménide<sup>18</sup>:

οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν...

« ni il n'était, ni il ne sera, puisqu'il est maintenant ensemble tout entier ».

Or, Héraclite lit que ce monde *est, était et sera*. Parménide dit qu'il *n'était pas*<sup>19</sup>, qu'il ne sera pas, puisqu'il est maintenant ensemble tout entier. Comment interpréter cette parole de Parménide?

1<sup>re</sup>) hypothèse, comme suppression du temps et éternité du présent.

2<sup>e</sup>) hypothèse, νῦν s'oppose à πάλαι (autrefois) et à ὕστερον (plus tard).

Le présent désigne le présentement présent opposé à l'autrefois et au « plus tard ». Il leur est relatif, s'il fait partie<sup>20</sup> des « opinions mortelles » lui aussi.

3<sup>e</sup>) En réalité, pour découvrir la véritable explication qui va éclairer le texte d'Héraclite et celui de Parménide, il faut recourir au fragment 4 de Parménide.

Fragment 4 de Parménide (capital)

λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόω παρεόντα βεβαίως ·

οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὼν τοῦ ἐόντος ἔχουσθαι<sup>21</sup>

18 (t) La référence au vers manque.

19 (nt) « qu'il n'est pas »! En outre, tous ces syntagmes verbaux ont, dans le poème de Parménide, un sujet, « ἐὼν » « de l'étant » ou « l'étant » et non « le monde ». Mais si l'on considère le « monde » comme ce qui est désormais devenu « invariable », on peut considérer « qu'il est ».

20 (t) « s'ils font partie... lui aussi »!

21 (nt) Afin de le rendre « traitable » sur le plan de la syntaxe, le second vers doit être lu οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὼν τοῦ ἐόντος ἔχουσθαι et construit οὐ γὰρ τμήξει τὸ ἐὼν ἀπὸ ἔχουσθαι τοῦ ἐόντος ; τμήξει est une deuxième personne du futur moyen (et non une troisième personne). Le sens serait le suivant : « Regarde ce qui est absent comme étant, grâce à l'intelligence, en même temps fermement présent. En effet tu ne te découperas pas (un morceau) d'étant en sorte qu'il se détache de l'étant, soit que (alors) il se disperse totalement partout dans le monde, soit qu'il se rassemble sur lui-même » (voir A. Sauge, *Syntaktika*, octobre 2011, pp. 43-45), revue en ligne de l'université Jean Monnet de Saint-Etienne. (Adresse : <http://portail.univ-st-etienne.fr/bienvenue/recherche/syntaktika-n-40->).

οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον

οὔτε συνιστάμενον.

« Regarde avec l'esprit ce qui est pourtant absent fermement présent. En effet, il (l'esprit) ne coupera pas l'étant de son attache avec l'étant, (l'être de son attache avec l'être) soit qu'il se répande de toute part en toute manière selon l'ordre, soit qu'il se rassemble ».

1) *Apeonta* : l'absent *Pareonta* : le présent

2) L'*eon* est attaché à l'*eon*; l'*un qui est* est d'un seul tenant : l'absent le présent. Ce qui est capital ici c'est que nous devons regarder l'absent comme fermement présent. Ceci est justifié par l'attache de l'étant à l'étant, attache qui lie présent et absent.

L'absent tient au présent : c'est une perspective contemporaine mais *c'est le seul sens qui recueille* la pensée de Parménide.

3) Parménide précise : ce serait le couper de lui-même que de le distribuer selon un ordre ou de le rassembler, ni analyse, ni synthèse, l'Un qui est n'est pas un système d'ontologie, ni totalité, somme, ni assemblage.

Ici, le *logos* n'est plus un assembleur. Il ne s'agit pas d'unir passé, présent et avenir. Et pourtant il y a de l'absent, et malgré son absence, il est fermement présent ». Le Νοῦς ne divise ni ne rassemble<sup>22</sup>. Il voit l'absent fermement présent » La même présence donc se présente ou s'absente, unique en ces deux termes.

ἐὼν  
οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν...  
ἐόντα

Les ἀπεόντα sont l'étant autrefois et l'étant plus tard mais ils sont fermement présents à l'esprit.

22 (nt) Le plus problématique de l'interprétation, c'est la traduction de νοῦς par « esprit » au lieu de « l'intelligence ». Or le νοῦς (*nous* : *nohos* > *noos* > *noûs*) est très précisément ce qui permet au devin d'inférer, de ce qu'il connaît du lien de la situation présente au passé, quelque chose à venir. L'opération n'est pas « spirituelle », une « vue » de l'absent sous le présentement présent, une vue de l'être, elle est « intellectuelle ». Elle est une inférence.

Ce qui est réputé faux dans le fragment 8 est-il vrai en 4? Il n'y a aucune contradiction. La Présence [qui comprend aussi bien les ἀπείοντα que les παρόντα dans l'unité du ἔόν (un qui est)] est toute entière présente maintenant dans le παρόν dans le présentement présent. Le νοῦς est justement ce à quoi elle est présente dans son omniprésence, parce qu'il est le lieu de la manifestation de cette présence d'un seul tenant – le présentement présent étant cette manifestation même. Parménide nous invite à poser en termes de présence le rapport du νοῦς et de l'étant dans son être.

Or, Héraclite dit exactement la même chose dans les fragments 40 et 41 rapportés par Diogène-Laërte.

Leur différence vient surtout de l'accentuation du rapport au temps chez Héraclite. On pourrait dire que la pensée de Parménide trouve en partie son expression dans la doctrine de l'identité selon Schelling et que la pensée d'Héraclite trouve en partie son expression dans la doctrine de l'identité selon Hegel. Mais pour le moment, il faut en rester à l'état auroral de la pensée et préciser la parenté d'Héraclite et de Parménide dont la pensée diffère profondément de celle de la tradition aristotélicienne.

Les fragments 40 et 41 sont rapportés par Diogène Laërte; ils sont donc exilés dans des textes qui leur sont étrangers et le problème est de savoir si cette situation n'altère pas leur sens profond.

Fragment 41

εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτι ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων

Voici la traduction classique :

« La chose sage est une seule chose : posséder le sens qui gouverne tout à travers tout ».

Autre traduction :

« L'un, la chose sage, connaît le sens qui gouverne tout à travers tout ».

Dans le premier cas, il s'agit de l'homme qui participe à l'un et qui ainsi possède la chose sage.

Pour comprendre, il faut examiner le fragment 40 qui précède le fragment 41 dans le texte de Diogène Laërte. Ce fragment 40 (τὸ νόον ἔχειν) peut être rattaché au fragment 41 et nous avons : « posséder l'intelligence c'est connaître la chose sage, sagesse qui gouverne tout à travers tout » (ἓν non traduit<sup>23</sup>).

En lisant les deux fragments, nous retrouvons la même chose que chez Parménide; la présence du νοῦς. Mais nous devons refuser toute traduction qui rend ἓν par « la seule chose ». Car pour dire « la seule chose », Héraclite emploie μῦθον (cf. Frag. 32 « l'un, la seule chose sage, veut et ne veut pas être appelée du nom de Zeus »).

ἓν τὸ σοφὸν μῦθον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζητὸς ὄνομα

Traduisons ainsi l'ensemble : « Posséder l'intelligence, c'est connaître l'Un, la chose sage, sagesse qui conduit tout à travers tout ».

L'ἓν d'Héraclite correspond au ὄν<sup>24</sup> de Parménide que nous traduisons par l'« Un qui est »; c'est l'étant dans son unité anti-mimétique collective, ni individuel, mais d'un seul tenant. L'Un est le sage et la sagesse qui conduit tout à travers tout, lieu de la circulation du tout en lui-même qui correspond chez Parménide à l'attache de l'étant avec l'étant.

Il nous faut réfléchir sur cet UN à partir du frag. 32.

« L'Un, la seule chose sage, veut et ne veut pas être appelée du nom de Zeus. »

Heidegger analyse ce frag. dans l'article « Logos » in *Essais et Conférences*. Le mot ἐθέλει -veut- ne signifie pas « vouloir » au sens

23 Malheureusement, la distorsion du texte ne s'arrête pas à l'omission d'un mot (« une seule chose »). Le texte du fragment 40 est le suivant : « πολυμαθὴ νόον ἔχειν οὐ διδάσκει · Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταίον. » « La polymathie n'enseigne pas à s'en tenir à l'intelligence. Autrement, elle aurait instruit, d'un côté Hésiode et Pythagore, de l'autre Xénophane et Hécatee. » Il n'est pas question, dans le fragment, de « posséder l'intelligence ». Héraclite ne veut sans doute pas dire qu'Hésiode, Pythagore, Xénophane et Hécatee étaient stupides, mais qu'il y a quelque chose qu'ils n'ont pas compris. Il nous manque un contexte pour savoir à quoi il fait allusion. Pour Hésiode, nous comprendrons plus loin qu'il n'a pas compris que « nuit et jour, c'est la même chose ».

24 Simple conjecture : le mot manque dans le texte.



allemand de « wollen » qui implique l'idée d'obligation mais signifie *consentir*; exactement le français « veut ».

Zeus ici signifie 3 choses :

- le dieu
- le nom du dieu
- le nom à la fois vrai et faux de la chose.

Dans son étude sur *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, M<sup>me</sup> Clémence Ramnoux s'interroge sur le destin des noms divins entre la génération qui précède Héraclite et celle qui suit Empédocle. « Les noms divins à significations *transparentes* visant à dire quelque chose que l'homme éprouve ont perdu leur valeur de signes divins. Ils ne désignent plus l'épiphanie de la puissance, mais seulement le phénomène démystifié. Par exemple, la nuit n'est plus que l'effet de l'interruption de la lumière solaire. Un homme adulte n'a plus besoin d'avoir peur du vide et du noir ; donc d'un côté il n'y a plus que ce que le moderne appelle un effet physique. Et de l'autre côté des noms qui ne sont rien que des noms. Mais ces noms ont gardé le pouvoir d'exercer une incantation.

Quand on les met dans des beaux poèmes, et qu'on les introduit dans des arrangements de théologiens, ils prennent celui de signifier les sens nouveaux d'une théologie sophistiquée.

Ainsi, la Nuit chez Hésiode exprime encore l'épiphanie d'une certaine puissance. Son nom s'accompagne de formules incantatoires. Il l'appelle « la Noire » « La Ténébreuse », « La Redoutable », noms qui conviennent à une déesse.

Mais ensuite, le mot perd sa valeur épiphanique et ne signifie plus qu'un phénomène naturel. Cependant, le nom reste et peut s'appliquer à autre chose en gardant une valeur affective. De tels mots subissent donc, d'après M<sup>me</sup> Ramnoux une dépersonnalisation<sup>25</sup> et démystification.

« Quant aux noms divins de *tradition immémoriale* et qui ne signifient rien de clair, eux aussi tendent à ne devenir que des noms. Mais comme aucun effet physique ne s'en détache ou en détache quelque chose que les noms disent mal,\* les noms la disent et la cachent ou, comme l'exprime Héraclite, elle veut et ne veut pas être dite avec un nom. Voici ce qui se passe : l'homme invente des noms nouveaux pour la chose, les mots d'un registre sévère et sobre, capables de serrer de plus près la chose plus nue. Il en fait ainsi le sujet du verbe être employé solennellement aux temps passé, présent et futur. L'homme a inventé pour dire la chose les mots d'une hénologie, d'une sophologie, d'une ontologie. »

« Il dispose alors de trois registres :

- 1) le registre des noms divins
- 2) le registre des noms de choses démystifiées
- 3) le registre sévère et sobre d'un vocabulaire neuf. »

Or, pour M<sup>me</sup> Ramnoux, Héraclite se range probablement à l'âge précédant la séparation des registres où « les noms détachés des dieux se situent mal *entre les choses* et la chose. Les mots ont une vie autonome ; ils sont capables de former à eux tout seuls des sens inentendus ».

Résumons la thèse de M<sup>me</sup> Ramnoux : à l'opposé des noms divins à signification transparente qui se réduisent progressivement à des noms de phénomènes quotidiens, il y a des noms divins de tradition immémoriale qui ne manifestent rien de clair et tendent à ne devenir que des noms, demeurant en suspens, parce qu'aucun phénomène physique ne leur correspond ; ils en viennent à signifier la *chose*, l'*eon*, l'*étant* qui désigne ce qu'il y a de plus universel et de plus indéterminé, et de plus, de nouveaux mots sont inventés pour dire la chose : un mot de Un, d'être, de sage.

Il en serait ainsi chez Héraclite quand il dit que « l'Un, la chose sage veut et ne veut pas être appelée du nom de Zeus ».

Que penser de cette thèse ?

Remarquons d'abord que la Nuit comme nom à signification transparente est assez mal choisi. Jamais elle n'a été réduite à un simple effet

25 (t) : dans le texte : dé/i/sonalisation !



physique comme en témoigne le mot de Novalis : « La nuit éternelle est devenue énigme close, le signe le plus grave d'une lointaine puissance ».

D'autre part, la philosophie grecque ne part pas des choses physiques pour définir l'étant, mais des *états de choses*, des situations dont l'homme fait partie. S'il y a une vie autonome des noms qui explique leur pouvoir de former des sens inentendus, cela ne leur est pas possible par eux seuls. Il faut qu'ils mettent en résonance des situations existentielles avec un fond existentiel, c'est-à-dire avec des structures ontologiques. Alors on pourra juger de la vérité ou de la fausseté de ces noms selon que la situation existentielle qu'ils expriment a ou n'a pas un fond existentiel.

Héraclite apparaît certainement – comme le dit M<sup>me</sup> Ramnoux – à l'époque où les noms détachés des dieux se situent mal entre les choses et la chose. Mais il ne faudrait pas que cette situation équivoque nous fasse oublier l'essentiel que M<sup>me</sup> Ramnoux aurait dû souligner ici : à savoir qu'Héraclite pensait. Et si l'Homme – en l'occurrence Héraclite l'Obscur – a inventé pour dire la Chose les mots d'une <sup>26</sup> hénologie, d'une sophologie et d'une ontologie, il a pensé l'*hen*, le *sophon* et l'*on*, l'Un, la Chose sage, et l'Être dans un logos précisément.

Il a dit la Chose et les choses de telle sorte – et ceci est capital – qu'en les mettant en rapport dans une compréhension neuve, il est devenu le premier penseur essentiel « [...] »<sup>27</sup>. Aussi lorsqu'il dit que « l'Un, la Chose sage veut et ne veut pas être appelée du nom de Zeus », ni l'Un, ni l'Étant, ni le Sage, c'est-à-dire le Vrai ne sont choses ni mots, ni mixtes. Il ne faut pas davantage recourir à la notion de « *Moira* universelle » comme M<sup>me</sup> Ramnoux car cela signifierait un retour à une période antérieure mythique. Bien plus convenable est la notion de fond, de *Grund*. Nous y retrouvons non pas en outre, mais simultanément les vues hégéliennes dans « La religion naturelle » (*Phénoménologie de l'Esprit*, chap. 7).

26 (t) « et une » dans le texte, de même « saphologie » pour sophologie. En outre, je corrige la ponctuation.

27 (t) : malheureusement la citation n'a pas été transcrite.

L'essence lumineuse n'est pas chose mais fond. Mais comme Hegel qui a dit lui-même que « pas une ligne d'Héraclite n'était absente de sa Logique ! » fait appel à la nuit du concept pour formuler le lieu obscur de toutes les transformations de ce même concept, Héraclite l'Obscur a saisi l'aurore de la pensée à partir de la nuit du même Divin. La manière dont Héraclite a pensé à travers les noms n'a pas consisté à puiser dans le fond d'une religion ancienne qui lui lègue des noms devenus vagues. Dans la religion, c'est déjà le fond qui est en question ; elle est « la pensée du fond » (Hegel). Héraclite l'exprime dans un *logos* en utilisant des mots nouveaux : Un, Sage, Être, en les articulant à une situation existentielle qui est précisément la sienne en tant que penseur.

Que « la foule suive Hésiode et le croie plus sage, lui qui ne connaissait ni la nuit ni le jour ». Héraclite, quant à lui non pas, mais quant à ce qui est l'Un le Sage, sait que Jour et Nuit, c'est un : πάντα διὰ πάντων. Tout est conduit à travers tout aussi bien dans la nuit qui unit toutes choses en son unité qu'au Jour où la lumière est la circulation invisible du visible.

Mais pour passer du pressentiment qui s'exprime en nuit et jour à la *pensée* qui s'exprime selon le *sens*, il faut problématiser ce<sup>28</sup> qui est en question : le FOND et la MANIFESTATION. Une des voies est celle de l'antithèse des contraires qui déchire le manifeste et oblige à penser le *Fond* comme l'*Un* de la contradiction résolue, résolvante, comme l'un de ce que Kierkegaard appellera le Paradoxe qui livre le manifeste en faisant éclater les contraires : ce qui se manifeste se contredit soi-même par le fait que l'apparence qui se propose se propose comme réelle en même temps qu'elle témoigne qu'elle n'est qu'une apparence. Il faut donc qu'elle soit fondée. Mais le fond apparaît comme l'un de la contradiction résolue, résolvante. Il ne résout la contradiction que parce que d'abord il s'y résout. Aussi l'Un ne peut être pensé dans la simplicité d'un

28 (t) : « Ce » manque dans le texte ; présence d'un guillemet erratique.

objet, il ne peut être pensé que dans son efficience, son rapport à la manifestation. On ne peut le mettre à part comme une chose, son unité est l'unité du paradoxe.

Or, Héraclite a conscience de cette antithèse comme contradiction nécessaire à la compréhension de l'Un qui la surmonte et l'assume.

Frag. 51 : « Ils ne comprennent pas comment la chose qui va en sens contraire va justement dans le même sens; harmonie en sens inverse comme celle de l'arc et de la lyre. » (οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῶι ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης.)

1° Opposition

ὁμολογέει : être d'accord;

διαφερόμενον : être parti en deux sens contraires; diverger

« Ils ne comprennent pas que ce qui diverge est une concordance avec soi-même »

Il y a une *harmonie de contre-sens* qui crée le mouvement comme les tensions contraires du bois et de la corde de l'arc.

De même dans la Psychanalyse, Freud a montré que le sens manifeste est fait d'une série de contre-sens qui constituent un mouvement, ils ne se dépassent et ne signifient que dans un *fond commun*.

Demandons-nous donc maintenant ce qui est en cause comme sujet non nommé de cette phrase? Qu'est-ce qui diverge et concorde avec soi? C'est l'έν (*hen*), l'Un ou l'ὄν (*on*), l'étant dans son être, l'Un qui est. Platon dit dans « Le Banquet » (187-a) : « Héraclite pense que l'Un lorsqu'il s'écarte dans les deux sens tombe d'accord avec lui-même comme l'harmonie de l'arc et de la lyre ». À cette divergence des tensions contradictoires, à ce moment de la divergence, correspond le pluriel collectif des étants, τὰ ἐόντα (*ta eonta*). Mais à cet accord correspond l'unité antinumérique  de l'étant dans son ensemble, ὄν, l'Un qui est. Il s'agit dans le pluriel, *onta*, d'une division en termes autonomes car dans cette autonomie, séparés du fond, ils ne sont plus. Il s'agit de l'ensemble des *étants*, de *panta*, et ils son *panta dia pantōn* parce que l'Étant Un, l'Un qui est, les maintient tous en tous.

Le problème concerne donc la relation de l'un et du tout, la relation de l'Un avec l'ensemble des étants.

Frag. 10

« Choses attachées (ou liées) ensemble,

entier et non entier

convergent, divergent

consonance et dissonance des voix;

(et) de tout : Un, et de Un : tout. »

(Συνάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶιδον διαῖδον, καὶ ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἐνὸς πάντα<sup>29</sup>.)

Nous avons là une autre précision sur la relation de l'Un et de l'ensemble de l'étant, et sur le sens de « tout à travers tout » (*panta dia pantōn*); il y a réciprocité des deux mouvements, l'un surgissant de tout et tout surgissant de l'UN.

Mais ce rapport ne signifie pas que l'Un naisse d'une synthèse : *panta* désigne déjà un collectif, l'étant dans son ensemble. L'Un est antinumérique  indique un principe. L'Un est l'unique dimension de l'être.

*Panta* indique donc l'étant

*Hen* indique l'être de l'étant.

Cette interprétation peut paraître forcée et on se pose la question : si on comprend facilement dans l'hypothèse que tout surgisse de l'Un, comment comprendre *ek pantōn hen*, que l'être de l'étant surgisse du tout? La réponse à cette question est aussi brève que décisive. Elle est donnée par le frag.50, le plus célèbre d'Héraclite et qui résume la pensée archaïque du *logos*.

29 (nt) Remarque sur la traduction : *sunapsis* étant un nom d'action, il vaudrait mieux traduire « attaches », des cordes de la lyre à la clef, par exemple. J'inclinerai personnellement à rattacher le groupe nominal *hola kai oukh hola* aux participes qui suivent et d'inscrire les participes, à l'intérieur de chacun des deux groupes, dans une relation de codétermination. D'où : « Attaches : convergence de l'intégrité du tout et de sa non-intégrité par la divergence, consonance par la dissonance, et de tout une seule chose, et de Un toutes choses. » Cette traduction s'accorde avec l'interprétation de Maldiney.

« Si vous avez entendu non de moi-même, mais du *logos*, alors il est sage de tomber d'accord pour dire : tout est un. »

(Οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι)

La traduction classique propose :

« Il est sage que ceux qui ont écouté non de moi mais du *logos* tombent d'accord à la fin entre eux en disant : un toutes choses. »

Pourtant, chez Héraclite, se trouvent affrontés « *hen* et *panta* ». Leur identification si elle correspond à une synthèse d'univers est une affirmation plate, mais si elle est prise à un niveau où les étants sont des états de choses (c'est-à-dire toute situation) alors c'est une affirmation paradoxale. Le paradoxe est affirmé par Héraclite au sujet de la chose dans la métaphore de Zeus : « La chose veut et ne veut pas être appelée du nom de Zeus » de même « *hen* » veut et ne veut pas être « *panta* ».

Le manuscrit tu fragment 50 d'Héraclite se trouve dans la réfutation d'Hippolyte, qui cherche dans ce passage des contraires à identifier :

« Le Tout est divisible et indivisible, engendré et inengendré, père et fils, démiurge et principe, divin et juste ».

Immédiatement, après, vient le frag. 50 :

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἰδέναι <sup>30</sup>.

30 (nt) Heidegger a probablement raison d'écrire ἔστιν (il est possible de) et non ἐστιν (copule « est »). À peu près au moment où je proposais de *sophos* une étymologie qui rattache l'adjectif à une racine *\* (e)ukh-* (parfaitement bien agencer), J.V. Vernhes arrivait à une conclusion analogue (divergence sur l'écriture de la racine) par un cheminement mieux assuré en procédures étymologiques (voir en dernier, *Connaissance hellénique*, novembre 2014, « Retour sur l'étymologie de σοφός »). Le rapprochement sémantique avec l'adjectif allemand « geschickt » est donc possible, mais « geschickt » n'est pas « das Geschick » (le destin). On peut partir de l'hypothèse que *to sophon*, c'est « ce qui agence parfaitement bien » au point de rendre invisible les articulations ou les raccords. Je proposerais du fragment la traduction suivante, après adoption de *eidenai* au lieu de *eīnai* : « Pour ceux qui ne m'ont pas écouté moi, mais (ont entendu) la mise en rapport à laquelle j'ai procédé (tou *logou*), il (leur) est possible d'en convenir : un unique (principe d') agencement de tout s'y fait voir » (dans ce *logos*). »

Tous les commentateurs, sauf Gomperz, corrigent εἰδέναι en εἶναι. Il existe une troisième solution, celle de Heidegger, qui consiste à supprimer le verbe et garder seuls ἐν πάντα.

Il y a donc une grande difficulté d'interprétation et de traduction de ce fragment. La traduction immédiate et classique comporte les trois variantes :

« Il est sage que des gens qui ont entendu, non pas moi, mais le *logos*, tombent d'accord pour dire : l'Un sait Tout » ou « l'Un est Tout » ou « Un-Toute Chose ».

On peut, selon M<sup>me</sup> Ramnoux, donner deux interprétations de cette traduction :

1- « Il est prudent de tomber d'accord que toute matière, c'est du feu ». Ici, M<sup>me</sup> Ramnoux généralise abusivement l'image du Feu qu'emploie ailleurs Héraclite à propos du Un et du Tout.

2- « Il est sage de se réunir en écoutant le *logos* pour confesser ensemble que Tout est Un ». Cette traduction est fantaisiste : elle suppose une église héraclitéenne, sur le modèle des acousmatiques pythagoriciens. D'autre part, elle propose un contresens en faisant un participe présent du participe aoriste ἀκούσαντας (*akousantas*).

La traduction la plus admise est sans complication : « Si vous avez entendu non pas moi, mais le *logos*  il est sage de tomber d'accord pour dire : Tout est Un ».

Mais elle constitue une platitude, doublée d'un non-sens. En effet, ce n'est pas simplement pour avoir entendu le *logos*, c'est *en tout état de cause* qu'il est sage de proclamer que Tout est Un.

Comment donc substituer à cette traduction une autre, qui respecte la construction de la phrase grecque ?

La meilleure traduction, à ce point de vue, est celle de Snell : « Si ce que vous avez entendu n'est pas de moi, mais du Sens, il est sage de dire, en conformité avec le Sens : Tout est Un. »

Ici, c'est le *logos* qui assume l'unité du Tout : « Tout est Un » est le contenu même du *logos*. Il est alors la simple énonciation du *logos*.

À tout ceci s'oppose la conférence de Heidegger intitulée « Logos » (in *Essais et conférences*). Également traduite par Lacan dans *Psychanalyse*, N° 1. En fait, Heidegger ne traduit pas le fragment : son interprétation est véritablement une *Deutung*. Il décrypte le texte morceau par morceau, membre par membre, comme Freud le fait d'un rêve.

Mais le fragment d'Héraclite est d'un éveillé, et il faut rétablir son sens unitaire, Heidegger, par exemple, relie ὁμολογεῖν (*homologeîn*) et σοφόν ἐστιν (*sophon estin*) en accentuant ἔστιν qui perd alors son sens copulatif pour celui de « il y a », « c'est », « il est possible ».

D'où cette interprétation :

« Quand l'accord des hommes a lieu par l'écoute du *logos*, alors se produit τὸ σοφόν. »

Mais que veut dire *sophon* ?

Heidegger lui donne le sens du mot allemand « Geschick », « habile ». *Sophos* veut dire alors habile dans un art, dans une *tekhnē*.

Ensuite, il calque toutes les directions de sens du mot sur celles de l'allemand « schicken » qui finit par signifier « mandater ». D'où cette traduction :

« Quand vous êtes tombés en entente avec le *logos*, alors quelque chose se trouve par-là mandaté (que vous êtes chargés d'établir) à savoir : Un-Tout. »

À partir de l'analyse paratactique de Heidegger, il est impossible de construire syntactiquement la phrase d'Héraclite. Par exemple, Héraclite dit : σοφόν ἐστιν. Quand ὁμολογεῖν arrive, alors se produit, alors il y a σοφόν (du mandaté). Ou encore ὁμολογεῖν σοφόν ἐστι ἐν πάντα.

« Du mandaté se produit, en tant que Un-Tout ».

La meilleure manière de justifier l'infinitif est de reprendre dans le texte de Diogène Laërte le δίκαιον (*dikaion*) antérieur : « Il est juste de dire en l'entente du *logos* (pour avoir entendu de lui) : il y a du mandaté : Un-Tout ».

Mais Heidegger n'y fait pas allusion.

Il est donc difficile de traduire l'articulation de la phrase grecque, aussi est-il nécessaire de naviguer au plus près de la phrase.

Examinons *sophon* et *homologeîn*.

I/ - *sophon* constitue une des difficultés de la langue d'Héraclite. Il signifie souvent la Chose Sage, et aussi : ce qui est habile et sage. Chez Platon, *sophon* signifie « ce qui est ingénieux ». Euripide joue sur le mot en disant : « ce qui est *trop habile* n'est pas *sagesse* ».

Le fragment 41 d'Héraclite dit :

« Posséder l'intelligence, c'est connaître la sagesse qui gouverne tout à travers tout ». (εἶναι γὰρ ἐν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην ὅτι ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων.<sup>31</sup>)

Le mot « gouverner » appartient au langage de la navigation.

Ainsi *sophon* désigne l'habileté dans une technique (comme celle du pilotage), habileté qui sait diriger tout à travers tout. La pensée est une technique de parcours de l'étant, qui peut s'appeler Sagesse. L'Un est Sage en ce qu'il est le suprême pilote.

Or ici *sophon* désigne-t-il

- l'Un, le Sage ?

- ou bien l'habileté technique du *logos* ?

Pour Heidegger, le mot désigne l'habileté qui résulte de l'audition du *logos* : c'est cette audition qui rend l'homme sage. D'où cette nouvelle traduction :

« C'est à condition d'avoir écouté le *logos*  nous sommes assez sages pour proclamer que Tout est Un. »

II/ - *Homologeîn* s'oppose à *diapheresthai* et signifie « converger ». Dans le fragment 51, <*diapheresthai*> veut, dire « <se transporter> de tous côtés<sup>32</sup> ». Cf. Parménide : « On ne peut ni disperser ni rassembler l'Un qui est ».

31 Il me paraîtrait plus pertinent de traduire : « Car il n'y a qu'une façon de toucher juste (*hen sophon eīnai*), c'est de connaître d'un savoir ferme de quelle façon, une fois pour toutes, une maxime de l'action (*gnōmē*) gouverne toutes choses dans la traversée de toutes choses. »

32 Les signes < > signifient que les mots manquent dans le texte.

Le divergent est concordant, dit le frag. 51 et le frag. 10 dit qu'ils sont tous les deux à prendre ensemble. Avec ce dernier fragment, nous sommes très près de ce frag. 50 que nous étudions.

Platon a bien reconnu à l'Un d'Héraclite cet accord du discordant avec soi (*Le Banquet*, 187 A, discours d'Eryximaque).

*Homologeïn* signifie :  
langage concordant  
accord  
assentiment.

Ce qui frappe ici, c'est la jonction du mot *hom-* qui signifie « ensemble » et du verbe *legein*, « dire ». *Homologeïn* signifie donc « dire ensemble »<sup>33</sup>, mais dans deux directions possibles :

- dire en commun, dans l'accord de tous,
- parler en accord avec le *logos*, dans l'accord du *logos*, en entente avec lui.

Le mot grec a bien les deux sens : tous ceux qui ont parlé du *logos* sont unis dans une même affirmation. Et en même temps, leur dire est un dire commun, en accord avec le *logos*.

Or, que dit-il ? Il dit ensemble Un-Tout, parce qu'il énonce leur concordance. C'est un accord primordial présent en toute convergence-divergence prises ensemble.

Pourquoi accord primordial ? Parce qu'il n'est pas issu d'un rassemblement du dispersé, mais parce que, en cette dispersion même, il est fond, concordant avec soi-même. Ce fond, l'Un, le Grund, la Chose Sage, domine et fonde la convergence et la divergence de tout, l'accord et le discord de tout (*panta*).

<sup>33</sup> Explication difficilement recevable ; *-logeîn* n'est pas *legein*. Sur le degré /e/ de la racine, le premier est une formation itérative-causative ; la notion de la racine \**leg-* comporte l'idée de « mettre ensemble » / « mettre en rapport » (« rassembler » des olives, par exemple et les « ramasser »). Le verbe *homologeïn* signifie donc « être fait se rassembler au même endroit / au même point » (sens spatial ou métaphorique), d'où « tomber d'accord ». Le *sophon* est ce qui contraint à un accord, « ce qui agence », le lien du tout, *ce qui l'articule*, ce qui donc crée un *logos*, « une mise en relation » et une « relation » / « un rapport » et donc encore « une harmonie ».

Il faut bien voir que *panta* a deux sens : il est à la fois toutes choses en nombre et le Tout du fragment 10.

Mais *hen* (Un) n'est pas l'un des termes. Il n'est pas *hola*, toutes choses en totalité. Un n'est pas Tout.

C'est justement ce qu'affirme le frag. 108 :

« De tous ceux dont j'ai entendu les leçons, aucun n'est arrivé à ce but : connaître que la Chose Sage est séparée de Tout ».

L'Un n'est donc pas la totalité de l'étant, et parce qu'il ne l'est pas, étant le Fond, *l'audace est entière à proclamer*, comme le Frag.50, *qu'il l'est : hen panta*.

A ce propos, nous pouvons donc reprendre une autre formule d'Héraclite, en la modifiant parallèlement : « L'Un veut et ne veut pas être appelé du nom de Tout ». Il ne le veut pas si le Tout est le rassemblement des étants, et le veut si le Tout est τὸ ὄν, l'Étant dans son être, l'Un qui est, le Fond de l'Étant, ce que les Grecs appelaient l'Être. Mais ceux qui n'ont pas entendu le *logos* ne le comprennent pas. C'est ce que dit le plus long fragment d'Héraclite, le fragment I.

τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγέσθαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδόντες ἐπιλανθάνονται.

Traduction :

« Bien que ce *logos* soit présent toujours, les hommes n'en deviennent pas moins stupides, aussi bien avant de l'entendre qu'après l'avoir entendu. En effet, bien que tout arrive selon ce *logos*, ils ressemblent à des gens sans expérience, alors même qu'ils ont l'expérience des paroles et des choses telles que moi je les expose en divisant chacune selon sa nature et en la signifiant telle qu'elle est. Mais les autres hommes, tout ce qu'ils font éveillés leur échappe de la même manière que ce qu'ils oublient en dormant. »



Ce texte a donné lieu à des interprétations divergentes, et inutiles, parce qu'il est très clair. Il doit être compris en liaison avec le frag. 50, parce qu'il y est question d'écouter et d'avoir écouté le *logos*. Nul ne peut dire « Un-Tout » que parce que son dit est en accord avec le *logos* et pour l'avoir entendu.

*Qu'est-ce que le logos ?*

Pour le comprendre, il faut voir ce qu'est l'Un.

Il n'est pas le résultat d'un rassemblement du dispersé. La même concordance fondamentale est à l'œuvre dans la dispersion et le rassemblement, l'analyse et la synthèse. Nous pourrions presque employer, pour désigner ce qui est ici à l'œuvre, le mot de Fichte : *thèse* ou *moment thétique*.

Ni le rassemblement, ni la dispersion ne peuvent engendrer l'Un, puisqu'ils n'existent que par lui. Le *logos* n'est pas un rassemblement, ce n'est pas non plus une parole magique conduisant à une évidence claire. Le frag. 1 dit :

« Le *logos* est continuellement parmi nous et vous ne le reconnaissez pas, alors que tout ce que vous connaissez arrive selon lui et que je ne cesse, moi, de vous l'enseigner. »

Jean, au début de l'Évangile, exprime la même chose en termes de ténèbres et de lumière. (*Jean*, I, 1-13).

Ce *logos*, nous ne le connaissons qu'à scruter le *hen panta*, puisque si c'est lui que nous avons entendu, nous le reconnaitrons à ce signe que nous tomberons d'accord, et ce sera la marque de la concordance Un-Toutes Choses.

Chez Hegel, le *hen* a son correspondant dans le Concept, le *panta* dans la multiplicité des figures sous laquelle l'intelligence atteint le Concept. Nous ne saurons ce qu'est le Concept qu'à suivre l'auto-mouvement de l'expérience de la conscience. Il ne s'agit pas d'une simple relation accidentelle : Hegel se réfère explicitement à Héraclite. Nous comprenons dès lors ce que veut dire Heidegger dans sa méditation du *logos* :

« Έν πάντα », dit-il, ce n'est pas ce que le *logos* énonce comme parole et laisse entendre comme sens, ce n'est pas *ce que* le *logos* déclare, mais *ce qui* dit ce qu'est le *logos*, comment le *logos* déploie son être.

Mais de quoi s'agit-il ?

S'il s'agissait des choses physiques de l'univers, cette parole serait sans intérêt, car elle dirait : « Tout se tient dans l'univers », formule survolante.

En fait, c'est le sens de la réalité qui est en cause chez Héraclite, comme il l'est chez Parménide.

*Héraclite* nous dit qu'il y a une sagesse qui « conduit tout à travers tout », qui gouverne tout à travers tout. *Parménide* emploie une expression symétrique, celle de l'« attache de l'étant (dans son être) ».

Mais, alors qu'Héraclite s'exprime en termes de mouvement, Parménide s'exprime en termes statiques : « Tu ne rompras pas l'Un qui est de son attache à l'Un qui est ».

D'autre part, Héraclite nous dit : « Un-Tout », et Parménide : « ... puisque l'Un est maintenant *ensemble tout entier*. »

Ce parallélisme de deux couplages semblables nous montre bien l'accord de la pensée aurorale.

Or, Parménide explicite ce que sont les *apeonta* et *pareonta*, les absents et les présents. De part et d'autre de l'absent et du présent, il y a deux choses articulées entre elles :

- l'Un-ensemble-tout-entier, qui désigne l'omniprésence

- le Νοῦς, l'intelligence, à laquelle l'Un est présent : « Ce qui est absent, fermement présent, vois-le avec l'intelligence ».

Chez Héraclite, la situation est la même : il y a deux termes symétriques et articulés l'un à l'autre :

- le *hen panta* ;

- le *logos*, subsistant toujours, présent toujours au sens de l'omniprésence de la chose.

Le *logos* est ce à quoi le *hen panta* est présent. Cf. frag-72 : « Les hommes le fréquentent sans cesse, et ils s'en écartent ».



Mais, correspondant à l'absent et au présent de Parménide, qu'y-at-il entre le *hen* et le *logos* chez Héraclite?

Il y a les hommes et les choses, exprimés en termes de devenir, tout naissant selon le *logos*.<sup>34</sup> Le sens de *panta* comprend donc le passé, le présent et le futur, les absents et les présents, les hommes stupides avant comme après, auxquels les choses deviennent étrangères comme aux endormis.

Dans cette conjonction du Un et du *Logos*, il y a ces choses et ces hommes, qui naissent selon le *logos*, « parce que de l'Un tout ».

Le vocabulaire de l'absence et de la présence se manifeste donc chez Héraclite comme chez Parménide.

D'un côté : l'omniprésence, le Un-Tout entier, qui est λόγος (*logos*). De l'autre : le νοῦς (*noûs*), l'intelligence qui regarde l'absent comme présent dans l'Un qui est.

Le *homologeîn* en cela saisit donc le < >, qui déploie son être < >, dans l'omniprésence, après un entendre en accord avec le logos. ?????

En Résumé

| Parménide                                            | Héraclite                                                                                                                                                                                  |
|------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <div>ὄν ὁμοῦ πᾶν</div> <div>↕ ἀπεόντα παρεόντα</div> | <div>ἐν πάντα</div> <div>γίνονται ἄνθρωποι<br/>γίγνομένων πάντων ↕</div>                                                                                                                   |
| Noûς                                                 | Λόγος                                                                                                                                                                                      |
| L'un qui est-Ensemble tout entier                    | Un-Toutes choses                                                                                                                                                                           |
| Absent – Présent                                     | Les hommes deviennent<br>Tout devenant<br>contraires (attachés<br>ensemble – mais les ignorants,<br>présents, ils sont absents et les<br>choses proches leurs apparaissent<br>étrangères.) |
| Noûς                                                 | Λόγος                                                                                                                                                                                      |

Ces penseurs ne partent donc aucunement des objets de l'univers mais des situations temporelles ordonnées selon l'absent et le présent.

34 (t) Pointe d'interrogation dans le photocopié.