Denis CLARINVAL

LE FIL D'ARIANE

PREMIERE PARTIE

L'URGENCE DE LA PENSEE

DU MÊME AUTEUR :

« TRAGIQUES », recueil de poèmes et autres textes

« CHEMINS DE CAMPAGNE. EN HOMMAGE A M. HEIDEGGER », recueil de poèmes

« L'ANNEAU » suivi de « CONTRADICTIONS », recueil de poème

« TOURMENTS PHILOSOPHIQUES » suivi de « L'ANTI-DELEUZE », essais philosophiques

A PARAITRE (2025) :

« LE FIL D'ARIANE : deuxième partie : NATURE ET ESPRIT »

« LE RETOUR DE ZARATHOUSTRA »

« DIONYSOS ET LE CRUCIFIE », drame lyrique

« LES ANGES DE L'AN. E ? HOMMAGE A HÖLDERLIN », recueil de poèmes

« LES MIETTES » suivi de « L'EN-JEU », théâtre dramatique

EN PREPARATION :

« HEIDEGGER DERACINE. LE SPECTRE DE SION »

« NOCTURNES », lectures de Novalis, Rilke, Trakl, Musset et Mallarmé

« LES HASARDS D'IGITUR », pièce-adaptation du texte « Igitur » de Mallarmé

Gottfried KNELLER, « Vieillard en méditation », 1668

Crédit : Photo (C) RMN-Grand Palais / Jean-Gilles Berizzi

CODE ISBN : 9798344218397
© Denis CLARINVAL

Denis CLARINVAL

ET

Martine

LE BAISER D'ARIANE

(Paul CEZANNE : « Le baiser de la Muse)

« L'ombre : De tout ce que tu as énoncé, rien ne m'a autant plu qu'une de tes promesses : vous voulez redevenir bons prochains des choses prochaines. Cela nous profitera bien, à nous aussi, pauvres ombres. Car, avouez-le donc, vous avez eu jusqu'ici trop de plaisir à nous calomnier.

Le voyageur : Calomnier ? Mais pourquoi ne vous être jamais défendues ? Vous aviez bien nos oreilles à proximité.

L'ombre : Il nous semblait que nous étions justement trop près de vous pour pouvoir parler de nous-mêmes.

Le voyageur : Délicat ! très délicat ! Ah ! vous autres ombres êtes « meilleures gens » que nous, je le remarque.

L'ombre : Et pourtant, vous nous appeliez « indiscrètes » — nous qui nous entendons bien à une chose, au moins, nous taire et attendre — pas d'Anglais qui s'y entende mieux. Il est vrai qu'on nous trouve très, très souvent à la suite de l'homme, mais non pas dans sa domesticité. Quand l'homme appréhende la lumière, nous appréhendons l'homme : c'est la mesure de notre liberté.

Le voyageur : Ah ! la lumière appréhende encore plus souvent l'homme, et alors vous l'abandonnez aussi.

L'ombre : Je t'ai souvent abandonné à regret : pour moi qui suis jalouse de savoir, il est bien des choses dans l'homme qui sont restées obscures, parce que je ne puis être toujours à ses côtés. Au prix de la connaissance complète de l'homme, j'accepterais même d'être ton esclave.

Le voyageur : Sais-tu donc, sais-je donc si par là à ton insu, d'esclave tu ne deviendrais pas maîtresse ? Ou bien resterais-tu esclave, mais, ayant le mépris de ton maître, mènerais-tu une vie d'humiliation, de dégoût ? Contentons-nous l'un et l'autre de la

liberté telle qu'elle t'est restée — à toi et à moi ! Car l'aspect d'un être sans liberté empoisonnerait mes plus grandes joies, la meilleure chose me répugnerait, si quelqu'un devait la partager avec moi, — je ne veux pas savoir d'esclaves autour de moi. C'est pourquoi je ne puis souffrir le chien, l'écornifleur fainéant qui frétille de la queue, qui n'est devenu « cynique » qu'en qualité de valet de l'homme, et qu'ils ont coutume de vanter, disant qu'il est fidèle à son maître et le suit comme son…

L'ombre : Comme son ombre, c'est ainsi qu'ils disent. Peut-être t'ai-je aujourd'hui suivi trop longtemps. C'était le jour le plus long, mais nous voici au bout, aie un petit moment de patience encore. Ce gazon est humide, j'ai le frisson.

Le voyageur : Oh ! est-il déjà temps de nous séparer ? Et il a fallu pour finir que je te fasse mal, j'ai vu que tu en devenais plus sombre.

L'ombre : J'ai rougi, dans la couleur où il m'est possible. Il m'est revenu que j'ai souvent couché à tes pieds comme un chien et qu'alors tu…

Le voyageur : Et ne pourrais-je pas en toute hâte faire quelque chose qui te fit plaisir ? N'as-tu point de souhait à former ?

L'ombre : Pas d'autre que le souhait que formait le « chien » philosophe devant le grand Alexandre : Ôte-toi un peu de mon soleil, je commence à avoir trop froid.

Le voyageur : Que dois-je faire ?

L'ombre : Marche sous ces pins et regarde autour de toi vers les montagnes, le soleil se couche.

Le voyageur : Où es-tu ? Où es-tu ? »

(NIETZSCHE, « Le voyageur et son ombre », second dialogue)

L'ENCRIER

« Un philosophe ? Mais pas du tout : c'est un rimailleur, un troubadour, un amuseur si vous préférez ! Parfois il écrit de beaux textes, plaisants à écouter : on s'y arrête quelques instants car on a tous besoin d'un peu de légèreté. Les poètes sont des chanteurs de rue qui déclament pour quelques sous mais la poésie est éphémère comme les papillons, comme nos joies et comme nos peines. Je vous assure que les poètes n'ont rien à dire ! Comment le pourraient-ils : ils se moquent de la grammaire, du bon usage et, par-dessus tout, de la logique. Les poètes enchainent les mots comme des enfants enchainent des perles : c'est un jeu en quelque sorte. C'est navrant ? Au contraire ! Il faut bien qu'on se détende, que l'esprit se repose : la pensée est si laborieuse qu'elle mérite bien de se distraire.

Le poète, qui se tenait au fond de la salle, ne pouvait en supporter davantage : il se leva et, lentement, il s'approcha de l'orateur. Il le regarda fixement et puis, sans colère, il dit : « cela m'amuse vraiment de vous entendre aussi pathétique ». L'orateur, surpris sans doute, balbutia quelques « mais » auxquels le poète ajouta : « j'ignorais des philosophes qu'ils savent aussi bêler ! ». Suivit aussitôt une vague d'applaudissements : l'orateur, confus, s'éclipsa dans les rideaux. Le poète, relevant la tête, aperçut sa Muse tout au fond : il fendit l'assemblée et disparut. »

(Extrait de « Tragiques », in « Apostrophe »)

Si, comme l'affirment Deleuze et Guettari dans « Qu'est-ce que la philosophie ? », la philosophie crée des concepts, dieu me garde d'être un jour philosophe : « Fou seulement ! Poète seulement » (Nietzsche, « Le chant de la mélancolie », in « Ainsi parlait Zarathoustra », livre IV)

Nous croyons fermement être la cause de nos pensées. « Cogito ergo sum », c'est je qui pense et donc c'est je qui suis. Parce qu'il nous arrive de douter de la pensée elle-même, confions à Heidegger d'éduquer Descartes.

«Quand, dans un ciel de pluie déchiré, un rayon de soleil passe tout à coup sur les prairies sombres…

Nous ne parvenons jamais à des pensées. Elles viennent à nous.

C'est alors l'heure marquée pour le dialogue.

Il rassérène et dispose à la méditation en commun ? Celle-ci n'accuse pas les oppositions, pas plus qu'elle ne tolère les approbations accommodantes. La pensée demeure exposée au vent de la chose. »

(Martin Heidegger, « L'expérience de la pensée », in « Questions III et IV »)

Mais d'où viennent-elles ces pensées qui s'échappent de l'encrier et qu'un crayon entraine la main à glisser sur une feuille blanche ? L'orateur n'aurait-il pas raison d'affirmer que le poète enchaine les mots comme les enfants enfilent des perles ? Et aussi qui est cette Muse qui se tenait au fond de la salle et que, hormis le poète, personne n'a remarquée ?

Observons « Le baiser de la Muse » de Cézanne. Lassé sans doute, désespéré peut-être, de ne pas trouver les mots, ceux qui ne faillissent pas (Stefan Georges), le poète a déposé sa plume et il s'est endormi. C'est alors que survient sa Muse qui dépose un baiser sur son front : l'a-t-il rêvé ? On voudrait tous le croire puisque les Anges n'existent pas : ainsi parle la Raison ! Et cependant de bon matin les mots s'écoulent à nouveau de l'encrier, plus pressés que la main qui traine sur le papier : imposture d'un rimailleur ou vocation du poète à nommer ce qui ne s'exprime pas, ce qui se tait dans la parole ? « Pourquoi des poètes ? » se demandent Hölderlin et ensuite Heidegger ? Qui mieux que Hölderlin peut répondre à cette question ?

« Anges du foyer, venez ! Qu'entre toutes les artères de la vie,

Toutes en joie à la fois, se partage le céleste !

Ennoblisse ! Rajeunisse ! De peur que le bonheur humain, de peur

Qu'une heure du jour sans les Heureux, et de même

Cette joie, comme à l'instant, quand les amants de nouveau se trouvent,

Comme il l'entend, ne soient convenablement sanctifiés.

Quand nous bénissons le repas, qui m'est-il permis de nommer, et quand nous

Nous reposons de l'animation du jour, dites, comment exprimerai-je la gratitude ?

Nommerai-je le Très-Haut pour autant ? L'inconvenant, un dieu ne l'aime pas,

Pour le saisir est presque trop petite notre joie.

Silencieux devons-nous être souvent ; ils manquent, les noms sacrés,

Les cœurs battent et pourtant demeure la parole à l'abandon ?

Mais un luth prête à chaque heure la tonalité,

Et réjouit peut-être les Célestes, lesquels s'approchent.

Cela prépare et ainsi est de même le souci presque

Déjà apaisé, qui vint sous le joyeux.

Des soucis, tels ceux-là, doit, volontiers ou non, en l'âme

Les supporter un poète et souvent, mais les autres non ! »

(Hölderlin, « Retour », strophe 6, traduction française de Patrick Guillot)

Mais encore :

« Des montagnes de raisin d'où la Dordogne

Descend, où débouchent le fleuve et la royale

Garonne, larges comme la mer, leurs eaux unies.

La mer enlève et rend la mémoire, l'amour

De ses yeux jamais las fixe et contemple,

Mais les poètes seuls fondent ce qui demeure. »

(Hölderlin, « Souvenir », extrait)

Le souci du poète est de nommer le Sacré et, ce faisant, de fonder ce qui demeure. Mais bien souvent ils manquent les noms sacrés et le poète, en mal de mots, finit par s'endormir et c'est alors que lui revient sa Muse, qu'elle dépose ses lèvres sur son front, un baiser qui rend au poète endormi le souffle et l'inspiration qui, lui manquant alors, l'avaient privé du mot qui ne faillit pas. C'est de cette union sacrée que nous parle, avec et sans les mots, ce poème que j'ai très simplement intitulé « Le baiser de la Muse ».

LE BAISER DE LA MUSE

Tandis que je dormais , par mon âme délaissé,

Sur mon front ses deux lèvres ma Muse a déposées :

C'est le souffle du dire qui me vint à manquer

Tandis que s'éteignait ma chandelle consumée.

Du baiser de la Muse le poète a rêvé

Quand le fil de ses mots trainait dans l'encrier,

Que vierge était la page et sa plumé asséchée

Car sa main sur la feuille refusait de glisser.

Sur l'impossible à dire son œil s'est refermé

Et, tenu par sa chaise, il se mit à rêver

D'une rencontre improbable avec sa bien-aimée,

Un Ange, se disait-il, d'Esprit et de beauté.

C’est qu’il se sentait seul avec son encrier
Où l’encre aussi dormait de n’être pas sacrée
A s’étendre de vers et des sonnets coucher,
Un poème décliner sur le blanc du papier.

Si patiente est la feuille d’y voir des mots jetés,
Il arrive qu’elle s’endort de n’être pas froissée ;
Quand la chandelle est morte, que rien n’est éclairé,
Chacun dans le sommeil s’autorise à glisser.

De tout ce qui s’endort le rêve est partagé :
Celui de voir les mots s’enfuir de l’encrier
Et pleuvoir de la plume par une main glissés
Sur le blanc de la page où ils seront fixés.

Or privés de lumière, ils n’y voient qu’à moitié,
Des mots l’encre puisée n’a lieu où s’épancher
Car sombre est le papier qu’on ne peut distinguer
Du plateau de la table où il fut déposé.

Le rêve est tâtonnant et les mots égarés :
Si l’encrier se vide d’une plume trop hasardée,
Sur le papier couché ne se peuvent griffonner
Que des semblants de mots dont rien n’est exprimé.

Le poète en son rêve en devient tourmenté :
Sur le front son angoisse de sueur a perlé.
En sa bouche quelques mots qu'il ne peut prononcer
Viennent mourir sur ses lèvres, trop loin de l'encrier.

Et puis sa main s'agite comme voulant s'emparer
De sa plume endormie sur le bord du papier ;
Quand son encre sommeille il n'y peut rien puiser,
En former quelques mots, un sonnet composer.

Il voudrait s'éveiller, un poème inventer
Mais lui manque un filon et surtout la clarté
Dont se survit le mot qui vient de l'encrier ;
Or voici que soudain l'auteur est éclairé.

Son front et son visage mais aussi le papier
Qui, gisant sur la table, attend qu'y soient confiés
Quelques vers du poète par sa Muse enchanté :
C'est Elle qui de lumière son âme vient embrasser.

La Muse

D'un baiser de tendresse j'ai ton front caressé :
De ne trouver les mots tu t'es mis à rêver
Mais ce qui de ta bouche peinait à s'échapper
Aussitôt s'éteignait au fond de l'encrier.

Tu manquais de lumière ? Je viens t'en apporter !
Mon tendre et bel amour, comme j'ai dû te manquer :
Ta mine parle pour toi, ton cœur semble brisé
Comme si un ouragan sur lui s'est effondré.

Tu me croyais perdue, par un autre attirée ?
Si telle est ta pensée, il te faut l'oublier :
C'est en vue du bonheur que j'ai dû m'éloigner,
T'abandonner aux mots que tu ne peux trouver.

Si long fut mon retour que j'en ai trop pleuré !
Les larmes sur mes joues ont cessé de couler
Sitôt que sur ton front, y mettant un baiser,
J'ai entendu ton cœur et ton âme respirer.

Le poète.
Ma Muse, te revoici ! J'étais désespéré,
Enclin à ne plus croire en notre destinée,
Jaloux et tourmenté, si seul, abandonné,
Moineau pour les rapaces, par la mort convoqué.

Les mots de l'encrier ne pouvaient s'échapper
Et sur la blanche feuille ma plume s'était figée :
En devenant muet au bord de mes pensées,
J'avais de mon chagrin la chandelle consumée.

A présent tu es là, mon cœur peut s'emballer
Et des mots sur la feuille enfin distribuer
Car c'est à notre amour qu'une phrase est conjuguée :
Ses mots n'ont pas de temps, ils sont d'éternité.

Je salue ton retour de ma Sérénité,
Cette Sagesse malicieuse dont tu m'as honoré ;
Ô Muse, suspends tes ailes pour ici demeurer :
Chacun de tes envols pour moi esr meurtrier.

La Muse

Je reste auprès de toi car il nous faut s'aimer :
Déjà grandit l'enfant de notre union sacrée !
Un poème ? C'est la vie qu'on doit ainsi comter,
Non pas de simples mots qui taisent sa nudité.

La vie, me comprends-tu, qui ne peut s'habiller
De quelques épigrammes, surplus de l'encrfier
Qu'une plume sur le papier se refuse à glisser
Et qu'une main tremblante rejette dans le panier.

L'amour grandit de l'autre quand on le sait aimer
Sans qu'il nous faille un verbe pour l'union sanctifier
Car il vient des Célestes qui portent la Clarté
Et font battre les cœurs dans le sein des foyers.

Les Anges de la maison veillent sur le feu sacré
Dont se nourrit notre âme et s'éclairent nos pensées ;
Angélique est la Muse par son aile emportée
Au plus profond du ciel, des dieux le demeurer.

Car c'est de leur Parole que poète est berger :
Du divin les Célestes ne sont que messagers !
Comprends-tu cette absence et mes larmes versées :
Il fallait que des dieux tes mots me soient confiés.

Le poète

Mon Ange et mon Epouse, tu m'as souvent manqué
Quand des dieux le silence pleurait dans l'encrier ;
J'aurais voulu des mots pour de toi m'approcher
Mais quand ils font défaut, poète est désarmé.

Prisonnier de ma tour, j'ai subi de penser
A ce cher Hölderlin, aux pleurs qu'il a versées
Quand de sa tendre Muse les ailes se sont brisées
Et que Diotima au ciel s'en est allée.

J'ai pleuré moi aussi de ton amour privé :
Où je devais t'écrire la feuille blanche est restée.
Quand l'œil n'a plus de larmes il doit se refermer
Et confier à ses rêves de son mal oublier.

De quoi peut-il rêver quand il est tourmenté,
Qu'à l'encrier ses mots déclinent de s'arracher :
La page est une angoisse quand rien s'y peut graver,
Que tombante est la main et la plume arrêtée.

Le peu de mots qui naissent demeurent dans le gosier
Comme si de les écrire se faisait un péché ;
Le poète y renonce et, la tête renversée,
Il se livre à l'attente que s'y pose un baiser.

La Muse

Conversation du soir sur un monde dévasté :
De cette forêt immense d'où nous revient la paix
Sur le chemin qui mène au camp des prisonniers,
Qui en sait la mite, son mystère a pensé ?

De cœur de cette forêt un Signe nous est donné :
Il n'est de plus lointain que la proximité.
Ce qui en cette forêt se tient dans le retrait
Déjà nous est donné en notre intimité.

On croit les dieux si loin qu'on peut les délaisser,
De même qu'en cette forêt on se veut ignorer
Ce qu'on en croit le cœur et qu'on ne sait nommer :
Sur le bord du chemin ce lieu nous est donné.

On l'emporte avec soi pour ne pas l'oublier
Et quand on y repense le mot vient à manquer ;
Il faut savoir attendre, au proche se disposer !
Quand il ne faillit pas, du mot l'Etre est donné.

On dira de chimères que tu es l'ouvrier,
Qu'il n'est rien en ce bois que l'on peut sanctifier ;
Qu'importe le propos d'un esprit falsifié :
De cette forêt l'immense d'un seul mot est nommé !

Le poète

Car ce n'est pas de dire qu'au poète est confié
Et c'est pourquoi sa Muse aux Célestes est liée ;
Il sait le nom des dieux, par son Ange avisé,
Et celui de tant d'êtres dont il ne peut parler.

Le poème n'est pas dire, d'histoires le raconter
Mais la nomination de tout ce qui se tait ;
Ainsi de la forêt ce qu'on en croit caché
Est-ce qu'on ne peut dire et cependant nommer.

Ce que l'on peut nommer, sans devoir en parler,
Est lieu d'un rendez-vous avec la vérité :
C'est l'Ouvert du poète à ce qui est donné
Et qu'aucun mot suffit à le manifester.

« Fadaises, dit l'enchanteur, de tout sa vérité

Est dans le sous-la-main et son utilité :

Le dire ne sert qu'à faire, toute chose domestiquer,

L'asservir à nos joies pour nos peines oublier. »

Je n'en crois rien, ma Muse : les Célestes ont parlé !

Ce que tait cette Parole, tu me l'as rapporté :

Il revient au poète, lui seul de le fonder

Et tous les autres non ! Ils ne peuvent qu'en parler…

On évoque rarement sa Muse comme pour ne pas trahir, en la dévoilant, une relation singulière et intime. La mienne me demande avec insistance pourquoi j'associe son nom au mien sur la couverture de livres dont je suis l'auteur : je lui réponds invariablement que c'est parce que je les écris. La réponse peut sembler paradoxale, aussi dois-je la préciser. Sur la feuille de papier ma main serait irrévocablement inerte sans cette voix intérieure qui me dit de l'encrier ce qu'il faut que j'y puise. Bien évidemment une Muse n'est pas un dictaphone : les pensées viennent à nous comme autant d'images qui s'enchainent et sur lesquelles l'auteur place des mots qui, unis les uns aux autres, forment des phrases et ensuite des textes. Mais les mots parlent à couvert, non pas qu'ils sont cryptés mais parce que ils sont indigents et trop souvent taisent ce qu'on voudrait qu'ils disent ou encore disent, avec beaucoup de maladresse, ce qu'on voudrait qu'ils taisent. Les mots sont des métaphores, nous dit souvent Nietzsche, et, pour cette raison, inadéquats à tout ce qu'ils prétendent désigner.

La philosophie est une science, nous disait Husserl, et c'est pour cette raison sans doute que son langage se replie sur lui-même comme une ritournelle : on ne cesse de répéter de mêmes idées avec des mots nouveaux, espoir toujours vain de trouver enfin le juste mot. Nous pensons par images, disait Camus, mais ces

pensées-images nous n'en sommes pas la cause : elles nous sont inspirées. Ce sont ces images que le poète, avec « courage' dit Hölderlin, s'efforce de nommer. Mais que veut dire nommer ? Nommer n'est pas dire ou exprimer mais assigner, dans l'espace des mots, un lieu où se livre à la pensée ce qui ne peut se dire. « De ce qui a eu lieu, disait Mallarmé, ne demeure que le lieu car seul le lieu importe : les mots sitôt lus ou entendus s'effacent pour libérer cet espace qu'ils ont eux-mêmes tracé et en lequel se dévoile alors l'image de la pensée. Cette image n'est pas une représentation mais l'effectuation des choses dans leur pleine apparence. Si, comme le voile des statues, l'apparence ne cache rien, en elle, en sa surface même, à même la peau, bien des choses demeurent secrètes. Les Grecs anciens s'en tenaient à la surface, nous dit Nietzsche, mais ils le faisaient avec profondeur. C'est pourquoi le poète, comme nous l'enseignent les 'Poèmes de la folie » de Hölderlin, écrit avec humilité car la seule chose qui compte, c'est ce qu'il ne dit pas : le baiser murmurant de sa Muse.

Aussi à Martine, mon épouse et ma Muse depuis plus de quarante ans, je répondrai le plus simplement par cette phrase d'un grand poète contemporain que nous admirons tous deux :

« Tout ce que j'ai pu écrire,

Je l'ai puisé à l'encre de tes yeux. »

(Francis Cabrel, « L'encre de tes yeux »)

Eh non ! Les poètes ne sont pas des saltimbanques qui font valser les mots au son des rimes ; un poème ne s'interprète pas, disait Magritte : un poème n'a rien à dire et surtout ne cache rien, il peint avec des mots un espace libre et infini au sein duquel le monde nous est donné.

C'est poétiquement que le monde se livre à nous (Nietzsche) et c'est en poètes que nous l'habitons (Hölderlin).

AVANT-PROPOS

Martine : après « L'anneau » tu voudrais que l'on compose un nouveau livre et ce livre, tu me proposes de l'intituler « Le baiser d'Ariane » ; j'imagine que c'est en référence à « La plainte d'Ariane » dans les « Dithyrambes de Dionysos » de Nietzsche. Je serais donc ton Ariane et toi mon Dionysos : je comprends d'autant mieux toutes tes allusions à mes oreilles, à mes petites oreilles.

Denis : je ne me prends pas du tout pour Dionysos et cependant j'aime penser que tu es mon Ariane ; Nietzsche disait « à chacun son Ariane » : j'ai trouvé la mienne au pied d'une église, ce n'est pas les plages de Naxos et pourtant ce n'est pas banal. A vrai dire j'aime beaucoup ce texte de Nietzsche : on l'a souvent commenté mais je pense, c'est un avis personnel, qu'on n'est jamais parvenu au fond de ce texte, de cette rencontre si tu préfères.

Martine : qu'est-ce que tu sous-entends ?

Denis : on aura plus d'une fois l'occasion d'en reparler mais il y a, concernant Dionysos, deux traditions : une qui remonte à Hésiode et l'autre qui est d'origine orphique. C'est ainsi qu'il est considéré que Dionysos et Ariane étaient déjà époux avant l'épisode Thésée et qu'ils se retrouvaient dans le labyrinthe pour danser ; dès lors le « coup de foudre » pour Thésée peut être envisagé, sous cette hypothèse, comme une trahison qui aurait conduit Ariane à la mort avant que Dionysos ne la ressuscite. La première partie de la plainte peut alors être interprétée comme une évocation de cette mort d'Ariane et l'arrivée de Dionysos comme une rédemption. Dans plusieurs fragments posthumes Nietzsche semble se plier à cette tradition orphique mais, une fois encore, c'est une question d'interprétation et, au bout du compte, ça ne change pas grand-chose à cette issue amoureuse.

Martine : si ce n'est que toi, tu as une préférence pour l'autre tradition et que tu présentes l'archer comme étant Apollon plutôt que Dionysos.

Denis : tu anticipes sur de prochains développements mais tu as tout à fait raison. Tu sais très bien que j'ai pour le personnage Apollon une véritable aversion ; par ailleurs son rôle dans le tragique est opposé à celui de Dionysos même si on a voulu les rendre complémentaires.

Martine : cette complémentarité, c'est un peu ce que défend Nietzsche dans sa « Naissance de la tragédie », il me semble…

Denis : sans doute mais n'oublions pas que, à cette époque, Nietzsche filait le train à Schopenhauer et Wagner et puis il y a cette tradition qui veut que c'est Apollon qui a permis à un Dionysos déchiré de reprendre forme ; c'est une tradition orphique mais c'est surtout, au-delà du mythe, une affirmation philosophique selon laquelle c'est la forme qui donne une unité à la matière. C'est très aristotélicien, avant la lettre bien sûr, mais Aristote n'est pas tombé du ciel comme un éclair : il n'y a que Deleuze à qui cela arrive, du moins l'affirmait Foucault.

Martine : décidément, s'agissant de Deleuze, tu n'en rates aucune ! Mais je te comprends car si effectivement, à certains égards, le siècle est deleuzien, ce n'est certainement pas ce qui pouvait lui arriver de mieux…

Denis : tu penses au wokisme, j'imagine…

Martine : oui mais pas que… De toute manière ce n'est pas de cela que nous voulons parler !

Denis : tu as raison ! Surtout parlons d'autre chose…

Martine : et pourquoi « Le baiser d'Ariane » ?

Denis : parce que l'amour d'Ariane et Dionysos : je les imagine très bien s'embrasser…

Martine : mais j'y pense, ce ne serait pas une invitation par hasard ?

Denis : une invitation ?

Martine : à t'embrasser évidemment ! Tu as suffisamment répété, dans « L'anneau », que j'étais ton Ariane…

Denis : j'ai justement composé un texte dans lequel, à un moment donné, nos destins se croisent ; veux-tu que je le lise…

Martine : je t'écoute, Dionysos…

LE BAISER D'ARIANE

Un voilier sur les eaux jusqu'ici t'a menée :

Sur les plages de Naxos la mer t'a déposée !

Tu n'es plus que chagrin, le sable en est troublé :

Thésée emporte Phèdre au-delà de l'Egée !

Et toi ma pauvre Ariane, sur cette île désertée,

Voilà qu'un dieu amer de flèches veut te blesser ;

Tu souffres et tu soupires : que veut ce forcené ?

Témoin de ton malheur, n'est-il pas satisfait ?

Dans un épais nuage le tireur s'est caché :

Tu n'en sais que les flèches dont ton corps est blessé.

Il s'approche en silence pour ton âme arracher :

Tes yeux noyés de larmes ne peuvent le regarder.

Or déjà de son souffle ta nuque est caressée :

Le tireur de ses flèches ne peut plus te toucher !

Il en veut à ton cœur, te vient-il à penser :

Mais alors qu'il le prenne et l'oblige à saigner.

L’amour sur ton visage de larmes s’est emporté !
Qu’as-tu à lui offrir que cette vie épuisée
Que dans un labyrinthe un autre a déroulée :
Périssent le Minotaure et l’amour de Thésée.

Faut-il que pour ce fil que tu lui as confié
Tu sois d’un dieu maudite, de ses flèches lacérée ?
Au bourreau qui s’approche tu voudrais te livrer,
Accepter de ta vie que ce dieu l’a damnée.

Ce dieu est un félon perdu dans sa nuée :
Pourquoi dans son nuage tient-il à se cacher ?
Aurait-il peur de toi, de ce mal qu’il t’a fait
Et de toutes ces blessures qui font ton corps trembler ?

Tu peux sourire, Ariane : ce fou s’en est allé !
Ne vois-tu pas du ciel qu’il s’embrase de Clarté,
Que sur toi elle descend par deux chevaux tirée
Et sur ton mauvais sort qu’un autre s’est penché ?

Sèche tes pleurs, Ariane : un soleil s’est levé
Et de celui qui t’aime le char vient se poser ;
Tu as de ses oreilles les deux tiennes imiter :
Il te suffit d’y mettre un propos avisé !

Il t'invite à la danse au cœur de ses pensées,
Labyrinthe de son cœur à toi seule destiné :
Il n'est besoin de fil car l'amour est assez
Et si tu dois t'y perdre, c'est pour te retrouver.

Etre celle que tu es mais qu'un autre a faussée :
Éternel puits d'amour où pourra s'abreuver
Celui qui te revient pour effacer tes plaies
Et rendre à ton visage le sourire oublié.

Ainsi Dionysos à toi veut s'attacher :
Tu seras son Ariane, son immortalité,
La gardienne de ses nuits, de ses jours la Clarté :
À tes pieds sa passion il vient de déposer !

Ç chacun son Ariane, à lui de la chercher !
Si j'ai trouvé la mienne dans le bas d'un clocher,
Je voudrais qu'à la noce un dieu soit invité
Et son épouse aussi, qu'ils te soient présentés.

Car c'est de cette histoire qu'une autre s'est forgée :
Nous sommes de ces deux-là le destin répété,
Une passion sans mesure qui tout peut renverser,
Des montagnes les plus hautes aux plus grands des fossés !

Ainsi nous parle Ariane de son chemin croisé

Avec celui d'un dieu qui de l'homme est berger :

On n'en dit que la vigne, oubli d'une amitié

Qui sous un clair de lune nous invite à danser.

Martine : tu ne parles pas de baiser dans ce texte…

Denis : parce que l'amour véritable est intime et pudique : il se nourrit de ses secrets. Souviens-toi de ce texte de Nietzsche, « Des enfants et du mariage » dans le premier livre du « Zarathoustra », que nous avons évoqué dans « L'anneau ».

Martine : il y était surtout question des enfants et du surhomme : l'amour véritable fait advenir le surhumain… Mais Ariane et Dionysos n'ont pas eu d'enfants ou alors on n'en a pas parlé : quel est le rapport avec le surhumain ?

Denis : si Dionysos est un dieu, Ariane est doublement d'origine divine : elle est la fille de Minos, fruit des amours de Zeus avec Europe, et de Pasiphaé, la fille du dieu Hélios, alias le soleil.

Martine : mais tu n'aimes pas Hélios : c'est un dieu menteur, dis-tu souvent…

Denis : justement ! L'Ariane qui s'attache à Thésée symbolise en quelque sorte la Raison : grâce à son fil elle détient la maîtrise du labyrinthe. Le labyrinthe de Cnossos symbolise la Raison comme la toile de la tarentule chez Nietzsche. Mais au cœur de ce labyrinthe de la Raison un monstre est tapi et pas n'importe quel monstre puisque le Minotaure est le fruit des amours indécentes de Pasiphaé avec le taureau offert par Poséidon à Minos. Heidegger, s'agissant de la technique et de la dévastation, ne pensait pas différemment de Nietzsche sur cette question : la dévastation est inscrite, dès l'origine, dans la stricte rationalité.

Martine : et quand Thésée abandonne Ariane sur les plages de Naxos, les souffrances endurées par elle symbolise en quelque sorte un renoncement à ce labyrinthe de la Raison, une haine vis-à-vis de soi-même qui seule peut ouvrir les portes d'un autre

labyrinthe, celui que lui offre Dionysos et qui est le labyrinthe du cœur. Le baiser d'Ariane c'est la Raison vaincue et cependant Minos, en dépit de sa cruauté, se retrouvera, après sa mort, juge aux enfers, une attribution qu'évoque largement Dante dans le premier livre de sa « Divine comédie ».

Denis : c'est tout à fait juste mais le juge qui soupèse, évalue et désigne le lieu du séjour des morts ne confie pas son jugement à sa seule Raison ; pense aux amours « coupables » d'Hélène et de Guenièvre : leur supplice n'est pas si terrible et, en plus, les amoureux le subissent ensemble. Et puis il arrive, je l'imagine en tout cas, à Minos d'avoir la larme à l'œil car il ne peut pas oublier ses propres amours tumultueuses que Pasiphaé, avec l'aide des dieux, a tenté d'entraver.

Martine : tu rappelles la double origine divine d'Ariane mais quel rapport cela peut-il avoir avec sa descendance, les enfants qu'elle pourrait avoir de Dionysos ?

Denis : et pourtant, selon moi, il y en a un et il est essentiel. Souviens-toi du prologue du « Zarathoustra » : dans la foulée de la mort de dieu, Zarathoustra annonce le surhumain mais les hommes auxquels il s'adresse lui préfèrent le contentement du dernier homme : Zarathoustra est contraint de s'enfuir et en même temps il est peiné et déçu. Mais qu'espérait-il ?

Martine : tu sous-entends que, comme le suggère d'ailleurs Heidegger, l'homme ne peut pas atteindre au surhumain en l'absence des dieux ?

Denis : absolument ! Avec la mort de dieu, l'homme s'est cru enfin libéré mais il n'a fait que s'asservir davantage en se rendant prisonnier de sa propre Raison dominatrice. Le surhumain est tout le contraire d'un homme qui assumerait sa condition d'animal rationnel : sur ce point le Da-sein de Heidegger rejoint le surhumain tel que l'envisageait Nietzsche. L'homme ne tiendra sa promesse, atteindre au surhumain, qu'à la condition de se dépasser, non seulement dépasser sa stricte animalité mais dépasser tout autant sa propre rationalité. Le surhumain sera un être d'Esprit et certainement pas un être de Raison.

Martine : et à présent si on faisait une pause…

Denis : une pause ! Mais pour quoi faire ? C'est Nietzsche qui t'ennuie tout d'un coup ou alors autre chose ? Heidegger peut-être ?

Martine : Heidegger et Nietzsche ne m'ennuient pas, surtout quand j'en parle avec toi mais on pourrait, par exemple, aller jusqu'au jardin, y taquiner les poules, cueillir des fleurs, manger des fraises et des framboises ou des groseilles si tu préfères, profiter du soleil, se poser sur le banc en se tenant la main comme autrefois au sommet du clocher, je veux dire de la montagne…

Denis : et y parler d'amour ! C'est une autre façon, et combien plus agréable, de parler de dieu…

Martine : tu crois qu'il nous verra sur le banc ?

Denis : c'est bien possible ! Mais dieu n'est pas un indiscret et s'il nous voit, ou bien il fermera les yeux ou bien il regardera ailleurs…

Martine : et si tu en racontais l'histoire ?

Denis : l'histoire ?

Martine : l'histoire du jardin et nous deux au milieu comme l'autre fois sur le clocher, enfin la montagne…

Denis : c'est une idée assez drôle mais je peux toujours essayer…

Martine : promets !

Denis : je promets d'essayer…

Martine : non ! Promets de le faire…

Denis : mon Ariane a de petites oreilles et sait très bien ce qu'elle veut y entendre : je devrais les lui tirer pour les faire grandir…

Martine : mon pauvre Dionysos qui a peur d'une abeille mais attelle son char à deux tigres féroces…

PRELUDE

ESCAPADE AU JARDIN

Cet après-midi-là, alors qu'il pleuvait du soleil à embraser la peau, mon Argiope voulut se rendre au jardin : avait-elle l'intention d'y tisser une nouvelle toile ? Je n'en savais rien encore ! « Viens avec moi, me dit-elle, tu feras tourner la quenouille ! » C'était donc çà : attirée au dehors par un généreux soleil, ma belle éprouvait un besoin soudain de se mettre au tissage. Il est vrai que depuis longtemps déjà elle avait renoncé au tricot ; « filer de la laine, me disait-elle, ce n'est plus pour moi et puis, dans les boutiques, la moindre chaussette y est tissée d'avance, il suffit d'un peu de monnaie et tout le temps qu'on y passe vaut beaucoup plus que ça ! ». Nous avions beaucoup parlé ce matin-là : des dieux, des philosophes et de quelques imbéciles aussi : après tout un repos jardinier, ça ne se refuse pas même s'il me fallait encore agiter la quenouille. « Ça lui passera, me disais-je, et très vite probablement : dès qu'elle aura vu les fraises et les framboises, adieu quenouille et fil de soie, à d'autres les mouchettes ! »

Quand elle m'a rejoint sur le seuil de la porte, elle était si belle que Vénus, la voyant, en aurait eu les bras coupés : petite robe blanche et chapeau de paille, ce n'était pas la tenue que l'on doit porter pour agiter les fils d'un métier à tisser et moi, j'en étais ravi car tenir la quenouille ne m'enchantait pas vraiment. Quelques pas seulement et nous étions assis à l'ombre d'un tilleul main dans la main, comme il sied aux amoureux quand ils s'installent sur un banc. Eh non ! Nous n'avons pas parlé de ce papier bleu d'azur de la chambre à coucher : que l'on rende à Brassens ce qui lui appartient ! Et d'ailleurs nous n'avons pas parlé ou alors avec les yeux seulement, des yeux qui ne pouvaient se décoller des parterres en fleur : il y en avait partout, de toutes les couleurs, de

toutes les formes et les tailles et, mais nous étions trop loin, de tous les parfums sans doute.

Et au milieu de toute cette floraison des abeilles, des dizaines d'abeilles : mais pourquoi donc n'a-t-elle pas voulu tisser de toile ? C'est que je m'en souviens des abeilles et des bourdons aussi : ça pique et ça fait mal, bien plus que les orties ! Mais des orties, il n'y en avait pas non plus : il faut dire que notre jardin est bien tenu : un chat gris, qui a trouvé opportun de s'y loger, s'occupe des audacieux rongeurs et moi, ganté jusqu'aux oreilles, je m'occupe des orties. Pas d'orties dans mon jardin : ça pique et surtout ça ne sert à rien, ce n'est même pas agréable à regarder. Les orties sont comme les mauvaises herbes qui se reproduisent en permanence, comme si on les avait créées pour çà : comme les lapins sont sages, comparés aux orties !

J'étais perdu dans mes pensées, une mauvaise habitude, quand ma bien-aimée, se levant soudain comme si quelque chose venait de lui faire peur, une abeille sans doute, s'est précipitée un peu plus loin. Un peu plus loin, c'est là que se trouvent les fraises et les framboises : elle s'était accroupie à peine que déjà, se redressant, elle revenait vers moi, une main remplie de framboises et l'autres de quelques fraises bien rouges qui font saliver dès qu'on les voit. Elle s'est donc assise sur le banc à mes côtés mais c'en était fini de la main dans la main des amoureux : les fraises et les framboises avaient pris toute la place. Il fallait donc les manger et sans trainer surtout car déjà ma main se languissait. Ma bien-aimée est comme les abeilles : elle aime beaucoup les fleurs mais ce qu'elle préfère ce sont les fraises et les framboises que l'on peut manger. On dira que les fleurs aussi ça se mange et on en sert parfois dans les restaurants ; or moi je dis que les fleurs, c'est la nourriture des abeilles : que deviendront ces cuisiniers qui nous servent des fleurs le jour où ils n'auront plus de miel ? Il faudra bien alors qu'ils le fabriquent eux-mêmes : donc ils deviendront des abeilles ! Ainsi donc ils feront du miel mais que deviendra le miel de ces abeilles cuisinières ? Eh bien elles le vendront à d'autres cuisiniers qui ne servent pas de fleurs dans leurs assiettes : à chacun son dû et les abeilles, comme les fleurs, seront bien gardées.

Une fois mangées fraises et framboises, ma main peut retrouver sa place : quand on se sent un peu seul les fraises et les framboises ne sont pas d'un grand secours et rien ne vaut une main libre pour y glisser la sienne. Et puis, c'est bien connu, les amoureux se tiennent toujours par la main sinon à quoi pourraient-elles leur servir, ces mains gauches et souvent inutiles que l'on traine derrière soi dans l'espoir de les placer dans d'autres que les siennes. On se croise les mains pour prier ou alors quand elles sont froides ; il arrive qu'on les croise par ennui ou bien par habitude, ce qui est la même chose. Ma main a donc rejoint celle de ma bien-aimée et cette fois elle compte bien y rester : adieu fraises et framboises ! Je me réjouissais à peine que déjà elle est debout : ballante, ma main se désespère. Mais qu'a-t-elle vu encore ? Hormis les fraises et les framboises, il n'y a rien à tenir dans ce jardin : une main seulement, la mienne ! Et la voilà qui de nouveau s'éloigne : où peut-elle bien aller sans emporter ma main ? Qu'est-ce qui va en tenir lieu cette fois ? Des haricots, une poignée de salade ou de persil, un oignon peut-être ? Minoux ! Si tu laissais tout ça pour les escargots et les limaces : pour eux c'est excellent et les limaces, c'est le souper du hérisson ! Il faut penser au hérisson, à sa nourriture et à celle des escargots et des limaces : on a mangé les fraises mais les autres aussi doivent se nourrir, c'est ça la chaine alimentaire.

« Mon chéri, viens vite, me dit-elle, mais surtout ne fais pas de bruit ! » J'avance donc avec prudence sur les coussins de mes chaussures, plus idiot probablement que le chat gris quand il promène sa nonchalance. Sur le bord du bassin une grosse grenouille, toute verte, paupières closes et aussi inerte qu'un caillou : elle fait la sieste probablement.

« A ton avis, mon chéri, qu'est-ce qu'elle fait là cette grenouille ?

- Elle fait la sieste probablement : regarde ! Ses paupières sont fermées !

- Tu ne crois pas qu'elle serait mieux dans l'eau par cette chaleur ?

- Elle est à l'ombre et n'a donc rien à craindre ; si elle plonge dans le bassin elle ne pourra plus dormir : elle va se noyer !

- Tu as sans doute raison ! Tu as vu comme elle est grosse ? Et sa robe, tu as vu sa robe ?

- Sa robe ! Mais elle est toute nue cette grenouille : tu as déjà vu une grenouille avec une robe ou un crapaud avec un pantalon ? Ne me dis surtout pas que ça te donne envie de filer…

- Je te parle de sa peau toute verte : on appelle ça une robe, comme pour un cheval ou une vache, c'est pareil !

- Excuse-moi ! Je n'avais pas saisi. C'est vrai que ce vert émeraude, ça me fait penser à quelque chose de très beau et qui dure : quarante ans au moins ! Et le nénuphar, tu as vu le nénuphar ? Il est joli, n'est-ce pas, une fleur de lotus au milieu de ses feuilles qui sur l'eau font la planche : on dirait des îlots, des pistes d'atterrissage pour les libellules.

- Justement en voilà une ! Ne bouge pas, tu vas lui faire peur et elle va se sauver ; regarde ! Je suis sûre qu'elle va se poser sur le nénuphar…

-Tu t'es trompée, ma chérie ! Elle s'est posée sur ton épaule… C'est vrai que tu es la plus belle de toutes les fleurs du jardin. Même les iris se cachent quand tu passes devant eux : c'est à croire qu'ils sont jaloux !

- Tu es incorrigible ! Toujours en train de me faire la cour comme un jeune premier mais, je te l'avoue, ce n'est pas désagréable : c'est même très flatteur après tout ce temps…

- Le cœur d'une femme, on ne le prend pas une fois pour toutes mais chaque jour et à chacune des occasions qui se présentent. Tous ceux qui le pensent acquis très vite finissent par s'ennuyer, céder aux habitudes mais l'amour n'est jamais une habitude : c'est une surprise continuelle. Il faut se laisser saisir par l'autre, se laisser surprendre, même par un détail car c'est ça qui fait toute la différence, tu ne trouves pas ?

- Alors saisis-moi, idiot ! Prends ma main dans la tienne ! Et si on tombe à l'eau, ce sera ensemble… avec la grenouille et le nénuphar.

- Et la libellule qui est toujours sur ton épaule, comme je voudrais, là maintenant, être une libellule et pouvoir me poser sur ton épaule…

- Ce soir tu y poseras la tête et avec ma main, que tu trouves toujours aussi douce, je mettrai la pagaille dans tes cheveux : ça te va comme plan ?

- C'est un très bon plan, vivement ce soir ! En attendant la grenouille s'est réveillée et elle a plongé dans le bassin : regardes, on la voit au fond de l'eau qui nage au milieu des tritons…

- Mais c'est vrai qu'on la voit ! Tu penses qu'ils ont peur tous ces tritons ?

- Non ! Ils sont de la même famille avec les crapauds et les salamandres, sauf que les grenouilles et les tritons n'ont pas de poison caché sous leur peau.

- Tu as raison et puis les crapauds, ce n'est quand même pas des princes ou alors ils sont bien cachés. Aux enfants on raconte tout de même de drôles d'histoires mais pour eux c'est presque naturel que derrière un crapaud il y a un prince et le mauvais sort d'une vilaine sorcière…

- Et toi tu ne crois plus à ce genre d'histoire ! C'est un peu dommage finalement…

- Et qui te dit que je n'y crois plus ? Disons que je crois à d'autres histoires mais qui ne sont sans doute pas plus probables ; quand on racontait çà à nos enfants, on y croyait d'une certaine manière, comme à Saint Nicolas ou au Père Noël. Tu te souviens comme on se prenait au jeu : on a retrouvé, pour un temps du moins, notre âme d'enfant. Mais toi elle ne t'a jamais vraiment quitté…

- Et toi non plus, je pense ! On prend toujours le même plaisir à regarder les films de Noël : on a tous besoin de rêver, la vie est tellement terre-à-terre, si triste parfois. Les gens passent le plus claire de leur temps à compter : compter les heures, les kilomètres, les sous, plus facilement ceux qu'on nous doit que les autres d'ailleurs. C'est étonnant que beaucoup d'adultes

aujourd'hui ne sachent toujours pas lire mais, en revanche, je n'ai jamais rencontré quelqu'un qui ne sait pas compter.

- C'est bien vrai ce que tu dis ! Comme Brel dans « Ces gens-là » : on ne vit pas, on compte ! Aujourd'hui tout se compte, même ces quelques minutes qu'on consacre aux autres pour un coup de main ou simplement causer. La maladie du siècle, ce n'est pas le mal de dos, c'est la syllogomanie, la thésaurisation pathologique : accumuler pour posséder, se sentir riche et pouvoir compter, quel étrange passe-temps. Jadis, pour tromper le temps, on se tournait les pouces, ma mère faisait çà d'ailleurs, mais on ne comptait pas les tours ; même ceux qui prient comptent : ils comptent les dizaines du chapelet !

- Comme c'est étrange en effet ! Moi il m'arrive de compter les moutons en t'attendant le soir mais ça ne dure jamais longtemps : très vite les bras de Morphée se replient et toi, quand tu arrives, eh bien c'est trop tard : elle dort, ta Morphée !

- Et bien tant pis pour moi ! Et si tu allais cueillir encore quelques fraises…

- Je veux bien mais il y a un petit problème, si tu vois ce que je veux dire…

- Pas du tout !

- Si tu ne lâches pas ma main comment veux-tu que j'y aille ? Et d'un autre côté si je la lâche, tu vas être triste, m'en vouloir peut-être…

- Alors allons-y ensemble et, à nous deux, on cueillera encore plus de fraises…

- Et on les mettra où si tu ne lâches pas ma main : tu vois, on a un problème !

- Eh bien tant pis pour les fraises ! Après tout les fraises, ce n'est pas si délicat…

- Tu veux rire ! C'est délicieux les fraises et j'adore ça ! Tu le sais bien d'ailleurs puisque souvent tu m'en apportes…

- C'est vrai ! Mais c'est dommage pour la grenouille…

- Qu'est-ce qui est dommage ?

- Qu'elle a plongé dans l'eau ! Qui sait, on aurait pu essayer de lui parler…

- Lui demander son avis sur Heidegger, j'imagine ! Mais dis-moi, après «ton Argiope » tu n'envisages tout de même pas de m'appeler « ta Grenouille » ?

- Ce n'est pas çà du tout mais cette grenouille sait sans doute des choses que nous ignorons, un point de vue sur le monde par exemple, le point de vue d'une grenouille : tu te souviens de la légende de la fontaine Mathilde à Orval ?

- La princesse Mathilde, qui avait plongé ses mains dans l'eau, y perdit son anneau et c'est un poisson qui, sortant sa tête de l'eau, le lui a rapporté ; c'était un poisson, pas une grenouille…

- Grenouille ou poisson, peu importe !

- Tu n'envisages pas, je l'espère, que je perde mon anneau dans le bassin et qu'on attende ensuite que la grenouille me le rapporte ?

- Non ! Mais « L'anneau », c'est le titre, c'est notre histoire à tous les deux et les grenouilles n'ont pas grand-chose à y voir, enfin je crois…

- Décidément « mon chéri est un drôle de coco que j'aime très fort »…

- Tu vois ! Tu m'appelles « coco » comme si j'étais tombé d'un palmier…

- C'est juste une expression ! Mais tu espérais quoi de cette grenouille ?

- Je ne sais pas ! Disons qu'elle fait partie de l'Anneau, celui qui emporte dans sa ronde la terre, le ciel, les dieux et les hommes, le « Quadriparti » de « La chose » comme l'a écrit Heidegger…

- Et tu imagines que dans ce jardin, au bord de cette fontaine, l'anneau s'est mis en marche et qu'il emporte les quatre dans sa ronde ?

- J'appellerais plutôt çà « la danse du monde ». Je trouve que c'est plus imagé et finalement plus évocateur qu'un Anneau qui tourne sans cesse sur lui-même mais laissons çà pour le boudoir : si nous sommes ici dans ce jardin, ce n'est pas pour y philosopher.

- Tu as bien raison ! Le jardin, c'est le lieu des secrets, de tout ce qu'on garde précieusement au fond de soi, ce qui de l'histoire, notre histoire, ne se dit pas : l'amour est intime !

- Tu te souviens de notre escapade en Alsace ? C'était vraiment chouette…

- C'est vrai que c'était chouette ! Mais pourquoi tu me parles de cette escapade ?

- Je te propose de laisser le bassin aux tritons, au nénuphar et à la grenouille pour faire une petite escapade…

- Une escapade ?

- Jusqu'au banc à l'ombre du tilleul, on pourrait y boire un peu de cette Alsace dont on se souvient : j'ai mis au frais une bouteille de Riesling qu'on pourrait y partager, bien à l'ombre sous ce tilleul que j'ai eu, un jour, la bonne idée de planter là. Qu'est-ce que tu en penses ?

- J'en pense que, par cette chaleur, c'est une fraîche et excellente idée : en route pour l'Alsace, sur le banc des amoureux à l'ombre du tilleul ! On pourrait en profiter pour changer le papier peint de la chambre…

- Et chanter du Brassens ! Et si plutôt on se taisait quelques instants pour écouter le chant de ce merle qui nous raconte tout son plaisir à manger nos groseilles…

- Il profite du chat qui dort ! Par cette chaleur tout le monde fait la sieste, même le démon : il n'y a que les amoureux et les voleurs de groseilles qui ne dorment pas. Le soleil, c'est le meilleur allié des gens discrets…

- Le merle qui ne dort pas, il pourrait nous voir…

- Crois-tu vraiment qu'on l'intéresse ? Il préfère avaler nos groseilles et même si lui vient l'idée de raconter ce qu'il aurait pu

voir, qui comprend le chant du merle ? Les hommes sont-ils assez mélomanes pour le décrypter ?

- Alors taisons-nous !

- Et écoutons ce merle…

- Tu entends ce qu'il nous dit ? « Embrassez-vous, les amoureux ! »

- Tu comprends le langage des merles, toi ?

- Bien sûr ! Alors qu'est-ce que tu attends ? »

Entre deux gorgées d'Alsace nos amoureux échangeaient un tendre baiser ; de son côté le merle, délaissant les groseilles, poursuivait sa mélodie, hymne à l'amour qui, entre ciel et terre, fait danser les dieux et les hommes dans la ronde incessante de l'Anneau. Et puis soudain il se tut : est-ce le chat gris qui, venant de s'éveiller, l'avait obligé à se cacher de lui dans le silence ? Le ciel avait disparu derrière les nuages et menaçait de rendre à la terre la pluie qu'il lui avait prise. Car c'est la terre qui, transpirant, donne au ciel sa densité : sur les nuages, quand ils expriment du ciel sa mauvaise humeur, les rayons du soleil se reflètent et finissent par se perdre, privant la terre d'une chaleureuse clarté. Un vent de fraîcheur, messager d'une pluie qui bientôt va tomber, nous confie qu'il est temps de rentrer, d'emporter à l'intérieur l'Alsace dans sa bouteille, de tomber les chapeaux de paille, d'abriter sous l'auvent nos derniers baisers. La grenouille ne s'était pas trompée en plongeant dans le bassin au milieu des tritons : si la pluie gonfle les eaux, elle n'atteint jamais leur fond.

C'est donc sous l'auvent que le dernier bout d'Alsace est sorti de sa bouteille, prélude à un dernier baiser. La pluie, qui mouille les bancs et empêche de s'y asseoir, n'aime pas les amoureux : elle les prive de chaleur et de lumière, en sépare les mains entrelacées et donne aux visages en s'écoulant une impression de larmes et de tristesse. Elle rétrécit les corps sous des habits trempés et la danse qui se glace se donne un air de fuite.

Le ciel descend sur la terre pour en frapper les vitres ; sous la petite robe blanche étirée par les bavures du ciel, le corps dévoile

ses formes avec une sensualité qui ravive le désir. Sur les carreaux effacés par la pluie les rideaux sont tirés et de la petite robe blanche la pluie s'écoule sur le plancher. Toute histoire se termine quand en commence une autre… Silence ! De cette histoire qui clôt la précédente les secrets toujours sont bien gardés…

Denis : à notre petite escapade dans le jardin cette histoire est-elle fidèle ?

Martine : c'est une romance et sur ce point elle est fidèle mais tu ne penses pas que ça fait un peu image d'Epinal ? En tout cas tu as très bien fait de tirer les tentures…

Denis : c'est avec simplicité que se disent les choses les plus profondes ; aujourd'hui tout est tellement complexe qu'on en vient à ne plus rien comprendre. Les vérités les plus grandes, mais aussi les plus sûres, sont dans le Simple.

VOCATION ET COURAGE DU POETE

PAR

FRIEDRICH HÖLDERLIN

Denis : pour débuter cette aventure dialoguée, je te propose de lire et commenter brièvement deux magnifiques poèmes de Hölderlin. Est-ce que cela te tente ?

Martine : surprends-moi !

Denis : le premier concerne la vocation du poète et le second son courage car il en faut pour être poète, aujourd'hui peut-être plus qu'avant…

Martine : alors commençons par l'appel du poète : toi tu lis et moi j'écoute…

Denis alors ouvre bien grandes tes petites oreilles, ma chère Ariane…

VOCATION DU POETE (HÖLDERLIN)

« Les bords du Gange ont du dieu de la joie entendu

Le triomphe, alors qu'arrivant de l'Indus et conquérant

Le monde, le jeune Bacchus avec le vin

Sacré tirait les peuples du sommeil.

Et toi, tu n'iras point, Ange du Jour ! Réveiller

Ceux qui dorment encore ? Donne, oh ! Donne-nous les lois,

La vie, sois vainqueur. Maitre qui seul

Comme Bacchus as le droit de conquête.

Non point le sort des gens, ni l'ordinaire soin
Qu'à la maison ils prennent ou sous le libre ciel,
Et l'homme est pourtant plus noble, œuvrant
À se nourrir, que la bête ! Mais autre chose est en jeu,

Confié au soin, au culte seul des poètes !
Nous sommes, nous, voués au service du Très-Haut,
Aux chants toujours nouveaux qui le révèlent
Plus proche et familier au cœur.

Tant qu'à la fin, cabré sous le dard furieux,
Il jette, au souvenir de son origine, un cri
Auquel survient le maître avec ses
Flèches de mort qui te brûleront l'âme.

Il sert à tout depuis trop longtemps, le divin,
Et une race ingrate et rusée gaspille
Pour son plaisir, épuise du ciel toutes
Les forces bienfaisantes, s'imagine,

Quand le Très-Haut cultive le champ pour elle,
Connaitre et l'astre du jour et le dieu tonnant,
Et sa lunette scrute et compte et
Fixe par leurs noms les étoiles du ciel.

Le Père, lui, étend sur nos yeux un voile

De nuit sacrée, afin qu'il nous reste un lieu.

Il n'aime rien de sauvage ! Mais violence

Étalée jamais ne forcera le ciel.

Trop de sagesse ne vaut pas mieux. Qui le connait,

C'est la gratitude. Mais c'est trop pour elle seule,

Et un poète aux autres se joindra

Volontiers qui l'aideront à comprendre.

Mais l'homme affronte seul et sans peur un dieu

Quand il le faut, sa simplicité le garde,

Sans besoin d'armes ni de ruses, le temps

Que ce manque de dieu se change en aide. »

(Hölderlin, « Vocation du poète »)

Martine : ce poème est magnifique mais quelque peu intrigant, difficile à saisir d'entrée de jeu : pourquoi cette référence à Bacchus, alias Dionysos chez les Grecs, le dieu du vin ?

Denis : si tu lis « Pain et vin », également de Hölderlin, tu verras que, pour le poète, Dionysos et le Christ sont frères et qu'à cette fratrie s'ajoute Héraclès. Jésus, quoi qu'en a décidé le Concile de Nicée appartient à la race de ce que les grecs appelaient les « demi-dieux », un peu de chaque mais cependant ni l'un ni l'autre. Ces demi-dieux, ce sont les héros de la mythologie de la Grèce antique : comprenons qu'un dieu ne saurait être un homme et inversement mais qu'il y a entre eux une co-appartenance, une communauté d'Esprit.

Martine : et le poète co-appartient, lui aussi, à cette communauté d'Esprit…

Denis : ainsi que tous les hommes mais ceux-ci ne le savent pas encore car l'Etre de la communauté humaine en son Natal est réservé, tenu dans le secret, voilé.

Martine : c'est en ce sens que le poème dit que « Le Père, lui, étend un voile de nuit sacrée, afin qu'il nous reste un lieu. »…

Denis : ces deux vers renvoient, il me semble, aux deux derniers : « … le temps que ce manque de dieu se change en aide »…

Martine : il manque aux hommes, le divin enfui mais ce sont les hommes qui l'ont chassé après qu'il leur ait servi à tout et qu'à présent il ne leur sert plus à rien…

Denis : l'homme scrute le ciel et en nomme toutes les étoiles, c'est le règne de la pensée calculante : plus de mystères à présent, seulement des formes, des représentations de la pensée qui compte…

Martine : cependant ce que la pensée compte ainsi, ce ne sont que des apparences, des formes dont on pense volontiers qu'elles sont immuables…

Denis : c'est le sens du dieu décochant ses flèches de mort, l'autre de Dionysos.. ;

Martine : tu veux dire Apollon…

Denis : Apollon bien sûr ! Celui qui décoche ses flèches sur Ariane, autrement les hommes, celui qui voudrait enfermer la volonté de puissance dans une forme immuable, qui dissimule le tragique sous de fausses apparences car toujours la volonté se ressaisit des formes qu'elle a produite. Souviens-toi de ce que disait Nietzsche : les hommes ne sont pas assez créatifs pour être dignes de leurs dieux.

Martine : mais c'est la vocation, c'est-à-dire l'appel, et le souci du poète comme il est dit dans les derniers vers de « retour » : alors pourquoi le poète se joint-il aux autres qui l'aideront volontiers à comprendre ?

Denis : le poète est celui auquel échoit le souci de nommer les dieux et le Sacré, de fonder ce qui demeure, est-il dit dans « Souvenir » mais le poète n'est qu'un messager du divin ; certes il se trouve au plus près de ce qu'il lui faut nommer mais quel pourrait être le sens de cette nomination si elle n'était adressée ?

Martine : admettons que les autres en soient les destinataires mais en quoi peuvent-ils l'aider ?

Denis : tu as évoqué toi-même les derniers vers de « Retour » mais repense au tout dernier : « les autres, non ! ». Ce n'est pas leur tâche de se soucier de la nomination : ils sont plus nobles que la bête même quand seulement ils se nourrissent. Les autres ont soin de la maison et, à ce titre ils rappellent la proximité des Anges de la maison mais le poète, lui, est l'Ange du Jour en raison de sa proximité avec les Célestes, les anges de l'An qui rapportent, depuis le Très-Haut, la Clarté.

Martine : pourquoi le Très-Haut, le « Père », étend-t-il un voile de nuit sacrée sur nos yeux afin qu'il nous reste un lieu ?

Denis : c'est le sens de la réserve : l'Etre de l'homme en son Natal est tenu en réserve, non dévoilé encore car il y faut le retour du poète. Le lieu est précisément ce qui est tenu dans le secret : dans son commentaire de « Retour » Heidegger l'a bien compris même s'il assimile l'Etre du Natal à celui du peuple (ce dont il faudra bien un jour que l'on s'explique) mais cet Etre dans le secret, c'est au poète, à la faveur de son retour, qu'il revient de le dévoiler en le nommant. Nommer, ce n'est pas dire mais assigner un lieu, celui-là précisément que dieu tient en réserve en le voilant.

Martine : et du coup devons-nous attendre le temps que ce manque de dieu se change en aide…

Denis : absolument ! C'est pourquoi, dit Hölderlin, l'homme affronte seul son dieu quand il le faut mais simplement, sans armes et sans ruse : le propos résonne en opposition avec ce qui est dit avant à propos de la ruse et de l'ingratitude.

Martine : ce qu'il nous faut affronter, c'est le sans-dieu, le dieu en son absence et en son manque…

Denis : c'est bien ce qu'il me semble ! Souviens-toi de ce que dit Nietzsche dans « Le voyageur et son ombre :

« Le voyageur : Je remarque d'abord combien je suis discourtois à ton égard, ma chère ombre : je ne t'ai pas encore dit d'un mot combien je me réjouis de t'entendre et non seulement de te voir. Tu sauras que j'aime l'ombre comme j'aime la lumière. Pour qu'il y ait beauté du visage, clarté de la parole, bonté et fermeté du caractère, l'ombre est nécessaire autant que la lumière. Ce ne sont pas des adversaires : elles se tiennent plutôt amicalement par la main, et quand la lumière disparaît, l'ombre s'échappe à sa suite.

L'ombre : Et je hais ce que tu hais, la nuit ; j'aime les hommes parce qu'ils sont disciples de la lumière, et je me réjouis de la clarté qui est dans leurs yeux, quand ils connaissent et découvrent, les infatigables connaisseurs et découvreurs. Cette ombre, que tous les objets montrent, quand le rayon du soleil de la science tombe sur eux, — je suis cette ombre encore. »

(Nietzsche, « Le voyageur et son ombre », dialogue initial »

Martine : que veux-tu dire exactement ace cette référence ?

Denis : que c'est de la nuit que jaillit la lumière ! Que pourrait-on vouloir de plus que ce qui vraiment nous manque ? En étendant son voile, dieu nous prive de sa présence mais sous ce voile un lieu est réservé et ce lieu, c'est celui de sa possible présence.

Martine : tu dis pourtant que le retrait est le lieu de la non-vérité la plus authentique…

Denis : cela n'est vrai que du retrait dans le dévoilement : quand la vérité, qu'elle soit celle de l'Etre ou celle de dieu, se dévoile dans la mise en présence qu'est l'Aléthéia, ce qui demeure dans le retrait, c'est la non-vérité authentique, la vérité, s'il en est une, du néant.

Martine : alors venons-en au courage du poète car il lui en faut pour, dans la nuit des hommes et du monde, dans la détresse, porter, en son retour, la Clarté qui lui vient des Célestes :

Zarathoustra ne fut-il pas chassé par ceux-là mêmes qu'il venait sauver de leur si maigre contentement ?

Denis : c'est très juste ! Alors je lis et tu écoutes…

COURAGE DU POETE

Tous les vivants ne sont-ils pas de ta famille ?

Et toi pour la servir par la Parque nourri ?

Alors va ! Avance sans arme

Le long de la vie, ne crains rien.

Que tout te soit béni de ce qu'il adviendra,

Et tourne à la joie ! Ou quelle peine, ô cœur,

Crois-tu qui pourrait te blesser,

Où tu dois aller quelle malencontre ?

Car l'hymne un jour est né sur les lèvres humaines

D'un souffle de paix, notre chant s'est prodigué,

Dans l'heur et le malheur réjouissant

Le cœur de l'homme, et depuis lors

Nous aimons, chantres du peuple, être auprès des vivants,

Joyeux dans leur foule assemblée, amis de tous,

Ouverts à tous ; en vérité

Tel est notre ancêtre, le Dieu Soleil.

Qui donne à tous, pauvre et riche, le jour riant,

Qui dans le temps fugitif nous redresse,

Ephémères, et comme enfants

Nous tient par sa lisière d'or.

Lui, l'attendent, et quand l'heure est venue le prennent

Ses flots de pourpre ; et vois ! L'astre sublime

Sait la route changeante et la suit

L'âme sereine jusqu'au déclin.

Que passe de même quand il en sera temps,

Qu'à l'esprit plus jamais ne failliront ses droits,

Qu'elle périsse au plus plein de vie,

Notre joie, mais de cette belle mort !

Martine : le texte est sublime et cependant empreint d'une grande mélancolie que traduisent des mots comme « éphémères », « déclin », « passe », « périsse », « mort ». Le poète, comme l'astre diurne, est porteur du jour riant, de la joie qui illumine les heurs et les malheurs et cependant, pareil à l'astre, il lui faut décliner, que périsse la joie mais qu'elle périsse au plein de vie et qu'à l'esprit plus jamais ne failliront ses droits.

Denis : souviens-toi une fois encore des derniers vers de « Retour » : « … et ainsi le souci presque s'apaise déjà, qui venait sous la joie ?... » Le poète est porteur de joie mais cette joie décline comme la lumière à laquelle elle est associée, celle qu'apportent les Célestes au retour du poète. Avec le déclin du jour, c'est la nuit qui nous tend ses bras : repos pour les hommes et solitude pour le poète, retrait dans la pénombre en laquelle les autres ne sont pas.

Martine : cette mort, en laquelle la joie périt, est une métaphore…

Denis : assurément ! Il ne s'agit ici que de la mort de cette joie diurne et en aucun cas de la mort du poète. Dans la nuit sombre le poète se tient en retrait, solitaire, un retrait qui est celui du souci et de la pensée méditante. Quand dieu a recouvert nos yeux du voile de la nuit sacrée, le poète se tient dans le retrait, non le retrait du voile jeté par dieu su le monde mais retrait dans la lumière dont le voile nocturne empêche les hommes de se réjouir. Mais le poète, penché sur les bords de l'abîme, veille : c'est un « lanceur d'alertes » disait Ernesto Brito.

Martine : et donc il reviendra toujours au temps de la détresse, réjouissant dans les heurs et les malheurs…

Denis : c'est sa tâche car lui seul le peut : « Pourquoi des poètes au temps de la détresse ? » Parce que eux seuls sont porteur de lumière, une lumière qu'ils tiennent des Célestes : le « Retour » du poète, c'est le triomphe du jour naissant qui dissipe la nuit mais, sous la joie vient aussi le souci, un souci qui est affaire du poète et des autres, non !

Martine : cela me laisse l'impression d'une tâche toujours inachevée car inachevable…

Denis : cette impression rejoint ce qu'on disait d'Apollon : la tâche du poète, autant que le pro-jet de l'homme en vue de Soi selon ses possibilités inépuisables, ne saurait s'achever. Note au passage que tâche du poète et projet de l'homme comme ek-sistant sont intimement liés. Cette commune mesure nous renvoie à une futuration au sens où l'entend Heidegger à la suite de Schelling : mais cela, c'est une tout autre histoire.

Martine : ferais-tu implicitement référence au « Dasein du peuple historial » ?

Denis : dans ce poème il est question du peuple et aussi du temps qui passe mais le temps passant, c'est celui à partir duquel l'historicité de l'homme, non son historialité et moins encore son Dasein comme être-le-là. Ce sont ces choses qu'il nous faut

méditer encore mais ce sera pour plus tard : avant de bâtir, il faut d'abord fonder.

LES MOTS

LE MOT

« Prodige du lointain au songe

Je le portais à la lisière de mon pays

Et attendais jusqu'à ce que l'antique Norne

Le nom trouvât au cœur de ses fonts.

Là-dessus je pouvais le saisir dense et fort,

A présent il fleurit et rayonne pare toute la Marche…

Un jour j'arrivai après un bon voyage

Avec un joyau riche et tendre

Elle chercha longtemps et me fit savoir :

« Tel ne sommeille rien au fond de l'eau profonde »

Sur quoi il s'échappa de mes doigts

Et jamais mon pays ne gagna le trésor…

Ainsi appris-je, triste, le résignement :

Aucune chose ne soit, là où le mot faillit. »

(Stefan Georges, « Le mot », 1ère parution en 1919)

Martine : comment doit-on le comprendre ? « Faillir » veut-il dire ici manquer, faire défaut ou plutôt manquer sa cible, être inadéquat à la chose ?

Denis : Heidegger, dans son analyse, opte pour le premier sens…

« On est tenté de récrire le vers final pour lui donner la forme d'un énoncé : aucune chose n'est, là où le mot faillit. Là où quelque chose faillit, il y a faille, une brisure, une lésion. Léser quelqu'un veut dire : lui retirer, le faire manquer de quelque chose. Faillir veut dire manquer. Où le mot manque, il n'est pas de chose. Seul le mot disponible accorde à la chose l'être. »

(Heidegger, « Le mot » in « Acheminement vers la parole »)

Martine : mais tu n'es pas d'accord avec lui…

Denis : effectivement ! Le poète pensait avoir trouvé le mot qui lui aurait permis de révéler le trésor mais, de retour au pays, sa lisière lui fit savoir que « Tel ne sommeille rien au fond de l'eau profonde ». Ici « tel » fait référence au mot, le joyau riche et tendre mais à ce moment, lui dit-on, rien ne répond au fond de l'eau profonde, là où git le trésor. Du coup le mot s'échappe de ses doigts et son pays jamais ne trouvera ledit trésor. Le mot ne fait donc pas défaut au sens où il manquerait simplement mais au sens où il manque à la chose, où il est impropre à la nommer.

Martine : et le poète doit se résigner…

Denis : absolument ! Souviens-toi de « Retour» de Hölderlin quand le poète dit : « ils manquent les mots sacrés » : ça ne veut pas nécessairement qu'on manque de mots mais que ces mots, les mots, manquent à leur cible. On pourrait avoir l'impression que je coupe les cheveux en quatre et pourtant il n'en est rien…

Martine : tu parles très souvent de l'indigence des mots comme s'ils manquaient de quelque chose pour atteindre les choses dans leur plénitude…

Denis : ce terme « plénitude » que tu emploies est très significatif : si les mots sont des véhicules de sens, ce sens est généralement celui qu'on leur prête. Cette difficulté de coller à la chose ou à une situation donne lieu bien souvent à des situations comiques, les quiproquos qui utilisent les mêmes mots pour parler de choses différentes : cette faillibilité des mots prête alors à rire. Mais généralement ce n'est pas le cas : on pense se comprendre mais, en réalité, on se comprend mal, voire pas du tout. Le mot faillant est celui qui manque à sa tâche.

Martine : Nietzsche disait déjà, dans « Vérités et mensonges au sens extra-moral », que les mots sont des métaphores du réel ; est-ce que ça veut dire que les mots sont l'affaire de la pensée et que dès lors, dans les mots, le réel se tient toujours à distance ?

Denis : je le pense en effet ! Camus affirmait que l'on pense par image et que dès lors celui qui prétend faire de la philosophie doit écrire des romans. Je pense plutôt que les images sont affaire d'imagination, qu'on la contienne ou non dans la simple remémoration comme le faisait Kant. Il ne s'agit pas d'imaginaire : je veux seulement dire que le passé nous revient généralement sous forme d'image. Cependant se souvenir n'est pas encore penser et on doit effectivement admettre que les mots sont l'affaire de la pensée, au sens le plus large bien entendu.

Martine : et donc de la représentation au sens de Kant ou de Schopenhauer…

Denis : c'est dans la représentation que les choses et le monde sont effectivement pensés et font l'objet de jugements synthétiques ou hypothétique, peu importe. Mais cette représentation n'est pas une simple image, comme le suggère Camus : c'est une construction de l'esprit à partir des catégories de l'entendement, elles-mêmes dérivées des principes de la Raison pure, pour utiliser des termes kantiens.

Martine : en utilisant des termes proprement kantiens, tu ne crains pas de restreindre le champ explicatif de ce qu'il faut entendre par représentation ?

Denis : non parce que, si la méthode mise en œuvre est différente, s'agissant de Descartes ou Kant on parlera de déduction et s'agissant de la phénoménologie de Husserl plutôt d'abduction mais ce que les phénoménologues appellent « apprésentation » ne diffère pas vraiment de ce que les autres nomment « représentation ».

Martine : revenons, si tu veux bien, à « Retour » de Hölderlin… Les mots manquent pour nommer le Sacré mais la lyre dont le ton s'accorde aux heures les réjouit certainement et le souci, qui venait sous la joie, s'apaise : il s'apaise mais demeure néanmoins et ce souci, nommer le sacré, c'est l'affaire du poète, nous dit Hölderlin, « les autres, non ! » Comment le poète, dont c'est le souci, pourrait-il nommer les dieux et le Sacré si les mots manquent ? Ils ne lui manquent pas à lui aussi ?

Denis : on doit admettre tout d'abord que « nommer » ne signifie pas « dire » : quand je dis « la chaise », je ne la nomme pas, je la dis. En revanche quand je dis « Minoux », je te nomme mais je ne te dis pas : je te dirais en affirmant par exemple « elle est mon épouse ». Quand je dis que tu es mon épouse, tout le monde, ou presque, peut le comprendre mais quand je te nomme « Minoux », nos proches savent que c'est à toi que je m'adresse parce qu'ils l'ont déjà entendu mais ils savent tout autant que, de cette manière, je ne te dis pas. S'il m'arrive de parler de toi avec un membre de la famille, je n'utiliserai jamais ce nom « Minoux » car il est réservé. Quant à ceux qui ne nous connaissent pas, s'il m'arrivait devant eux d'ainsi te nommer », ils penseraient peut-être que c'est un nom gentil, mignon, que sais-je, mais ils seraient, comme ceux qui nous sont familiers d'ailleurs, absolument incapables de le comprendre : pourquoi « Minoux » qui fait penser à un chat plutôt que « ma colombe » par exemple ?

Martine : nommer, dis-tu, ce n'est pas dire mais alors comment comprendre ce que ça signifie ?

Denis : nommer, c'est faire signe, adresser par un terme qui convient dans le sens où l'autre reconnaitra que c'est à lui que ce nom est adressé et à aucun autre. Quand à l'église on dit, tous ensemble, « Notre Père », on ne nomme pas dieu, on le dit, on dit que celui qui n'est pas nommé est « Notre Père » : quel est le nom de dieu ? C'est difficile de répondre à cette question et tu comprends le souci du poète et son ampleur : s'il dit « Yahvé », il prend déjà parti, de la même manière que s'il dit « Allah ». Prendre parti, c'est dire et ne certainement pas nommer. Souvient de ce passage de l'Exode :

« Moïse dit à Dieu: J'irai donc vers les enfants d'Israël, et je leur dirai: Le Dieu de vos pères m'envoie vers vous. Mais, s'ils me demandent quel est son nom, que leur répondrai-je? Dieu dit à Moïse: Je suis celui qui suis. Et il ajouta: C'est ainsi que tu répondras aux enfants d'Israël: Celui qui s'appelle "je suis" m'a envoyé vers vous. Dieu dit encore à Moïse: Tu parleras ainsi aux enfants d'Israël: L'Eternel, le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob, m'envoie vers vous. Voilà mon nom pour l'éternité, voilà mon nom de génération en génération. »

(Exode, chap. III, 13-15)

Dieu, parlant à Moïse, dit s'appeler « Je suis » et c'est ainsi que les croyants doivent le nommer : « je suis », c'est comme « Minoux », c'est un nom réservé sauf qu'ici il est réservé à tout un peuple mais ce nom ne dit rien, absolument rien. Et surtout en disant se nommer ainsi, dieu interdit à quiconque d'en dire quoi que ce soit.

Martine : c'est pourquoi tu dis que nommer, c'est faire signe, adresser mais sans rien dire qui concernerait le destinataire…

Denis : absolument ! Dans « Le chemin de campagne » Heidegger fait référence à Maître Eckhart, illustre représentant de la

théologie négative qui procède du refus de dire quoi que ce soit à propos du divin : dire dieu, c'est le mettre en boîte !

Martine : d'où cette référence à « Déclosion » de Jean-Luc Nancy dont tu as fait ton habitude…

Denis : bien sûr ! Quand je dis que nommer, ce n'est pas dire mais adresser, ça ne signifie pas lui envoyer un message mais bien plutôt une enveloppe vide sur laquelle figure le nom de dieu, c'est-à-dire son adresse, le lieu en lequel il est susceptible de se dévoiler. Ce que Heidegger entend par clairière comme lieu du déploiement de l'Etre, c'est un espace, le « lieu qui seul demeure » dirait Mallarmé, un espace vers lequel fait signe le poète mais qu'il ne saurait lui-même habiter pas des mots. C'est, pour emprunter le vocabulaire de Heidegger, le « là » de l'être-le-là. C'est à l'Ouvert que l'Etre se dévoile en sa vérité et l'Ouvert, pour Heidegger bien sûr, c'est le Da-sein comme « être-le-là.

Martine : et, affirmes-tu, pour dieu c'est pareil…

Denis : quand j'évoque la « porte » dans le poème « Une main sur l'épaule », c'est de cet espace dont je veux parler : le seul lieu en lequel dieu peut se dévoiler. Un tel lieu ne figure évidemment pas sur une carte : il est de l'ordre du symbole, réel et immatériel, constructible cependant ou plutôt délimitable. Cette construction indicative du lieu où les dieux se dévoilent, c'est le souci propre du poète, du moins Hölderlin le conçoit-il ainsi, de même que Rilke à sa manière quand il évoque l'Ouvert.

Martine : et Heidegger…

Denis : Heidegger s'intéresse avant tout à l'Etre : pour lui, dieu est marginal par rapport à cette question de l'Etre en sa vérité, l'une des quatre figures du quadriparti. Sur la question de dieu Heidegger se tient dans la retenue : il en parle de manière récurrente mais, en fin de compte, il n'en dit pas grand-chose si ce n'est, et c'est très important, que dieu nous appelle à la réplique. Répliquer c'est répondre à son appel toujours silencieux, non pas en récitant des prières apprises par cœur ou

par des rites sacralisés mais dans le silence méditatif. Quand on s'adresse à dieu, c'est généralement pour lui demander quelque chose et quelquefois pour le remercier, ce qu'on oublie souvent de faire d'ailleurs mais c'est sans importance…

Martine : pourquoi sans importance ?

Denis : parce qu'on s'adresse à dieu comme on le ferait à l'égard d'un alter ego, d'un autre humain : si dieu est dieu, c'est comme tel qu'on doit s'adresser à lui. Il y a beaucoup d'anthropomorphisme dans nos liturgies qui virent parfois à l'idolâtrie : j'ai toujours été surpris par tous ces gens qui parlent à des statues…

Martine : sans doute que l'homme a besoin de représentations…

Denis : c'est ce qui fait de lui un « Humain trop humain », pour reprendre les mots de Nietzsche : on doit toujours se représenter les choses, les tenir à distance dans ces représentations, comme si on avait peur de s'y frotter ou de s'y cogner. C'est tout le dilemme de Schopenhauer : « Le monde comme volonté et représentation ». Par lâcheté, plus que par fidélité à Kant, il choisit la représentation mais, ce faisant, il se tient hors du monde comme un fantôme. De la même manière Péguy disait de Kant : « le kantisme a les mains pures mais il n'a pas de mains ».

Martine : en quelque sorte tu définis la poésie comme un art de dessiner avec des mots des lieux ou des espaces de non-expression…

Denis : c'est exactement ça ! On a trop tendance, il me semble, à considérer la poésie comme l'art de manier les mots pour fabriquer du beau, comme l'art de faire chanter les mots et d'ailleurs on persiste à l'associer au lyrisme ou au chant comme Heidegger, comme si la poésie devant avant tout être déclamée. Je ne doute pas d'une nécessaire harmonie dans l'écriture mais la poésie est avant tout une œuvre, une construction, un art d'occuper l'espace-page. Cela ne veut pas dire qu'il faut confier au hasard l'enchainement des mots (je n'apprécie pas du tout

l'écriture automatique) : les phrases ou les vers qui résultent de ces enchainements doivent être signifiants mais la poésie doit conserver cette dimension caché qui exprime quelque chose en ne le disant pas. Je ne veux pas dire que la poésie ne doit pas, par l'usage qu'elle fait des mots, susciter des impressions ou des émotions mais elle doit en cela même qu'elle dit réserver une place au tu, à ce qu'elle ne dit pas parce qu'il n'y a pas de mots pour ça.

Martine : c'est le souci du poète dans « Retour »…

Denis : effectivement ! Mais ce souci ne consiste pas à trouver les mots qui manquent mais à pallier à ce défaut des mots en les faisant malgré tout parler au travers d'autres mots comme s'adressant à ce que ces mots ne disent pas. La poésie est une mise en présence de et à ce qui ne se dit pas !

Martine : la poésie, telle que tu l'envisages ici, ne court-elle pas le risque d'être taxée d'hermétisme, d'ésotérisme ou d'excessive obscurité, comme le fut le cas par exemple avec Mallarmé ?

Denis : comme le dit Pierre Benichou dans « Selon Mallarmé », il y a dans toute la poésie française une longue tradition d'obscurité : Mallarmé n'a certainement pas été un pionnier. Au demeurant cette obscurité, on la retrouve chez Rimbaud avec « Une saison en enfer » et sans doute plus encore avec ses « Illuminations ». Ce qui est assez amusant, au début du moins car à la longue ça devient agaçant, ce sont les divergences, voire les conflits d'interprétation : l'analyse de Bénichou diffère sensiblement de celle de Sartre qu'il ne cite pas bien qu'elle soit sensiblement postérieur à la publication partielle de l'analyse de Sartre. Une idée assez séduisante de Mallarmé, c'est qu'il est inutile d'éclairer la beauté car elle s'éclaire d'elle-même par son propre éclat.

Martine : Verlaine rangeait Mallarmé parmi les « poètes maudits » mais il est notoire que sa poésie se rattache au

mouvement de « l'art pour l'art », aux Parnassiens qu'il fréquentait d'ailleurs assidument.

Denis : c'est d'autant plus vrai si tu considères, par exemple, « Sonnet en x » mais on ne peut pas affirmer, me semble-t-il, que, au-delà de son obscurité, « Igitur » est un hymne à la beauté pour la beauté : j'y vois davantage, sous le couvert d'une écriture particulièrement obscure, une démarche profondément spirituelle et Bénichou ne contredirait pas ce point de vue même si, dans son livre, il n'évoque « Igitur » que dans une note en bas de page, ce qui est fort regrettable.

Martine : veux-tu dire que Mallarmé s'efforce de ne pas signifier pour être plus signifiant encore ? C'est paradoxal…

Denis : c'est un paradoxe si tu compares, en les plaçant sur un même pied, deux intentions qui n'en sont qu'une en réalité : il n'y a pas d'un côté Mallarmé qui, au nom de l'art pour l'art, se refuse à signifier quelque chose et de l'autre Mallarmé qui entend, sous couvert d'obscurité, faire passer un message spirituel. Ce qui hante Mallarmé n'est pas de l'ordre du dicible mais de la présence : l'écriture poétique, pour insignifiante qu'elle paraisse, est une mise en présence de et à ce qui ne peut être dit. Si tu penses à « Igitur », Mallarmé joue avec la langue, à la fois les mots et les artifices comme les ellipses et les incidentes, pour mettre en présence de son personnage : comme il l'écrit lui-même en épigramme :

« Ce Conte s'adresse à l'Intelligence du lecteur qui met les choses en scène, elle-même. »

(Stéphane Mallarmé, « Igitur ou la folie d'Elbehnon »)

On pourra revenir ultérieurement, si tu le souhaites, sur ce texte admirable de Mallarmé : n'en dire que quelques mots ne rend pas à ce conte l'hommage et l'intérêt qui lui sont dus.

Martine : on y reviendra dans cette histoire-ci ou dans une autre : j'avoue que c'est intrigant et d'autant plus passionnant que son influence sur ta propre écriture est indéniable.

Denis : je dirai plutôt que, voulant évoquer des réalités d'un ordre relativement semblable, même si, contrairement à lui, je n'ai pas subi l'influence de Hegel et que nous n'avons pas sur ces réalités le même point de vue, l'écriture s'en ressent nécessairement et présente des parentés. Remarque au passage que Mallarmé, on l'ignore trop souvent, a profondément marqué Sartre envers lequel je suis particulièrement redevable : si je m'en éloigne aujourd'hui, je ne peux pas nier qu'il fut longtemps mon maitre à penser.

Martine : je me souviens très bien de cette époque où tu n'avais de lecture que pour lui et j'avoue t'y avoir aidé, en t'offrant notamment la trilogie de « L'idiot de la famille ». J'admets également que, à cette époque, je dévorais ses pièces de théâtre : j'imagine très bien Sartre tenant la chandelle pendant que nous sommes tous deux occupés à dévorer ses livres… Qu'est-ce que tu proposes à présent ?

Denis : en finir, provisoirement du moins, avec les mots, en te proposant un poème intitulé « Les mots » qui a si peu à voir avec le récit de Sartre du même titre….

Martine : alors déclame, mon chéri : je n'ai d'oreilles, de petites oreilles, que pour toi… Mais d'abord dis-moi que tu m'aimes…

Denis : je t'aime, ma chérie… Mais pourquoi me demandes-tu de te dire que je t'aime ?

Martine : tu dis que les mots sont indigents et même souvent menteurs et, à l'instant même, tu viens de me dire que tu m'aimes ? Alors c'est faux, pas tout à fait vrai ou alors le mot faillit ?

Denis : c'est absolument vrai que je t'aime ! Si « je t'aime » est indigent, c'est parce que les mots ne sont jamais à la mesure de

ce qu'on voudrait qu'ils disent ; ce que je veux dire c'est que je t'aime bien plus que ce qu'un mot, même « je t'aime », peut en dire. Souviens-toi de « Ne me quitte pas » de Jacques Brel : « laisse-moi devenir l'ombre de ton ombre, l'ombre de ta main… ». A aucun instant il ne dit « je t'aime », il parle seulement d'un royaume où l'amour sera roi et toi la reine.

« Moi, je t'offrirai

Des perles de pluie

Venues de pays

Où il ne pleut pas

Je creuserai la terre

Jusqu'après ma mort

Pour couvrir ton corps

D'or et de lumière

Je ferai un domaine

Où l'amour sera roi

Où l'amour sera loi

Où tu seras reine

(…)

Je t'inventerai

Des mots insensés

Que tu comprendras

Je te parlerai

De ces amants-là

Qui ont vu deux fois

Leurs cœurs s'embraser

Je te raconterai

L'histoire de ce roi

Mort de n'avoir pas

Pu te rencontrer »

(Jacques Brel, « Ne me quitte pas, extrait)

Comment te dire à quel point je t'aime si ce n'est en t'offrant ces perles de pluie venant d'un pays où il ne pleut pas,… : l'amour désarme tous les impossibles !

Martine : mon pauvre chéri ! Une fois encore je t'ai fait grimper aux rideaux : tu crois vraiment que je puisse douter de toi ? J'ai très bien compris ce que tu veux dire : il y a des gestes, des regards, des sourires qui en disent bien plus que tous les mots. Tu me dis « je t'aime » : comment pourrais-je en douter alors que tes yeux me disent la même chose et aussi ta main dans la mienne… Moi aussi je t'aime et c'est tellement vrai que tout mon corps te le dit en même temps que mes lèvres… Lis-moi donc ce poème même s'il ne parle pas d'amour…

Denis : il en parle sans en parler car tu es ma Muse et, quoi que j'écrive, c'est toi qui me l'inspire même quand il ne parle pas de nous…

LES MOTS

Les mots sont indigents, doit-on le répéter,
Et ne conviennent aux choses que selon nos pensées,
S'ils ont quelque rapport avec la vérité,
C'est qu'on leur a confié de toute chose désigner ;
Mais n'est jamais la chose ce dont on l'a nommée :
Rien que des métaphores, du monde un signalé.

Les mots sont-ils des signes, on l'a souvent pensé ;
Or si le mot désigne, que nous peut-il montrer ?
Que quelle indication est-il le préposé
Si de ce qu'il évoque il ne peut rien nommer ?
Il est dans le vocable indicible caché,
Un ce qu'on ne peut dire, tenu dans le retrait.

C'est ainsi que de l'Etre le penseur a parlé
Car ce n'est que la chose qu'un mot peut désigner ;
On conçut l'être-là comme un étant jeté
Mais de cette contingence veut-on vraiment parler ?
On dit être-le-là pour l'Ouvert évoquer
Car l'homme n'est du Da-sein qu'une essence repliée.

Si « Humain trop humain » trahit la vacuité,
C'est qu'homme est à ce là si peu approprié,
Qu'un abîme l'en sépare qu'un mot ne peut sonder ;
Ce n'est pas un néant dont distance est brisée
Car le loin n'est rien d'autre que cette proximité
À laquelle aucun mot n'arrive à s'accorder.

Et il est bien étrange que le plus rapproché
Nous semble si lointain, ne pouvant le nommer ;
En évoquant de l'âme son intériorité,
On se donne un prétexte de ne pas en parler
Car c'est de l'ignore qu'on n'en peut rien dicter
Par des mots de passage, inaptes à la cerner.

D'une âme on dit l'état, une humeur traversée
Par un banal souci ou le vent déchainé
D'un orage de questions dont l'esprit tourmenté,
Qui s'en fait pesanteur, de sommeil est privé ;
Il est ainsi des joies qu'on peine à exprimer
Autant que de nos peines rien ne peut s'avouer.

Les mots sont inutiles et demeurent au gosier !
« J'ai mal » dit un souffrant qu'on voudrait consoler ;
Or par le boniment on n'en peut rien soigner :
Le mot vient à l'esprit un savoir partager
Mais du mal énoncé qui peut l'en soulager
Quand le mot qui faillit n'en dit que la pensée.

Les mots font des détours pour de l'âme nous parler :
Par le feu qui dévore tourment est imagé,
Par le cours d'une rivière l'espoir est transporté
Et larmes qui s'écoulent d'un cœur disent le brisé ;
S'agit-il de symboles au pouvoir d'évoquer
Ou de mots répétés à des oreilles bouchées ?

Rien de tout ça, je crains, mais des bouteilles scellées
Dont on prie l'océan d'ailleurs les déposer ;
De l'âme rien ne se dit : les mots sont trop usés !
Et c'est d'entre les lignes qu'un dire nous est confié,
En ces lieux de la page qu'ignorent les encriers :
Les mots se font limites d'espaces inexprimés.

En arrive que des dieux rien ne peut s'énoncer !
Quand un humain l'est trop, il peut ses dieux penser,
S'enquérir d'un modèle et le diviniser :
C'est ainsi que l'Histoire de divins s'est peuplée.
Mais de quoi s'agit-il ? Une réponse apaisée
Aux questions qu'on ne peut de Raison effacer.

Alors des états d'âme on s'efforce de parler :
La main court sur la feuille par les mots entrainée ;
De ce jeu d'écriture absente est la pensée
Et les mots qui s'écoulent, de notre âme débordés,
Traversent comme un ruisseau la plaine inhabitée
Qui, aux abords de l'âme, en captent le singulier.

Singulier d'un murmure qui, sous les mots caché,
Enivre la clairière d'une céleste Clarté
Et de l'Ouvert d'un homme au présent dérobé
Lui revient le silence d'une parole adressée,
La vérité d'un Etre qui, depuis son retrait,
Au voisinage des dieux, nous conduit au Sacré.

LA PENSEE MEDITANTE

« La connaissance que l'on a des dieux et la manière de les nommer dépend chaque fois de la façon dont l'Être atteint la vérité qui lui est propre, de la manière dont cette vérité en tant qu'éclaircie est fondée pour amener la réplique à son être propre dans un appropriement qui se retire, de la forme que doit prendre l'être humain dans cette fondation, de l'appartenance de l'homme à l'Être et donc aussi de la manière dont celui-ci se perd, par la représentation et le calcul, dans l'étant et dans l'interprétation de son étantité. Le dieu n'est jamais un étant dont l'être humain connaîtrait un certain nombre de choses tantôt ainsi et tantôt autrement, dont il ne s'approcherait qu'en restant toujours loin de lui, mais les dieux et leur divinité procèdent de la vérité de l'Être ; ce qui veut dire que toute représentation qui assimile un dieu à une chose et toute explication qui le fait entrer dans un calcul, par exemple à titre de créateur, se fondent sur l'interprétation de l'étantité au sens de présence produite et productible. »

(M. Heidegger, « Les dieux » in « Méditation, pages 276 à 312)

« La question de l'autre commencement (la question de fond proprement dite) s'énonce de la manière suivante : comment l'Être déploie-t-il son essence ? Quelle est la vérité de l'Être ? « Comment » — ce qui est ici visé, ce n'est pas une explication, mais le fondement qui doit être lui-même fondé par celui-là même qui fait l'épreuve, à la faveur de l'Être comme tel, de sa détermination essentielle la plus intime — c'est-à-dire par l'être humain. Mais l'Être n'est pas pour autant « reconduit » à l'homme ; l'homme se trouve bien plutôt soustrait à l'hominisation et changé en Da-sein où est fondée l'éclaircie dans l'ouvert de laquelle l'Être déploie son essence. »

(Martin Heidegger, ibidem)

« Toute « eschatologie » vit de la croyance qu'un nouvel état de choses est d'ores et déjà assuré. Mais dans la pensée anticipante qui est celle de la pensée de l'histoire de l'Être, le fondement qui

fonde pour de bon le Da-sein, c'est le Da-sein lui-même, c'est le questionnement de l'Être comme tel. Dans cette pensée règne le savoir de ce qu'a de complètement énigmatique le fait que le fondement auquel l'essence des dieux puise sa divinité soit le même que celui dont procède chaque fois le commencement de la dignité essentielle de l'homme, dignité en vertu de laquelle celui-ci surmonte l'hominisation qui met précisément son essence dans le plus grand des dangers. »

(Martin Heidegger, ibidem)

Martine : dans « Méditation » Heidegger consacre tout un chapitre aux dieux mais le texte, et c'est vrai des autres chapitres, est particulièrement difficile à comprendre ; dans les « Winke » qui servent d'introduction, Heidegger confie utiliser une forme d'écriture proche de la poésie parce que, à ce stade de sa réflexion, il lui est difficile, sinon impossible, de traiter philosophiquement des questions qu'il va aborder. En fin de compte, et pour autant que tu as su pénétrer dans ce texte fort obscur, qu'est-ce qu'on peut en retenir ?

Denis : tu as raison de dire que ce texte, que je considère comme le plus important de Heidegger, avec « Etre et temps » et dans le contexte du « tournant », est difficile à comprendre et j'en retiens avant tout l'idée générale. A travers le temps, je veux dire l'histoire des hommes, se sont développées et succédées des conceptions de dieu très différentes. Ces conceptions ont été déterminées par des facteurs multiples : les modes de vie (sédentaire ou nomade par exemple), les mythes et légendes oraux ou écrits, les connaissances acquises, l'organisation sociale et les relations de pouvoir, la réflexion philosophique, l'imagination, les conflits et les conquêtes territoriales, les attentes des hommes,… Dieu a été conçu tantôt comme unique (monothéisme) et tantôt multiple (polythéisme), tantôt personne et tantôt impersonnel (le panthéisme ou l'animisme par exemples) ; dans ces contextes religieux très différents l'homme lui-même s'est défini tantôt comme mortel et voué à une disparition certaine et tantôt comme immortel. L'immortalité elle-même s'est donné plusieurs figures : la résurrection sur une terre nouvelle (judaïsme) ou dans un royaume proprement divin ;

la réincarnation humaine ou autre ; la dissolution finale dans le Nirvana avec l'hindouisme par exemple. Enfin la conception du monde a été elle-même conditionnée ou déterminante pour la conception du divin : monde créé ou monde incréé. On pourrait ajouter que l'athéisme, particulièrement propre aux trois grandes religions monothéistes, est, à certains égards, une forme de croyance qui s'est développée dans le courant du 19ème siècle : par exemple le positivisme religieux d'Auguste Comte et le culte de l'humanité ou, de manière très différente, la divinisation d'Hailé Sélassié par le courant religieux Rasta.

Martine : je présume que c'est ça qu'il entend par divinisation ; mais alors pourquoi la lier à l'hominisation d'une part et à une dédivinisation d'autre part ?

Denis : commençons, si tu veux bien, par la dédivinisation. Diviniser, c'est accorder à un être la qualité de divin mais c'est aussi, et surtout, qualifier cette qualité : dieu est ceci ou cela mais toujours à l'exclusion d'autre chose. C'est une essentialisation si tu préfères : si tu envisages la religion catholique par exemple, elle se décline à partir d'un ensemble de dogmes, des articles de foi ou un symbole, qui caractérisent le dieu auquel croient les catholiques. C'est en ce sens que je dis souvent que la foi est une prison pour le divin puisque dieu doit se conformer à tout ce qu'on en croit. Pour ce qui est de l'hominisation, il faut mettre çà en rapport avec ce que j'ai dit des facteurs susceptibles d'influencer, voire de déterminer, notre conception de dieu. Ce que Heidegger a en vue, c'est la conception de l'homme comme « animal rationnel »et il y a là une double indication : d'une part l'importance de nos connaissances et de notre capacité de penser pour la conception du divin mais d'autre part, et c'est tout aussi important, ce fait que la croyance, comme le disait déjà Kant, échappe à la stricte Raison et met en œuvre d'autres facultés de l'homme, l'imagination par exemple ou des sentiments comme l'angoisse face à la mort, qui ne sont pas d'ordre strictement rationnel.

Martine : et qu'en est-il de la dédivinisation ? C'est paradoxal que la divinisation procède d'une dédivinisation.

Denis : dédivinisation et divinisation n'ont pas du tout la même portée sémantique ; diviniser, comme on vient de le dire, c'est doter un être de certains attributs pour en faire un dieu mais en faisant cela on interdit à dieu toute possibilité d'être autre chose ; plus précisément on définit le divin à partir d'un certains nombres d'éléments mais, comme on l'a dit, ce divin prend à travers l'histoire mais également à travers sa distribution géographique des visages très différents : si tu veux on définit, à chaque coup, et compte tenu des circonstances dont on a parlé, son dieu, celui auquel il est admis de croire, mais on n'a strictement rien dit de dieu lui-même. Si dieu existe, c'est indépendamment des hommes : je veux dire qu'il n'appartient pas aux hommes de déterminer ce qu'il est. Ce dieu ne peut être que le même pour tous, quelle que soit la manière dont on le conçoit. Ce que Heidegger veut dire en fin de compte, c'est que à travers le processus de divinisation, ce n'est pas dieu, en ce qu'il est, qu'on atteint mais seulement ce qu'on croit. Dédiviniser dieu, c'est le priver finalement de sa divinité ou, pour éviter toute confusion, de sa déité, qu'il soit un ou multiple.

Martine : et donc pour accéder à cette déité, à cette vérité de dieu (ou des dieux), il faut renoncer à l'hominisation de l'homme.

Denis : exactement ! L'homme, dirait Nietzsche, est « Humain trop humain » ; l'homme en tant qu'animal rationnel n'est pas le Da-sein au sens où l'entend Heidegger : le Dasein, c'est l'être-le-là, autrement dit l'Ouvert à une dimension qui est celle de la vérité de l'Etre et qui sort des cadres bien trop étroits de la Raison. Si on veut pouvoir se tenir dans l'ouverture à cette vérité de l'Etre et à celle de dieu qui lui est intimement liée, il faut sortir de ces schèmes trop kantiens et adopter une posture qui est celle de l'accueil. Souviens-toi que, déjà dans « Etre et temps », Heidegger définissait le Da-sein comme l'être pour lequel il est en son être question de son être.

Martine : tu veux dire que l'essence de l'homme, c'est précisément d'interroger cette double vérité de l'Etre et de dieu…

Denis : absolument ! L'homme, dit souvent Heidegger, est un cheminement ; un cheminement, ce n'est pas quelque chose qui s'achemine vers autre chose : c'est le processus lui-même qui

consiste à aller-vers, au-devant de ce qu'il n'est pas, bien qu'il en participe, mais de ce sur quoi il est lui-même questionnement. L'homme n'est pas l'objet d'une question du type « c'est quoi l'homme ? » mais celui qui se définit par ce questionnement lui-même ou, si tu préfères, un être, parmi les êtres, dont toute l'essence s'épuise par ce questionnement. : cheminer, c'est questionner.

Martine : et c'est seulement en réintégrant le Da-sein comme être-le-là, c'est-à-dire dans l'ouverture à la vérité de l'Etre, que l'homme peut véritablement, authentiquement, accéder à cette vérité et à celle de dieu qui lui est liée.

Denis : c'est exactement ce que veut dire Heidegger ! Et cette double vérité ne peut s'atteindre que par et dans la méditation.

Martine : pour moi c'est déjà beaucoup plus clair, en tout cas moins obscur ! Mais il y a tout de même une question que je me pose au sujet de Heidegger, qu'il s'agisse de « Méditation » ou de nombreux autres écrits….

Denis : je t'écoute…

Martine : pourquoi est-il aussi obscur, quasiment impénétrable ? Quand on écrit, c'est tout de même pour être lu ou alors seulement par une élite, de rares initiés, tu ne penses pas ?

Denis : note que c'est un reproche que tu me fais souvent. Depuis longtemps déjà cette difficulté est inhérente à la philosophie : songe à Kant et à Hegel surtout ainsi qu'à beaucoup d'autres qui ont suivi. J'ai l'impression qu'on a affaire à une sorte de tradition qui s'est imposée avec le temps. Remarque au passage que les auteurs les plus facile à lire, Nietzsche par exemple, ne sont pas, et de très loin, les plus faciles à comprendre. Souviens-toi de la critique que faisait Searle de Derrida dans une confession à Foucault mais je pense que chez Heidegger il y a autre chose.

Martine : qu'est-ce que tu veux dire par autre chose ?

Denis : Heidegger considère que depuis les origines la métaphysique a fait fausse route, qu'elle s'est toujours fixée sur l'étant et en a oublié la question essentielle qui est celle de l'Etre.

Heidegger se donne ainsi pour mission de poser une question qui ne l'a jamais été et ça, ce n'est pas facile parce qu'il n'y a pas d'antécédent par rapport auquel lui-même pourrait se positionner. C'est donc à un procès de toute l'histoire de la métaphysique, une « déconstruction » dira Derrida, qu'il se livre. D'un autre côté, et faisant suite à Nietzsche, il affirme que la métaphysique s'est résolue dans la Technique, que cette résolution appelle un nouveau commencement, une pensée nouvelle qui ne peut plus être la métaphysique. Donc il y a un paradoxe chez Heidegger : d'une part la métaphysique n'a jamais su poser correctement la question de l'Etre et d'autre part la métaphysique doit être dépassée. En d'autres termes la question de l'Etre doit se poser sur un autre terrain, la pensée nouvelle : j'en déduis que le procès de Heidegger à l'égard de la métaphysique est indu puisqu'il admet lui-même que la question de l'Etre, dont il lui reproche l'oubli, doit se poser dans le cadre d'une pensée nouvelle qui ne relève pas de la métaphysique.

Martine : mais justement cette question de la vérité de l'Etre comment la pose-t-il et surtout y répond-t-il dans le cadre de cette pensée nouvelle ?

Denis : cette question, il la pose mais il n'y répond pas. Pour Heidegger l'urgence est de penser l'essence de la Technique et c'est la première tâche qu'il assigne à cette pensée nouvelle : penser l'essence de la Technique pour en conserver, voire récupérer, la maîtrise mais de quelle manière et en quels termes ? Chez lui rien n'est moins clair ! Heidegger amène à la question, une question essentielle par son urgence, mais sans se donner les moyens d'y répondre.

Martine : autrement dit ça ne sert à rien ou du moins pas à grand-chose…

Denis : au contraire ! Soulever la question, mettre le doigt sur ce qui donne à penser, comme il le dit souvent, ce n'est pas rien. Mais Heidegger s'est laissé enfermer dans un labyrinthe dont il ne parvient pas à sortir : c'est une spirale qui tourne autour de son centre et qui s'en rapproche toujours plus, qui l'effleure, ai-je envie de dire, mais qui ne parvient pas à l'atteindre.

Martine : et c'est, selon toi, pour cette raison qu'il est à ce point impénétrable…

Denis : Heidegger, après le tournant vers 1935, a passé une quarantaine d'années à tourner autour de cette question de la vérité de l'Etre : il nous a malgré tout donné des indications, des outils conceptuels comme l'Ereignis, mais surtout il nous renvoie, pour aborder ces questions, à un terrain qui ne fut jamais le sien mais celui de Nietzsche et Hölderlin. Heidegger aura été, selon moi, un passeur, c'est-à-dire un maillon essentiel grâce auquel ont émergé des questions urgentes et fondamentales : en philosophie il faut des passeurs, des traits d'union si tu veux et c'est très honorable d'être un bon passeur. On a dit de Deleuze qu'il était un passeur mais crois-moi : je ne mettrai jamais les pieds sur un pont suspendu aussi véreux pour, en fin de compte, me retrouver dans l'eau au milieu des crocodiles. Mais avec Heidegger c'est autre choses : note qu'il a toujours affirmé qu'il n'y avait pas de philosophie de Heidegger, autrement dit des questions seulement. Disons qu'il a ouvert une voie, une brèche mais c'est à ses « successeurs » de continuer le travail et on le ferait bien plus sereinement si on n'avait pas, de manière récurrente, ses détracteurs sur le dos.

Martine : tu parles de l'affaire Heidegger bien évidemment…

Denis : disons que ceux qui ont lancé les pavés dans la marre en ont été pour leurs frais mais on ne peut pas nier que les proches de Heidegger, François Fédier, Jean Beaufret et Jean-Luc Nancy notamment, ont consacré un temps précieux pour essuyer toute cette boue.

Martine : c'est stupide en effet et puis surtout c'est la philosophie elle-même qu'ils ont trainée dans la boue ; tu as une hypothèse à formuler sur leurs motivations profondes puisqu'il a été suffisamment établi que leurs arguments ne valaient pas un clou ?

Denis : avec les éditions posthumes, dont Heidegger avait proclamé l'ordre mais non les dates, il continue, aujourd'hui encore à occuper l'espace public : il n'est pas impossible que cette persistance les dérange mais c'est stupide en soi parce que

les éditions posthumes concernent de très nombreux auteurs, français notamment. Une autre hypothèse tiendrait à ceci que Heidegger a, en quelque sorte, « flingué » la philosophie et serait dès lors considéré comme un « briseur de métier ». Enfin il y a cette résurgence du rationalisme depuis Habermas, une résurgence qui a eu, quoi que de manière sans doute très différence, les faveurs d'un Bouveresse : n'oublions que Emmanuel Faye, le plus grand détracteur incontestablement, est avant tout un spécialiste de Descartes qui fut, soit-dit au passage l'une des plus grandes cibles de Heidegger.

Denis : Tu disais que « Méditation » de Heidegger est un texte très obscur, très complexe, difficile à lire et à comprendre…

Martine : et tu le disais aussi…

Denis : c'est vrai ! Mais j'ai dit aussi que ce qui se lit facilement est souvent le plus difficile à comprendre, Nietzsche par exemple ou Hölderlin. Heidegger est sans doute difficile à lire et ça demande une certaine habitude, une longue fréquentation si tu préfères, mais, en fin de compte, quoi qu'en disent certains des détracteurs, il n'est pas si difficile à saisir. Heidegger était avant tout un professeur, un « très bon professeur » a-t-on dit de lui : c'est sans doute pour ça qu'il se répète tout le temps, qu'il redit sans cesse la même chose avec des mots différents. On en a déduit, à tort selon moi, qu'un mot pouvait avoir chez lui de nombreux sens en fonction du contexte notamment mais je pense plutôt qu'il écrit en pédagogue : qu'il reformule sans cesse mais que sur le fond ce sont les mêmes idées qui reviennent.

Martine : en d'autre termes Heidegger dit, en fin de compte, peu de choses avec beaucoup de mots alors que d'autres, comme Nietzsche ou Hölderlin disent beaucoup de choses en peu de mots ; est-ce que ça veut dire que ceux qui parlent beaucoup et avec une grande technicité disent finalement peu de choses nouvelles ?

Denis : il y en a même qui, parlant beaucoup et avec beaucoup de technicité, ne disent rien du tout : c'était déjà le cas des sophistes et, plus proche de nous, c'est aussi le cas d'un Deleuze et, jusqu'à un certain point, d'un Derrida. Ceux qui tournent tout le temps

autour du pot sont rarement ceux qui le vident et c'est, à certains égards, malheureusement le cas de Heidegger.

Martine : bien des questions mais peu de réponses ! C'est quoi en fin de compte cet Etre auquel il a consacré plus de cent livres ? Toute cette littérature devient un labyrinthe : on finit par s'y perdre et même si on en sort parfois, c'est toujours bredouille.

Denis : souviens-toi de Georges Marchais qui faisait les questions et les réponses ; Heidegger pose des questions pertinentes, on l'a déjà dit, mais il laisse à d'autres, ses étudiants directs ou indirects, c'est-à-dire ses lecteurs, la tâche d'y répondre : c'est déjà pas si mal !

Martine : Heidegger annonce une pensée nouvelle mais lui-même ne s'y colle pas : il en énonce quelques principes, des tâches à accomplir. Mais c'est vrai que ce n'est déjà pas si mal : il donne à penser et à le faire dans l'urgence mais apparemment le déclic n'a pas encore opéré. Il naitra posthume, comme Nietzsche d'ailleurs, mais à condition que ceux qui suivent se mettent à l'ouvrage ; or je suis comme Sainte Anne : du haut de mon clocher, la montagne si tu préfères, je regarde, j'attends mais je ne vois rien venir, l'horizon est aussi vide que la plupart des cerveaux de ceux qui ont aujourd'hui la prétention de penser.

Denis : çà, ma chérie, je ne te le fais pas dire mais que peut-on y faire, à part demeurer dans la fidélité, se soucier du présent et en saisir les failles en vue de préparer l'avenir : c'est la tâche que Foucault assignait à la philosophie dans « Qu'est-ce que les lumières ? », une réponse à un petit texte de Kant qui portait déjà ce titre.

Martine : il arrivait à Foucault, y compris dans ce texte, de confondre philosophie et journalisme : la pensée méditative, c'est tout de même un peu plus que çà, qu'une vision politique au sens noble du terme.

Denis : sur ce point, ce n'est pas moi qui dirai le contraire…

Martine : cet après-midi quand nous étions dehors, tu as parlé du « Quadriparti » chez Heidegger ; ça me rappelle une comparaison douteuse, rédigée par Deleuze, entre Heidegger et la

pataphysique d'Alfred Jarry : on en a discuté dans « L'anti-Deleuze ». Une partition à quatre, c'est tout de même différent de la « trinité » dieu-homme-monde dont il est question dans « Le chemin de campagne » : tu peux m'éclairer, ö lanterne magique ?

Denis : « Le chemin de campagne » est un texte de 1950 et « La chose » une conférence de 1950 : c'est dans la chose, la première des conférences de Brème, que Heidegger évoque le Quadriparti ». Cette quadripartition s'inscrit en référence aux cours sur Hölderlin : Heidegger distingue la terre, le ciel et entre les deux les dieux et les mortels, autrement dit les hommes. Ces quatre se reflètent et s'entre-répondent dans un jeu de miroir que Heidegger appelle le « jeu du monde » : dans ce jeu de renvois les quatre forment le monde et c'est du reste à partir du monde que la chose prend un sens et non à partir du Da-sein comme on aurait pu le déduire à partir de « Etre et temps ».

Martine : ce qui me chipote, ce n'est pas ce jeu du monde sur lequel on reviendra plus tard mais c'est ce trois devenu quatre.

Denis : de la « trinité », avec dieu et l'homme, le monde est la troisième figure ; dans le cas présent le monde c'est le tout englobant les trois autres dans son propre jeu. Moi ce qui me chipote, c'est pourquoi Heidegger fait une distinction entre la terre et le ciel mais si on y pense, ça ne peut venir que de Hölderlin : souviens-toi que dans « Retour », par exemple, Hölderlin distingue les Anges de l'An, autrement dit les Célestes, des Anges de la maison. D'un autre côté ciel et terre se rejoignent très souvent dans les textes de Hölderlin, comme c'est le cas des Anges qui se rejoignent au printemps.

Martine : c'est embêtant parce que cette quadripartition se fait sur la base d'une croix dont Deleuze s'autorise pour rapprocher le Quadriparti de la bicyclette de Jarry…

Denis : il n'y a que des imbéciles qui peuvent soutenir un pareil rapprochement et donc ce n'est pas si embêtant que çà mais on en reparlera plus tard parce que ce jeu du monde, Heidegger l'appelle « Anneau », un mot qui nous parle beaucoup puisque….

Martine : … c'est le titre !

POUR POURSUIVRE LA REFLEXION…

Les textes qui suivent viennent complémenter ceux qui ont été présentés en tête de chapitre : ils sont extraits, selon l'ordre du texte de Heidegger, de « Méditation » (« Les dieux, pages 276 à 312)

« Le Dieu judéo-chrétien est la divinisation non pas d'une cause efficiente particulière, mais de la causalité comme telle, de ce qui est au fondement de la représentation explicative en général. C'est cette divinisation très subtile de la « causalité » en tant que « causalité » qui fonde la supériorité apparente de la spiritualité du Dieu chrétien. Mais en vérité, cette divinisation n'est que la sublimation du processus explicatif le plus grossier. C'est la raison pour laquelle la dédivinisation qui accompagne cette divinisation rend le meilleur des services au changement qui n'en est encore qu'à ses débuts à l'époque moderne, à savoir le changement de l'explication en exploitation planificatrice et organisatrice de tout ce qui est, de la manière de se le représenter et d'en faire l'expérience en le vivant. Le christianisme imprègne de plus en plus la culture et s'accorde finalement, même s'il semble aller là contre, avec tout l'affairement lié à l'« expérience vécue ». Oui — c'est bien lui qui garde toujours la haute main sur tout ce qui garantit les dispositifs situés par-delà « la vie », et cela en vertu de cette divinisation subtile de ce qu'il y a pourtant de plus grossier, c'est-à-dire de la causalité efficiente, ainsi qu'on peut le voir dans l'« Idée » du dieu créateur et dans l'interprétation de l'étant comme ens creatum. »

« Dans la façon même dont la divinité des dieux se trouve aménagée à travers ces processus de divinisation et de dédivinisation, ce qui domine c'est une appartenance, unique en son genre, de l'homme à l'Être que l'expression « oubli de l'être » est sans doute la mieux à même de désigner. Cet oubli confère un primat à l'étant lui-même en tant qu'il est « ce qu'il y a de plus effectif », et le marque du sceau de ce qui peut être représenté et produit. Mais dans la mesure où la représentation et la production sont nécessairement confrontées à des limites, en l'occurrence à leurs propres limites qu'elles considèrent comme étant celles de

l'étant lui-même, ce qui est en principe explicable, dès lors qu'il apparaît comme inexplicable, doit ou bien être sublimé ou bien être expliqué par l'inexplicable lui-même. Chaque fois, la représentation est conduite à poser un étant plus élevé ou bien un supra-étant. Jamais la divinité des dieux ne procède ici du déploiement de l'essence de l'Être. Oui — les dieux qui résultent d'une divinisation sont dépourvus de toute divinité ; ce qui tient lieu de divinité, c'est la propriété d'être cause et objet de pulsions ou d'excitations émotionnelles, propriété qui est projetée rétrospectivement, en quelque sorte, sur le dieu produit par divinisation. Le divin n'est partout ici que le sur-humain — la direction et le site de cet « en haut » et de cet « au-dessus » étant représentés et produits par la re-présentation de l'étant sur le fond de l'oubli de l'Être ; mais puisque le divin ne peut jamais être totalement supprimé, il se maintient en recevant la frappe de l'étantité, du plus général de tout ce qui est. »

« Seul un surmontement essentiel de toute métaphysique et de son fondement peut offrir un espace-temps où la divinité des dieux procédera du déploiement de l'essence de l'Être et où divinisation et dédivinisation deviendront définitivement caduques. Rigoureusement pensées, celles-ci sont foncièrement incapables d'aménager la moindre divinité pour les dieux, elles conduisent seulement — du fait de l'oubli de l'être qui les caractérise et de leur fixation dans l'étantité — à une représentation générale du « divin » au sens de surhumain, d'écrasant ; car la divinité est le déploiement essentiel de cet avènement au propre qui oblige les dieux à revenir d'un état sans nuit ni jour pour qu'ils aillent donner la réplique à l'homme, et cela d'une manière telle que ce que l'Être a d'unique face au rien qui surgit en même temps que lui devienne la source de tous les instants de l'histoire véritable. Non pas : que l'étant soit, mais : que le « est » déploie son essence en tant qu'appropriement encore retenu dans le refus, voilà ce qui palpite à titre d'abîme tranquille de la marée montante où surabondent avec une extrême richesse les ferveurs les plus pures qui affluent dans le plus grand des silences. Cet abîme sans-fond porte et soutient, dès lors que ses fondateurs viennent en allant eux-mêmes au fond, à titre d'œuvre et d'action, de poésie et de

pensée, de dispensation et de construction, ce qui abrite, de manière chaque fois essentiellement autre, aussi bien dans les simples choses que dans les êtres de croissance, aussi bien dans les êtres d'ajointement que dans les êtres de lumière, la vérité de l'Être, faisant ainsi apparaître, au sein de l'espace libre de ce qui entre en litige, cela même qui abrite , et uniquement cela, en tant que c'est là l'étant. »

« Vouloir lier l'homme et sa représentation pro-ductrice à un objet et à un domaine supra-humains, c'est méconnaître cette vérité encore à venir selon laquelle la réplique que se donnent les dieux et l'être humain advient nécessairement, chaque fois, à partir de l'Être, et advient sous la forme d'un déploiement essentiel de la vérité de l'Être. Sans cela, ni les dieux ni l'homme ne sauraient jamais atteindre à la liberté que requiert une mutation essentielle, liberté qui peut seule conférer à leur réplique un caractère de nécessité. Mais cette réplique ne peut plus relever désormais de la « religion », et l'office de gardien qui incombe à l'homme en tant que fondateur du Da-sein ne peut plus, de la même façon, permettre que l'essence de l'être humain s'épanouisse dans l'animal rationale. Surmonter tout désir de « religion » (un désir de ce genre équivaudrait à retomber dans quelque forme de divinisation de l'étant) est la plus souveraine des offrandes qui puisse être faite aux dieux — c'est la possibilité que leur divinité soit fondée d'une manière qui leur permette de faire retour à leur essence initiale ; ce que ce retour atteint n'appartient plus au passé ; ce que ce retour retrouve, c'est l'essence de la vérité de l'Être, une essence qui n'a encore jamais été fondée ni possédée par quiconque, et dans le déploiement de laquelle se trouvera le dernier dieu. »

« L'heure de l'Être n'est pas l'objet d'une espérance qui relèverait de la foi. Cette heure nous est refusée, et c'est pourquoi elle exige que nous fassions preuve d'endurance en préparant longuement la transition. Supporter les peines et les souffrances que nous inflige le présent est déjà quelque chose de difficile, mais il est bien plus difficile encore d'attendre sans relâche au sein de la transition en ayant le savoir essentiel des possibilités qu'offre à l'époque

l'histoire de l'Être. Combattre ce qui est tout proche et que tout un chacun peut voir demande sans doute du courage ; mais frayer des sentiers et tailler des marches pour atteindre ce qu'il y a de plus retiré exige de faire preuve de cette vaillance qui sait garder le silence. »

« Fonder pour les dieux et les hommes une histoire de la manière dont ils parviennent à s'apercevoir les uns et les autres, ménager, ne serait-ce que très grossièrement et au prix de nombreux errements, les chemins et les bases de cette fondation, ou bien amener tout simplement la méditation sur la voie, qui s'abrite en retrait, de l'histoire de l'Être en outrepassant l'époque métaphysique, est-ce là un but auquel l'Occident peut encore prétendre en mettant en œuvre des forces laissées indéployées et en prenant des risques encore inédits ? Ceux qui savent ce qu'il en est de l'Être répondent en questionnant, tandis que ceux qui poursuivent l'étant se mettent en peine historiquement en espérant que leurs succès les imposeront devant le tribunal de l'histoire historisante à venir. »

« Pas plus cette nomination des dieux ne cherche-t-elle à introduire subrepticement de nouveaux dieux voire même à fonder une religion, pas plus cette pensée qui questionne la divinité et l'humanité à partir de l'essence de l'Être ne saurait être assimilée à une foi qui, même si elle n'a ni Église ni culte, ne serait cependant pas « athée » et pourrait relever, pourquoi pas, d'un panthéisme éclairé ou de quelque chose de ce genre ; car toutes ces choses appartiennent à la sphère de la métaphysique. Ce dont il s'agit ici, en réalité, c'est une méditation qui porte sur ce qui vient en tout premier lieu en toute préparation, à savoir le saut de l'être humain qui s'élance pour fonder une vérité de l'Être, et cela sans recourir à l'expédient de l'étant, mais sans non plus ravaler l'étant au rang d'une simple défiguration de l'Être. »

« Les signes encore inentendus de l'être-jeté dans le Da-sein se perçoivent en tout premier lieu dans la charge d'étrangeté qui vient frapper ce qu'il y a de plus familier, de plus proche et de plus

ordinaire et qui révèle que la sûreté présumée dont il jouissait jusque-là ne s'affaire en réalité qu'à oublier l'Être. L'homme osera-t-il se demander à nouveau pour de bon si sa manière d'être ne serait pas devenue depuis longtemps insupportable aux dieux non seulement parce qu'il ne peut plus les faire entrer en ligne de compte dans la futilité gigantesque de ses « expériences vécues », mais d'abord et avant tout parce qu'il n'est plus capable d'endurer l'Être dans une vérité qui serait fondée ? »

« Mais qu'en serait-il si les dieux ne pouvaient pas être calculés à partir de l'étant ni voués à l'étant, qu'en serait-il s'ils n'étaient pas du tout cause de l'être (de l'étantité), mais si l'Être, en tant que tout premier saut de l'origine, était bien plutôt ce qui les fonde ? Si tel était le cas, la pensée qui s'attache à penser l'Être pourrait alors à tout le moins conduire l'homme à pressentir pourquoi un long malentendu sur la divinité l'a égaré, pourquoi plus aucun dieu n'est apparu depuis des millénaires. Parce que depuis deux mille ans déjà, et peut-être est-ce imputable au « divin » Platon, on a laissé l'être et sa vérité être ensevelis par la pensée énonciatrice (λόγος) et par l'objectivation dans l'ἰδέα ; parce que l'étant a empêché que l'être ne devienne un abîme qui fait taire toute invocation d'un fond et exige d'être fondé silencieusement dans la parole. À moins que l'étant ne puisse ainsi s'en prendre apparemment à l'être que parce que l'être a abandonné l'étant à lui-même, et qu'il a confié sa propre apparence, sous la forme de l'étantité, à l'objectivation de l'homme qui le représente ? »

« Les dieux n'ont pas besoin de l'homme, mais ils sont dans la nécessité de l'Être dont la vérité demande à être fondée dans le Dasein — dans lequel l'homme est amené à son être propre. L'Être est ce dont les dieux sont dans l'urgence pour que, grâce au déploiement de l'essence de l'Être lui-même, leur plein et entier désattachement, où ils ne se préoccupent plus d'aucun étant, apparaisse dans sa vérité comme la tempête où ils s'enfuient pour rejoindre leur divinité, et que, dans le refus opposé par l'Être, les dieux, à titre de ceux qui se dédisent, affleurent en paroles tout en retenant leur dire. »

« Toute métaphysique et tout art fondé sur la métaphysique (tout l'art occidental de l'histoire ayant eu cours jusqu'à ce jour) ont

poétisé et pensé les dieux comme quelque chose d'étant, et tout au plus les ont-ils poétisés et pensés en voyant en eux l'être lui-même. Mais il faut d'abord que viennent ces êtres qui préparent et qui sont encore capables de penser l'Être et de le penser uniquement comme ce dont la divinité des dieux est dans l'urgence. »

« C'est au plus lointain de l'espace-temps à peine dévoilé de la vérité de l'Être que se rencontre le dernier dieu. C'est lui que l'Être, l'entredeux abyssal de l'étant, enflamme pour qu'il devienne une urgence suprême, jetant alors, entre monde et terre, la nécessité d'aller se recueillir dans le simple avec cette modération et ce silence d'où toutes les choses viennent se rassembler pour s'appartenir au plus intime d'elles-mêmes. »

« L'homme est depuis longtemps en défaut de tonalité, et les dieux, victimes de l'hominisation de l'homme, n'ont plus rien de divin, ils servent simplement à combler le vide et à tromper l'ennui qui se cachent derrière l'« expérience vécue ». Ce n'est que si l'homme commence à pressentir que le défaut de dieu n'est pas quelque chose qui le concerne lui en particulier mais constitue la plus grande perte pour les dieux eux-mêmes, qu'il en vient à cette méditation qui lui montre que c'est uniquement à partir de l'Être que la déification (Götterung) prend la forme d'un véritable recouvrement de la divinité. Ce n'est que là où l'explication et la glorification prévalent, là où l'étant se presse dans l'étantité de ce qui peut être représenté, que l'on peut en venir à penser que les dieux seraient le résultat d'une divinisation (Vergötterung), qu'il s'agisse de celle de la « nature » ou de celle d'instincts et de forces humaines (animal rationale). Là où les dieux ne sont plus visés qu'à travers cette divinisation et où l'on ne s'en soucie plus que par ce biais, on est nécessairement amené un jour ou l'autre à leur ôter toute divinité, et on en vient alors à cette situation où les dieux et Dieu lui-même (le Dieu chrétien), devenus des moyens d'explication, se réduisent à cette « instance » que l'on convoque lorsqu'on a besoin de faire intervenir un élément « ultime » et inexplicable pour sauver toutes les explications et la totalité de l'entreprise explicative elle-même (c'est ainsi qu'on commence par expliquer que tout ce qui est est l'émanation et l'expression de diverses manières d'être de l'homme compris lui-même comme

un animal raisonnable ; on « explique » ensuite ces manières d'être en déclarant qu'elles sont « au bout du compte » inexplicables et « voulues par Dieu ». Prétendre ce faisant connaître la « volonté » de Dieu n'est ici que la moindre des outrecuidances auxquelles conduit l'hominisation de l'homme). La dédivinisation n'est que l'inévitable contrecoup de la volonté d'expliquer la divinité des dieux, c'est-à-dire de dériver leur divinité d'une divinisation. »

L'AVENEMENT (EREIGNIS)

Martine : des séminaires du Thor dirigés par Heidegger en Provence, à l'invitation de René Char, en 1966, 1968 et 1968, Jean Beaufret fut le rapporteur et il écrit très clairement que « Ereignis » ne doit pas être traduit par « Avènement » ; d'autre part dans sa traduction des « Beitrage », François Fédier choisit de traduire le terme allemand par « avenance » (« Apports à la philosophie : de l'avenance »). Je suis donc très surprise que tu choisisses de le traduire par « Avènement » : tu peux t'en expliquer ?

Denis : la traduction de Fédier a suscité des débats parmi les spécialistes de Heidegger : le terme « avenance » ne me dérange pas outre mesure dans la mesure où Heidegger l'a déjà utilisé, dans un sens analogue, dans sa « Lettre sur l'humanisme ». Dans d'autres textes « Ereignis » a été traduit par « Avènement » et c'est la traduction que j'ai retenue. J'aurais pu, comme Beaufret en avait l'habitude (il n'a jamais voulu donner une traduction française du terme « Gestell »), m'en tenir au terme allemand mais cela n'aurait donné au terme aucune véritable signification.

Martine : tu veux dire que tu entends lier ce terme à l'idée chère à Heidegger d'un nouveau commencement comme avènement d'une pensée nouvelle ?

Denis : c'est tout à fait juste ! Une telle pensée qui est appelée à se déployer constitue un avènement au sens le plus propre, une inauguration si tu préfères. Littéralement « Ereignis » signifie « événement » mais, dans le cas présent, il s'agit de bien plus que çà : ce qui s'augure avec l'achèvement de la philosophie, c'est ce déploiement dont tu as parlé et qui constitue, à mon sens, un réel avènement qui est bien plus qu'un simple événement. L'idée est de faire entrer la méditation, qui tient lieu désormais de philosophie, dans une perspective inédite notamment parce qu'elle s'affranchit de la stricte rationalité mais aussi parce qu'elle requiert, pour se déployer, un langage nouveau et une écriture qui ne soit plus celle des anciens textes philosophiques.

Martine : le texte que tu présentes relève de la pensée même si sa forme est empruntée à la poésie : c'est une indication de ce que pourrait être, selon toi, cette nouvelle pensée ?

Denis : c'est le cas ! Mais je parlerai plutôt d'une tentative car, outre des références philosophique, à Nietzsche notamment et bien entendu à Heidegger, les mots manquent encore à cette pensée nouvelle : il est difficile de faire totalement abstraction d'une tradition philosophique longe de près de vingt-six siècles.

L'AVENEMENT

Que de crayons usés à dévoiler ce terme :

On ose que l'Ereignis du penseur est la clé !

L'avenance est-elle secret que le concept enferme :

À peser les discordes, il m'arrive d'en douter !

Depuis les « Beitrage », le mot dut assumer

De suivre les chemins d'une pensée capricieuse ;

On dit le penseur deux de s'être retourné

Et qu'au « tournant » il doit sa fortune ombrageuse.

N'importe en toute affaire que ce qu'on en retient :

Encore faut-il y voir bien plus qu'on en regarde.

C'est du blanc dans les lignes que jaillit le certain :

Aux mots n'est d'autre lieu que la page qui les garde.

Tout devient synonyme à trop douter des mots :
Or ils ne sont que mimes des lieux où on les jette !
Au parler ne suffit d'abuser le propos :
Les mots ne sont au pain que ce qu'y sont les miettes.

Le dire est un semis entre fleurs et chardons :
Ses fruits ne se récoltent qu'au jour de la méprise ;
Des amis de culture suivant la fenaison,
Du dire ce que l'on cueille est d'humeur indécise.

Au mot indécidable est-il un convenant :
L'histoire fait provision de ce qu'on lui accorde.
Je n'y vois d'autre lieu que celui d'avènement,
Venir d'un Etre-Soi qui tout présent déborde.

L'avènement est royal selon son premier sens
Et convient à penser le règne qui prend place ;
De l'Etre en sa demeure il couvre la béance
Et l'affirme Etre-propre de tout ce qu'il embrasse.

Du fait des « il y a » il brise la contingence :
À ce qui se constate et jamais ne s'explique
Il offre un singulier qui en forge l'essence ;
Des êtres ouverts à Soi aucun ne se réplique.

Advient cette puissance qu'il nous sied de valoir
Car ce qui n'est que germe se voue à la croissance ;
D'être au plus près de Soi, il nous dit le devoir
Quand l'Etre se fait nôtre du don de sa présence.

L'avènement n'est au temps que sa mise en demeure
D'emporter dans son flux ce qu'il pense dépassé :
Ce n'est pas une mémoire où ce qui fut se meurt,
En ce qui croît s'accorde le moindre composé.

L'Etre-Soi ne parvient qu'à celui qui l'appelle :
Nous sommes prédisposés à recueillir sa voix,
Au motif qu'on s'épouille de ce qui nous attelle
À nourrir la Raison de ce qui s'entrevoit.

Abjurer la Ratio n'est que le commencer :
Il y faut un vouloir de la puissance de Soi !
Exister est chemin en vue de la contrée
Qui dans la « Déclosion » nous en livre la voie.

Convient à l'esprit libre d'en approcher l'audace,
Surpassant de la Dite les mots qui l'en séparent ;
Ereignis n'est pas lieu d'une éclaircie fugace,
D'un Etre qui devient en son propre départ.

L’avènement nous dépose en notre devenir
Car l’Etre approprié du Soi fait la promesse ;
Le propre qu’il se donne est toujours à-venir
Et n’abolit du monde qu’un peu de sa détresse.

« Tu es ! » dit l’Ereignis : à nous d’écrire la suite,
D’un « il y a » faire Soi, un « je suis » qui serai !
S’agit-il d’une histoire dont la vie est construite
Ou d’un instant unique cousu d’éternité ?

Minuit ! Le temps s’efface, caché sous la poussière :
Chaque seconde est mille ans aux horloges arrêtées !
La nuit brise du jour les restes de lumière :
Du soir qui tout confond nait-il un singulier ?

C’est du sans-fond de l’Etre qui plus rien ne sépare
Que surgit ce mystère qui d’un Soi fait chacun ;
D’entre la terre aux cieux qui porte son regard
Aussi loin que du proche in n’en conserve aucun ?

C’est celui qui seul pense et s’en remet aux mots
Figés par la Raison dans un écrin de pierre ;
Or les mots sont menteurs et nous disent à propos
Ce qui leur est prêté dont ils nous font barrière.

Du soir nait le silence qui garde la parole,
Indicible de l'Etre approprié dès l'aube
Aux Soi qui se redressent et perçoivent l'obole
De sombrer dans l'abîme où l'éveil se dérobe.

« Je suis » doit-il penser qui s'offre à la lumière,
Puis, chaussant ses godasses, dévale un escalier
Et dépose son regard, accroché à la pierre,
Sur l'aigle qui l'étreint de ses ailes déployées.

Vers la plaine il descend, par le Signe assuré
Que le temps est venu de saluer les dieux :
Zarathoustra redoute les humains partagés
Au sort de cette annonce et marche silencieux.

Le lion a du flair pour tout ce qui rumine :
Il convie le prophète à ne trop y penser.
Que pourrais-tu savoir de ce qui les anime
Et nourrit leur espoir : un dieu ou un sorcier ?

Descends leur faire annonce de ce qui t'est confié :
Les dieux sont de retour et brisent le destin
D'un humain en détresse de son Etre oublié !
Le lion des colombes a suivi le chemin…

C’est la métamorphose dont s’accomplit l’enfant
Et verse sur la terre une ondée d’insouciance ;
N’a-t-il fait du souci l’être-là son étant,
Ce penseur qui de l’Etre a convoité le sens ?

Or c’est d’un vif tourment qu’il s’est ainsi lesté :
Qu’importe le grand large aux eaux de la fontaine ?
Le lointain est au proche d’un regard avisé
Sur l’Ouvert infini qu’est la grandeur humaine.

J’entends que la clairière de l’homme est un miroir :
À qui franchit la Dite il offre son reflet.
Du propre en son enfance vient-il s’apercevoir :
Nietzsche aurait de l’humain dénoué le secret.

Car il est bien plus grand que le plus grand des hommes,
L’enfant qui s’enhardit à détourner le vent
Et de son souffle neuf donne la vie au Surhomme :
Il n’est de « là » l’humain qui ne soit cet enfant.

M’a-t-on vraiment compris ou est-ce un faux-semblant ?
Je dis au genre humain qu’à germer de la terre,
Il se forme en ivraie d’y ajouter les ans :
Ainés en leur Sagesse toujours vont en arrière.

Du penseur de Fribourg je repense au chemin
Traversant la campagne jusqu'au pied du grand chêne
Et me souviens du banc gravé de mille destins :
Ami de solitude, ta pensée m'est sereine.

Le visible et dicible d'époque sont les figures
Mais qu'en est-il de l'Autre qu'on ne voit ni peut dire ?
Jadis pensé multiple et puis de l'Un mesure,
Effacé d'un soupçon, de quoi demain prédire ?

« Je suis » n'est-il qu'un mot gravé sur un vieux banc ?
De ce qu'y fut inscrit, lui seul est la demeure ;
Que nous dit le Mystère qu'Heidegger, l'évoquant
Du souci au tourment, a sans fin questionné ?

«Je suis » est nom du banc qui invite au repos,
Ultime Sérénité pour qui s'est fait tourment
De dévoiler de l'Etre l'impossible propos :
« Je suis » nous dit le lieu du dernier commencement !

Du repos de l'Esprit en ce temps de détresse
Le divin nous fait don quand l'Etre devient Soi ;
De cet avènement l'Ereignis est promesse
Et confie au poète d'en indiquer l'endroit.

S’approchant de la plaine, Zarathoustra hésite :
D’une sombre nuit de l’âme les hommes sont prisonniers !
Le Signe n’est-il menteur si des humains l’élite
Le lion dans la grotte a de vie dépouillée ?

Quand les dieux et mes maitres ont ainsi disparu,
Qu’il n’est plus de ce monde que penseurs de l’en vain,
De quoi se faire espoir d’un soupçon de salut :
Au souffle ainsi tombé ne faut-il un levain ?

Du vain qui vous dévore le Signe me fait devoir
D’en chasser le démon et les faux-monnayeurs ;
Je suis Zarathoustra et d’en-Haut m’est vouloir
D’en conter la lumière qui de l’Etre est faveur.

J’ai vent de la détresse quand dieu s’en est allé,
Des solitudes humaines et des larmes versées,
Du non-sens et l’absurde affligeant vos pensées
Et de ce peu d’espoir dont on vous a lavés.

Je vous dois partager qu’un Autre est à-venir !
Au plus haut des montagnes m’est parvenu son nom ;
Du « Je suis » qui s’annonce auriez-vous souvenir
Qu’il vous faut n’oublier : il n’en dit rien de bon !

Martine : j'ai comme l'impression qu'il manque une fin à ce texte : un « Je suis » s'annonce que ceux qui s'en souviennent doivent l'oublier au plus vite car il n'apporte rien de bon. Mais alors c'est qui ce « Je suis » qui s'annonce et qu'il faut oublier ?

Denis : c'est l'autre, celui que souvent j'appelle « l'Enchanteur », un démon si tu préfères : celui-là, il ne faut surtout pas lui prêter l'oreille car c'est un esprit trompeur. Dans l'Apocalypse Jean l'appelle « l'Antéchrist » qui n'a rien à voir avec celui de Nietzsche, il faut le préciser. Mais la détresse des hommes est telle qu'il ne manquera pas d'individus pour s'en saisir et en disposer : souviens-toi de l'Allemagne des années 1930 !

Martine : c'est vrai qu'il y a beaucoup d'esprits habiles pour détourner à leur profit la misère des autres mais j'ai cependant l'impression que ta réponse n'est pas complète et que même il y manque l'essentiel : je me trompe ?

Denis : mon propos rejoint la méditation de Heidegger sur la Technique qui est pour l'humanité, du moins dans son essence actuelle, le plus grand des dangers. Il faut détacher l'essence de la technique de l'idée d'une libération par le progrès ; tout d'abord je ne crois pas que le progrès puisse, à lui seul, libérer l'humanité de tout ce qui en fait la détresse mais surtout l'essence même de la technique n'est pas visée de progrès mais bien d'asservissement. Il faut comprendre la technique comme un dispositif, c'est d'ailleurs la traduction du mot « Gestell » : un dispositif qui dépasse très largement les cadres du progrès technologique. Heidegger agite souvent la menace nucléaire mais le dispositif, comme industrialisation, s'est étendu à tous les domaines de la culture et donc de l'esprit, de surcroît à une échelle planétaire.

Martine : l'industrialisation de la culture, c'est le prêt-à-lire, le prêt-à-entendre et écouter, le prêt-à-penser…

Denis : c'est tout çà en effet et l'homme est doublement menacé : à long terme dans sa vie bien sûr mais à très court terme, si ce n'est déjà fait, dans son existence spirituelle. Cette menace, c'est celle d'une lobotomisation qui est sur le point de faire de nous des êtres machiniques, une infra-animalité.

Martine : si je comprends bien, ce qui est à craindre ce n'est pas la folie des hommes mais leur excès de rationalité…

Denis : Nietzsche et ensuite Heidegger n'ont jamais rien dit d'autre ; la Raison qui caractérise l'homme comme « animal rationale », c'est une raison calculante, une idée que Heidegger a très bien développée dans « Le principe de raison ». Les deux caractéristiques essentielles de la technique sont le calcul et l'accumulation ; souviens-toi de Faust qui a vendu son âme au diable en échange d'un Savoir absolu. Ensuite qu'est-il devenu ce Faust ? Un salaud qui laisse tomber sa Marguerite parce qu'elle attend un enfant de lui mais aussi un criminel par procuration car c'est le désespoir qui a poussé Marguerite à tuer cet enfant.

Martine : et au bout du compte c'est pourtant Marguerite qui le sauve de la damnation éternelle …

Denis : évidemment ! Si le savoir de Marguerite est bien loin d'être absolu, en revanche son amour pour Faust l'est incontestablement. Ce que l'homme, depuis le 19ème siècle, est occupé à perdre, ce n'est ni la tête ni la raison : sa tête, elle enfle de plus en plus ! Mais ce qu'il perd, c'est l'essentiel et ça, il ne s'en rend pas compte ou, pour être plus exact, on a tout fait pour qu'il ne puisse pas s'en rendre compte.

Martine : si on s'en remet à Sartre, l'homme est libre, absolument libre et responsable de ses actes et de ses choix ; et même refuser de choisir, c'est encore faire un choix : c'est bien çà que Sartre appelle la « mauvaise foi ».

Denis : tu as raison une fois encore et pourtant il faut nuancer : cette liberté sartrienne est ontologique et même elle est pour Sartre la seule essence possible de l'homme. Cependant cette liberté n'est-elle justement pas trop grande pour l'être humain : est-il en mesure de l'assumer ? Qui est « Humain trop humain », pour reprendre le titre de Nietzsche, est incapable d'une telle liberté : une liberté à ce point souveraine demeure un but, un ce vers quoi nous devons sans doute tendre mais ce n'est certainement pas une qualité première. Au demeurant la liberté n'est pas une qualité pour Sartre mais le seul mode d'être possible du pour-soi, c'est-à-dire la conscience humaine. Et

d'ailleurs Sartre s'est montré incapable de fonder une morale sur une pareille liberté. Une morale de l'ambigüité, c'est la conséquence de l'ontologie sartrienne développée par Simone de Beauvoir : ambigüité, cela veut dire pour un même acte, tantôt bon tantôt mauvais, selon les circonstances. Donc, du point de vue ontologique, l'homme est absolument libre de droit, mais il ne l'est pas pour autant de fait.

Martine : prends-le pour une boutade ! De facto personne ne peut nier que l'homme est aliéné, étranger à lui-même, que sa liberté demeure limitée et que même très souvent elle est inexistante.

Denis : nous sommes d'accord…

Martine : mais on l'est toujours, mon chéri : il suffit de parler pour se comprendre ! Tu as remarqué qu'aujourd'hui ou bien les gens parlent trop pour ne rien dire ou bien ils se taisent : dans les deux cas ils ne disent rien. Mais revenons, si tu veux bien, à ton texte : il est truffé de références à Nietzsche et à Zarathoustra ; Heidegger est cité plus d'une fois mais tu ne lui as pas donné le premier rôle : j'imagine que c'est voulu…

Denis : quand j'écris quelque chose, ce sont les mots qui guident la main sur le papier et les mots qui s'enchainent finissent par former des idées ; en plus dans ce cas-ci j'ai préservé l'alternance des rimes, ce qui complique l'écriture. Je ne veux pas dire que les idées se forment toutes seules à partir des mots, ce n'est pas de l'écriture automatique, mais que c'est en les agençant que les mots forment des phrases par lesquelles des idées s'expriment. Et puis comme disait Heidegger : on ne parvient pas à des pensées, ce sont les pensées qui viennent à nous. Pour répondre à ta question, il est clair que Nietzsche est pour moi une référence bien plus que ne peut l'être Heidegger même si j'ai pour lui une réelle admiration. Mais, je l'ai déjà dit me semble-t-il, c'est chez Nietzsche qu'est le génie, et chez Hölderlin aussi, et certainement pas chez Heidegger.

Martine : c'est peut-être assez pour ce soir ! Morphée t'attend mais elle est un peu fatiguée : donc si tu veux que je te gratouille

les cheveux, ne traine pas trop parce que je pense que je ne vais pas me croiser les bras très longtemps….

Denis : message reçu ! Morphée, ouvre tes bras, j'arrive…

L'UNIQUE

PAR

FRIEDRICH HÔLDERLIN

Friedrich HÖLDERLIN (1770-1843)

L'UNIQUE

« Qu'est-ce, aux

Vieux rivages heureux,

Qui m'enchaîne, que plus

encore

Je les aime, que ma patrie

?

Car du ciel

Captif moi-même, comme vendu,

Là je suis, où passait Apollon,

Souverain,

Et, à une jeunesse pure, se

Laissait Zeus fléchir, et fils, d'un mouvement divin,

Et filles, il procréait,

Lui, le Très-Haut, parmi les humains.

Et hautes pensées

Sont en nombre

Jaillies du front du Père,

Et grandes âmes

De lui à hommes parvenues.

Bruit j'ai eu

D'Élis et Olympie, ai

Stationné, là-haut, sur le Parnasse,

Et par-dessus montagnes de l'Isthme,

Et, par-delà encore,

Près de Smyrne, et, plus bas,

Près d'Éphèse j'ai pu aller ;

Tant j'ai vu de la beauté,

Et chanté de Dieu l'image,

Vivante parmi

Les hommes, mais

Cependant, vous, dieux de jadis, et tous,

Ô vous, les fiers enfants des dieux,

Il en est un, encore, que je cherche, que

J'aime d'entre vous,

Où ce dernier de votre race,

Et de la demeure ce joyau, à moi

L'étranger, votre hôte, me le dissimulez.

Mon Maître, mon Seigneur!

Toi, ô mon conseil !

Pourquoi es-tu au loin

Demeuré ? Et, comme

Je cherchais, d'entre les anciens, une réponse,

Des héros et

Des dieux, pourquoi te tenais-tu

En dehors ? Et, à cette heure, est comble

D'une tristesse mon âme,

Comme si, jalousement, Célestes, vous-mêmes veilliez
À ce que, vaquant à l'un, sitôt
L'autre me manque.

Je le sais, cependant, mienne
Est la faute ! Car à l'excès,
Ô Christ ! Je tiens à toi,
Quand même le frère d'Héraklès,
Et, hautement je l'avoue, tu
Es ce frère aussi de l'Evios qui
À son char attacha
Les tigres, et, plus bas,
Jusqu'à l'Indus
Prescrivant office de joie,
À la vigne planté, et
Le courroux contenu des peuples.

Me retient, cependant, comme une honte
À rapprocher de toi
Les hommes de ce monde. Et, à l'évidence, je sais
Qui, toi-même, t'a engendré, ton Père,
Le même qui
Car jamais il ne règne seul.

À l'un, cependant, reste seul attaché

Mon amour. Excessif, oui,

Le chant sera, pur élan du cœur,

Allé cette fois.

Cette faute, je veux la réparer

Si à nouveau je chante.

Jamais je ne frappe, comme je le souhaite, au juste

La mesure. Mais un dieu sait

Quand viendra ce que je souhaite, à la perfection.

Car, de même que le Maître

S'en fut par la terre,

Aigle captif,

Et beaucoup, qui

L'avisèrent, eurent une crainte,

Cependant qu'à la limite œuvrait

Le Père, et à la perfection entre

Les humains donna une forme en vérité, et

Le Fils connut grande tristesse lui aussi, jusqu'à ce

Qu'au ciel il s'en fût allé par les airs,

À lui pareille est l'âme des héros captive.

Les poètes, aussi, doivent,

Eux de l'esprit, être du monde. »

(Hölderlin, « L'unique » in « Odes, Elégies, Hymnes », pages 150-153)

Martine : c'est un poème magnifique mais qui est, comme à chaque fois avec Hölderlin, dense, profond et plein de sous-entendus, des évocations plutôt que de « franches » affirmations.

Denis : je suis d'accord avec toi ! Ce poème a, je pense, exercé une influence décisive sur Nietzsche, bien plus que sur Heidegger mais de cela on reparlera un peu plus tard.

Martine : les anciens rivages auxquels il s'accroche, et qu'il oppose à la patrie, sont ceux de la Grèce antique ; il se dit captif du ciel, là où passaient Apollon et Zeus dont il évoque les relations avec les jeunes filles dont sont nés des dieux et des héros ; il le nomme « Très-Haut » et le situe parmi les humains.

Denis : Dans « qu'est-ce que la philosophie ? », Deleuze et Guettari évoquent une reterritorialisation de la Grèce par l'Allemagne de Hegel et Heidegger mais, en réalité c'est de l'inverse qu'il s'agit : Nietzsche opposait très souvent la grande culture hellénistique à la culture décadente de l'Allemagne de son époque et, sur ce point, Hölderlin n'était pas en reste et c'est certainement pour cette raison que Hölderlin a été très mal perçu par ses contemporains.

Martine : quoi qu'il en soit, Hölderlin se sent comme chez lui dans cette Grèce ancienne avec tout son panthéon ; et quand il évoque les amours de Zeus avec les humaines, c'est une manière de ramener le dieu suprême parmi les hommes.

Denis : c'est tout à fait juste ! Hölderlin raconte un voyage réel ou imaginaire, je l'ignore, dans une Grèce qu'il évoque avec de nombreuses précisions relativement aux lieux. Il ajoute que les pensées jaillies du front du Père, Zeus en l'occurrence, sont hautes et nombreuses et que grandes sont les âmes qui de lui sont parvenues aux hommes.

Martine : j'imagine que les âmes évoquent bien sûr la piété des anciens Grecs mais aussi, et surtout, les nombreux dieux et héros nés de ses relations avec les femmes, comme Europe par exemple, la fille d'Argiope : excuse-moi mais celle-là, je devais la replacer. Mais ces pensées jaillies de son front, ça te fait penser à quoi ?

Denis : Zeus n'était pas particulièrement connu pour sa grande sagesse, même s'il n'en était pas dépourvu, mais celle qui a jailli de son front, c'est sa fille préférée Athéna.

Martine : que tu admires particulièrement au point de me rendre quelque peu jalouse…

Denis : tu n'as pas à l'être et d'ailleurs j'ai moi-même jeté Athéna dans les bras de Prométhée et je les ai mariés : pour moi ça allait de soi…

Martine : parce qu'ils ont créé ensemble l'humanité : Prométhée a façonné les hommes à partir de la glaise et Athéna, par son souffle, leur a donné la vie. Mais ce recours à la glaise, ça rappelle un peu la création des hommes par Dieu dans la Genèse, non ?

Denis : çà fait sans doute partie des mythes dont les religions se sont nourries mais la différence avec la Genèse judéo-chrétienne, il y a une différence essentielle : la terre chez les Grecs anciens, c'est Gaia la mère des Titans et des dieux et, in fine, des hommes aussi. La symbolique est ici très puissante : tout vient de la terre et non d'une création ex nihilo par un dieu d'un autre monde.

Martine : c'est bien vu ! Mais reparlons d'Athéna que tu me sembles vouloir éluder…

Denis : Athéna est, avec Dionysos, le seul dieu qui a été enfanté par Zeus lui-même. Souviens-toi que, à la mort de Sémélé la mère de Dionysos, Zeus a saisi l'enfant qu'elle attendait de lui et l'a greffé sur sa cuisse d'où il est né : c'est de là que vient l'expression « sorti de la cuisse de Jupiter », l'équivalent romain de Zeus. Puisque tu souhaites parler d'Athéna, à toi de raconter…

Martine : Zeus avait avalé Métis transformée en goutte d'eau et c'est ainsi qu'Athéna s'est développée dans le crâne de Zeus ; le moment venu d'enfanter, c'est Héphaïstos qui, d'un coup de hache, a fendu le crâne de Zeus dont a jailli Athéna. Athéna était, contradictoirement, déesse de la guerre et de la paix : c'est elle qui, lors du procès d'Oreste, a convaincu les Erinyes de ne plus le pourchasser. Mais Athéna était aussi déesse de la Sagesse et de l'intelligence : d'une certaine manière elle est l'incarnation de ces pensées hautes qui ont jailli du front de Zeus ; elle était

également déesse des arts et de la poésie, ce qui la plaçait au-dessus des Muses : c'est peut-être là ce qui t'attire chez elle…

Denis : c'est bien possible ! Mais c'est grâce à sa Sagesse qu'elle est devenue déesse d'Athènes ; deux divinités se disputaient la ville devant le jury des dieux : Poséidon a cru pouvoir convaincre en faisant jaillir du sol une source d'eau salée mais c'est Athéna qui l'a emporté en plantant le premier olivier.

Martine : dans la strophe suivante Hölderlin affirmer chercher parmi tous ces dieux un dieu particulier, l'Unique auquel il dédie son poème ; il fait partie des leurs mais se plaint que les anciens, parce qu'il est étranger sans doute, lui cachent où celui-là précisément a sa demeure.

Denis : et dans la strophe suivante il poursuit sa plainte : pourquoi celui-là qu'il cherche parmi tous se tient-il éloigné ? Il le cherche parmi les anciens et les héros mais lui se tient, semble-t-il, en dehors ; Hölderlin est d'autant plus attristé que les Célestes se livrent à un drôle de jeu : dès que l'homme vaque à l'un des dieux, aussitôt un autre lui manque.

Martine : c'est le Christ qu'il cherche parmi eux tous car il tient à lui de manière excessive et c'est donc sa faute s'il lui échappe. Hölderlin rapproche alors le Christ des divinités grecques : il est le frère d'Héraclès et de Dionysos. Or comme ceux-ci sont de mères différentes, ils doivent donc être de même père, Zeus en l'occurrence. Il avoue ensuite éprouver comme un honte en rapprochant de lui les hommes de ce monde. Il poursuit en affirmant savoir, avec évidence, qui l'a engendré, qui est son Père, c'est « le même qui » et ensuite le texte s'interrompt : tout ce qu'en dit le poète, c'est que « jamais il ne règne seul et le « car » indique que c'est pour cette raison qu'il a été engendré. Sur ce passage je t'avoue ma perplexité…

Denis : Hölderlin nous dit, pour les raisons que tu as évoquées, que les trois ont le même père puisqu'ils sont frères : Jésus, Héraclès et Dionysos. Mais ce qu'il nous dit surtout c'est que le Père ne règne jamais seul, qu'il s'accompagne, dans le règne, d'autres Célestes, dieux ou héros c'est-à-dire demi-dieux. C'est en ce sens que je disais que Hölderlin a exercé, sur ces questions

du moins, une influence décisive sur Nietzsche dans la mesure où celui-ci est favorable à des dieux nouveaux mais également, voire surtout, au polythéisme. On pourrait citer deux passages de Nietzsche, le premier relatif à la possibilité d'autres dieux que celui dont l'insensé a proclamé la mort et le second relatif à se préférence pour le polythéisme. Quant à la question du « qui » qui demeure sans réponse et qui, pour cette raison, te trouble, le poète donne une réponse dans la troisième version.

Martine : on pourra y revenir éventuellement mais, à ce stade, les deux textes de Nietzsche pourraient fort bien nous éclairer…

« Et combien de Dieux nouveaux sont encore possibles !... Chez moi-même, en qui l'instinct religieux, c'est-à-dire créateur de Dieu, s'anime parfois d'une façon intempestive, combien différemment s'est chaque fois révélé le divin ! - Il y a tant de choses étranges qui ont déjà passé devant moi, dans ces moments hors des temps qui tombent dans la vie comme de la lune, où l'on ne sait absolument plus combien on est déjà vieux et combien on pourra encore être jeune... Je ne mets pas en doute qu'il y ait beaucoup d'espèces de dieux... Et il n'en manque pas que l'on ne saurait imaginer sans un certain alcyonnisme et une certaine frivolité... Les pieds légers appartiennent peut-être eux-mêmes à l'idée de " Dieu "... Est-il nécessaire d'expliquer qu'un Dieu sait se tenir avec prédilection par-delà toute bonhomie et tout ce qui est conforme à la raison ? Par-delà, aussi, soit dit entre nous, du bien et du mal ? Il a la vue libre - pour parler avec Goethe. - Et pour invoquer l'autorité de Zarathoustra que l'on ne saurait estimer assez haut dans ce cas: Zarathoustra va jusqu'à affirmer de lui-même: " Je ne saurais croire qu'en un dieu qui s'entendrait aussi à danser... "

Encore une fois: combien de dieux nouveaux sont encore possibles ! Zarathoustra, il est vrai, n'est qu'un vieil athée qui ne croit ni aux dieux anciens, ni aux dieux nouveaux. Zarathoustra dit qu'il fera..., mais Zarathoustra ne fera pas... Il suffit de le bien comprendre »

(Nietzsche, « La volonté de puissance, livre IV, N° 480)

Martine : ce dieu qui seul peut nous sauver, comme l'affirme Heidegger, ne peut être qu'un dieu nouveau et non l'ancien auquel l'homme a renoncé, avec raison je pense ; et donc de dieu salvateur, il appartient au nombre de tous ces dieux encore possibles ; mais celui auquel pense Nietzsche devrait avoir les pieds légers , se tenir par-delà toute bonhomie et la raison aussi, voire même de la morale, avoir la « vue libre » comme le dit Goethe, bref un dieu qui aime danser. Mais alors pourquoi Zarathoustra, qui prétendait pourtant ne croire qu'en un pareil dieu, ne le fait-il pas ? Et que veut dire Nietzsche quand il affirme que « il suffit de le bien comprendre » ?

Denis : pour ce qui est de rappeler au service le dieu dont la Modernité nous a débarrassés, je partage ton avis que ce serait la plus grave des erreurs ; pour ce qui est de Zarathoustra, si tu veux bien, reprenons d'abord le passage où il affirme cette propension à croire en pareil dieu.

« Il y a toujours un peu de folie dans l'amour. Mais il y a toujours un peu de raison dans la folie.

Et pour moi aussi, pour moi qui suis porté vers la vie, les papillons et les bulles de savon, et tout ce qui leur ressemble parmi les hommes, me semble le mieux connaître le bonheur.

C'est lorsqu'il voit voltiger ces petites âmes légères et folles, charmantes et mouvantes — que Zarathoustra est tenté de pleurer et de chanter.

Je ne pourrais croire qu'à un Dieu qui saurait danser. »

(Nietzsche, « Lire et écrire » in « Ainsi parlait Zarathoustra », livre I)

Ce passage est intéressant à deux titres : Zarathoustra nous dit qu'il y a toujours un peu de folie dans l'amour, ni toi ni moi n'allons en douter, mais il ajoute qu'il y a aussi toujours un peu de raison dans la folie.

Martine : admettons ! Mais ça n'explique pas son choix de rester athée ni la manière dont il faut interpréter la conclusion énigmatique de Nietzsche…

Denis : c'est tout à fait juste et je t'avoue que la conclusion m'a longtemps laissé perplexe, moi aussi. Comprenons d'abord que Zarathoustra est un prophète, un annonciateur et ce qu'il annonce, c'est le surhumain : il n'est pas celui qui annonce dieu en le précédant. Dans le passage de « Lire et écrire », il nous dit qu'il ne pourrait qu'en un dieu qui saurait danser mais quel est précisément ce dieu qui danse ? C'est Dionysos ! Mais Zarathoustra n'a pas reçu pour prérogative d'annoncer le retour de Dionysos et d'ailleurs il n'en fait jamais mention. Dionysos viendra plus tard avec les « Dithyrambes de Dionysos » dans lesquels d'ailleurs Nietzsche soumet son Zarathoustra à la critique (« Parmi les oiseaux de proie » et « Pauvreté de la richesse »). Nietzsche nous dit que Zarathoustra pourrait croire en Dionysos mais qu'il n'en fera rien car, dit-il, c'est un vieil athée, en d'autres termes un « dur à cuire » mais surtout ce n'est ce rôle que Nietzsche veut lui faire jouer.

Martine : et cette conclusion énigmatique…

Denis : ce genre d'affirmation, c'est du Nietzsche « tout craché », particulièrement à cette époque ; comment bien comprendre que son Zarathoustra est demeuré un vieil athée ? Certains diront que Nietzsche parle de lui-même, de son athéisme déjà ancien et sur lequel il lui arrivait parfois d'ironiser mais cette piste me parait peu sérieuse, d'autant qu'on ne peut pas présumer de l'évolution de Nietzsche sur cette question après le « Zarathoustra ». Et puis souviens-toi que, en été 1982, Lou Salomé percevait chez Nietzsche une dimension religieuse, voire même mystique.

Martine : et donc tu ne parviens pas à avoir un avis, suffisamment crédible, sur ce qui se cache derrière cette affirmation surprenante…

Denis : j'en ai un et je ne pense pas qu'il soit moins crédible que tout autre mais ça reste une hypothèse. Dès le prologue

Zarathoustra réaffirme la mort de dieu et il le fera à plusieurs reprises mais on sait très bien que le dieu dont il s'agit est un dieu moral : ce n'est pas dieu dans son existence qui est visé mais la morale qui s'est édifiée à partir de l'image qu'on s'en était faite. Comme je l'ai déjà dit Nietzsche confie à Zarathoustra la mission d'annoncer le surhumain : ces deux aspects, la mort de dieu et le surhumain, sont nécessairement liés car l'homme doit se montrer digne de son acte, en l'occurrence avoir tué son dieu. Comment le peut-il si ce n'est en faisant advenir le surhumain ?

Martine : tu insinues qu'il y a un lien entre l'affirmation du surhumain et la possibilité d'un nouveau dieu ?

Denis : Nietzsche affirme quelque part que l'être humain, « Humain trop humain », est indigne de ses dieux ; comment peut-il en devenir digne si ce n'est en faisant advenir le surhumain ? Mais pour que puisse advenir le surhumain il fallait préalablement que disparaisse l'ancien dieu dans la mesure où, au nom de ce dieu, l'homme lui-même était nié : mépris de la vie et de l'existence terrestre, asservissement à des principes moraux fondés sur la seule croyance, négation de la liberté humaine ?... L'homme ne peut être dépassé en vue du surhumain que s'il est préalablement affirmé et en outre de l'homme tout ce qui est nié relève de cette volonté de puissance grâce à laquelle l'homme doit pouvoir se surmonter.

Martine : si je te comprends bien, il fallait tuer ce dieu déshumanisant pour que dans un premier temps l'homme soit réaffirmé et qu'ensuite il puisse se surmonter en vue du surhumain…

Denis : c'est effectivement de cette manière que je comprends les choses…

Martine : tuer dieu pour sauver l'homme ! Mais c'est précisément ce qui fait l'essence du christianisme : Jésus, homme-Dieu, meurt sur la croix pour racheter l'humanité, l'affranchir de sa culpabilité essentielle, le libérer en d'autres termes…

Denis : c'est effectivement de cette manière qu'on a toujours présenté les choses : sur la croix Dieu se sacrifie pour nous laver de nos fautes et raviver en l'homme un espoir de salut. Cependant je doute que ce soit le sens véritable de la crucifixion de l'homme Jésus et j'insiste sur cette dimension humaine.

Martine : que veux-tu dire ?

Denis : que sur la croix ce n'est pas Dieu qui est mort pour sauver l'homme mais le contraire : il fallait que l'homme, l'ancien bien entendu, meurt pour que puisse en naître un nouveau et avec lui un dieu nouveau. Je veux dire que sur cette croix un homme est mort pour sauver dieu et que donc on est dans l'erreur depuis deux millénaires.

Martine : et dieu ne pourra être véritablement sauvé qui si parallèlement un nouvel homme succède à celui qui est mort sur la croix car dieu et l'homme sont liés : aucun d'eux n'est possible, dans sa vérité authentique en tout cas, sans l'autre.

Denis : tu m'as parfaitement compris !

Martine : il reste la dernière strophe dont j'ai bien du mal à saisir le sens…

Denis : cette difficulté provient de l'écriture même de Hölderlin : il introduit entre cette strophe et la précédente une césure qui contribue à rendre la dernière difficile à comprendre, en tout cas en première lecture. Le texte devient toute de suite plus clair si on réunit dans une même strophe la dernière et la fin de la précédente.

Martine : ce serait donc Hölderlin qui introduirait, par son écriture, des difficultés dans la lecture de ses textes au risque de provoquer une confusion chez ses lecteurs ?

Denis : je ne dis pas que c'est une tentative délibérée de semer la confusion mais seulement que ce genre de difficulté est

récurrente dans ses textes. Pour faciliter la lecture on peut « recoller les morceaux » comme je l'ai indiqué…

« Mais un dieu sait

Quand viendra ce que je souhaite, à la perfection.

Car, de même que le Maître

S'en fut par la terre,

Aigle captif,

Et beaucoup, qui

L'avisèrent, eurent une crainte,

Cependant qu'à la limite œuvrait

Le Père, et à la perfection entre

Les humains donna une forme en vérité, et

Le Fils connut grande tristesse lui aussi, jusqu'à ce

Qu'au ciel il s'en fût allé par les airs,

À lui pareille est l'âme des héros captive.

Les poètes, aussi, doivent,

Eux de l'esprit, être du monde. »

(Hölderlin, ibidem)

Martine : et du coup on peut découper ce texte réunifié selon l'ordre des affirmations suivantes :

1. Un dieu sait déjà quand ce que je souhaite viendra à la perfection, ce qui n'est pas encore le cas
2. Puisque le Maitre en venant sur terre en a été un aigle captif
3. Et que beaucoup, qui s'en sont aperçus (l'ont avisé) se sont mis à craindre

4. Alors que, à la limite, le Père œuvrait déjà à donner aux relations entre les hommes une forme véritable ou authentique
5. Et comme ceux qui l'on avisé, le Fils a connu sur terre une grande tristesse jusqu'à ce qu'il retourne au ciel ;
6. Pareille à la sienne, l'âme des héros est captive
7. Et les poètes, pareillement, doivent, en esprit, être du monde, en être captifs et en souffrir.

Denis : c'est très bien vu ! Et d'ailleurs, au sujet des poètes, souviens-toi des derniers vers de « Retour » :

« Prémices… Et ainsi le souci presque

S'apaise déjà, qui venait sous la joie,

Des soucis, tels, de son gré ou non, qu'en l'âme

Les porte un poète et souvent mais les autres

Non ! »

(Hölderlin, « Retour »)

Martine : les soucis qui viennent sous la joie, comme cette tristesse et cette captivité bien que dieu soit déjà à l'œuvre pour parfaire les relations entre les hommes, sont l'affaire des poètes, qu'ils le veuillent ou non, ils « doivent » dit l'autre texte, et ils doivent les porter « en âme », ce qui, dans l'autre texte, est exprimé par « eux de l'esprit ».

Denis : voilà une analyse rondement menée ! Ça te dirait qu'on fasse un jour ensemble ce genre d'exercice mais à une plus grande échelle ?

Martine : ensemble, tu veux dire main dans la main ?

Denis : tu vois que toi aussi tu y tiens ! Mais alors qui prendra les notes ?

Martine : je t'offrirai un dictaphone…

Denis : c'est d'accord ! Et si on en venait au texte de Nietzsche sur l'utilité du polythéisme ?

Martine : venons-y !

« La plus grande utilité du polythéisme. — Que chaque individu puisse édifier son propre idéal pour en déduire sa loi, ses plaisirs et ses droits, c'est ce qui fut considéré, je crois, jusqu'à présent comme la plus monstrueuse de toutes les aberrations humaines, comme l'idolâtrie par excellence ; en effet, le petit nombre de ceux qui ont osé cela a toujours eu besoin d'une apologie devant soi-même, et c'était généralement celle-ci : « Non pas moi ! Pas moi ! Mais un dieu par moi ! » Ce fut dans un art merveilleux, dans la force de créer des dieux — le polythéisme — que cet instinct put se décharger, se purifier, se perfectionner, s'anoblir, car primitivement c'était là un instinct vulgaire, chétif, parent de l'entêtement, de la désobéissance et de l'envie. Combattre cet instinct d'un idéal personnel : ce fut autrefois le commandement de toute moralité. Il n'y avait alors qu'un seul modèle, « l'homme » — et chaque peuple croyait posséder ce seul et dernier modèle. Mais au-dessus de soi et en dehors de soi, dans un lointain monde supérieur, on pouvait voir un grand nombre de modèles : tel dieu n'était pas la négation et le blasphémateur de tel autre ! C'est là que l'on se permit pour la première fois les individus, c'est là que fut honoré pour la première fois le droit des individus. L'invention de dieux, de héros, de surhumains de toutes espèces, ainsi que d'hommes conformés différemment et de sous-humains, de nains, de fées, de centaures, de satyres, de démons et de diables était l'inappréciable préparation à justifier l'égoïsme et la glorification de l'individu : la liberté que l'on accordait à un dieu à l'égard des autres dieux, on finit par se l'accorder à soi-même à l'égard des lois, des mœurs et des voisins. Le monothéisme, au contraire, cette conséquence rigide de la doctrine d'un homme normal — donc la foi en un dieu normal, à côté duquel il n'y a que des faux-dieux mensongers — fut peut-être jusqu'à présent le plus grand danger de l'humanité ; c'est alors que l'humanité fut menacée de cet arrêt prématuré que la plupart des autres espèces animales, autant que nous pouvons en juger, ont atteint depuis longtemps ; ces espèces animales qui croient toutes à un animal normal, à un idéal de leur espèce, et qui se sont définitivement identifiées à la moralité des mœurs. Dans le polythéisme se trouvait l'image première de la libre pensée et de la pensée multiple de l'homme :

la force de se créer des yeux nouveaux et personnels, des yeux toujours plus nouveaux et toujours plus personnels : en sorte que, pour l'homme seul, parmi tous les animaux, il n'y a pas d'horizons et de perspectives éternels. »

(Nietzsche, « Le gai savoir », aphorisme 143)

Martine : c'est effectivement très différent de l'unique dieu du christianisme qu'il nous faut imiter, comme il est dit dans « L'imitation de Jésus-Christ », cet anonyme du 14ème siècle. Avec le polythéisme on a affaire à des dieux qui, à notre image, entretiennent entre des relations parfois très proches et amicales, parfois tumultueuses. L'idée de Nietzsche, c'est finalement que tu peux choisir qui tu veux imiter sans que pour autant cela t'oppose aux autres : c'est un choix libre qui ne nuit en aucune façon aux choix des autres.

Denis : en Grèce ancienne si certains avaient une préférence pour Apollon, d'autres réservaient leur dévotion à Dionysos ; à Athènes on vénérait principalement Athéna mais, une fois encore, sans que ce soit une obligation. Le choix du dieu à vénérer influait naturellement sur les comportements, rituels notamment.

Martine : les dieux vivaient et se comportaient à l'image des hommes : ils étaient corporels déjà avec tout ce qui en découle, ils avaient des sentiments et des humeurs, des soucis également. La différence tenait essentiellement à leur immortalité et à certains pouvoirs, de se transformer par exemple, dont les humains sont naturellement privés.

Denis : et, au gré des évolutions individuelles, il y avait toujours un autre dieu sur lequel on pouvait se calquer : la sagesse acquise par Socrate l'a rapproché, sur le plus tard sans doute, d'Asclépios qui, du reste, n'était même pas un dieu.

Martine : c'est vrai qu'il n'y avait pas que les dieux mais aussi des héros et toutes sortes de personnages intermédiaires : d'un foisonnement de dieux et autres un foisonnement d'idées et surtout de manières d'être. Sans oublier que chez les grecs il n'y

avait pas de morales, de règles écrites comme dans le judaïsme par exemple…

JE SUIS

Je suis ! Tel est ton Nom, honni au proche des hommes :

As-tu un jour foulé ce sol qui nous recueille ?

Est-il vraiment poète celui qui seul te nomme

Et dévoile en son Dict le Sacré qu'il accueille ?

On dit « trop de questions » à l'esprit tourmenté :

Il gagnerait la paix à dire son impuissance !

Nous suffit-il de croire ce que d'autres ont pensé :

« Je suis » aurait de l'Etre le don de son avenance !

Sommes-nous co-propriants de ce qui se refuse,

Les différant d'un même qu'on s'interdit de dire,

Le sans-fond d'un abîme quand l'Etre se récuse

Et s'offre en ce néant le lieu de son dédire ?

Est-il humain danger de choir en ce non-lieu

D'un Même qui nous revient au temps de la détresse ?

Il n'est pas insensé qui a brisé le feu,

Jurant que « Dieu est mort ! » autant que toute promesse.

De quelle parole sacrée se comblera l'absence :

De l'humain trop humain qui deviendra le dieu

Et donnera son nom au rien de l'xistence ?

Des humains délaissés se sont fermés les yeux.

En cette nuit du monde les regards sont éteints !

C'est du pied de l'échelle qu'on aperçoit les choses :

Elles sont à ceux qui errent l'horizon du chemin.

Il n'est plus que la peau qui de l'Etre s'expose.

De tout l'absurdité se fond dans l'insouciance :

Que signifie le monde quand un dieu n'y est pas ?

En vain le temps s'écoule vers une ultime partance :

La vie n'est qu'un sursis à ce qu'on sait déjà !

Que de penser j'existe, comment puis-je en douter ?

C'est écrit dans les livres depuis la nuit des temps !

À naître que le fruit d(homo rationale,

De « je suis » ce qu'il est je ne conçois l'avenant.

D'y prêter sa Raison je sais l'antinomie

Qui nous mène à choisir le dieu qui nous convient

Et brise tous les possibles du joug de l'ironie :

Il n'est qu'à dieu pensé que vaut notre soutien.

L'ineffable divin du commun fut banni :

Des dogmes le c redo devint son nécessaire ;

Ainsi soit-il mon dieu, caché sous cet habit :

Idolâtre opinion d'un privé de mystère.

De dieu se firent doctrine et un brin de magie,

Imprécation scénique et alchimie du pain :

C'est dieu qui nous revient, scellé dans une hostie !

Eternel sacrilège de ce faire sans levain.

D’un flux de vaines paroles est habillé « je suis » :

De trois ne faisant qu’un, mon dieu est trinité,

Inversion d’un faussaire ou d’autres le mépris !

A quoi sert d’en juger si dieu est décédé ?

« Je suis » n’est pas la foudre qui se meurt en éclairs

Et incendie le monde en ce dernier paraitre.

« Je suis » est la Parole, le Verbe prenant chair,

Un « souffle » disait Rilke : dieu est le sang de l’Etre.

C’est du Prince des ténèbres qu’il est autre et le Même :

De « Je suis » et son double qui pense l’intimité ?

Je n’ai de mots d’esprit pour découdre un poème :

La parole est silence qui n’est pas méditée.

Larmes du romantisme éprouvé de l’absence :

Goethe en fit son chemin, piétinant les chardons !

Détresse d’une âme échue en indicible errance

Dans le désert informe d’un injuste abandon.

Car juste est demeurant ce qui voudrait s'enfuir

De notre terre impie qui en est sacrifice

Où gît le Soi humain et son pieux souvenir

Des traces d'un dieu passé en ces lieux d'artifice.

« Je suis » est la Parole inaudible au penser,

Le souffle du poète penché sur notre abîme

Qui, se jouant des mots, en dicte le caché

Et manifeste en l'Etre le Sacré qui l'anime.

Qu'importe l'hypostase si l'Etre y est figé :

« Je suis » dit que nous sommes sur le chemin de Soi,

Que l'Etre se conjugue toujours au singulier,

Qu'il n'est au Soi nul autre pour lui prêter sa voix.

De « Je suis » je suis l'autre qui nait en sa Parole,

Révélation du sacre d'un dieu m'étant donné ;

Nul besoin de comprendre ce qui n'est parabole :

Le « Je suis » que nous sommes appelle un habiter !

« Je suis » veut dire « tu es » : à nous d'en décider !

Aucun n'est déjà-là mais toujours à-venir ;

« Je suis » n'exige rien ! Hormis cette liberté

D'accueillir le présent que l'Etre vient nous offrir.

Car dieu ne vient à nous que dans une mise en garde :

De la puissance de l'Etre il nous confie la veille.

Ainsi que le vouloir, d'autant que du hors-garde

Nous revient l'identique qui de l'Etre est sommeil.

Ainsi va le divin en sa Parole sacrée,

Inspirant le poète qui nous livre son nom ;

Le poème est alerte d'un abîme sous nos pieds :

Dans le sans-fond de l'Etre s'efface notre horizon.

C'est le chant des sirènes qui sourd de la Raison

Et intime au penser de se garder des dieux :

De l'Etre et des étants ils altèrent les notions

Et replient nos esprits dans un espoir douteux.

Vers dieu n'a-t-il chemin qui a souci de Soi :

Les mots ne sont qu'entraves sur la voie du Sacré

Quand on les prend pour tels, ignorant qu'ils déploient

Bien plus que ce qu'ils disent et nous donnent à penser.

Il en perçoit si peu qui se suffit de lire

Et se fait opinion d'un simple regarder ;

La pensée ne pénètre jusqu'aux viscères du dire

Qu'en écorchant sa peau dont s'abrite le caché.

Du banc sur le chemin resurgit le gravé

Dont le temps dans l'oubli avait perdu la trace :

Il confesse au passant ce qu'y fut médité

Et purge la Raison de tout ce qu'elle efface.

La pensée est poème qui à l'Etre s'attache

Et nous livre le lieu du don de sa puissance :

C'est du chant de l'abîme qu'un venant se détache,

L'Ouvert qui d'Etre-Soi recueille la naissance.

« Je suis », le nom de dieu, n'a plus rien d'un mystère

Au sage qui sur le banc en a gravé le sens :

C'est un Je qui est « suis » d'un exister unaire

Car dieu ne vient à l'Etre que dans sa propre essence.

C'est dans une hypostase que l'Etre se fait don,

Offrant à ce qui est de s'ouvrir à l'Unique

D'un Soi à devenir et qui sera son nom

Et d'un autreà-venir jamais n'est l'identique.

Que les dieux soient multiples n'a rien d'un sacrilège

Car leur nom qu'est « Je suis » s'accorde au plus grand nombre :

D'autrui jamais le le même de tous est privilège !

« Je suis » est tant d'uniques qu'aucun ne les dénombre.

DE L'ABSENCE

« Que Dieu et le divin nous manquent, c'est là une absence. Seulement l'absence n'est pas rien, elle est la présence - qu'il faut précisément s'approprier d'abord - de la plénitude cachée de ce qui a été et qui, ainsi rassemblé, est : du divin chez les Grecs, chez les prophètes juifs, dans la prédication de Jésus. Ce « ne ... plus » est en lui-même un « ne ... pas encore », celui de la venue voilée de son être inépuisable. »

(Heidegger, « Essais et Conférences »)

Séjournant transitivement, il séjourne encore dans la provenance et séjourne déjà s'en allant. Le présent séjournant présentement se déploie à partir de l'absence. C'est ce qu'il faut dire précisément du présent véritable, que la représentation ordinaire voudrait disjoindre de toute absence.

(« La parole d'Anaximandre » in «Chemins qui ne mènent nulle part »)

« Long est le temps de détresse de la nuit du monde. Celle-ci doit d'abord, longuement, accéder à son propre milieu. Au milieu de cette nuit, la détresse du temps est la plus grande. Alors, l'époque indigente ne ressent même plus son indigence. Cette incapacité, par laquelle l'indigence même de la détresse tombe dans l'oubli, voilà bien la détresse elle-même de ce temps. Ce qui achève de rendre l'indigence opaque, c'est qu'elle n'apparaît plus que comme besoin demandant à être satisfait. La nuit du monde reste néanmoins à penser comme un destin qui nous advient en deçà du pessimisme et de l'optimisme. Peut-être la nuit du monde va-t-elle maintenant vers sa mi-nuit. Peut-être cet âge va-t-il maintenant devenir pleinement temps de détresse. Mais peut-être pas, encore pas, toujours pas, malgré l'incommensurable nécessité, malgré toutes les souffrances, malgré la misère sans nom, malgré l'incessante carence de repos et de paix, malgré le

désarroi croissant. Long est le temps parce que même la terreur, prise pour elle-même comme cause possible d'un virage, ne peut rien tant qu'il n'y a pas de revirement des mortels. Or, il n'y a de revirement des mortels que s'ils prennent site dans leur propre être. Celui-ci réside en ce qu'ils atteignent plus vite l'abîme que les célestes. Ils restent, si nous pensons leur essence propre, plus proches de l'absence (Abwesen), parce qu'ils sont concernés par la présence (Anwesen), comme est nommé depuis longtemps l'être. Mais, comme la présence du même coup se dissimule, elle est elle-même déjà absence. Ainsi, l'abîme garde et marque tout. Dans l'Hymne des Titans (IV, 210), Hölderlin nomme l'« abîme » : « Celui qui marque tout ». Le mortel auquel est imputé d'atteindre plus tôt et autrement que les autres à l'abîme, celui-là éprouve les marques que l'abîme dessine. Ces signes sont, pour le poète, les traces des dieux enfuis. Selon l'expérience de Hölderlin, c'est Dionysos, le dieu du vin, qui, au milieu de leur nuit, laisse aux mortels dépouillés de dieux une telle trace. Car le dieu du cep sauvegarde, en celui-ci et en son fruit, l'originale appartenance réciproque du ciel et de la terre, en tant que lieu férial de l'union des dieux et des hommes. Ce n'est que dans la région d'un tel lieu, si tant est qu'il y en ait un, que peuvent rester des traces des dieux enfuis pour les hommes dépouillés de dieux. »

(Heidegger, « Pourquoi des poètes » in « Chemins qui ne mènent nulle part »)

Martine : tu nous proposes d'évoquer l'absence des dieux ?

Denis : l'absence des dieux, le retrait de l'Etre mais aussi la question de la mort et de la survivance ?

Martine : survivance ? Pourquoi n'utilises-tu pas le terme « résurrection » ?

Denis : parce que je ne crois pas à la résurrection mais, en revanche, je crois à la survivance. Je veux dire qu'on ne meurt pas pour, par la suite (que ce soit dans l'immédiat ou à la fin des temps comme il est dit dans l'Apocalypse), ressusciter : la

survivance, c'est une continuation de la vie mais sur un autre mode.

Martine : parlons d'abord, si tu veux bien, des dieux absents : après tout c'est de cela que parle Heidegger…

Denis : d'accord ! Et commençons par l'athéisme puisqu'il s'emblerait que l'absence des dieux en soit la caractéristique principale. Le « a » de athée est privatif : être athée, ce n'est pas nier dieu mais faire le choix de s'en priver. On ne peut pas nier ce dont l'existence est toujours incertaine, pour la stricte Raison du moins. Mais on peut toujours faire le choix de l'ignorer : le délaissement des dieux n'est pas leur négation. Délaisser les dieux, c'est tenter l'oubli, les tenir à l'écart dans un lieu de sûreté.

Martine : un lieu de sûreté ?

Denis : c'est ainsi que jadis on nommait les prisons ; placer quelqu'un dans un lieu de sûreté, c'est s'assurer qu'il ne viendra pas troubler l'ordre public ou plus simplement les consciences. Pour dieu, c'est pareil : on le relègue en un endroit aussi lointain que possible d'où il ne viendra pas nous embêter, nous donner, par exemple, mauvaise conscience. C'est particulièrement commode quand on s'en remet à cette idée que nous sommes contingents, des êtres factices, sans origine ni destinée.

Martine : c'est ce dont Heidegger se plaignait à son ami Jean Beaufret : traduire Dasein par être-là, c'est mettre l'accent sur la finitude. C'est pour cette raison qu'il préconisait de traduire par « être-le-là » et que « Dasein » s'est par la suite écrit « Da-sein ».

Denis : être-là, c'est être-au-monde sur les modes exclusifs du souci et de l'ustensilité : le souci est préoccupation de l'étant comme tel, objet de désir ou d'intention. Mais être-là, c'est surtout faire aveu de notre finitude, d'une existence absurde car sans fondement : c'est tout le drame de Mallarmé qui, ayant délaissé dieu, ne peut faire face à cette absurdité de l'existence et voudrait entrainer le monde dans son propre suicide. Si mourir doit mettre un terme à cette finitude et cet d'absurde d'être

simplement là, alors on devrait s'en réjouir. Et cependant la mort nous angoisse : on en vient à douter mais sans savoir de quoi puisque l'angoisse n'a pas d'objet.

Martine : mourir, c'est cesser d'être-là…

Denis : c'est très juste ! Cependant quand on dit d'une personne qu'elle morte, on ne veut pas dire qu'elle est morte tel jour à telle heure : elle est morte au présent et demain elle le sera encore. Pour le dire autrement, la mort c'est une manière d'être, être au présent sur le mode de l'absence. C'est tout le sens du retrait : la mort, c'est l'éclipse de l'étant.

Martine : et de la vérité de l'Etre, pour reprendre l'expression de Heidegger…

Denis : non justement ! L'Etre se dévoile dans l'étant, c'est tout le sens de l'Aléthéia comme épiphanie de la vérité de l'Etre mais ce dévoilement de l'Etre en est aussi le voilement car dans l'étant, comme unique objet de l'intention, l'Etre se tient dans le retrait. La mort nous conjugue au passé, c'est le tout-est-dit, et Sartre ajoutait que « on entre dans un mort comme dans un moulin » comme si d'un mort on pouvait faire le tour. Or souviens-toi de ce que disait Péguy, qu'une vie entière ne saurait suffire à raconter le moindre de ses instants.

Martine : mais celui qui meurt devient un étant, un pur étant sans aucune autre dimension…

Denis : et c'est pour ça que certains, comme Simone de Beauvoir, considèrent la mort comme la plus grande absurdité. Et cependant elle nous angoisse : ce qu'on redoute dans la mort, c'est qu'elle nous prive d'un trait essentiel de l'existence mais, car on ignore de quoi il s'agit, l'angoisse est une peur sans objet. La mort, comme absence, est révélatrice d'une présence, présence de ce qui, parce qu'il est insaisissable, est toujours en retrait.

Martine : et pourtant, tu l'as dit toi-même, cette vérité de l'Etre se dévoile à travers l'étant : c'est le sens de l'Aléthéia…

Denis : tu as raison ! Mais dans l'Aléthéia l'Etre se dévoile avec retenue. Ça ne veut pas dire qu'il joue à cache-cache mais son immense profondeur ne peut pas se dévoiler tout d'un coup car l'Etre est inépuisable. Et puis surtout si dans l'étant l'Etre se dévoile, où d'autre pourrait-il le faire, il nous échappe cependant : on ne perçoit du monde que le visible et le dicible.

Martine : c'est le sens de l'Ouvert comme accueil et recueillement, au sens d'appropriement, de ce qui se dit en silence dans la parole, de ce qui se glisse sous la Dite, entre les mots, comme tu le dis souvent…

Denis : il faut défricher la pensée de ses vieilles souches : c'est difficile ! Les racines sont profondes…

Martine : on avance malgré tout mais il faut prendre le temps, ne rien négliger, la précipitation est toujours négligente ; si on veut aller au fond des choses, il faut continuer à creuser et d'ailleurs ça me fait penser à la mort : elle serait, dis-tu, une présence dans l'absence ?

Denis : je procède par analogie ! Tu as dit que la mort faisait de nous un pur étant sans aucune autre dimension : ça m'interpelle ! Un cadavre est un étant, ni plus ni moins qu'un bois mort. Mais si on s'en tient à cette image, doit-on pour autant en déduire qu'il se limite au n'être-plus de ce qui a été ? Et même si c'est le cas, cela signifie que, dans son retrait, il était autre chose de plus que ce qu'il est à présent.

Martine : il était vivant, ce qu'il n'est plus à présent : la mort éteint en nous la vie…

Denis : or justement, c'est quoi la vie et, plus précisément encore, qu'est-ce qui de la vie, parce qu'il se rapporte à l'Etre et à sa vérité, nous échappe, demeure insaisissable ? La Science définit la vie par un ensemble de fonctions : le vivant serait ainsi un être fonctionnel mais, comme tel, il nous ramène au souci et à l'ustensilité et réduit l'étant, comme dit Heidegger, au sous-la-main, de sorte qu'en lui s'oublie l'Etre qui pourtant s'y dévoile.

Martine : veux-tu insinuer que, dans la mort, bien qu'elle nous réduise à l'inertie d'un étant singulier, subsiste une part de cette vérité de l'Etre ? Que mourir c'est en quelque sorte s'approprier, d'une manière singulière qui nous échappe encore, cette vérité de l'Etre ?

Denis : admettons que pour l'instant il s'agit d'une hypothèse mais c'est une hypothèse qui, parce que son enjeu est essentiel, mérité qu'on s'y arrête : c'est mon avis et toi, tu en penses quoi ?

Martine : moi je te suivrai partout et finalement jusqu'au cimetière mais s'il apparait que ce voyage n'est pas inutile et que même il nous offre des perspectives qu'on s'efforce depuis trop longtemps d'oublier, comme si on cherchait à sacraliser nos existences passagères, alors surtout arrêtons-nous à cette hypothèse et laissons de côté tous ces discours désespérés…

Denis : c'est dans l'Ouvert et la déshumanisation qu'on doit, je pense, chercher des réponses à ces questions. Par déshumanisation j'entends que l'homme doit être pensé comme Da-sein au sens d'être-le-là et non à partir de la finitude de l'être-là comme simple souci.

Martine : d'une certaine manière le Da-sein comme être-le-là rejoint l'idée d'un homme qui se dessaisit de son animalité en vue du surhumain, comme le préconise Nietzsche dans son « Zarathoustra »…

Denis : c'est une convergence très pertinente, d'autant plus que le surhumain qui procède, lui aussi, d'une déshumanisation au sens d'un dépassement nous donne déjà quelques indications sur l'être authentique en direction duquel l'homme est appelé à se surmonter.

Martine : mais du surhumain, puisqu'il faut qu'on en parle, que peut-on dire ? On l'a déjà effleuré en évoquant « Des enfants et du mariage » mais ce n'est pas assez : on doit en savoir plus ! Où chercher des indications ?

Denis : mais dans le prologue du « Zarathoustra » justement ! Zarathoustra était redescendu dans la plaine pour annoncer le surhumain et dans son discours aux hommes de la place publique il nous a livré de précieuses indications qui ont d'ailleurs été recoupées dans d'autres textes, notamment dans la préface de « L'Antéchrist ».

Martine : alors on doit absolument le lire !

Denis : effectivement on doit le lire mais qui s'y colle ?

Martine : toi tu lis et moi j'écoute… c'est mieux comme ça !

Denis : et pourquoi c'est mieux comme çà ?

Martine : parce que j'ai de petites oreilles ! Si je suis ton Ariane, alors j'ai forcément de petites oreilles… c'est Dionysos qui l'a dit !

Denis : Dionysos aussi avait de petites oreilles…

Martine : c'est vrai ! Mais c'était aussi un mélomane, un musicien qui jouait des airs de flûte…

Denis : et alors qu'est-ce que ça change ?

Martine : ça change qu'il avait du souffle…

Denis : et surtout que tu aimes entendre le son de ma voix…

Martine : je l'avoue ! Alors tu lis ?

Denis : pour un baiser…

Martine : deux baisers ! Un premier avant de lire et l'autre après…

« Lorsque Zarathoustra arriva dans la ville voisine qui se trouvait le plus près des bois, il y rencontra une grande foule rassemblée sur la place publique : car on avait annoncé qu'un danseur de corde allait se faire voir. Et Zarathoustra parla au peuple et lui dit :

Je vous enseigne le Surhumain. L'homme est quelque chose qui doit être surmonté. Qu'avez-vous fait pour le surmonter ?

Tous les êtres jusqu'à présent ont créé quelque chose au-dessus d'eux, et vous voulez être le reflux de ce grand flot et plutôt retourner à la bête que de surmonter l'homme ?

Qu'est le singe pour l'homme ? Une dérision ou une honte douloureuse. Et c'est ce que doit être l'homme pour le surhumain : une dérision ou une honte douloureuse.

Vous avez tracé le chemin du ver jusqu'à l'homme et il vous est resté beaucoup du ver de terre. Autrefois vous étiez singe et maintenant encore l'homme est plus singe qu'un singe.

Mais le plus sage d'entre vous n'est lui-même qu'une chose disparate, hybride fait d'une plante et d'un fantôme. Cependant vous ai-je dit de devenir fantôme ou plante ?

Voici, je vous enseigne le Surhumain !

Le Surhumain est le sens de la terre. Que votre volonté dise : que le Surhumain soit le sens de la terre.

Je vous en conjure, mes frères, restez fidèles à la terre et ne croyez pas ceux qui vous parlent d'espoirs supraterrestres ! Ce sont des empoisonneurs, qu'ils le sachent ou non.

Ce sont des contempteurs de la vie, des moribonds et des empoisonnés eux-mêmes, de ceux dont la terre est fatiguée : qu'ils s'en aillent donc !

Autrefois le blasphème envers Dieu était le plus grand blasphème, mais Dieu est mort et avec lui sont morts ses blasphémateurs. Ce qu'il y a de plus terrible maintenant, c'est de blasphémer la terre et d'estimer les entrailles de l'impénétrable plus que le sens de la terre !

Jadis l'âme regardait le corps avec dédain, et rien alors n'était plus haut que ce dédain : elle le voulait maigre, hideux, affamé ! C'est ainsi qu'elle pensait lui échapper, à lui et à la terre !

Oh ! cette âme était elle-même encore maigre, hideuse et affamée : et pour elle la cruauté était une volupté !

Mais, vous aussi, mes frères, dites-moi : votre corps, qu'annonce-t-il de votre âme ? Votre âme n'est-elle pas pauvreté, ordure et pitoyable contentement de soi-même ?

En vérité, l'homme est un fleuve impur. Il faut être devenu océan pour pouvoir, sans se salir, recevoir un fleuve impur.

Voici, je vous enseigne le Surhumain : il est cet océan ; en lui peut s'abîmer votre grand mépris.

Que peut-il vous arriver de plus sublime ? C'est l'heure du grand mépris. L'heure où votre bonheur même se tourne en dégoût, tout comme votre raison et votre vertu.

L'heure où vous dites : « Qu'importe mon bonheur ! Il est pauvreté, ordure et pitoyable contentement de soi-même. Mais mon bonheur devrait légitimer l'existence elle-même ! »

L'heure où vous dites : « Qu'importe ma raison ? Est-elle avide de science, comme le lion de nourriture ? Elle est pauvreté, ordure et pitoyable contentement de soi-même ! »

L'heure où vous dites : « Qu'importe ma vertu ! Elle ne m'a pas encore fait délirer. Que je suis fatigué de mon bien et de mon mal ! Tout cela est pauvreté, ordure et pitoyable contentement de soi-même. »

L'heure où vous dites : « Qu'importe ma justice ! Je ne vois pas que je sois charbon ardent. Mais le juste est charbon ardent ! »

L'heure où vous dites : « Qu'importe ma pitié ! La pitié n'est-elle pas la croix où l'on cloue celui qui aime les hommes ? Mais ma pitié n'est pas une crucifixion. »

Avez-vous déjà parlé ainsi ? Avez-vous déjà crié ainsi ? Hélas, que ne vous ai-je déjà entendus crier ainsi !

Ce ne sont pas vos péchés — c'est votre contentement qui crie contre le ciel, c'est votre avarice, même dans vos péchés, qui crie contre le ciel !

Où donc est l'éclair qui vous léchera de sa langue ? Où est la folie qu'il faudrait vous inoculer ?

Voici, je vous enseigne le Surhumain : il est cet éclair, il est cette folie ! »

(Nietzsche, « Ainsi parlait Zarathoustra », prologue »

Denis : j'ai lu, c'est à toi de commenter…

Martine : d'accord mais alors tu me tiens la main car j'ai peur de trébucher et de tomber…

Denis : comme ce malheureux danseur de corde ?

Martine : il va tomber ?

Denis : effectivement il va tomber mais on en reparlera un peu plus tard…

Martine : donc Zarathoustra arrive sur la place publique où beaucoup de gens se sont rassemblés pour assister à un spectacle de danseur de corde ; il annonce de suite la couleur : il vient leur annoncer le surhumain car l'homme doit être surmonté. Cependant les gens n'ont rien fait encore pour çà : pour se surmonter ils ont créé un être par-dessus eux, dieu, mais, celui-ci étant mort, le revers de la médaille pourrait fort bien les ramener à l'animalité plutôt qu'à leur propre dépassement. Avec la mort de dieu, l'homme n'est plus rien : plus singe qu'un singe et le plus

sage d'entre tous est un hybride composé d'une plante et d'un fantôme. Le surhumain est le sens de la terre et cependant on leur parle encore d'espoirs supraterrestres ; mais si avant le plus grand péché était le blasphème contre dieu, le plus terrible à présent est de blasphémer contre la terre. On a enseigné aux hommes à mépriser le corps et à exalter l'âme mais l'âme est tout aussi impure que ne l'était le corps : l'homme est un fleuve impur que seul un océan peut absorber sans craindre de se salir lui-même. L'heure du grand mépris a sonné : mépris de la raison, de la vertu et de la pitié en raison de leur pauvreté. Zarathoustra fait alors allusion à la pitié que fut la croix sur laquelle on clouait les hommes, Jésus en l'occurrence, mais sa pitié à lui n'est pas crucifixion. Et Zarathoustra d'accuser le contentement plutôt que les péchés : « ce ne sont pas vos péchés, c'est votre contentement qui crie contre le ciel ». Ce dont les hommes ont besoin, c'est d'un éclair et d'une folie : voilà précisément ce qu'est le surhumain.

Denis : très bonne synthèse ! Que pourrait-on ajouter ?

Martine : que la conception du surhumain que présente ici Zarathoustra est négative au sens où il présente un surhumain qui entre en contradiction avec ce qu'ils ont toujours cru et continuent de faire. Zarathoustra prétend leur parler du surhumain et finalement il ne parle que de l'homme de la manière la plus négative qui soit.

Denis : en d'autres termes on n'a pas appris grand-chose…

Martine : je ne te le fais pas dire…

Denis : alors il faut continuer ! Comme on peut le lire dans les deux phrases qui suivent, Zarathoustra comprend que les spectateurs n'y ont rien compris, qu'ils sont persuadés que Zarathoustra, en évoquant le surhumain, leur parle en réalité du danseur de corde.

« Quand Zarathoustra eut parlé ainsi, quelqu'un de la foule s'écria : « Nous avons assez entendu parler du danseur de corde ;

faites-nous-le voir maintenant ! » Et tout le peuple rit de Zarathoustra. Mais le danseur de corde qui croyait que l'on avait parlé de lui se mit à l'ouvrage. »

(Nietzsche, ibidem)

Martine : ce n'est pas très malin en effet ! Et donc…

Denis : et donc il faut lire la deuxième partie du discours qui va, espérons-le, nous en apprendre davantage…

« Zarathoustra, cependant, regardait le peuple et s'étonnait. Puis il dit :

L'homme est une corde tendue entre la bête et le Surhumain, — une corde sur l'abîme.

Il est dangereux de passer de l'autre côté, dangereux de rester en route, dangereux de regarder en arrière — frisson et arrêt dangereux.

Ce qu'il y a de grand dans l'homme, c'est qu'il est un pont et non un but : ce que l'on peut aimer en l'homme, c'est qu'il est un passage et un déclin.

J'aime ceux qui ne savent vivre autrement que pour disparaître, car ils passent au delà.

J'aime les grands contempteurs, parce qu'ils sont les grands adorateurs, les flèches du désir vers l'autre rive.

J'aime ceux qui ne cherchent pas, derrière les étoiles, une raison pour périr ou pour s'offrir en sacrifice ; mais ceux qui se sacrifient à la terre, pour qu'un jour la terre appartienne au Surhumain.

J'aime celui qui vit pour connaître et qui veut connaître afin qu'un jour vive le Surhumain. Car c'est ainsi qu'il veut son propre déclin.

J'aime celui qui travaille et invente, pour bâtir une demeure au Surhumain, pour préparer à sa venue la terre, les bêtes et les plantes : car c'est ainsi qu'il veut son propre déclin.

J'aime celui qui aime sa vertu : car la vertu est une volonté de déclin, et une flèche de désir.

J'aime celui qui ne réserve pour lui-même aucune parcelle de son esprit, mais qui veut être tout entier l'esprit de sa vertu : car c'est ainsi qu'en esprit il traverse le pont.

J'aime celui qui fait de sa vertu son penchant et sa destinée : car c'est ainsi qu'à cause de sa vertu il voudra vivre encore et ne plus vivre.

J'aime celui qui ne veut pas avoir trop de vertus. Il y a plus de vertus en une vertu qu'en deux vertus, c'est un nœud où s'accroche la destinée.

J'aime celui dont l'âme se dépense, celui qui ne veut pas qu'on lui dise merci et qui ne restitue point : car il donne toujours et ne veut point se conserver.

J'aime celui qui a honte de voir le dé tomber en sa faveur et qui demande alors : suis-je donc un faux joueur ? — car il veut périr.

J'aime celui qui jette des paroles d'or au-devant de ses œuvres et qui tient toujours plus qu'il ne promet : car il veut son déclin.

J'aime celui qui justifie ceux de l'avenir et qui délivre ceux du passé, car il veut que ceux d'aujourd'hui le fassent périr.

J'aime celui qui châtie son Dieu, parce qu'il aime son Dieu : car il faut que la colère de son Dieu le fasse périr.

J'aime celui dont l'âme est profonde, même dans la blessure, celui qu'une petite aventure peut faire périr : car ainsi, sans hésitation, il passera le pont.

J'aime celui dont l'âme déborde au point qu'il s'oublie lui-même, et que toutes choses soient en lui : ainsi toutes choses deviendront son déclin.

J'aime celui qui est libre de cœur et d'esprit : ainsi sa tête ne sert que d'entrailles à son cœur, mais son cœur l'entraîne au déclin.

J'aime tous ceux qui sont comme de lourdes gouttes qui tombent une à une du sombre nuage suspendu sur les hommes : elles annoncent l'éclair qui vient, et disparaissent en visionnaires.

Voici, je suis un visionnaire de la foudre, une lourde goutte qui tombe de la nue : mais cette foudre s'appelle le Surhumain. »

(Nietzsche, ibidem)

Denis : j'ai lu, donc tu commentes…

Martine : Zarathoustra nous liste une série de 18 dispositions qui préparent à la venue du surhumain ou plus précisément à traverser le pont par-dessus l'abîme qui, depuis l'animalité, conduit au surhumain, l'homme étant lui-même ce pont tendu entre les deux. Ce qu'aime Zarathoustra chez l'homme qui se destine au surhumain se décline donc selon les 18 dispositions suivantes :

1. Ceux qui vivent pour disparaitre en passant au-delà (le surhumain) ;
2. Les contempteurs qui sont les flèches du désir en direction de l'autre rive ;
3. Ceux qui se sacrifient à la terre et non à un monde imaginaire derrière les étoiles ;
4. Ceux qui vivent pour connaitre et le veulent ;
5. Ceux qui travaillent et inventent pour bâtir la demeure du surhumain ;
6. Celui qui aime sa vertu qui est volonté ou flèche de désir ;
7. Celui qui ne garde pour lui-même aucune parcelle de son esprit ;
8. Celui qui fait de sa vertu sa destinée, son but ;

9. Celui qui ne cherche pas trop de vertus : il y a plus de vertu dans une seule que dans plusieurs ;
10. Celui dont l'âme se dépense et n'attend rien retour ;
11. Celui qui a honte quand la clé tombe en sa faveur, d'être chanceux ;
12. Celui qui au-devant de ses œuvres jette des paroles d'or ;
13. Celui qui justifie ceux de l'avenir et délivre ceux du passé ;
14. Celui qui châtie son dieu car il l'aime ;
15. Celui dont l'âme est profonde ;
16. Celui dont l'âme déborde au point qu'il s'il s'en oublie lui-même ;
17. Celui qui est libre de cœur et d'esprit ;
18. Celui qui est pareil à une grosse goutte tombée d'une nuée et se montre visionnaire de la foudre s'annonçant.

Tu as dit que ces dispositions en vue du surhumain étaient recoupées notamment dans la préface de « L'Antéchrist » : tu peux lire le texte….

« Ce livre appartient au plus petit nombre. Peut-être n'est-il encore personne au monde pour lui, tout au plus me liront ceux qui comprennent mon Zarathoustra. Comment oserais-je me confondre avec ceux pour qui, aujourd'hui déjà, on a des oreilles ? Après-demain seulement m'appartiendra. Quelques-uns naissent posthumes.

Je connais trop bien les conditions qu'il faut réaliser pour me comprendre, sous lesquelles alors on me comprend nécessairement. Il faut être intègre dans les choses de l'esprit, intègre jusqu'à la dureté pour pouvoir seulement supporter mon sérieux et ma passion. Il faut être habitué à vivre sur des montagnes, — à voir au-dessous de soi le pitoyable bavardage de la politique du jour et de l'égoïsme des peuples. Il faut que l'on soit devenu indifférent, il ne faut jamais demander si la vérité est utile, si elle peut devenir pour quelqu'un une destinée… Une prédilection des forts pour des questions que personne aujourd'hui n'a plus le courage d'élucider ; le courage du fruit défendu ; la prédestination du labyrinthe. Une expérience de sept solitudes. Des oreilles nouvelles pour une musique nouvelle. Des yeux nouveaux pour les

choses les plus lointaines. Une conscience nouvelle pour des vérités restées muettes jusqu'ici. Et la volonté de l'économie de grand style : rassembler sa force, son enthousiasme… Le respect de soi-même ; l'amour de soi ; l'absolue liberté envers soi-même…

Eh bien ! Ceux-là seuls sont mes lecteurs, mes véritables lecteurs, mes lecteurs prédestinés : qu'importe le reste ? — Le reste n'est que l'humanité. — Il faut être supérieur à l'humanité en force, en hauteur d'âme, en mépris… »

(Nietzche, « L'Antéchrist », préface)

Denis : comme tu peux le voir, ce qui est requis pour bien comprendre « L'antéchrist » recoupe, à plusieurs égards les dispositions dont tu viens de nous donner la liste ; remarque au passage que ces conditions sont pareilles aux conditions requises pour bien comprendre « Ainsi parlait Zarathoustra » et donc ce qu'il faut entendre par surhumain tel qu'il est présenté par Zarathoustra dans le prologue.

Martine : tu as bien lu et je pense avoir bien résumé ; disons seulement que Nietzsche est plus loquace que Heidegger et qu'on pourrait résumer ces 18 dispositions par un seul terme heideggérien : authenticité. On peut, me semble-t-il, revenir sur le thème de l'absence…

Denis : effectivement tu as bien résumé et je ne vois pas ce qu'on peut ajouter si ce n'est que les spectateurs n'ont pas voulu du surhumain, lui préférant le dernier des hommes et donc le contentement au mépris de l'effort en vue de se surmonter.

Martine : on n'a pas parlé de la chute du danseur de corde…

Denis : le funambule avançait à son rythme sur la corde tendue entre deux tours quand a surgi de la première un bouffon qui a sauté par-dessus lui et s'est donc retrouvé devant sur la corde. Le funambule, voyant qu'il n'arriverait pas le premier, a jeté sa perche d'équilibre et s'est laissé tomber dans le vide. Il s'est échoué devant Zarathoustra qui lui a promis, juste avant qu'il ne

meurt, de l'inhumer, ce qu'il a fait dans un tronc d'arbre creux dans la forêt.

Martine : pauvre danseur de corde ! Mais qui était ce bouffon selon toi ?

Denis : l'esprit de lourdeur, c'est-à-dire le ressentiment, le remord, les regrets, bref tout ce qui nous empêche d'avancer. Le funambule aurait dû continuer sa progression sur la corde : l'important, c'est d'arriver de l'autre côté, symboliquement le surhumain, sans qu'il soit nécessaire ou même gratifiant d'y être le premier. Le danseur de corde s'est laissé gagner par le ressentiment de ne pouvoir arriver le premier : c'est ça qui l'a perdu.

Martine : à présent on peut revenir sur l'absence…

Denis : superbe le jeu de mots ! Revenons donc à l'absence… Ce qu'on dit être absent, c'est ce qu'on ne voit pas ou ne voit plus ; de ce qu'on ne voit plus on dit qu'il demeure dans la pensée mais, parce qu'elle est faite de souvenirs uniquement, c'est un faux-présent, une remémoration. « A nos chers disparus » veut dire « à tous ceux qui sont sortis du champ de la vision », ceux qui sont pour nous non repérables, non situables. Ça me fait penser à ceux qui, dans le corps, cherchent le lieu de l'âme mais l'âme n'a pas de lieu, elle a lieu : avoir lieu, c'est exister dans la présence, une présence qui n'est ni imaginaire et remémorative.

Martine : selon quel rapport au temps…

Denis : cet avoir lieu, c'est s'immiscer dans le temps mais y être retenu, sans lui appartenir, de la manière dont Péguy nous dit que chaque instant est un fragment d'éternité ; tout se passe comme si le temps était cousu de hors-le-temps, comme si le temps se liait dans l'éternité. Ça ne veut pas dire que le temps serait une succession d'éternités ; le temps s'écoule comme l'eau d'une rivière : on peut en détourner le cours, l'arrêter peut-être mais d'aucune manière le scinder. Les secondes qui se succèdent au cadran de l'horloge nous renvoient du temps une image fausse,

comme si le temps pouvait se succéder à lui-même. Bergson s'est trompé, c'est indéniable ! Il n'y a pas d'avant qui précèderait l'après : il y a des choses qui changent et d'autres qui demeurent, de celles-ci on dira qu'elles sont atemporelles. Le jour succède à la nuit et les saisons aux saisons : le monde change de vêtement mais, dans la nudité de sa vérité, le monde demeure un Même dans le Simple, comme l'affirmait Heidegger dans « Le chemin de campagne ». Du visage les rides ne modifient que l'expression mais pas l'exprimé. Prendre le temps, c'est une forme d'insouciance, un détachement du souci dont se forge le quotidien, s'affranchir de ce qui tient lieu de nécessité et n'est jamais qu'une exigence par laquelle s'affirme toute contingence.

Martine : qu'est-ce que tu veux dire précisément ?

Denis : que nous sommes en situation ! A partir de cette mise en situation on conçoit, par intuition ou représentation, des conduites à tenir, des exigences, des pensées adaptatives, mais, dans tous les cas, on ne s'adapte qu'à ce qui semble et diffère le plus souvent de ce qui est.

Martine : tu veux dire qu'il n'y a pas de vérité du phénomène…

Denis : plus exactement que la vérité du phénomène est phénoménale et qu'elle suffit à une existence fondée sur le souci : le merle, quand il mange nos groseilles, répond aux exigences de sa situation de merle dans le jardin. Il épluche les groseilles sans arrière-pensée : la question du sens ne figure pas à son menu, son horizon est celui de son quotidien. Les merles sont de grands mélomanes et sans doute de piètres philosophes : comment pourraient-ils vouloir répondre à des questions qu'ils ne se posent pas ?

Martine : la vérité du phénomène est phénoménale et cependant tu n'es pas d'accord avec Kant sur l'existence de réalités nouménales qui se cacheraient derrière les phénomènes, réalités nouménales dont traite la métaphysique mais qui échappent à la perception et ne peuvent donc pas faire l'objet de jugements synthétiques mais seulement hypothétiques.

Denis : je suis d'accord avec Kant sur le caractère hypothétique de tels jugements mais admettre une hypothèse, ce n'est pas, comme il le prétend, forger un postulat. Si les jugements hypothétiques ne relèvent pas de le Raison pure théorique puisque celle-ci peut formellement formuler l'hypothèse contraire, c'est le principe des antinomies, de telles hypothèses relèvent du raisonnable, c'est-à-dire d'une raison élargie qui échappe à la capture de la logique aristotélicienne.

Martine : et à ses principes intangibles de contradiction, d'identité et du tiers exclu…

Denis : c'est ça ! Mais à la différence de Kant, je ne conçois pas d'arrière-monde qui échapperait à la phénoménalité : je veux dire que ce qu'il appelle noumène est tout entier donné dans et par le phénomène.

Martine : mais on ne le perçoit pas…

Denis : comme disait Foucault, c'est l'époque qui détermine en droit ce qui est visible et énonçable, non parce que la Raison ou la perception y seraient plus limitées mais parce que le visible et l'énonçable s'imposent par les paradigmes qui dominent à une époque donnée. En outre la portée de ces paradigmes est toujours limitée et donc exclusive puisqu'ils s'accordent à la conception que l'on a ou s'autorise du souci.

Martine : mais il y a entre le dieu absent, le retrait de l'Etre et la survivance comme présence dans l'absence, une connivence qui est bien plus qu'une simple analogie…

Denis : c'est ça ! C'est ce que veut dire Heidegger quand il affirme que l'Etre se retire dans son propre dévoilement. L'histoire de l'être, c'est celle de son oubli, de sa mise en retrait. Encore une fois ça ne veut pas dire qu'il joue à cache-cache mais que notre perception, qui toujours bute sur l'étant, n'en saisit que la phénoménalité dans son rapport intrinsèque avec le souci : on ne perçoit du phénomène que ce qu'on cherche à y voir. C'est le

principe même du souci qui est toujours en vue d'une instrumentation.

Martine : et la technique est l'expression ultime de cette mise en retrait de l'Etre…

Denis : c'est tout à fait ça ! La technique est adéquate à la forme la plus élaborée du souci en vue d'une accumulation. C'est la forme perverse de l'égoïsme telle que Nietzsche l'envisage dans « La vertu qui donne » au 1er livre du « Zarathoustra ».

Martine : et si l'Etre se tient dans le retrait, ce n'est pas à son initiative puisque l'Etre, comme tel, n'est pas : son retrait procède de l'oubli car le souci se focalise sur l'étant et ses qualités, ce qui le rend signifiant eu égard au souci et par conséquent exploitable.

Denis : tu as raison d'insister sur le non-être de l'Etre : l'Etre n'est ou n'advient qu'à la faveur de l'étant. Quand le merle grappille les groseilles, il ne s'interroge pas sur l'Etre des groseilles, il ne se pose pas la question de leur existence et de la vérité de cette existence : elles sont là et il les mange parce que sa perception est toute entière subordonnée à son souci.

Martine : et donc l'absence et le retrait ne sont que des conséquences ou des modes de non-expression inhérents à l'oubli quand la perception est toute entière sous l'emprise du souci…

Denis : c'est effectivement ce que je pense ! Si tu considères ce que dit Zarathoustra dans « Lire et écrire », ses propos s'inscrivent dans le même registre : si la lecture est guidée par le seul souci de faire vibrer les cordes de la sensibilité ou de l'humeur, alors tu ne lis pas le « Zarathoustra » ou autre chose du même genre : il y a du prêt-à-lire parfaitement adapté à de tels soucis. Cela n'exclut pas qu'il puisse y avoir dans le prêt-à-lire autre chose mais le lecteur généralement passe à côté car ce n'est pas ce qu'il recherche.

Martine : et si on recentrait cette discussion sur la survivance…

Denis : c'est du même ordre ! La mort fait d nous des cadavres inertes et inexpressifs : ce qui semble se perdre alors, parce qu'on ne peut l'admettre, on cherche à le retrouver dans la remémoration. Les morts ne parlent pas et même leurs corps sont dépourvus de toute expression : c'est insoutenable et, comme par dépit, on les ensevelit, on les met en boîte et ensuite en terre. Si on était en cohérence avec ce que l'on ressent alors, on ne se rendrait pas sur leurs tombes : un mort inhumé n'est pas plus causant qu'un mort dans un frigo ou un cercueil. On place ces visites au cimetière sur le compte du souvenir mais le souvenir est un processus mental qui n'a pas besoin d'une pierre tombale pour s'exercer. C'est d'un refus que procèdent ces visites : on se rend là où est la personne, là où elle demeure et n'en reviendra pas. Face aux tombes les gens se livrent à des monologues : ils font les questions et les réponses, ils comblent un vide mais c'est une fausse impression car ils repartent toujours avec ce vide. Et donc l'absence se donne un air de présence dans ce qui n'est qu'une remémoration, le refus d'oublier.

Martine : c'est une forme de consolation…

Denis : on se console d'un manque et ce passage qui est celui du deuil est nécessaire pour ne pas mourir soi-même avec le mort.

Martine : c'est la manière dont tu appréhendes la mort dans « Les corps creux » : la mort de l'autre est un corps creux à partir duquel le survivant doit se réinventer…

Denis : se réinventer en comblant le vide, non pas en remplaçant le disparu par quelqu'un d'autre mais en lui rendant la place qui est la sienne. Se souvenir, c'est conjuguer au passé celui dont on se souvient ; combler le vide c'est, au contraire, le conjuguer au présent et à l'avenir, c'est rendre au disparu cette présence que sa mort a dérobée, c'est accompagner et se laisser accompagner. Ce n'est pas un artifice ou un faux-semblant pour tromper un sentiment de vide mais permettre à l'autre d'être présent en son absence, de poser sa main sur notre épaule.

Martine : tu veux dire que le souci fausse complètement notre compréhension de l'absence ?

Denis : on n'a pas à se soucier des morts : on ne peut rien pour eux ! C'est le souci de soi qui les rejette au-delà de nos existences : on admet trop facilement qu'ils ne peuvent rien nous apporter, si ce n'est un souvenir douloureux. C'est une erreur ! Qu'on les autorise à se soucier de nous et on se rendra à cette évidence qu'un fardeau est toujours plus léger quand on le porte à deux. Mais j'insiste ! Il ne s'agit pas d'une simple conviction, d'une assurance purement subjective : il s'agit plutôt de s'ouvrir à des vérités qui nous dépassent et qu'on peut difficilement objectiver. S'ouvrir, c'est porter le regard au-delà des simples perceptions, se mettre à l'écoute du silence, écouter le murmure du monde plutôt que son vacarme. Rien ne nous parait plus lointain que ce qui nous est le plus proche. La mort s'entasse dans les cimetières qui sont pourtant des lieux de vie, un étrange paradoxe mis en lumière par Hölderlin dans un poème tardif intitulé « Le cimetière ».

LE CIMETIERE

« Toi, lieu silencieux verdi de jeunes herbes,

Où gisent homme et femme, où se dressent des croix,

Où viennent des amis qu'on guide en promenade,

Où brillent des vitraux faits de verre éclatant.

Lorsque du ciel sur toi brille haut la lumière

A midi, quand souvent le printemps s'y attarde,

Quand y bruine le gris, le nuage d'esprit,

Quand, tout doux, en beauté, le jour court à sa fin !

Quel calme n'est-ce pas auprès de ce mur gris

Où un arbre, au-dessus, laisse pendre ses fruits ;

Noire y est la rosée, et la feuille en grand deuil,

Mais de toute beauté l'abondance des fruits.

Là dans l'église règne un silence plein d'ombre,

Et l'autel est aussi bien peu, en cette nuit

Où se trouvent encore quelques autres beautés,

Mais maint chant de grillons vient des champs en été.

Quand on écoute là les sermons du curé,

Tandis qu'autour se tient la bande des amis

Qui sont avec le mort, quelle vie bien à soi,

Et quelle piété intacte, et quel esprit. »

(Hölderlin, « Le cimetière »)

Martine : le dernier mot du poème est « esprit » ; tu lies la survivance à notre dimension spirituelle et cependant Nietzsche,

dans « Les contempteurs du corps », au 1er livre du « Zarathoustra », affirme que l'esprit est une création du corps : la disparition de l'un n'entraine-t-elle pas celle de l'autre ?

Denis : le mot « esprit » revient à deux reprises mais ce qui est surprenant, c'est ce contraste, en un même lieu, entre les fruits en abondance, le chant des grillons, d'autres beautés, la vie bien à soi et les couleurs de la mort : la bruine du gris, le mur également gris, le silence plein d'ombre, le noir de la rosée, le feuille en grand deuil. On retrouve ici ce paradoxe de « La promenade à la campagne » : il fait sombre et cependant que « ce jour soit voué à la joie ! » Paradoxe du clair-obscur qui fait se côtoyer le jour et la nuit, la lumière et le sombre sans que, comme « L'empire de la lumière » de Magritte, on puisse vraiment les départager, l'un naissant de l'autre. Je reviens à ton propos sur ce passage du « Zarathoustra » : il faut nuancer ! Tout d'abord, et de manière récurrente, Nietzsche remet en cause le principe de causalité : on confond trop souvent, dit-il, la cause avec l'effet. Par ailleurs l'être humain, comme les animaux et les plantes du reste, n'est pas simplement de la matière : cette matière est vivante et, à ce stade de la recherche, la vie demeure un mystère. Mais le fond du problème, c'est de savoir ce qu'il faut entendre par Esprit. On ne peut pas nier que l'exercice de nos facultés intellectuelles, au sens le plus large, met en œuvre des processus cérébraux de nature organique ; mais s'agit-il d'une cause au sens le plus strict ou de ce que je serais tenté d'appeler une occasion ? Quoi qu'il en soit, ne voulant pas entrer dans un débat miné par de nombreuses incertitudes, l'Esprit, ce que recouvre ce terme, est-il réductible aux facultés que je viens d'évoquer ? Là où dominent les technosciences et leurs paradigmes, on est tenté de le penser voire, plus radicalement, de nier cette dimension spirituelle, comme on l'a fait de l'âme tombée aujourd'hui en désuétude. Ce rejet se fonde, me semble-t-il, sur un refus tout à fait légitime du dualisme cartésien ; ce que je rejette personnellement dans ce dualisme, c'est son substantialisme qui conçoit corps et âme comme deux « res », deux choses distinctes. Or je ne peux pas concevoir que le corps soit seulement une « res extensa », une chose étendue car c'est faire peu de cas de la vie et c'est surtout ignorer la dimension subjective du corps vécu ;

s'agissant de l'Esprit ou de l'âme, ma position est encore plus radicale : l'Esprit n'est pas une chose, une substance dont on pourrait inventorier les qualités constitutives de son essence. L'Esprit n'est pas une substance et pas davantage une faculté : il pourrait désigner ce que Heidegger entend par Etre mais c'est une adéquation qui n'a pas été jusqu'ici suffisamment méditée et discutée.

Martine : ce pourrait être une tâche pour la pensée nouvelle…

Denis : c'est aussi mon avis !

Martine : on a progressé malgré tout ! On a entrevu, et même ouvert, des pistes de réflexion : ce n'est pas si mal…

Denis : c'est un début et même, je pense, un très bon début mais on ne peut pas clore aussi facilement un débat d'une telle importance.

Martine : tu veux dire qu'on n'a pas fini d'en parler ?

Denis : si nous sommes d'accord, on en reparlera…

Martine : comme d'une suite à cette histoire, notre histoire… Qu'est-ce que tu proposes ?

Denis ; un texte, sous la forme d'un poème, que j'ai intitulé « Une main sur l'épaule » : c'est un prolongement de « Mon ami au chapeau »…

Martine : c'est une bonne manière de conclure provisoirement cette discussion et puis surtout ça fait partie de notre histoire… Il te manque toujours autant ?

Denis : non ! J'ai dépassé ce stade mais il fait partie de ma vie, de notre vie, et si je pense à lui très souvent, c'est parce que je sais qu'il n'est jamais très loin de son chapeau…

Martine : ce chapeau, c'est un symbole, un pacte en quelque sorte…

Denis : une présence symbolique qui n'est pas matérielle mais réelle, assurément réelle…

UNE MAIN SUR L'EPAULE

À ce grand jour de fête beaucoup tu as manqué

Mais Sagesse est Malice : du chapeau déposé

Tu n'es jamais très loin, au cœur et la pensée.

C'était un jour en mai de soleil caressé :

T'en souviens-tu, l'ami, aux images préposé

Qui d'heureux souvenirs ont les tables habillées.

Est présent dans l'absence, ainsi doit-on penser,

Celui qu'hier encore, dans une tendre amitié,

Ajustait d'un bon mot les paroles égarées

Au fond de la bouteille de son vin délestée.

Si du monde à refaire nous avons tant parlé,

Il n'est qu'à ses débuts et peine à s'achever.

On te voudrait là-haut, ragots de vieux curés,

Perché sur un nuage pour les dieux contempler ;

Crois-tu qu'ils ont besoin d'être autant regardés

À l'heure où par le monde trop de larmes sont versées.

Ici-bas demeurant, dieu peut s'en offenser,

Souvent sur mon épaule tu viens ta main poser.

Si de souffle Athéna nous a la vie donné,

C'est souvent le courage qui vient à nous manquer !

Qu'as-tu gardé, l'ami, par tes mains délaissé,

Qui n'est pas cette bravoure à toute heure affichée

Tandis que tu marchais, encore à nos côtés.

Je doute que pareille force a ton âme déserté.

Quand se plient mes genoux, par les peines écrasés,

Ma nuque est de fraîcheur par une brise effleurée :

J'y reconnais ton souffle, cet Esprit d'amitié

Que par aucune absence on pourrait effacer.

Par quoi viendrait mourir ce qu'est l'éternité ?

Quel dieu aurait l'audace de la vie nous priver ?

Si nos cendres à la terre un jour doivent retourner,

De ce que fut le corps l'Esprit se détourner,

Le temps, mon vieil ami, ne devrait pas passer

Ou bien d'un pas si lent qu'on pourrait l'oublier ;

Mais peu importe, André, c'est une éternité

Que chaque instant qui nait dans l'histoire vient graver.

Que je suis fou, c'est sûr, certains l'auront pensé :

Que m'importe par ces gens d'être un dément jugé ?

Je ne suis pas des leurs et dis ce que je sais :

Jamais une vie la mort ne pourra effacer !

Ce n'est pas souvenir que je veux évoquer

Mais une présence cachée sous un être absenté.

Folie, diront les uns, cet homme est tourmenté ;

Délire, diront les autres, c'est un halluciné ;

Rien de tout çà, humains, mais juste une vérité :

L'amour est bien plus fort que toutes les vacuités,

Désarmant l'impossible, il permet d'avancer

Que de ce qui s'efface la vie doit demeurer !

Ceux qui me font défaut, dois-tu les saluer ?

Ami, c'est inutile ! Ils me sont familiers :

À la « porte » bien souvent nous avons conversé.

Et toi tu t'en souviens de l'avoir empruntée :

Au bois de ton cercueil j'avais son nom gravé,

À d'autres il suffisait de l'endroit t'initier.

Ce n'est pas un mystère ou une crédulité !

On voudrait sur la chose que je me sois trompé :

C'est sans doute plus commode de n'y oser penser,

Estimant du divin qu'il n'a rien accordé.

La pensée est étroite de qui se dit athée

Car à ce qu'il advient les dieux sont étrangers !

FAUX DEPART

Quand sonne la dernière nuit, on se met à penser

Que quand la vie déborde, il faut la déverser ;

Avant d'une dernière fois sur la terre se coucher,

On se remplit d'images qu'on voudrait emporter.

« Un bagage inutile, nous dit la faux zélée :

Du pré quand je le fauche, rien ne peut demeurer. »

Si de milliers de choses nos vies sont encombrées,

La mort de la plupart peut nous débarrasser.

De nombreux souvenirs nos mémoires sont gravées

Mais de certains la mort ne peut nous détacher ;

Si mourir est lessive de nos vieux os usés,

Il ne peut de son souffle l'Esprit désemparer.

Si le pré de son herbe par la faux est privé,

Il en garde les racines pour demain s'habiller

Et couvrir la blessure de son vert emprunté :

La mort n'a de richesse que celle qu'on a confiée.

C’est d’un fort intérêt qu’on paie si peu prêté

Car la mort ne conserve que ces futilités

Que l’on pense de nos vies pourtant nécessités :

De ce qu’on en retient elle ne veut rien garder !

Elle ne conserve un temps au fond du sol creusé

Que ce qu’hier encore ne pouvait exister ;

De tout ce qu’on était rien ne peut s’effacer,

Ce qui est éternel ne peut se dénouer.

Elle le voudrait, c’est sûr, de sa lame acérée

Mais de nos vies les fils sont trop durs à couper.

C’est l’heure du grand départ, la bière est avancée :

Ce que d’autres y étendent n’est pas un dépouillé.

« Une épave » convient-on de tous les réformés,

Les restes sur la plage d’un navire échoué ;

On ne meurt qu’au présent, sans futur ni passé :

Jamais un mort devient, pas plus qu’il a été.

C’est un infinitif qu’on ne peut conjuguer :

Mourir n’est pas cesser mais toujours demeurer,

Se figer dans l’instant comme une éternité,

Pas plus un accident qu’une vaine nécessité.

Par cette mort qui s’annonce personne n’est concerné

Et donc jamais ne meurt, quoi qu’on puisse en penser ;

Mourir ne fait de nous que des êtres absentés,

Ceux qui ne s’y trouvent pas car ailleurs présentés.

Qui croupit dans sa tombe ne fut en vie jamais :

Il n’est que l’impossible pour autrement penser !

Celui qui meurt, dit-on, a fini d’exister :

Que signifie ce mot qu’on feint de maitriser ?

Si la mort fait de nous des ayant-existé,

À quoi ce qui prend fin était-il consacré ?

« Dieu est un existant » disent en chaire les curés :

« A quoi le savez-vous » rétorque un effronté.

Si vraiment il existe et n'en peut décéder,

Pourquoi de tous les autres hypothèse formuler

Que condition de mort est d'avoir existé

Sans qu'il nous faille un sens à ce terme donner ?

S'il suffit que l'on soit pour se dire exister,

Alors pourquoi les pierres, dont l'être est assuré

Autant que l'existence, ne peuvent-elles succomber ?

« Car une pierre ne vit pas ! » me fut-il répliqué.

Si donc mourir n'est pas un défaut d'exister

Mais bien d'être vivant, il faut de dieu penser

Que bien qu'il soit vraiment, il est de vie privé,

D'un beau marbre conçu, d'un rêve le statufié.

C'est un cercle infernal dont nous sommes prisonniers :

À ce qu'on peut en dire la mort s'est dérobée !

Sur la chose il nous semble inutile d'insister

Puisque sur son savoir la porte s'est refermée.

Et on le veut pourtant, son mystère éclairer,

Briser l'incertitude qui lui est attachée

Car la mort nous attend, des plus jeunes aux aînés :

Qu'importe son moment, chacun doit y passer !

Quand elle survient trop tôt c'est un destin brisé,

Quand elle survient trop tard, c'est du temps gaspillé ;

Or jamais de la mort son heure est préférée,

Comme si son échéance on voulait ignorer.

Il est mort ce matin, sa nuit fut agitée !

Et pourquoi pas hier qui l'aurait épargné ?

Car elle ne choisit pas quand elle vient nous frapper :

La faucheuse est sournoise de jamais s'annoncer.

Personne n'est concerné mais tous sont impliqués :

De cette implication quel est le sens caché ?

J'entends votre murmure ! « Cet homme est insensé :

Comment être impliqué si on n'est concerné ?

La mort est un départ dont on revient jamais,

Une éternelle absence, les larmes d'un cœur brisé ;

Elle est une infamie, croix d'un destin faussé :

Mourir n'est pas un dû, la rançon d'exister. »

Je sais la mort infâme et nos destins trompés

Mais je veux croire encore qu'il est raison cachée,

Que c'est un faux départ ou un être manqué,

Un autrement de l'Etre à nos yeux dérobé.

Comment peut n'être plus celui qui a té

Et le néant surgir du cœur de l'exister ?

La mort est un mensonge que j'ai souvent croisé

Et son aveuglement a mes larmes arraché.

La mort est un éclair qui tous vient aveugler

Et c'est de n'y rien voir qu'on se met à penser :

S'en va l'ami fidèle, je ne peux l'oublier,

Car l'absence est présence en mon âme déchirée.

Si tragique est la mort, autant l'est d'exister :

Ne vient jamais la forme dont on peut s'habiller !

On meurt à chaque instant dont s'enfuit le donné

Et cependant le moindre cache une éternité.

Mourir n'est pas sentence que rien ne peut changer,

Que la dernière figure se décline au passé :

La mort est un devant qu'on ne peut ignorer,

De qu'il nous faut être, autrement le chercher.

De nos vies le chemin conduit vers la Clarté,

Non pas lumière divine dont Etre est contenté

Mais la lutte incessante d'être à Soi refusé

Car Soi est l'horizon, la fuite de l'exister.

La vie n'est pas l'affaire d'un seul chemin tracé,

Dépourvu de traverses qu'on pourrait emprunter :

« Le chemin de campagne », où la croix fut plantée,

Se détourne de sa voix pour ailleurs nous mener.

C’est là que croît un chêne pour le ciel épouser,

S’abreuver de lumière au-delà des nuées ;

Dans cette Libre Etendue des Célestes peuplée

La mort n’a pas sa place, vaincue par le Sacré.

Les Anges vous le diront, rien ne peut le souiller :

Mourir fut par le Simple de ces lieux écarté !

Ce n’est pas un ailleurs au mérite accordé,

La divine récompense de nos peines endurées.

Mon corps me fait souffrir et j’en suis dévasté :

De couler dans mes veines le sang veut s’arrêter,

Sur l’ouvrage ma colonne refuse de se plier,

En mon ventre un poison rechigne à s’en aller.

Dévorées par l’acide mes mains se sont crispées,

Dans ma tête mille démons entravent mes pensées ;

Mes nuits sont un enfer et mes jours meurtriers :

Repliée sous les draps, la vie s’est isolée.

À ma porte le départ se met-il à frapper ?

Qu'il vient en ma demeure, bientôt je le saurai ;

Je n'ai pas de bagages : à quoi bon m'encombrer

Si d'un trou dans la terre je dois me contenter.

La nuit descend en brumes, j'entends le coq chanter :

Des ténèbres une aurore vient le voile déchirer,

Un nouveau jour se lève pour ma peine éclairer,

Graver dans le miroir une image désolée.

J'aspire avec ferveur à mes peines oublier,

À savourer la joie qu'apporte la santé ;

Quand faillit notre corps, l'Esprit est désœuvré :

Plus fortes que le tourment sont mes chairs accablées.

Avec la mort revient ce vent de liberté

Qu'un trop-plein de souffrances avait emprisonnée ;

Non libre de mouvoir ce qui est dérobé

Mais libre d'avenir au gré de la pensée.

Quand poussière est le corps sous la pierre étouffé,

Que s'émiette notre chair dans un cercueil fermé,

L'Esprit est vagabond, d'aucun lieu attaché :

De nos vies se conserve que ce qu'on a gagné.

C'est ainsi par des âmes qu'il est des lieux hantés

Car cherchent à leur bagage un surplus rajouter

Ceux qui, de leur vivant, ont trop peu cultivé

La seule chose qui nous reste quand la faux est passée.

Je repense au vert pré dont l'herbe fut coupée :

Conservant ses racines, il peut l'y faire pousser.

Or pareil est l'Esprit qu'on ne peut défricher

Et reviendra toujours d'être en terre oublié.

On me dit cartésien d'en deux l'homme séparer :

Je sais combien du corps l'Esprit est prisonnier !

Ce qui manque à l'Esprit dans sa geôle prisonnier,

C'est ce « t » dont le temps a sa porte bouclé.

On voudrait que la vie au fil soit comparée

Qu'il suffit de couper d'une lame bien aiguisée ;

Si la vie n'est qu'un bout, qu'est donc l'autre côté ?

Surtout que devient-il quand la vie est brisée ?

Nous ne sommes pas d'un dieu marionnettes amusées :

De quelle main pend ce fil que la mort doit couper ?

On évoque le destin, hasarde un supposé

Or jusqu'ici jamais la réponse fut donnée.

« La mort est un mystère » nous confesse la piété :

Il ne faut pas des dieux le savoir convoiter !

C'est ainsi que la pomme par une femme détachée

Estima qu'à la terre il nous faut retourner.

De cette faute nos consciences ne pouvant se laver,

Il a fallu que meurt pour nous le crucifié ;

Combien d'hommes en son temps étaient déjà tombés

Pour qu'un péché mythique soit enfin pardonné ?

Au fil de notre vie un poids s'est accroché

Qui retient dans l'abîme notre Esprit enchainé :

L'abîme de nos désirs et nos manies cachées,

De nos aveuglements et nos faims réprimées.

Tel un ballon l'Esprit, de ce poids délesté,

Peut s'envoler si haut et les cimes dépasser

Pour, dans un ciel d'azur, de lumière s'abreuver :

Mourir n'est que la fin d'une nuit tourmentée !

La nuit d'un monde humain suspendu aux nuées

Qui retiennent la lumière et font l'obscurité ;

L'Esprit est en-voie-de quand l'homme doit succomber

Car il n'est pur Esprit que les divinités.

C'est là ce qui demeure de nos chairs avariées :

L'Esprit qui seul survit quand la mort est passée !

Quand survient la souffrance l'Esprit est contrarié

Car par le corps malade il se trouve aliéné.

De tous les grands poètes que nous est demeuré ?

Non point le corps enfoui mais ce qu'ils ont pensé,

Écrit avec des mots pour l'autre ainsi nommer :

Les dieux et le Sacré qu'on ne peut inhumer.

De dieu en sa demeure la mort vient nous parler,

Non pas le dieu qui sauve, nous lave de nos péchés,

Mais l'Esprit compagnon de cette longue odyssée

Qu'est le retour à Soi dans la Sérénité.

Les hommes sont Argonautes d'une toison retrouver

Que le temps des mémoires s'oblige à effacer ;

Si de nos vies le fil jamais n'est renoué,

Il convient qu'à l'Esprit tout espoir soit confié.

« Mais que dis-tu, l'ancien, d'aussi peu nous penser :

Les hommes seraient l'effluve d'une Nature impensée !

Qui nous dit que du corps l'Esprit doit s'éloigner

Et trouver son chemin quand l'autre est consumé ? »

Je te dis que le corps n'a rien à concéder

Mais que l'Esprit s'envole quand l'autre est décédé ;

C'est bien peu, j'en conviens, à nos chairs concéder

Mais à ce qui demeure le corps est étranger.

Ce que fonde le poète est seul qui peut durer

Mais de quoi parle-t-il, des dieux ce messager ?

Il nous dit que d'Esprit toute chose est habitée,

Qu'en diffère la manière, non la Simplicité.

De ce qu'use le temps et finit par sombrer

Ne demeure que l'Esprit qui s'en est dénoué ;

Ce qu'apporte le repos jamais l'Esprit ne sait

Car il ne sait des verbes que l'unique « cheminer ».

Comment d'être en chemin l'Esprit fait son métier ?

L'Esprit, quand il s'arrête, ne peut que reculer

Car celui de lourdeur qui s'accroche à ses pieds

Œuvre à le maintenir dans le clos du passé.

Ressentiment, regrets en sont les conjugués,

S'y ajoutent le remord, la culpabilité :

Autant de mauvais sorts dont l'humain s'est lesté

Et qui au ras du sol voudraient le conserver.

Quand du ballon les fils par la mort sont coupés,

La nacelle de nos vices à la terre condamnée,

Que le feu du brûleur un souffle a ravivé,

Libéré des entraves l'Esprit peut se hisser.

Et le voici qui monte pour le ciel épouser,

Y savourer l'immense, dans son clair se baigner,

Animer ces images qu'il rêvait d'emporter,

Privé de pesanteur, l'être-au-bas caresser.

De mai la fin résonne, l'ami doit nous quitter !

Des sillons de la terre le grain vient à pousser

Qui annonce la défaite des misères du grenier :

Une féconde espérance des hommes s'est emparée.

L’Esprit n’est que vouloir du regard détourner

De toutes les apparences dont l’Etre est habillé ;

Il se nourrit du Simple à nos visions masqué

Par ce peu qu’on perçoit et qui nous satisfait.

« La vraie vie est absente » quand rien n’est ajouté

À tout ce qui parait dont l’homme s’est contenté ;

Dans le jeu du tableau un détail s’est glissé :

À défaut de le voir, c’est tout qui est manqué…

BAISER TRAGIQUE

William Dyce, « Francesca da Rimini », 1837

Denis : je te propose de lire un texte qui devrait te surprendre…

Martine : me surprendre ! Et pourquoi donc ?

Denis : il s'agit d'un poème que j'ai composé et intitulé « Baiser tragique »…

Martine : j'imagine qu'il y a du Dante derrière ce texte…

Denis : et même dedans ! Une allusion à l'enfer dans la « Divine comédie » et, pourquoi pas, au « Baiser » de Rodin qui évoque justement un passage de « l'enfer » de Dante.

Martine : et pourtant les amours d'Hélène et de Guenièvre, pour ne citer qu'elles, ne sont pas coupables…

Denis : ils sont tragiques, ce sont les dieux qui sont coupables…

Martine : les dieux ?

Denis : Minos, si tu préfères, qui juge et qui décide en faisant des cercles avec sa queue diabolique.

Martine : Minos était le père d'Ariane : on en revient toujours au labyrinthe…

Denis : l'amour est un labyrinthe : « je suis ton labyrinthe » disait Dionysos à son Ariane…

Martine : alors tu lis et moi j'écoute : j'ai les oreilles d'Ariane…

Denis : suis-je donc ton labyrinthe ?

Martine : il faut savoir se perdre si l'on veut se trouver…

BAISER TRAGIQUE

Tragique devient l'amour en sa nécessité
De lier nos destins par des lèvres soudées,
Mélancolie joyeuse et saveur du baiser
Qui unit l'un à l'autre l'aimant et l'être aimé.
Tragique l'amour d'Hélène pour une ville incendiée,
Le baiser de Guenièvre qui conduit au bûcher.

Dans cet enfer de Dante, des amours emportés
Aux vents du tourbillon, éternels prisonniers :
N'aurais-tu pas, Minos, de ton décret masqué
L'impossible mesure, le pesant falsifié ?
L'amour est un poème qu'on écrit de baisers :
D'un encrier de sang les mots en sont tirés.

D'une Divine Comédie l'enfer est-il pavé ?
Quel dieu est assez diable pour l'amour consumer ?
En rêvant cet enfer, Dante a dû se tromper,
S'égarer dans la nuit d'une image inversée :
Seuls les dieux sont coupables de maudire un baiser,
D'en souiller l'innocence et de haine l'accabler.

C’est vrai que le poète de sa Muse est aimé
Mais comment témoigner d’une telle intimité,
En dévoiler l’intense avec des mots usés ?
Si les mots font défaut, manque aussi la Clarté :
Comme un quartier de lune ne peut tout éclairer,
Une part de cet intime demeure dans le retrait.

Cette part est indicible et au regard masquée,
Œuvrant sous la surface, de toute forme dépouillée ;
Tragique est le baiser qui n’est qu’instant marqué
D’une forme évanescente de ce qui est caché ;
L’amour ne se dit pas et demeure effacé :
C’est le ferment secret d’un destin partagé.

Et donc jamais l’amour ne pourra s’achever
En gagnant les sommets qu’on voudrait lui fixer
Car il n’est pas de lieu qui saurait l’abriter :
C’est le lieu qui demeure dont tout peut s’oublier
De ce qui par le temps en lui fut déposé,
Il est inexprimable, impropre à situer.

On voudrait que le temps sur lui vienne se briser,

Que demeure sur la pierre celle qui s'y est posée ;

Or les heures sont fuyantes, semblent tout emporter

Et dans un souvenir les amours enfermer :

Ne garde la mémoire que ce qui s'est passé,

L'avant sans lendemain sur une image figé.

L'amour n'est pas le film des hier enchainés

Qu'on rembobine parfois quand les cœurs sont froissés ;

Fuyant est le baiser qui rien ne peut garder

Car ce qui le traverse déjà s'est éloigné

Et ce n'est qu'au futur que se conjugue « aimer » :

Tragique est le baiser, d'un demain l'annoncer,

Des formes imprévisibles au profond dérobées,

En poussière d'un chemin par nos pas effacée.

Martine : il y a beaucoup de mélancolie dans ce texte, chacune des strophes résonne comme un long soupir : j'imagine que c'est voulu. Il me fait penser aux « Nuits de Musset ». « Le baiser de la Muse », d'après Cézanne, est-il tragique lui aussi ? Pourtant l'enfer de Dante, avec son cercle des amours coupables, est le premier acte d'une comédie, une divine comédie : c'est un paradoxe ! Et d'ailleurs Minos, celui qui juge tous ces amours coupables, devrait se condamner lui-même : combien d'adultères a-t-il commis ? La malédiction de Pasiphaé était mal adressée : en faisant mourir les maitresses de son mari, elle ne faisant que l'embarrasser sans le punir pour autant. Dans un pareil dédale j'rai l'impression qu'on marche sur la tête et c'est pourtant Dédale qui, d'une certaine manière, a vaincu Minos.

Denis : en quelques mots tu viens de dire beaucoup de choses ! C'est un dédale, penses-tu, et on y marche sur la tête : tu as tout à fait raison ! On en revient toujours au labyrinthe, ce lieu où tout se passe. On voudrait parfois, vanité du romantisme, revenir en arrière mais la poussière a effacé nos pas. On dit « l'ombre du passé » car il colle à nos souliers mais il demeure toujours derrière même quand on se retourne.

Martine : Ariane est amoureuse, naïve et romantique : elle veut revoir Thésée et donc, avisée par Dédale, elle lui confie le fil de laine, le secret du labyrinthe et de son cœur. Mais celui qui revient n'est plus le même : il a brisé le labyrinthe, autrement dit le cœur d'Ariane. Le conseil de Dédale était mal avisé et pourtant Ariane avait de petites oreilles.

Denis : il ne suffit pas d'avoir de petites oreilles : souviens-toi des derniers vers :

« Dionysos :

Sois raisonnable, Ariane!...

Tu as de petites oreilles, tu as mes oreilles :

Accueilles-y parole sensée! —

Ne faut-il pas commencer par se haïr, lorsque l'on doit s'aimer?...

Je suis ton labyrinthe... »

(Nietzsche, « La complainte d'Ariane », in « Dithyrambes de Dionysos)

Martine : il faut avoir les oreilles de Dionysos…

Denis : c'est bien ce qu'il me semble mais pour bien saisir la portée de ces derniers vers, il faut revenir sur ceux qui les précèdent et auxquels ils répondent par la voix de Dionysos.

« Parti!

Il s'est enfui,

Mon seul compagnon,

Mon grand ennemi,

Mon inconnu,

Mon dieu-bourreau!...

Non!

Reviens!

Avec tous tes tourments!

Toutes mes larmes en torrent

S'élancent vers toi

Et l'ultime flamme de mon cœur

Brûle pour toi.

Oh, reviens,

Mon dieu inconnu! Ma douleur !

Mon ultime bonheur!... »

(Nietzsche, ibidem)

Martine : celui qui est parti en abandonnant Ariane sur les plages de Naxos, c'est Thésée ; cependant Ariane évoque un « dieu-bourreau »…

Denis : c'est juste ! Et il y a autre chose : Ariane est assaillie de flèches, nous dit Nietzsche.

Martine : et donc…

Denis : Thésée est réputé pour son maniement du glaive et non pour ses talents d'archer. Il est aussi le fils du dieu Poséidon ; à son arrivée en Crête il s'est querellé avec Minos : l'enjeu de cette querelle était une jeune captive. Chacun a joué de ses origines divines : Minos, fils de Zeus, contre Thésée, fils de Poséidon. C'est

Thésée qui l'a emporté et a ensuite épousé cette jeune captive. Et puis avec l'aide d'Ariane, il a vaincu Minos une seconde fois en tuant le Minotaure et en s'échappant du labyrinthe.

Martine : et Ariane connaissait, c'est probable, les origines divines de Thésée ; cependant, comme tu l'as rappelé, Thésée n'était pas un archer : alors qui ?

Denis : si tu considères la dimension tragique des derniers mots d'Ariane, la réponse va de soi : le tragique met en présence, dans leur contradiction, Dionysos et Apollon. Apollon est, comme tu le sais, un archer redoutable.

Martine : le poème de Nietzsche ne l'évoque pas…

Denis : il l'évoque sans l'évoquer : c'est là toute la difficulté de lire Nietzsche.. Quand il écrit « … », le « se » est un pronom réfléchi (Sich en allemand) qui s'utilise au singulier et au pluriel et le « on » (Man en allemand) ne nous aide pas : est-ce Ariane qui seule qui se haïr pour pouvoir s'aimer ensuite ou le « on » s'applique-t-il à la relation qui est en train de se nouer entre eux ?

Martine : tu as déjà opté pour la première interprétation mais en quoi ce conseil est-il avisé ?

Denis : ce qu'on traduit ici par « avisé » est le terme allemand « Klug » que l'on peut aussi traduire par « sage ». L'expression « Klug sein », autrement dit « être sage » se traduit également par « ne pas faire l'enfant ». Il ne s'agit pas d'être raisonnable, « Vernünftig »en faisant appel à sa raison (« Vernunf » en allemand) mais d'être sage en ce sens où l'on dit parfois aux enfants « soyez sages ! », autrement dit « ne faites pas de bêtises ! ».

Martine : et en implorant Thésée / Apollon de revenir, quitte à en souffrir, Ariane était sur le point de commettre une grande bêtise…

Denis : c'est pour cette raison que Dionysos lui donne ce conseil avisé de renoncer à cette voie sans issue : déprends-toi de Thésée et entre dans ce labyrinthe pour y trouver ta liberté. Comme tu l'as si bien dit « il faut savoir se perdre si l'on veut se trouver ».

Martine : je ne pense pas qu'il est nécessaire de pousser plus loin cette discussion sur un sujet que l'on doit approfondir selon ses propres exigences mais le peu qu'on en a dit méritait de l'être. On peut donc passer à autre chose, à moins que tu souhaites qu'on fasse une pause…

Denis : et pourquoi pas ! Qu'est-ce que tu proposes ?

Martine : on fait comme on a dit : on ajoute à tout çà un peu de souplesse, de rondeur, un brin de Malice, beaucoup de poésie, et surtout main dans la main…

Denis : c'est encore très vague ! Ou alors tu ne veux pas être plus précise ?

Martine : c'est bien possible…

Denis : cachottière ! Alors je te suis aveuglément…

Martine : accroche-toi, je t'emmène à la fête…

Ce que le clair de lune a osé lui montrer,

En quelques mots la nuit peut-elle le raconter

Ou lui dit sa pudeur de pour elle tout garder ?

Tu peux, ami lecteur, du jour la soudoyer,

Apporter ce repos dont nous l'avons privée :

Entends ce qu'elle te dit avant de s'effacer…

Martine, au tout petit matin : quelle nuit ! J'en frissonne encore…

Denis : tes yeux sont tout petits, comme tes oreilles…

Martine : tu as de ces mots ! Je me sens vide…

Denis : comme la bouteille d'un homme quand il est plein…

Martine : c'est comme si la nuit m'avait bue toute entière…

Denis : le jour se lève, elle vient de s'effacer…

Martine : et on devrait en faire autant ! La nuit a mangé toutes nos forces : on n'a plus rien à dire quand on est vide…

Denis : elle a bu tous tes mots et à présent elle dort, sous le couvert du jour.

Martine : le monde s'éveille à peine, c'est l'heure de nous coucher.

Denis : on se sent vides et pourtant je n'ai pas sommeil ; la nuit me retient, elle a peur que je l'oublie en m'endormant.

Martine : ne me dis pas…

Denis : que je vais le raconter ? On en a trop dit déjà pour que ce soit assez. La nuit est cachotière et les hommes trop bavards, de leurs exploits surtout.

Martine : ce n'était pas un exploit ! Un bain de légèreté, un clair de lune sur des secrets emportés par la nuit, la saveur d'un amour qui déborde sur la couche d'une herbe fraîche, rien de subtil, juste une complicité.

Denis : tu peux dormir tranquille ! J'en garderai pour nous la meilleure part…

Martine : alors dis-le, que le monde s'en souvienne…

AU CLAIR DE LUNE

« Accroche-toi, je t'emmène à la fête » m'avait-elle dit et moi, je devais la suivre aveuglément : je l'avais promis. Elle déposa un souvenir d'Alsace, des fraises et quelques mignardises dans un sac à bretelles qu'elle ajusta à mes épaules avant d'y ajouter une légère couverture et deux tricots de laine. 3chaussons nos bottines et pressons-nous : il ne faut pas que s'impatiente la fête qui nous attend » me dit-elle avant d'ouvrir la porte. Aveugle, je l'étais assurément : provisions, bottines, couverture et chandails de laine venaient d'avoir raison de ce que naïvement j'avais imaginé : adieu manèges et carrousels, pommes d'api, barbes à papa, adieu musique foraine, adieu aussi les chopes de bière, les éclats de rire et toutes les farandoles. La fête promise ne l'était que pour nous : qu'imaginer encore et à quoi bon ? Je suivrais donc ma bien-aimée, aveuglément comme je l'avais promis.

Au sortir du village, une voie que détourne un calvaire jusqu'à l'orée des bois où sans doute elle s'égare, perdue parmi les arbres. C'est sur un chêne, majestueux et solitaire que se brise le chemin ; à ses pieds un vieux banc offre à de rares marcheurs d'y déposer l'effort du sentier parcouru, d'y reprendre un peu d'air, de la fraîcheur aussi à l'ombre du grand chêne qui le protège des ardeurs du soleil. « Te souviens-tu, me dit Minoux, de cet endroit d'une banale apparence et débordant pourtant d'une atmosphère mystérieuse et réconfortante ? » Je m'en souviens, bien sûr ! Il y a très longtemps, notre jeunesse avait gravé, avec patience, un cœur dans l'écorce de ce chêne qui, encore jeune lui aussi, aspirait déjà vers le ciel : ce cœur, c'était celui d'un serment, notre serment. Le croira-t-on, le cœur, en épousant l'écorce, n'a cessé de grandir avec elle. Et je me souviens aussi de ce banc, de tous les mots sacrés que dans son bois j'ai déposés : il les a conservés, religieusement, et tout le temps qui, depuis lors, sur ce banc est passé, de ces mots que j'adressais au ciel et à la terre, aucun n'a déchiffré.

« Quand tu m »as parlé de fête, j'avais imaginé autre choses, une fête foraine par exemple, mais je n'ai aucun regret, je te l'assure. Et même c'est le contraire, je me sens bien ici avec toi, dans ce silence ?

- C'est apaisant, enivrant même ; on est là tous les deux et, à part le ciel, rien ne nous regarde. On est venus souvent ici mais jamais la nuit : c'est rempli de souvenirs mais je préfère, là maintenant, qu'ils restent dans les armoires.

- Laissons-les dans les armoires… »

Les deux tricots de laine, inutiles, peuvent rester au fond du sac : ils sortiront plus tard si le besoin s'en fait sentir. La nuit a pris son aise mais sur les champs la lune veille de sa rondeur et rien ne lui échappe.

« Cette nuit est merveilleuse, me confia alors ma bien-aimée.

- Elle est tiède, bien éclairée et parsemée d'étoile.

- Et ce silence ! Le village a disparu et nous sommes seuls au monde, rien que toi et moi…

- Seuls face à l'immensité du ciel, invisibles dans la nuit.

- Les étoiles nous regardent et la lune aussi, vois comme elle sourit…

- A ton avis, qu'est-ce qui la fait sourire ?

- Nous peut-être ! Au pied de ce chêne grandiose, sur ce banc, main dans la main, sous sommes tous les deux, perdus parmi ces champs, enlacés par la nuit, nous mangeons des fraises en buvant de l'Alsace : ce n'est pas commun ! Tu te souviens…

- De rien ! Il faut vivre l'instant, s'y offrir pleinement et pourquoi pas follement…

- Qu'est-ce que tu veux dire ?

- Se fondre dans la nuit, ne faire qu'un avec tout ce qui nous entoure, laisser tomber toutes les barrières.

- Nos habit par exemple, se mettre à nu, s'offrir sans retenue… Ce n'est pas un peu coquin ?

- Pas du tout ! Je n'ai pas d'arrière-pensées mais, là maintenant, je ne veux rien cacher. La nuit nous sert de tenture et en même temps elle nous appelle.

- Elle nous appelle ?

- A nous ! C'est à nous qu'elle nous appelle, à cet instant, unique et plein de magie.

- En étant nus ?

- Quand on est seuls au monde, qu'avons-nous à cacher ?

- La lune pourrait en rougir…

- La lune ne s'habille pas et pourtant elle n'est pas impudique…

- Les prés non plus ne s'habillent pas et la forêt aussi avec tous ceux qui l'habitent…

- Alors qu'est-ce que tu penses ?

- La même chose que toi mais je garde mes chaussettes… j'ai toujours froid aux pieds. »

Le bon vin de Lorraine avait délié notre audace : sur la fine couverture tendue sur l'herbe fraîche nous étions nus. Sur les plages en été hommes et femmes offrent négligemment leur peau aux morsures du soleil : il est pourtant si gratifiant, dans l'ombre de la nuit, d'offrir son corps à la caresse de l'éclat des étoiles. Au clair de lune l'amour déshabille les corps quand dans la nuit se perdent tous les regards du monde. Dans la tiédeur du soir un murmure indiscret, échappé du bois tout proche, faisait danser sur nos corps la lumière qu'y déposait le ciel. Et dans ce ciel profond les étoiles scintillantes échangeaient, par milliers, des clins d'œil complices : la pudeur est indécente quand c'est le ciel qui nous regarde. Sur une branche du grand chêne une chouette s'était posée et observait en silence une scène qui sans doute ne lui était pas familière. Son vol l'avait trahie : devions-nous lui faire affront de nos habits et priver son regard de ce qui semblait l'attendrir ? Un baiser coupa court à cette vilaine

pensée : pourquoi priver l'oiseau de partager notre bonheur, rougir de notre nudité devant celui qui n'avait que ses plumes pour s'y cacher ?

Au ravissement du volatile s'était joint celui d'un écureuil qui observait lui aussi ce que, jusque-là, il n'avait probablement jamais vu. Qui d'autre encore pourrait monter si haut et n'y rien manquer de tout ce que la lune s'efforçait d'éclairer ? Au-devant du ciel l'astre nocturne s'avançait avec paresse, repoussant l'heure de décliner derrière les arbres et nous priver de sa lumière. Etendus côte à côte, nos deux corps offraient au ciel de les couvrir de son immensité, de les parer de ses étoiles, de déposer sur eux l'infinité du monde, de les aimer de son éternité. A quelques pas seulement un faon, qui n'était pas farouche, glanait quelques brins d'herbe. Depuis l'orée du bois sa mère, attentive, le laissait faire : il n'avait rien à craindre de ces deux occupés à invoquer du ciel qu'il bénisse cet instant de leurs corps rapprochés par un peu de fraîcheur.

Ce qui advint ensuite, le ciel en fut témoin, aussi un écureuil et un oiseau nocturne. S'en souvient-il, ce petit de la biche qui prenait à la terre quelques brins d'herbe tendre ? A-t-il compris pourquoi sa mère souriait ce soir-là, comme le faisaient la lune, les étoiles, l'écureuil et le hibou ? Il s'en souviendra, c'est sûr, le jour où l'amour frappera à la porte de sa jeunesse et un soir, dans une clairière au cœur de la forêt, à son tour il sourira. Certains soirs d'été les étoiles se racontent encore ce qu'elles ont vu cette nuit-là ; les étoiles jamais ne sont jalouses de leurs secrets : si tu veux savoir, ami lecteur, c'est aux étoiles qu'il faut parler. Mais veux-tu vraiment savoir.

Martine : tu es sûr de ton histoire ? Je ne me souviens pas qu'on était nus…

Denis : c'est une métaphore ! On était toi et moi, il n'y avait rien qui aurait pu nous séparer, même pas des mots. On était nus l'un pour l'autre, nus dans le cœur et la pensée, nus comme la vérité quand elle est absolue, nus car seuls au monde.

Martine : donc on ne l'était pas vraiment ?

Denis : on l'était au sens que je viens d'évoquer ; quant à savoir si on l'était vraiment, ça n'a pas d'importance.

Martine : qu'est-ce qui s'est passé ?

Denis : on a longtemps regardé le ciel ; ensuite tu t'es blottie dans mes bras et tu t'es endormie.

Martine : à mon réveil je portais un chandail de laine et toi aussi d'ailleurs…

Denis : tu vois bien que tu n'étais pas nue et moi non plus. Nous étions libres, sans entraves, nus de tout lien, même celui des mots : nous avons peu parlé.

Martine : et ensuite nous sommes rentrés…

Denis : tu étais fatiguée et donc tu t'es couchée : tu as pu te reposer au moins ?

Martine : je ne sais pas, j'ai l'impression d'avoir rêvé…

Denis : de notre escapade de cette nuit, du banc et du grand chêne ?

Martine : peut-être…

Denis : nous y étions, je te l'assure.

Martine : ça s'est passé comme tu le racontes ?

Denis : je t'ai dit qu'il s'agissait d'une métaphore ; peu importe le reste.

Martine : alors, si ça n'a pas d'importance, reprenons notre discussion.

Denis : reprenons notre discussion…

Martine : et pourquoi ça n'a pas d'importance ?

Denis : ce qui n'a pas d'importance, c'est qu'on en parle ici et maintenant. Nous savons, toi et moi, et c'est ça qui compte, c'est ça qui est important : ça l'est pour nous, pas pour les autres. Celui qui s'imagine des choses, c'est son affaire, pas la nôtre : qu'il

prenne au comptant ce qu'on en dit, il n'a que faire de ce qu'on ne dit pas.

Martine : et donc tu n'as rien dit ou alors entre les lignes…

Denis : entre les lignes, comme un poète ! J'ai nommé le lieu où rien ne s'est passé : « de ce qui a eu lieu, ne demeure que le lieu » disait Mallarmé.

Denis CLARINVAL

ET

MARTINE

L'URGENCE DE LA PENSEE

Caspar David Friedrich, « Dolmen sous la neige »

LE DODECALOGUE

OU

LES DOUZE RACINES DE LA SAGESSE

Martine : pourquoi un « Dodécalogue » ?

Denis : tu m'as proposé, en guise de conclusion, d'aborder la possible fondation d'une pensée nouvelle à partir de douze thématiques qui pourraient constituer les douze racines ou ancrages de cette pensée : le préfixe « dodeca » signifie douze en grec.

Martine : ne me dis pas qu'en forgeant ce mot « dodécalogue » tu n'as pas voulu lui donner une portée polémique ?

Denis : tu penses au Décalogue du livre de l'exode sur lequel se fonde le judaïsme ?

Martine : ça me semble évident ! Tout comme il me semble évident qu'il y a du Nietzsche derrière cette intention…

Denis : du Kant avant tout ! Dans la troisième partie de « La religion dans les limites de la simple raison » Kant voit dans le judaïsme, primitif en tout cas, une intention politique liée à un peuple souverain : selon lui le judaïsme, parce qu'il est électif, ne peut pas constituer une religion car il appartient à l'essence de toute religion d'avoir une vocation universelle. Ce que dit Kant rejoint d'une certaine façon ce que dit Nietzsche dans la première partie de son aphorisme consacré à « l'utilité du polythéisme » ; or dans le Décalogue, le premier commandement est très clair : « tu n'auras pas d'autres dieux que moi ». Note qu'il y a dans cette prescription la reconnaissance implicite de l'existence d'autres dieux et donc du polythéisme mais ce n'est pas là qu'est le problème.

Martine : tu sous-entends, j'imagine, qu'il existe une parenté entre les prescriptions en question et la moraline dont s'est

entachée la religion chrétienne et que combat précisément Nietzsche ?

Denis : c'est juste ! Note que Deleuze nous a abusés par son interprétation de « La généalogie de la morale » dans son « Nietzsche et la philosophie » ; tout d'abord Deleuze le lit comme un réquisitoire contre Hegel et sa dialectique : il suffit d'en lire la préface pour apprendre que c'est un livre de circonstance, particulièrement véhément, qui vise un ouvrage de son ancien ami Paul Rée.

Martine : quel est le rapport avec le judaïsme ?

Denis : dans la première partie de son ouvrage, Nietzsche se montre particulièrement virulent envers le judaïsme et ce n'est sans doute pas innocent : Paul Rée haïssait maladivement son appartenance au peuple juif et Nietzsche le savait bien évidemment. Je suis tenté de dire que Nietzsche, par ses attaques véhémentes à l'adresse du judaïsme, retourne, d'une certaine manière, le couteau dans la plaie.

Martine : et pourquoi donc ?

Denis : parce que Nietzsche n'a jamais pardonné à Paul Rée d'avoir détourné de lui Lou Salomé…

Martine : mais tu parlais surtout de Kant…

Denis : je te suggère de lire l'extrait suivant de l'ouvrage dont je t'ai parlé : c'est très évocateur.

« La croyance juive n'est autre chose, dans son institution originaire, qu'un ensemble de lois simplement statutaires sur lequel se basait une constitution civile ; les compléments moraux qui alors même ou dans la suite lui furent ajoutés ne font point partie en effet, c'est une chose incontestable, du Judaïsme comme tel. En vérité le Judaïsme n'est point une religion ; on n'y peut voir que l'association d'un certain nombre d'hommes, qui, appartenant à une race particulière, avaient constitué non une Église, mais un État régi par de simples lois politiques ; cet État devait être même purement temporel, de sorte que, si le revers des temps parvenait à le morceler, il demeurât toujours au

Judaïsme cette foi politique (qui lui appartient essentiellement) qu'un jour on en verrait le rétablissement (lors de la venue du Messie). La théocratie qui est à la base de cette constitution politique (sous la forme visible d'une aristocratie de prêtres ou de chefs qui disaient recevoir immédiatement de Dieu leurs instructions), ni par suite le nom de Dieu qui, en réalité, n'est ici honoré que comme un régent temporel qui n'a ni la prétention de régner sur les consciences, ni celle d'avoir de la conscience, ne sauraient la changer en constitution religieuse. La preuve qu'elle n'a pas dû être quelque chose de tel est de la plus grande évidence. Premièrement, toutes les prescriptions sont de telle nature qu'une constitution politique peut, elle aussi, les conserver et les imposer comme lois de contrainte, puisqu'elles sont relatives exclusivement à des actions extérieures, et bien que les dix commandements, même sans le secours d'une promulgation, aient déjà, en tant que moraux, leur valeur devant la raison, cette législation n'exige pas qu'on joigne à leur observation l'intention morale (dont le Christianisme fera plus Lard l'œuvre essentielle), mais ne vise tout simplement que l'observation extérieure. C'est là d'ailleurs ce que met en lumière l'observation qui suit. Deuxièmement, toutes les conséquences de l'accomplissement ou de la transgression de ces commandements, toutes les récompenses et tous les châtiments n'étaient que d'ordre temporel, chacun pouvant sur cette terre recevoir le prix de ses œuvres, et ne répondaient pas à des concepts moraux, puisque la postérité, elle aussi, devait avoir sa part de faveurs ou de peines pour des faits ou pour des méfaits auxquels elle n'avait pris aucune part active, ce qui sans aucun doute, dans une constitution politique, est un moyen prudent de se concilier l'obéissance, mais serait contraire à toute équité dans une constitution morale. Comme sans la croyance à une vie future on ne peut concevoir aucune religion, le Judaïsme, en tant que tel, pris dans sa pureté, ne contient donc pas de foi religieuse. C'est ce qui sera confirmé par l'observation suivante. Il est difficile, en effet, de douter que les Juifs, comme les autres peuples, même les plus grossiers, n'aient eu une croyance à une vie future, par conséquent un ciel et un enfer, car cette croyance, en vertu de la disposition morale universelle dans la nature humaine, s'impose d'elle-même à tous. C'est donc sûrement à dessein que le

législateur de ce peuple, bien qu'on nous le représente comme Dieu même, n'a pas voulu tenir le moindre compte de la vie future, ce qui montre bien que son intention n'était que de fonder un État politique et non pas un État moral ; quant à parler, dans cet État, de récompenses et de châtiments qui ne sauraient être visibles au cours de cette vie, c'eût été là, par hypothèse, un procédé tout à fait inconséquent et très maladroit. Dans la suite, les Juifs, on ne peut en douter, se sont fait, chacun pour lui-même, une certaine foi religieuse qu'ils mêlaient aux articles de leur foi statutaire, mais cette croyance supplémentaire n'a jamais, toutefois, fait partie intégrante de la législation du Judaïsme. Troisièmement, le Judaïsme, au lieu d'être une époque du développement de l'Église universelle ou d'avoir lui-même, en son temps, constitué l'Église universelle, excluait au contraire de sa communauté toute l'espèce humaine, se considérant comme un peuple particulièrement élu de Jéhovah et ennemi de tous les autres peuples, par suite en butte aux hostilités de Chacun. Au reste, il ne faut point surfaire l'honneur qui revient à ce peuple de s'être donné pour souverain maître un Dieu unique qu'aucune image visible ne saurait représenter. Car la doctrine religieuse de la plupart des autres peuples se trouve avoir le même objet (darauf gleichfalls hinausging) et ne devient suspecte de polythéisme que par la vénération de certaines puissances divines, dieux secondaires subordonnés à ce Maître absolu. En effet, un Dieu qui veut simplement l'obéissance à des commandements qui ne requièrent point une amélioration de l'intention morale, n'est pas à proprement parler l'Être moral dont le concept est nécessaire pour une religion. Cette religion se trouverait plutôt dans une croyance à de nombreux êtres invisibles et puissants, — en admettant qu'un peuple les conçût de telle manière que, malgré la diversité de leurs départements, ils s'accordent tous cependant à ne placer leur complaisance qu'en ceux qui s'attachent de tout leur cœur à la vertu, — que dans la croyance à un Être unique, mais qui ferait du culte mécanique la principale affaire. »

(Kant, « La religion dans les limites de la simple raison », partie III)

Martine : c'est effectivement très évocateur et quand je pense à tout le mal qu'on a pu dire de Heidegger à propos de son supposé « antisémitisme », il y a, s'agissant de Kant, matière à discuter.

Denis : je partage cet avis mais c'est un terrain bien trop glauque pour que je veuille m'y aventurer…

Martine : je le comprends très bien ! Je présume de toute manière que ce ne sont pas les « tables de la loi » qui t'intéressent particulièrement mais cette dimension politico-morale que l'on retrouve en chacune des trois grandes religions monothéistes…

Denis : dans une perspective nietzschéenne c'est effectivement cette dimension sur laquelle se fonde une aliénation profonde et dégradante de l'humain : le refus de valeurs essentielles comme la vie ou la liberté et l'assujettissement des hommes dans la perspective d'un hypothétique salut. C'est ce que Nietzsche entend par nihilisme et contre quoi il appartient à la pensée, comme un droit et surtout un devoir, de lutter.

Martine : le nihilisme fait partie des douze thématiques que je te propose d'aborder car il est, me semble-t-il, au cœur même des pensées de Nietzsche et Heidegger, et de la tienne par voie de conséquence…

Denis : alors allons-y ! On commence par quelle thématique ?

Martine : je te propose de commencer avec Heidegger et la question de l'Etre puisqu'il en a été beaucoup question…

EN GUISE D'INTRODUCTION : HEIDEGGER ET LA QUESTION DE L'ETRE

Martine : on a beaucoup évoqué cette question de l'Etre et de sa vérité dans le parcours de Heidegger et cette question m'indispose à deux égards : d'une part je ne pense pas avoir reçu à cette question une réponse satisfaisante et d'autre part j'ai le sentiment que ta relation à Heidegger et à cette question en particulier est relativement ambigüe ?

Denis : le questionnement de Heidegger est, je l'ai déjà dit, une spirale qui tourne autour de son centre, en l'occurrence la question de l'Etre et de sa vérité, qui quelquefois feint de s'en approcher mais sans jamais l'atteindre. Il n'y a pas de philosophie de Heidegger et c'est pourquoi des termes comme « heideggérien » ou « heideggérianisé », cher à certains

détracteurs, n'ont strictement aucun sens. Si je devais en quelques mots résumer Heidegger, je dirais : une question suivie de quelques points d'interrogation. Ce qu'on doit se demander en fin de compte, c'est si cette question est pertinente et jusqu'à quel point…

Martine : ce qui nous amène à la seconde partie de ma question au sujet de ton rapport à Heidegger et à cette question…

Denis : mon rapport personnel à Heidegger est avant tout celui d'un débiteur ; je considère Heidegger avant tout comme un passeur qui nous renvoie à Nietzsche et Hölderlin, pour ne citer que les principaux. Je ne suis pas un « heideggérien » puisque, comme je viens de le dire, ce terme n'a aucun sens. Sur la question de l'Etre et de sa vérité, j'avoue être aussi dubitatif que tu me dis l'être. A vrai dire cette question ne me parait pas, comme telle, essentielle ; ce qui l'est, en revanche, c'est la manière dont Heidegger l'aborde et les concepts qu'il a forgés pour soutenir sa recherche. En reformulant, après le « tournant », la question de l'Etre Heidegger entend, il me semble, dépasser l'ancrage de l'homme dans sa finitude et l'ambigüité de « Etre et temps » à cet égard : souviens-toi que la question initiale est « pourquoi de l'être plutôt que rien » que l'on peut traduire par « pourquoi sommes-nous alors qu'on aurait pu ne pas être ? » La question du « pourquoi » n'appelle pas une cause initiale pour réponse, la création par exemple, mais bien plutôt un sens, un en-vue-de-quoi : la vérité de l'Etre est de l'ordre du sens, en dépit de certaines retenues de Heidegger à ce sujet. Autrement dit répondre à la question du « je suis », c'est répondre à la question du quoi-en-vue-de-quoi : Dans « Le chemin de campagne », Heidegger met le doigt sur ce quoi : le Même comme Simple, celui de l'Etre co-proprié. La grande trouvaille de Heidegger, c'est l'Ereignis comme appropriement : tout ce qui est (la terre, le ciel, les hommes et les dieux) relève d'un Même qui se différencie dans l'appropriement. Cela veut dire deux choses : d'une part qu'il y a une parenté essentielle entre tout ce qui est et d'autre part chaque existant présente une singularité irréductible. Toute la question, en définitive, c'est de savoir ce qu'est ce partagé, ce qu'est l'essence de l'Etre.

Martine : tu penses évidemment à l'Esprit dont nous reparlerons un peu plus tard…

Denis : à l'Esprit effectivement…

1er ANCRAGE : LA NUIT DU MONDE

Martine : si la mort de dieu est centrale dans la pensée de Nietzsche, avec Heidegger elle devient marginale et il s'en suit qu'ils développent du nihilisme une conception très différente : la décadence selon Nietzsche et la Technique selon Heidegger. Comment expliquer ces divergences ? Quelle est ta propre position par rapport à ces questions ?

Denis : la mort de dieu est, selon Nietzsche, la conséquence inéluctable de l'auto-destruction du christianisme et de sa morale en raison de la dépréciation des valeurs qui lui sont inhérentes : c'est le nihilisme. A cela il y a deux réponses possibles : un nihilisme passif qui confine à l'absurde et au pessimisme et se réfugie dans la représentation, c'est la perspective retenue par Kant et Schopenhauer ; il y a, d'un autre côté, le nihilisme actif, le choix de Nietzsche, qui consiste à renverser une fois pour toutes les anciennes tables et leurs valeurs pour leur substituer une nouvelle échelle de valeurs basées sur la puissance comme le ce-vers-quoi de la volonté. Il faut, dit Nietzsche, se situer « Par-delà bien et mal » car le bien et le mal ne sont pas des valeurs mais des jugements portés sur nos actes au regard d'une table de commandements qui nous fut imposée au nom d'un dieu hypothétique sans que soit prise en compte la réalité humaine dans son effectivité. La table dit qu'il faut honorer ses parents ou encore ne pas convoiter la femme de son prochain, que cela est mal au regard de ces seules prescriptions, quoi qu'il en soit de la réalité humaine dans sa situation temporelle. Ça ne veut pas dire que selon Nietzsche on peut convoiter la femme de son prochain ou tuer son voisin, bien au contraire mais si on ne doit pas le faire c'est au nom de valeurs (la dignité de l'épouse, le respect inconditionnel de la vie,…) : la valeur occupe dans la pensée de Nietzsche une place centrale et décisive. Ce qui est bon, dit-il, c'est ce qui vaut pour l'homme, ce qui le fait grandir en puissance ; ce qui est mauvais, c'est tout ce qui contribue à

réduire cette puissance. Le 3ème paragraphe de « L'Antéchrist » est on ne peut plus clair à ce sujet :

« Qu'est ce qui est bon ? — Tout ce qui exalte en l'homme le sentiment de puissance, la volonté de puissance, la puissance elle-même.

Qu'est-ce qui est mauvais ? — Tout ce qui a sa racine dans la faiblesse.

Qu'est-ce que le bonheur ? — Le sentiment que la puissance grandit — qu'une résistance est surmontée.

Non du contentement, mais plus de puissance, non la paix avant tout, mais la guerre ; non la vertu, mais la valeur (vertu, dans le style de la Renaissance, virtù, vertu dépourvue de morale).

Périssent les faibles et les ratés : premier principe de notre amour des hommes. Et qu'on leur aide encore à disparaître !

Qu'est-ce qui est plus nuisible que n'importe quel vice ? — La pitié qu'éprouve l'action pour les déclassés et les faibles : — le christianisme… »

(Nietzsche, « L'Antéchrist », paragraphe 3)

Martine : cette importance accordée par Nietzsche à la valeur ne serait-elle pas à l'origine d'un malentendu qui voudrait considérer que la pensée de Nietzsche a essentiellement, sinon exclusivement, une portée morale alors que celle de Heidegger relève de la seule métaphysique ou, comme on l'a dit parfois, de la post-métaphysique ?

Denis : tout d'abord la pensée de Nietzsche, quoi qu'en pense Heidegger, est post-métaphysique : personne, à ma connaissance, n'a fustigé la métaphysique avec cette virulence dont Nietzsche a fait preuve. Mais il y a beaucoup de vérité dans ce que tu dis : on a trop facilement tendance à situer Nietzsche sur le terrain de la morale et c'est un non-sens : quand il se dit lui-

même immoraliste, il veut dire a-moral, c'est-à-dire sans aucune préoccupation de cet ordre. Du reste la notion même de valeur, ce que Sartre n'a pas su voir dans « L'Etre et le néant », relève de l'ontologie et certainement pas de la morale : ce qui vaut, ce qui a valeur se détermine à partir de ce que l'on est et / ou de ce à quoi on destine. Je suis tenté de dire que c'est une question d'adéquation ontologique et non d'adéquation à une prétendue table de la loi.

Martine : face à cette divergence entre Nietzsche et Heidegger, quelle est ta position ?

Denis : je persiste à penser, comme Nietzsche mais aussi Hölderlin, qu'il y a entre le nihilisme et le délaissement des dieux un lien essentiel. Dans « Les mots et les choses », sur la fin, Foucault affirme que l'homme, dès lors qu'il délaisse le divin, doit assumer seul la responsabilité de son existence ; c'est aussi le sens du questionnement de l'insensé dans « Le gai savoir » : comment nous rendre dignes de cet acte à la fois grandiose et tragique ? L'acte est grandiose dans la mesure où il devrait permettre à l'homme de s'assumer en se surmontant en direction du surhumain ; mais il est aussi tragique dès lors que l'homme, n'assumant pas son acte, s'en remet au choix du dernier homme. La décadence qu'évoque Nietzsche s'installe sur tous les terrains : celui du politico-social bien sûr mais aussi celui de la culture. Sans y accorder autant d'importance que Heidegger, encore faut-il préciser que plusieurs décennies cruciales les séparent, Nietzsche ne manque pas de contester le mythe du progrès, l'essor des technosciences et leurs effets déshumanisants. Evidemment on ne peut pas encore parler à cette époque d'industrialisation et de planétarisation de la culture comme ce sera le cas à l'époque de Heidegger ; de même le monde n'est pas encore sous la menace de l'atome et de la cybernétique et du risque accru d'en perdre la maitrise. Il demeure que la vision heideggérienne du nihilisme se focalise sur la technique en un sens qui dépasse largement les cadres du simple machinisme.

Martine : mais justement quand Heidegger insiste sur l'urgence de penser la technique, ne fait-il pas l'aveu que lui-même ne l'a pas suffisamment pensée ? C'est un concept qu'il a introduit très tôt mais qu'il ne semble pas cerner avec clarté : si Beaufret refusait de traduire le terme allemand « Gestell », n'est-ce pas déjà un signe du flou qui entoure cette notion de technique ?

Denis : sur ce point je suis assez d'accord avec toi ! On traduit généralement « Gestell » par « dispositif », un terme qui pourrait nous faire penser à Foucault ou, plus encore, à Deleuze : il ne s'agit pourtant pas de cela. Alors comment faut-il le comprendre ? En pensant l'essence de la technique, répondrait Heidegger, et on a du coup l'impression de tourner en rond.

Martine : il y a une double menace, me semble-t-il : d'une part celle d'une autodestruction quand il évoque avec insistance la bombe atomique et d'autre part celle d'une perte de repères et d'identité quand il évoque la cybernétique et la mise en place d'une culture planétaire.

Denis : c'est tout à fait juste ! Et d'ailleurs quand il évoque le natal à deux reprises, dans « Le chemin de campagne » et dans « Sérénité », c'est toujours en rapport avec son village natal ; aussi dès qu'il oppose ce natal de la Souabe à la culture planétaire, les détracteurs y voient une intention nationaliste à partir de laquelle ils alimentent leur polémique. Une fois encore Heidegger se maintient dans le flou ! Dans « Sérénité » (qui est le texte d'un discours prononcé devant les habitants de son village) il confie que les villageois sont sous la menace du déracinement au même titre que tous les apatrides : c'est donc bien à la terre qu'il songe, étant admis que la planétarisation gomme toutes les singularités locales. Cependant, comme tu l'as dit toi-même, nous sommes tous deux des nomades, des sans-origines au sens d'un lieu et cependant je n'ai jamais eu le sentiment d'être un déraciné. Le pluralisme culturel est source véritable d'enrichissement pour les uns et les autres : c'est le nivellement qui constitue la vraie menace, l'assimilation pour parler contre Hegel qui la préconisait au sujet des juifs. Du point de vue de la culture Heidegger a surestimé la menace : on assiste aujourd'hui

à des efforts de plus en plus soutenus pour préserver les patrimoines, qu'il s'agisse de culture au sens strict, de savoir-faire ou de produits locaux.

Martine : quant à la technique proprement dite Heidegger a sous-estimé, je pense, les conséquences d'une planétarisation de l'économie, ses conséquences sur le climat et les menaces écologiques qu'elle fait peser sur la planète. L'homme est en bonne voie de s'autodétruire et avec lui la planète toute entière : il n'avait certainement pas besoin de la bombe atomique pour en arriver là. Tu n'as pas donné encore ton point de vue sur le nihilisme, ses causes probables, ses formes et ses possibles conséquences…

Denis : tu ne seras pas surprise d'entendre que mon point de vue sur ces questions se rapproche bien plus de celui de Nietzsche que de celui de Heidegger même si Heidegger admet que seul un dieu peut nous sauver du péril inhérent à la technique. Le délaissement des dieux se traduit par une perte de sens et un relativisme des valeurs les plus essentielles comme la vie, le souci et le respect d'autrui, l'attachement durable aux personnes, à la terre et à la nature. La plus grande menace concerne sans doute le court-termisme et le mépris des héritages : ceux qu'on nous a laissés et surtout ceux qu'on laissera derrière nous. Le consumérisme met en avant des valeurs nouvelles qui faussent considérablement notre sens du réel : le virtuel est devenu réalité à part entière et tend à se substituer au réel véritable. Ce sont autant d'évolutions qu'Heidegger ne pouvait sans doute pas anticiper mais qui font peser sur l'humanité une menace bien plus pesante que celle qu'il avait lui-même envisagée.

Martine : tu penses comme Heidegger que seul un dieu peut nous sauver…

Denis : certainement ! Et je ne suis pas le seul : les gens manquent de spiritualité, c'est criant, et même ils la recherchent, on le constate de plus en plus.

Martine : alors qu'est-ce qui manque ?

Denis : du rêve, de la légèreté et de l'espoir surtout ! On ne vit qu'au présent, sans passé et sans futur ; l'homme n'est pas, il est été : c'est le miroir du monde, un monde inconsistant et privé d'avenir, un monde tout en surface et sans la moindre profondeur, un monde tel que l'avait décrit Deleuze, oiseau du plus mauvais augure dont on paiera longtemps encore de l'avoir pris au sérieux. « Un jour le siècle sera peut-être Deleuzien » ironisait Foucault : il ne s'est pas trompé !

Martine : tu veux dire que c'est la faute à Deleuze ?

Denis : pas du tout ! Deleuze et son ami Félix ont construit un monde dont on pouvait penser qu'il était virtuel et le resterait : on s'est trompé ! Ont-ils voulu nous mettre en garde ? J'en doute ! On ne réarme pas celui qui vous tire dessus…

Martine : tu m'inquiètes tout d'un coup ! Qu'est-ce que tu veux dire ?

Denis : qu'ils ont imaginé, construit de toutes pièces un monde à partir de tout ce qui n'était que marginal à leur époque : c'est cette marginalité que relève Bernard-Henri Lévy dans « La barbarie à visage humain ». Ce qu'ils ignoraient probablement, c'est qu'ils venaient de construire un modèle, d'accoucher d'un monstre : « nous sommes tous des schizophrènes » disaient-ils alors et c'était faux mais ce qui est vrai, en revanche, c'est qu'on l'est devenu, il suffisait que quelques paranos se donnent un air honnête. Sais-tu que Tsahal, l'armée israélienne, se sert de « L'anti-Œdipe » pour mettre au point ses stratégies de combat.

Martine : c'est surprenant, tu ne trouves pas ?

Denis : en effet ! D'autant plus que Deleuze avait pour Arafat une admiration sans faille et qu'il était passablement antisémite. Quoi qu'il en soit, à force de jouer les apprentis-sorciers avec Félix, il a mis entre les mains de gens peu scrupuleux, pas du tout même, la recette d'une potion que nous buvons tous les jours, pensant que ça nous fait du bien alors que çà nous empoisonne la vie.

Martine : et c'est quoi cette recette ?

Denis : faire de nous des machines désirantes totalement contrôlables…

Martine : c'est dit ! Si tu n'as rien à ajouter on peut alors passer au pied suivant…

2ème ANCRAGE : LA VOLONTE DE PUISSANCE ET LE SURHUMAIN

Martine : on a longuement parlé du surhumain mais à peine évoqué la volonté de puissance ; ce sont deux notions clés de la pensée de Nietzsche…

Denis : absolument ! Et j'ajouterai que l'un sans l'autre est impensable car si la volonté de puissance est une forme de tension, il faut bien qu'elle tende vers quelque chose, un but. Il n'y a pas de but, disait Zarathoustra, comprenons de but initial qui nous prédestinerait en quelque sorte mais l'homme doit se donner un but vers lequel tendre. Or que peut être ce but sinon le surhumain comme l'autre bout de la corde tendue par-dessus l'abîme ; on ne progresse pas sur cette corde en vue du surhumain sans carburant dans le « moteur » : ce carburant, c'est la puissance !

Martine : et la valeur, ce qui vaut, c'est ce qui fait grimper la jauge…

Denis : exactement ! Mais pour gagner en puissance, il ne faut pas être attentiste comme Schopenhauer et l'idéal ascétique : il faut se battre, lutter contre les forces réactives…

Martine : qui ne sont pas, comme l'imaginait Deleuze, la dialectique de Hegel…

Denis : très pertinent ! Les forces réactives, c'est l'esprit de lourdeur, ce poids sur nos épaules qui nous empêche de progresser, qui nous tire en arrière…

Martine : en somme c'est lutter contre soi-même…

Denis : tout à fait ! Les trois « re » du ressentiment, du remord et du regret ; lutter contre soi-même pour se surmonter, se dépasser encore et toujours en vue du surhumain…

Martine : et c'est pour ça que Nietzsche affirme que l'on doit être libre envers soi-même…

Denis : bien sûr ! Celui n'est pas libre envers lui-même, qui ne vise que le contentement, c'est le dernier homme. La lutte accroit la puissance car elle s'empare de la puissance négative du réactif et, l'ajoutant à la puissance déjà acquise la transforme en puissance positive : elle rend plus fort encore mais la lutte est incessante car l'esprit de lourdeur est toujours à l'affût.

Martine : on n'en a pas parlé jusqu'ici mais, outre ces forces réactives, il y a un poids bien plus lourd encore : c'est celui de l'éternel retour du même.

Denis : c'est vrai qu'on n'en a pas parlé, sans doute parce que, dans la pensée de Nietzsche, c'est l'élément certes essentiel et fondamental mais également le plus difficile à cerner.

Martine : selon Deleuze, et sur ce point il se rapproche de la deuxième interprétation de l'éternel retour par Heidegger, l'éternel retour n'est jamais celui du même…

Denis : forcément puisque, selon Deleuze, il n'y a que des différences ; or comment ce qui revient éternellement pourrait-il être différent à chaque fois ? Affirmer une chose pareille, c'est se contredire assurément. C'est le même qui revient mais quel est ce même ? C'est là précisément que les interprétations divergent : la difficulté ne signifie pas pour autant qu'il s'agit d'une énigme. Ceux qui le pensent se sont laissé abuser par l'énigme posée par Zarathoustra à l'équipage du bateau qui l'emmenait au loin des îles mystérieuses.

Martine : de quoi s'agit-il ?

Denis : le mieux est peut-être de lire le texte pour bien saisir la possible origine de cette confusion ; le texte s'intitule « De la vision et de l'énigme » et se situe au début du livre III du « Zarathoustra ». On lit ?

Martine : tu lis !

« À vous, chercheurs hardis et aventureux, qui que vous soyez, vous qui vous êtes embarqués avec des voiles pleines d'astuce, sur les mers épouvantables, —

A vous qui êtes ivres d'énigmes, heureux du demi-jour, vous dont l'âme se laisse attirer par le son des flûtes dans tous les remous trompeurs :

— car vous ne voulez pas tâtonner d'une main peureuse le long du fil conducteur ; et partout où vous pouvez deviner, vous détestez de conclure —

C'est à vous seuls que je raconte l'énigme que j'ai vue, — la vision du plus solitaire. —

(…)

« Arrête-toi ! Nain ! Dis-je. Moi ou bien toi ! Mais moi je suis le plus fort de nous deux — : tu ne connais pas ma pensée la plus profonde ! Celle-là tu ne saurais la porter ! » —

Alors arriva ce qui me rendit plus léger : le nain sauta de mes épaules, l'indiscret ! Il s'accroupit sur une pierre devant moi. Mais à l'endroit où nous nous arrêtions se trouvait comme par hasard un portique.

« Vois ce portique ! Nain ! Repris-je : il a deux visages. Deux chemins se réunissent ici : personne encore ne les a suivis jusqu'au bout.

Cette longue rue qui descend, cette rue se prolonge durant une éternité et cette longue rue qui monte — c'est une autre éternité.

Ces chemins se contredisent, ils se butent l'un contre l'autre : — et c'est ici, à ce portique, qu'ils se rencontrent. Le nom du portique se trouve inscrit à un fronton, il s'appelle « instant ».

Mais si quelqu'un suivait l'un de ces chemins — en allant toujours plus loin : crois-tu nain, que ces chemins seraient toujours en contradiction ! » —

« Tout ce qui est droit ment, murmura le nain avec mépris. Toute vérité est courbée, le temps lui-même est un cercle. »

« Esprit de la lourdeur ! Dis-je avec colère, ne prends pas la chose trop à la légère ! Ou bien je te laisse là, pied-bot — et n'oublie pas que c'est moi qui t'ai porté là-haut !

Considère cet instant ! Repris-je. De ce portique du moment une longue et éternelle rue retourne en arrière : derrière nous il y a une éternité.

Toute chose qui sait courir ne doit-elle pas avoir parcouru cette rue ? Toute chose qui peut arriver ne doit-elle pas être déjà arrivée, accomplie, passée ?

Et si tout ce qui est a déjà été : que penses-tu, nain, de cet instant ? Ce portique lui aussi ne doit-il pas déjà — avoir été ?

Et toutes choses ne sont-elles pas enchevêtrées de telle sorte que cet instant tire après lui toutes les choses de l'avenir ? Donc — — aussi lui-même ?

Car toute chose qui sait courir ne doit-elle pas suivre une seconde fois cette longue route qui monte ! —

Et cette lente araignée qui rampe au clair de lune, et ce clair de lune lui-même, et moi et toi, réunis sous ce portique, chuchotant des choses éternelles, ne faut-il pas que nous ayons tous déjà été ici ?

— Ne devons-nous pas revenir et courir de nouveau dans cette autre rue qui monte devant nous, dans cette longue rue lugubre — ne faut-il pas qu'éternellement nous revenions ? — »

Ainsi parlais-je et d'une voix toujours plus basse, car j'avais peur de mes propres pensées et de mes arrière-pensées. Alors soudain j'entendis un chien hurler tout près de nous.

Ai-je jamais entendu un chien hurler ainsi ? Mes pensées essayaient de se souvenir en retournant en arrière. Oui ! Lorsque j'étais enfant, dans ma plus lointaine enfance :

— c'est alors que j'entendis un chien hurler ainsi. Et je le vis aussi, le poil hérissé, le cou tendu, tremblant, au milieu de la nuit la plus silencieuse, où les chiens eux-mêmes croient aux fantômes : —

— en sorte que j'eus pitié de lui. Car, tout à l'heure, la pleine lune s'est levée au-dessus de la maison, avec un silence de mort ; tout à l'heure elle s'est arrêtée, disque enflammé, — sur le toit plat, comme sur un bien étranger :

C'est ce qui exaspéra le chien : car les chiens croient aux voleurs et aux fantômes. Et lorsque j'entendis de nouveau hurler ainsi, je fus de nouveau pris de pitié.

Où donc avaient passé maintenant le nain, le portique, l'araignée et tous les chuchotements ? Avais-je donc rêvé ? M'étais-je éveillé ? Je me trouvai soudain parmi de sauvages rochers, seul, abandonné au clair de lune solitaire.

Mais un homme gisait là ! Et voici ! Le chien bondissant, hérissé, gémissant, — maintenant qu'il me voyait venir — se mit à hurler, à crier : — ai-je jamais entendu un chien crier ainsi au secours ?

Et, en vérité, je n'ai jamais rien vu de semblable à ce que je vis là. Je vis un jeune berger, qui se tordait, râlant et convulsé, le visage décomposé, et un lourd serpent noir pendant hors de sa bouche.

Ai-je jamais vu tant de dégoût et de pâle épouvante sur un visage ! Il dormait peut-être lorsque le serpent lui est entré dans le gosier — il s'y est attaché.

Ma main se mit à tirer le serpent, mais je tirais en vain ! Elle n'arrivait pas à arracher le serpent du gosier. Alors quelque chose se mit à crier en moi : « Mords ! Mords toujours !

Arrache-lui la tête ! Mords toujours ! » — C'est ainsi que quelque chose se mit à crier en moi ; mon épouvante, ma haine, mon dégoût, ma pitié, tout mon bien et mon mal, se mirent à crier en moi d'un seul cri. —

Braves, qui m'entourez, chercheurs hardis et aventureux, et qui que vous soyez, vous qui vous êtes embarqués avec des voiles astucieuses sur les mers inexplorées ! Vous qui êtes heureux des énigmes !

Devinez-moi donc l'énigme que je vis alors et expliquez-moi la vision du plus solitaire !

Car ce fut une vision et une prévision : — quel symbole était-ce que je vis alors ? Et quel est celui qui doit venir !

Qui est le berger à qui le serpent est entré dans le gosier ? Quel est l'homme dont le gosier subira ainsi l'atteinte de ce qu'il y a de plus noir et de terrible ?

— Le berger cependant se mit à mordre comme mon cri le lui conseillait, il mordit d'un bon coup de dent ! Il cracha loin de lui la tête du serpent — : et il bondit sur ses jambes. —

Il n'était plus ni homme, ni berger, — il était transformé, rayonnant, il riait ! Jamais encore je ne vis quelqu'un rire comme lui !

Ô mes frères, j'ai entendu un rire qui n'était pas le rire d'un homme, — — et maintenant une soif me ronge, un désir qui sera toujours insatiable.

Le désir de ce rire me ronge : oh ! Comment supporterais-je de mourir maintenant ! —

(Nietzsche, « De la vision et de l'énigme » in « Ainsi parlait Zarathoustra », livre III)

Martine : « *C'est à vous seuls que je raconte l'énigme que j'ai vue, la vision du plus solitaire »* : effectivement j'y vois la possibilité d'une confusion. La vision, c'est le portique et l'énigme, c'est le berger dont la bouche est entravée par un serpent noir…

Denis : très juste ! Et tu voudrais sans doute que je te donne la clé…

Martine : évidemment !

Denis : je te donne un indice ! C'est un passage du texte précédent intitulé « Le voyageur ».

« Tout dort encore maintenant, dit-il ; la mer aussi est endormie. Son œil regarde vers moi, étrange et somnolent.

Mais son haleine est chaude, je le sens. Et je sens aussi qu'elle rêve. Elle s'agite, en rêvant, sur de durs coussins.

Écoute ! Écoute ! Comme les mauvais souvenirs lui font pousser des gémissements ! Ou bien sont-ce de mauvais présages ?

Hélas ! Je suis triste avec toi, monstre obscur, et je m'en veux à moi-même à cause de toi.

Hélas ! Pourquoi ma main n'a-t-elle pas assez de force ! Que j'aimerais vraiment te délivrer des mauvais rêves ! »

(Nietzsche, « Le voyageur » in « Ainsi parlait Zarathoustra », livre III)

Martine : Zarathoustra parle d'une mer calme en apparence et qui sommeille mais il sent qu'elle rêve et les gémissements de la mer lui donnent à penser qu'il s'agit d'un mauvais rêve. Il voudrait la sortir de ce cauchemar mais sa main n'est pas assez forte. Il voudrait également avec sa main tirer le serpent hors de la bouche du berger mais il n'y arrive pas : c'est l'élément commun aux deux passages. D'un côté on a donc une mer qui fait un mauvais rêve et de l'autre un berger qui étouffe parce qu'un serpent s'est glissé dans sa gorge. J'ai planté le décor et pourtant la solution ne me saute pas aux yeux…

Denis : tu ne fais jamais de mauvais rêves…

Martine : jamais puisque je ne rêve que de toi et tu n'as rien d'un serpent, me semble-t-il… Je donne ma langue au chat…

Denis : celui que tu dessines si bien ? Je plaisante ! Certains rêves sont prémonitoires d'un danger à venir et c'est notamment le cas quand on rêve qu'un serpent noir est entré dans notre bouche et nous étouffe. En psychanalyse c'est un rêve bien connu…

Martine : je m'en souviendrai, mon chéri qui fais parfois de mauvais rêves… La vision, c'est donc le portique qui ouvre sur deux voies : l'une qui descend et l'autre qui monte. Autrement dit il faut choisir entre descendre et poursuivre la montée : se laisser entrainer vers le bas par l'esprit de lourdeur qui pèse sur nos épaules ou au contraire le déposer, comme l'a fait Zarathoustra, pour rendre la montée plus facile. Mais je te vois sourire et j'imagine que ce n'est pas aussi simple : il y a dans cette vision des mots et des détails qui ont leur importance, décisive probablement, peut-être même la vision et l'énigme sont-elles liées et ce serait dans ce lieu que se trouve l'énigme…

Denis : c'est toi, ma Minoux, qui m'a entrainé sur ce terrain de l'éternel retour… Nietzsche en parlait avec gravité et, c'est un signe, Zarathoustra conseille au nain de ne pas prendre la chose à la légère. Lou Salomé rapporte que, à Tautenburg, Nietzsche en parlait à voix basse dans le creux de son oreille : il murmurait comme le fait ici Zarathoustra. Le silence joue un rôle essentiel

dans cette vision qui disparait dès que le chien se met à aboyer. Et puis aussi il y a des mots dont la proximité n'a pas été choisie au hasard : « instant » et « éternité ». En cet instant, qui revient éternellement, deux éternités se croisent et se contredisent : celle qui retourne en arrière et celle qui se prolonge en avant. Souviens-toi de ce passage de « La volonté de puissance » qui nous a servi de point de départ dans « Fragments d'éternité » et de ce que disait Péguy dans « Clio ». Il y a encore cette araignée qui s'avance lentement au clair de lune : tu penses qu'il s'agit, comme toi, d'une Argiope ?

Martine : d'une tarentule plutôt ! La tarentule qui tisse la toile de la Raison au clair de lune, autrement dit dans la lumière. ; cependant le chemin qui se prolonge est sombre, non éclairé : on ne peut le suivre qu'un d'un pas risqué, ce qui me fait penser au risque de l'Etre dont parlait Heidegger. Et puis il y a ces paroles du nain : « tout ce qui est droit ment. Toute vérité est courbée ; le temps lui-même est un cercle. »

Denis : il répond à une question posée par Zarathoustra : les deux chemins, en cet instant, entrent en contradiction mais si quelqu'un choisit de suivre l'un des chemins, celui qui prolonge en l'occurrence, et d'aller toujours plus loin, est-ce qu'alors les chemins seront encore en contradiction ?

Martine : est-ce que tu veux dire que, pour Nietzsche, l'éternel retour n'est pas un cercle ?

Denis : je pense plutôt à une spirale ! Traditionnellement les labyrinthes crétois sont représentés par des spirales bicursales : cela signifie qu'on ne peut pas les tracer d'un seul coup, qu'il faut détacher le crayon de la feuille et s'y prendre à deux fois. On peut tracer un cercle d'un seul coup mais pour ce type de spirale, il faut soulever le crayon, le temps de retourner pour faire marche arrière…

Martine : si le labyrinthe de Cnossos avait été une spirale, le Minotaure aurait pu s'en échapper facilement mais c'est une autre histoire… Si je me souviens bien sont bicursales toutes les

courbes qu'on ne peut pas paramétrer rationnellement, les courbes dont la fonction ne peut prendre la forme d'un rapport entre deux polynômes ; l'inverse n'est pas vrai cependant : il y a des courbes bicursales qui sont rationnelles. Pour ce qui est de la spirale crétoise, je suis sceptique car on peut, me semble-t-il, faire marche arrière sans soulever le crayon.

Denis : et c'est pourquoi je préfère personnellement une spirale de Fermat à double entrée : celle-ci est non rationnelle et donc bicursale.

Martine : et pourquoi pas ! Mais revenons au cercle du nain avec lequel Zarathoustra ne semble pas être d'accord : pourquoi à ton avis ? Que toute vérité soit courbée, c'est une conception qui devrait coller avec la pensée de Nietzsche…

Denis : le cercle, c'est l'éternel retour du même au sens d'une histoire qui n'en finit pas de repasser, un peu comme un disque rayé. Souviens-toi de notre jeunesse et de cette chanson de Dave :

« On oublie, hier est loin, si loin d'aujourd'hui
Mais il m'arrive souvent de rêver encore
À l'adolescent que je ne suis plus

On sourit en revoyant sur les photos jaunies
L'air un peu trop sûr de soi que l'on prend à 16 ans
Et que l'on fait de son mieux pour paraître plus vieux

J'irai bien refaire un tour du côté de chez Swann
Revoir mon premier amour qui m'a donné rendez-vous sous le chêne
Et se laissait embrasser sur la joue
Je ne voudrai pas refaire le chemin à l'envers
Et pourtant je paierai cher pour revivre un seul instant
Le temps du bonheur à l'ombre d'une fille en fleurs

On oublie, et puis un jour il suffit d'un parfum
Pour qu'on retrouve soudain la magie d'un matin
Et l'on oublie l'avenir pour quelques souvenirs

Et je m'en vais faire un tour du côté de chez Swann
Revoir mon premier amour qui m'a donné rendez-vous sous le chêne
Et se laissait embrasser sur la joue
Je ne voudrai pas refaire le chemin à l'envers
Et pourtant je paierai cher pour revivre un seul instant
Le temps du bonheur à l'ombre d'une fille en fleurs »

(Dave, « Du côté de chez Swann », 1975)

Martine : il voudrait bien revivre un instant, un seul, de son passé, mais il ne veut pas faire le chemin en arrière et alors il ajoute : « je m'en vais faire un tour… », comme s'il cherchait à faire revivre cet instant de bonheur une nouvelle fois mais sans retourner pour autant dans le passé…

Denis : je partage ton analyse ! A présent je te propose de lire la première évocation de l'éternel retour à la fin de « Le gai savoir » : je lis…

« Le poids formidable. — Que serait-ce si, de jour ou de nuit, un démon te suivait une fois dans la plus solitaire de tes solitudes et te disait : « Cette vie, telle que tu la vis actuellement, telle que tu l'as vécue, il faudra que tu la revives encore une fois, et une quantité innombrable de fois ; et il n'y aura en elle rien de nouveau, au contraire ! il faut que chaque douleur et chaque joie, chaque pensée et chaque soupir, tout l'infiniment grand et l'infiniment petit de ta vie reviennent pour toi, et tout cela dans la même suite et le même ordre — et aussi cette araignée et ce clair de lune entre les arbres, et aussi cet instant et moi-même. L'éternel sablier de l'existence sera retourné toujours à nouveau — et toi avec lui, poussière des poussières ! » — Ne te jetterais-tu pas contre terre en grinçant des dents et ne maudirais-tu pas le démon qui parlerait ainsi ? Ou bien as-tu déjà vécu un instant prodigieux où tu lui répondrais : « Tu es un dieu, et jamais je n'ai entendu chose plus divine ! » Si cette pensée prenait de la force sur toi, tel que tu es, elle te transformerait peut-être, mais peut-être t'anéantirait-elle aussi ; la

question « veux-tu cela encore une fois et une quantité innombrable de fois », cette question, en tout et pour tout, pèserait sur toutes tes actions d'un poids formidable ! Ou alors combien il te faudrait aimer la vie, que tu t'aimes toi-même pour ne plus désirer autre chose que cette suprême et éternelle confirmation ! »

(Nietzsche, « Le gai savoir », livre IV, aphorisme 341)

Martine : j'ignore si Dave s'est inspiré de Nietzsche mais il y a entre ces deux textes une étrange parenté : il ne s'agit pas de remonter le temps pour revivre un instant de bonheur ni de s'affliger de regrets comme les romantiques, je pense à Lamartine, mais de se donner les moyens de revivre un instant d'intense bonheur. Je comprends mieux l'idée d'une spirale : la circonférence d'un cercle qui tourne sur lui-même nous fait repasser sans cesse par les mêmes points tandis qu'une spirale, si elle est courbée, nous rapproche de son centre, toujours plus près, tout en nous faisant, dans sa course, traverser et plusieurs fois, mais à distance, des mêmes zones où certaines choses sont susceptibles de se répéter.

Denis : note au passage que, par rapport à ligne droite qui passerait par le centre, les zones qui se répartissent de part et d'autre de cette droite sont d'égale superficie. Mais cette symétrie ne suffit évidemment pas à justifier qu'un événement puisse s'y répéter. Bien sûr qu'il y a des instants que l'on voudrait revivre mais sans devoir pour autant revenir en arrière car revenir en arrière, c'est emprunter la route qui descend, se laisser entrainer par l'esprit de lourdeur et tout ce qu'il véhicule de négatif…

Martine : et la tarentule, à ton avis pourquoi se trouve-t-elle là, dans un coin de cette vision, se promenant lentement au clair de lune ?

Denis : tu l'as dit toi-même : elle est dans la lumière du clair de lune mais c'est une lumière nocturne. Nietzsche ne rejette pas en bloc la rationalité : quand Zarathoustra décrit le surhumain, il dit aimer celui qui veut connaitre mais les lumières de la Raison ne sont qu'un clair de lune dans l'obscurité de la nuit du monde : il ne faut pas les négliger mais surtout on ne doit pas s'en contenter, nous devons créditer bien d'autres facultés comme l'imagination, par exemple, qui est essentielle pour lutter et dépasser le cercle « vertueux » du temps car le temps, qui est un cercle selon le nain, c'est celui des horloges, c'est le temps du monde. Il y a dans « La volonté de puissance » un texte admirable

qui nous dit comment surmonter cette dimension négative, parce que circulaire, de l'éternel retour ».

« Je veux enseigner la pensée qui donnera à beaucoup d'hommes le droit de se supprimer, - la grande pensée sélectrice.

378.

1. La pensée de l'éternel Retour: ses hypothèses qui doivent se trouver vraies, si cette pensée se vérifie. Ce qui s'ensuit.

2. Elle est la pensée lourde et difficile: son effet probable à moins que l'on n'emploie des mesures préventives: c'est-à-dire à moins que toutes les valeurs ne soient transmuées.

3. Moyens de la supporter: la transmutation de toutes les valeurs. Non plus le plaisir que cause la certitude, mais l'incertitude; non plus la " cause " et l'" effet ", mais la création continuelle; non plus la volonté de conservation, mais la volonté de puissance; non plus l'expression humble " tout n'est que subjectif " - mais " c'est aussi notre œuvre ! - soyons-en fiers ! "

379.

Pour supporter l'idée de l'éternel Retour, il faut être indépendant vis-à-vis de la morale; - il faut trouver des moyens nouveaux contre le fait de la douleur (considérer la douleur comme un instrument, comme génératrice de la joie; il n'y a pas de conscience qui résume le déplaisir); - la jouissance que procure toute espèce d'incertitude, de provisoire, comme contrepoids, contre ce fatalisme

extrême; - suppression de toute idée de nécessité, - suppression de la " volonté ", suppression de la " connaissance en soi ".

La plus grande élévation de la conscience de force chez l'homme, c'est ce qui crée le surhumain. »

(Nietzsche, « La volonté de puissance », livre IV, aphorismes 377-379)

Martine : c'est la tension créatrice de la volonté de puissance en vue du surhumain qui permet de briser ce cercle vicieux des regrets de ce qui fut mais n'est plus comme tel, quoi que toujours à rechercher.

Denis : et briser ce cercle vicieux, c'est aussi, voire surtout, renoncer au contentement qui mine le dernier homme et ne pourra que le conduire à sa perte. Je te propose pour en finir, toujours provisoirement bien sûr, avec ce thème de lire un très beau poème de Hölderlin qui fait partie des écrits tardifs et qui concerne justement le contentement.

Martine : mes petites oreilles t'appartiennent…

CONTENTEMENT (Fr. HÖLDERLIN)

« Quand hors la vie un homme arrive à se trouver

Et à saisir comment la vie est ressentie,

C'est bien ; qui du danger sort en se dépêtrant,

Est tel l'homme échappant aux tempêtes et vents.

Mais mieux est de connaitre aussi la beauté, qui

Arrange, la hauteur de la vie tout entière,

Lorsque nait une joie de l'effort fatigant,

Et comme tous les biens en ce temps-là se nomment.

Si l'arbre qui verdoie, les cimes des ramures,

Les fleurs qui sont autour de l'écorce du tronc,

Sont une vie, issue de la divine Nature,

C'est que sur tout cela se penche l'air des cieux.

Mais lorsque curieux, des hommes me demandent

Ce qu'elle est, se risquent à vouloir le sentir,

Ce que c'est que dessein, et Très-Haut, et gagner,

Je leur dis que la vie, c'est comme réfléchir.

Celui qui rend tranquille et simple la Nature

M'appelle, appelle l'homme à vivre dans la joie ;

Pourquoi ? Cette clarté fait trembler jusqu'aux sages.

Elle est belle, la joie, quand tout plaisante et rit.

Le sérieux viril, les périls, la victoire,

Viennent de la culture et de la conscience

Qu'il y a bien un but ; la hauteur des meilleurs

Se reconnait à l'être, et à de beaux débris.

Mais ceux-là justement sont comme des élus,

Leur appartient le neuf, cela qui se raconte,

Des actes l'effectif ne va pas par le fond,

C'est, comme astres brillants, une vie grande et gaie.

La vie, c'est ce qu'on fait et c'est, audacieux,

Un haut but, un élan soutenu, c'est la marche

Et le pas, mais aussi bonheur de la vertu,

Et c'est grand sérieux, quoique jeunesse pure.

Le fait que cette vie comporte du passé

Diffère du regret : l'un permet d'accéder

À la gloire, au repos, à tout ce qui a fui,

A de hautes contrées qu'une fois il y eut ;

M'autre mène à tourment et amères douleurs

Chaque fois qu'homme meurt qui de la vie se moque,

Que changent le visage et la forme d'un homme

Qui n'a rien fait de bon ni de beau dans la vie.

La visibilité d'une forme vivante,

Le durer en ce temps où l'homme s'alimente,

Est presque un différend, l'un vit à ressentir,

L'autre tend à l'effort et cherche à découvrir. »

(Hölderlin, « Le contentement »)

LE SUR-HUMANISME

Martine : cette notion de « sur-humanisme » est liée, je présume, à celle de surhumain, celui-ci étant, selon Nietzsche, ce vers quoi l'homme doit se surmonter en vue de sa pleine réalisation.

Denis : effectivement ! L'homme n'est qu'une corde tendue entre l'animalité en vue du surhumain : il ne s'agit pas, à proprement parler, de renoncer à l'animalité qui nous est inhérente mais de s'en extraire, de s'en détacher pour qu'advienne l'homme dans sa véritable dimension, à savoir la surhumanité. Ce qui est à surmonter, c'est le « Humain trop humain ».

Martine : j'imagine néanmoins que l'analyse critique de l'humanisme « classique » par Heidegger n'est pas étrangère à cette formulation.

Denis : tu as tout à fait raison ! La « Lettre sur l'humanisme (1946) est une réponse adressée à Jean Beaufret, qui fait suite à la célèbre conférence donnée par Sartre en 1945 et intitulée : « L'existentialisme est un humanisme » : Sartre est d'ailleurs cité à quatre reprises dans cette longue lettre de 66 pages. La question posée par Jean Beaufret était la suivante : « comment redonner un sens au mot « humanisme » ? » Ce qui est particulièrement intéressant dans la lettre de Heidegger c'est que, avant d'aborder la question de l'humanisme, il se livre à une longue réflexion sur la pensée, de quoi nous inspirer puisque nous avons évoqué à plusieurs reprises cette perspective d'une pensée nouvelle. C'est seulement à partir d'une pensée ainsi rétablie en son essence et d'une ontologie du Da-sein comme être-le-là, c'est-à-dire dans son ouverture à l'Etre et à sa vérité

que l'humanisme pourra véritablement être connoté. On reviendra par la suite aux objections à l'humanisme sartrien qui, nous dit Heidegger, procède, comme tous les autres d'ailleurs, d'une fondation métaphysique qui ignore l'essentialité de l'homme et en vient à oublier sa dimension humaine au bénéfice de son animalité. Ce texte préparatoire est long de six pages mais il me semble important de le lire et de le présenter ici en son entièreté. Je te propose de le scinder en plusieurs parties ; j'assure la lecture et toi tu commentes : ça te convient ?

Martine : ça me convient si tu me tiens la main…

Nous ne pensons pas de façon assez décisive encore l'essence de l'agir. On ne connaît l'agir que comme la production d'un effet dont la réalité est appréciée suivant l'utilité qu'il offre. Mais l'essence de l'agir est l'accomplir. (Accomplir signifie : déployer une chose dans la plénitude de son essence, atteindre à cette plénitude, producere. Ne peut donc être accompli proprement que ce qui est déjà. Or, ce qui « est » avant tout est l'Etre. La pensée accomplit la relation de l'Etre à l'essence de l'homme. Elle ne constitue ni ne produit elle-même cette relation. La pensée la présente seulement à l'Etre, comme ce qui lui est remis à elle-même par l'Etre. Cette offrande consiste en ceci, que dans la pensée l'Etre vient au langage. Le langage est la maison de l'Etre. Dans son abri, habite l'homme. Les penseurs et les poètes sont ceux qui veillent sur cet abri. Leur veille est l'accomplissement de la révélabilité de F Etre, en tant que par leur dire ils portent au langage cette révélabilité et la conservent dans le langage. La pensée n'est pas d' abord promue au rang d'action du seul fait qu'un effet sort d'elle ou qu'elle est appliquée à... La pensée agit en tant qu'elle pense. Cet agir est probablement le plus simple en même temps que le plus haut, parce qu'il concerne la relation de l'Etre à l'homme. Or, toute efficience repose dans l'Etre et de là va à l'étant. La pensée, par contre, se laisse revendiquer par l'Etre pour dire la vérité de l'Etre. La pensée accomplit cet abandon. Penser est l'engagement par l'Etre pour l'Etre

Je ne sais si le langage peut unir ce double « par » et « pour » dans une seule formule comme : penser c'est l'engagement de

l'Etre. Ici, la forme du génitif « de V... » doit exprimer que le génitif est à la fois subjectif et objectif. Mais « sujet » et « objet >> sont en l'occurrence des termes impropres de la métaphysique — cette métaphysique qui, sous les espèces de la « logique » et de la « grammaire » occidentales, s'est de bonne heure emparée de l'interprétation du langage. Ce qui se cèle dans un tel événement, nous ne pouvons qu'à peine le pressentir aujourd'hui. La libération du langage ; des liens de la grammaire, en vue d'une articulation plus, originelle de ses éléments, est réservée à la pensée et à la poésie. La pensée n'est pas seulement l'engagement dans l'action4 pour et par l'étant au sens du réel de la situation présente. La pensée est l'engagement par et pour la vérité de l'Etre, cet Etre dont l'histoire n'est jamais révolue, mais toujours en attente. L'histoire de l'Etre supporte et détermine toute condition et situation humaine. Si nous voulons seulement apprendre à expérimenter purement cette essence de la pensée dont nous parlons, ce qui revient à T accomplir, il faut nous libérer de l'interprétation technique de la pensée dont les origines remontent jusqu' à Platon et Aristote. A cette époque, la pensée elle-même a valeur de « techné » elle est processus de la réflexion au service du faire et du produire. Mais, alors, la réflexion est déjà envisagée du point de vue de la « praxis » et de la « poiesis ». C' est pourquoi la pensée, si on la prend en elle-même, n'est pas « pratique ». Cette manière de caractériser la pensée comme « theoria » et la détermination du connaître comme attitude « théorétique », se produit déjà à l'intérieur d'une interprétation « technique » de la pensée. Elle est une tentative de réaction pour garder encore à la pensée une autonomie en face de l'agir et du faire. Depuis, la « philosophie » est dans la nécessité constante de justifier son existence devant les « sciences ». Elle pense y arriver plus sûrement en s'élevant elle-même au rang d'une science. Mais cet effort est l'abandon de l'essence de la pensée. La philosophie est poursuivie par la crainte de perdre en considération et en validité, si elle n'est science. On voit là comme un manque qui est assimilé à une non-scientificité. L'Etre en tant que l'élément de la pensée est abandonné dans l'interprétation technique de la pensée. La « logique » est la sanction de .cette interprétation, en vigueur dès l'époque des sophistes et de Platon. On juge la pensée selon une mesure qui lui est

inappropriée. Cette façon de juger équivaut au procédé qui tenterait d'apprécier l'essence et les ressources du poisson sur la capacité qu'il a de vivre en terrain sec. Depuis longtemps, trop longtemps déjà, la pensée est échouée en terrain sec. Peut-on maintenant appeler « irrationalisme » l'effort qui consiste à remettre la pensée dans son élément?

Les questions de votre lettre s'éclairciraient plus aisé ment dans un entretien direct. Dans un écrit, la pensée perd facilement sa mobilité. Mais surtout elle ne peut que difficilement faire tenir la pluralité de dimensions propre à son domaine. La rigueur de la pensée ne consiste pas seulement, à la différence des sciences, dans T exactitude fabriquée, c'est-à-dire technique-théorétique, des concepts. Elle repose en ceci que le dire reste purement dans l'élément de l'Etre et laisse régner ce qu'il y a de simple en ses dimensions variées. Mais, par ailleurs, la chose écrite offre la salutaire contrainte d'une saisie vigilante par le langage. Pour aujourd'hui, je voudrais seulement isoler une de vos questions. L'examen que j'en ferai jettera peut-être aussi quelque lumière sur les autres.

Vous demandez : Comment redonner un sens au mot « Humanisme » ? 1 Cette question dénote l'intention de maintenir le mot lui-même. Je me demande si c'est nécessaire. Le malheur qu'entraînent les étiquettes de ce genre n'est-il pas encore assez manifeste? On se méfie certes depuis longtemps des « ...ismes ». Mais le marché de l'opinion publique en réclame sans cesse de nouveaux. Et l'on est toujours prêt à couvrir cette demande. Les termes tels que « logique », « éthique », « physique » n'apparaissent eux-mêmes qu'au moment où la pensée originelle est sur son déclin. Dans leur grande époque, les Grecs ont pensé sans de telles étiquettes. Ils n'appelaient pas même « philosophie » la pensée. Celle-ci est sur son déclin, quand elle s'écarte de son élément. L'élément est ce à partir de quoi la pensée peut être une pensée. L'élément est proprement ce-qui-a-pouvoir: le pouvoir. Il prend charge de la pensée et ainsi l'amène à son essence. En un mot, la pensée est la pensée de l'Etre. Le génitif a un double sens. La pensée est de l'Etre, en tant qu'advenue par l'Etre, elle appartient à l'Etre. La pensée est en même temps pensée de l'Etre, en tant qu'appartenant à F Etre, elle est à l'écoute de l'Etre.

La pensée est ce qu'elle est selon sa provenance essentielle, en tant qu'appartenant à l'Etre, elle est à l'écoute de l'Etre. La pensée est — cela signifie: l'Etre a, selon sa destination, chaque fois pris charge de son essence. Prendre charge d'une « chose » ou d'une « personne » dans leur essence, c'est les aimer: les désirer. Ce désir signifie, si on le pense plus originellement: don de l'essence. Un tel désir est l'essence propre du pouvoir qui peut non seulement réaliser ceci ou cela, mais encore faire « se déployer » quelque chose dans sa pro-venance, c'est-à-dire faire être. Le pouvoir du désir est cela « grâce » à quoi quelque chose a proprement pouvoir d'être. Ce pouvoir est proprement le « possible », cela dont l'essence repose dans le désir. De par ce désir, l'Etre peut la pensée. Il la rend possible. L'Etre en tant que désir-qui-s' accomplit-enpouvoir est le « pos-sible ». Il est, en tant qu'il est l'élément, la « force tranquille » du pouvoir aimant, c'est-à-dire du possible. Sous l' de la « logique » et de la « métaphysique », nos mots « possible » et « possibilité » ne sont en fait pensés qu'en opposition à «réalité», c'est-à-dire à partir d'une interprétation déterminée.

3ème ANCRAGE : DIONYSOS ET LE CRUCIFIE

Martine : depuis un certain temps déjà tu te montres de plus en plus critique à l'égard du christianisme : doit-on y voir l'influence de Nietzsche et, accessoirement, celle de Heidegger ?

Denis : la lecture croisée de l'un et de l'autre m'a certainement donné à penser mais, comme le disait déjà au temps de notre jeunesse l'ami Yvon, il y a probablement en moi un mystique sauvage, quelque chose de rimbaldien qui à la fois me tourmente et m'oblige au questionnement. Ajoute à cela le constat navrant d'une église conservatrice de ses acquis et incapable de s'ouvrir à son temps et de se questionner en conséquence et tu comprendras certainement pourquoi j'en suis venu à remettre en cause toutes ces « vérités » dont s'est forgée une longue tradition dont le 19ème siècle a, en quelque sorte, sonné le glas.

Martine : on a beaucoup évoqué le dieu absent et la nécessité du dieu à venir ; tu as aussi, en évoquant la « Déclosion » de Nancy,

insisté sur les limites, voire les dangers, de la foi. Sans remettre en cause ton attachement à l'homme-Jésus, tu as pointé du doigt l'instrumentation qui a été faite de son message, par Paul de Tarse notamment, ensuite les Pères de l'église et surtout les autorités politiques à partir de l'empereur Constantin. Bref bien des choses ont déjà été dites et il n'est sans doute pas utile d'y revenir encore. Je voudrais qu'on se focalise, même si on l'a déjà abordé succinctement, sur la symbolique de la croix que tu dénonces particulièrement.

Denis : la croix, qui, à elle seule, symbolise tout le christianisme, fait référence à la crucifixion de Jésus condamné par le Sanhédrin à mourir sur une croix : à cette époque la crucifixion comme méthode de mise à mort particulièrement humiliante était fort répandu autour de bassin de la Méditerranée et amplement pratiquée par les romains, mais peu importe. Toute la question est de savoir pourquoi Jésus a été mis à mort : selon la tradition chrétienne Jésus serait mort en rémission de nos péchés, sa mort fut et est toujours interprétée comme le rachat de nos fautes et de nos faiblesses : Jésus, homme-dieu, est mort sur la croix pour sauver les hommes et, par sa résurrection, leur ouvrir la voie du salut. Balivernes ! Jésus a été condamné à mort par humiliation en raison de la menace qu'il faisait courir non pas aux occupants romains, on le lui a suffisamment reproché, mais à la mainmise spirituelle, et donc morale et socio-politique, des autorités religieuses sur le peuple juif. Jésus, par exemple, ne contestait pas la loi mais son littéralisme et sa sacralisation : la loi est faite pour servir et non pour être servie. Jésus, par ses paroles et ses actes, a pris beaucoup de distance par rapport à cette loi incontestable et incontournable puisqu'en cette loi étaient présumés les termes d'une alliance conclue entre dieu et le peuple juif élu.

Martine : mais Jésus n'était pas la seule menace…

Denis : effectivement ! Il y avait dans le judaïsme de cette époque de nombreux courants dont certains étaient sectaires, je pense aux Esséniens largement influencés par le stoïcisme ; en outre l'hellénisme avait, depuis longtemps déjà, frappé aux portes de la Judée et les pratiquants juifs les plus orthodoxes redoutaient une contamination de leur propres croyances, souviens-toi du

premier commandement. Que Jésus ait subi quelque influence de l'hellénisme, c'est probable ; quoi qu'il en soit Paul de Tarse voulait inscrire le message de Jésus, au risque de le trahir, dans la tradition messianique du judaïsme tardif sans pour autant laisser de côté les prescriptions du judaïsme ancien telles qu'elles sont consignées et résumées dans le Décalogue.

Martine : Jésus serait donc mort pour des raisons socio-politiques, accusé de perturber et mettre en danger l'ordre d'un peuple fondé sur la loi des tables…

Denis : absolument et aujourd'hui plus personne ne peut le nier…

Martine : mais alors cette symbolique de la croix…

Denis : durant les trois premiers siècles de l'ère chrétienne la croix était totalement absente de l'iconographie et de l'architecture chrétiennes ; c'est Sainte Hélène, la mère de l'empereur Constantin semble-t-il, qui en a développé le culte et il n'est pas bien difficile d'en comprendre la raison.

Martine : mettre la nouvelle religion au service du pouvoir et, en échange, assurer sa protection…

Denis : tu as tout compris ! Avec le messianisme eschatologique, promesse est faite aux croyants de trouver dans le salut post-mortem la récompense des sacrifices consentis et donc leur justification a posteriori. Peinez, braves gens, endurer les souffrances, c'est le prix de votre salut dans le royaume de dieu que vous payez sur cette terre.

Martine : je comprends le peu de ménagement avec lequel ont été traités les soi-disant hérétiques : contester la religion de quelque manière que ce fut, c'était contester le pouvoir et l'ordre établi.

Denis : et la croix bien plantée au sommet des clochers est là pour nous le rappeler : Jésus s'est sacrifié pour le rachat de vos péchés et assurer votre salut à condition que vous y mettiez du vôtre.

Martine : et comme si cela ne suffisait pas, on l'a coiffée d'un coq, le fameux coq du reniement de Saint Pierre, comme pour rappeler qu'il était vain et criminel surtout de vouloir trahir.

Denis : je pense que tout est dit ! Jésus est mort pour les raisons que l'on sait et je n'ai pas besoin d'un confessionnal pour y laver ma conscience. Je n'ai pas non plus à souffrir au bénéfice des puissants pour gagner ce salut hypothétique : je n'autorise aucun dieu à juger de mes actes, à en peser le bien et le mal pour évaluer mes mérites et me donner un accès possible à un monde dont je ne veux pas. La terre est bien assez grande pour y loger les vivants et les esprits des morts : nous avons partie liée avec les survivants dans l'unique but de préserver notre terre, de veiller sur elle et d'assurer des hommes leur croissance spirituelle. Que les dieux puissent nous y aider, je le crois volontiers : on a longuement évoqué cette dévastation qui résulte de leur délaissement. Je doute en revanche, et même je ne crois pas, que les dieux sont des commerçants qui nous feraient payer au prix au fort un salut qu'ils ne sont pas en mesure de nous assurer : le salut des hommes passe nécessairement par les hommes, même si, à cet égard, la lumière portée par les dieux n'est pas inutile.

Martine : tu veux ajouter encore quelque chose ?

Denis : je pense avoir dit l'essentiel ! Bien sûr ces affirmations demandent à être plus amplement argumentées mais c'est d'une synthèse que nous nous occupons pour l'instant. Il est probable que je reviendrai ailleurs, en d'autres occasions, sur ces questions…

Martine : et je compte bien y revenir avec toi…

4ème ANCRAGE : SORTIR DU COGITO

Martine : Sartre disait dans « L'être et le néant » que le Cogito mène à tout à condition d'en sortir et tu as consacré dans « Tourments philosophiques », tout un chapitre à cette sortie du Cogito…

Denis : Sartre avait raison d'affirmer cela mais le problème, c'est que lui-même n'en est jamais sorti…

Martine : peut-être parce que, comme le disait Foucault, Sartre est demeuré un penseur du 19ème siècle…

Denis : il y a sans doute une part de vérité dans ce qu'a dit Foucault au sujet de Sartre mais c'était très circonstancié. Sartre avait publiquement critiqué « Les mots et les choses » à sa sortie en 1966 sous prétexte que Foucault ne faisait pas droit à l'Histoire : l'histoire est au cœur de sa « Critique de la raison dialectique » de 1960 tout comme elle était au cœur de la pensée de Marx au 19ème siècle mais entretemps Nietzsche avait ruiné les fondements de l'historicisme, Sartre aurait dû en tenir compte, ce qu'a fait très justement Foucault.

Martine : quoi qu'il en soit, tu te montres, comme Nietzsche et surtout Heidegger, très critique vis-à-vis du rationalisme et, parmi les contemporains, tu as la dent dure envers Habermas…

Denis : c'est très juste ! Mais ça demande quelques explications : il ne s'agit pas simplement d'un parti pris.

Martine : si je te suis bien, il faut replonger dans l'histoire du rationalisme, sans remonter, je l'espère, jusqu'à Platon…

Denis : on ne remontera pas aussi loin, c'est promis ! Avec la Renaissance, la mainmise spirituelle et intellectuelle de l'église sur les consciences n'a pas pu résister aux bouleversements culturels à la faveur desquels un usage toujours croissant de la Raison s'est développé, contenu d'abord dans les limites de la religion dominante avec Descartes et Leibniz pour en sortir ensuite avec les « hérésies » de Spinoza et le criticisme de Kant. Pour le dire très simplement la connaissance était confiée aux représentations telles qu'elles pouvaient se déduire du pouvoir

consenti à la Raison. Face à ce rationalisme croissant s'est développé, outre-Manche, le courant empiriste d'abord avec Bacon et ensuite Hume et Locke. Hume en est demeuré sans doute la figure la plus illustre : son principe était que toute connaissance repose sur les sensations. Cependant si tu exclus l'usage de la Raison alors aucune certitude scientifique ne peut être fondée : c'est là tout le sens de la Skepsis de Hume, c'est-à-dire de sa tentation de succomber au relativisme. Dans sa « Krisis », au paragraphe 24, Husserl s'interroge sur les motifs philosophiques de l'absurdité de la Skepsis : la raison, dit-il tient à l'ébranlement de l'objectivisme. Hume, ne voulant pas céder au relativisme, a donc imaginé qu'il devait y avoir une espèce de boîte noire au fondement de nos jugements : c'est ce qu'on a appelé le « Belief » de Hume, un acte de foi en quelque sorte.

Martine : d'un côté le rationalisme et de l'autre l'empirisme que Kant va tenter de concilier en empruntant la voie moyenne du criticisme…

Denis : tout à fait ! Et cette réconciliation était nécessaire à l'essor des Sciences et surtout des technosciences : il fallait réconcilier, dans un même processus, la déduction chère aux rationalistes et l'induction chère aux empiristes, c'est Comte qui s'en est chargé mais Kant, il faut l'admettre, avait déjà fait une bonne partie du travail. On a tendance à considérer que l'instrumentation de la Raison aux fins d'un progrès technique et l'essor des technosciences sont contemporains de l'industrialisation qui a battu son plein dans le courant du 19ème siècle : c'est occulter une bonne part de l'histoire et de sa vérité. Ce progrès technologique était déjà au cœur de « La nouvelle Atlantide » de Bacon en 1624 mais on le retrouve également, à des fins médicales notamment, dans les écrits de Descartes. Bon an mal an, sous l'emprise de ce mythe du Progrès, Raison et sensations ont dû intégrer, comme Kant l'avait d'ailleurs pensé, un processus unique qui devait permettre d'instrumenter la Raison à des fins technologiques.

Martine : ce n'est tout de même pas en raison de cette intention technologique que tu rejettes le rationalisme ? Le cas échant tu tiendrais une position très proche de celle de Heidegger…

Denis : je ne doute pas un seul instant, et Heidegger n'en doutait pas non plus d'ailleurs, de l'intérêt des progrès technologiques que les technosciences ont permis de réaliser : le soulagement considérable du labeur humain suffit à les justifier. Je partage toutefois l'avis de Heidegger selon lequel nous devons conserver la mainmise sur ces progrès qui, si on n'y prend garde, pourraient devenir incontrôlables. Ce qui me chipote en réalité dans le rationalisme, c'est qu'il procède par représentations qui ne sont que des constructions mentales obéissant à des principes logiques a priori, des axiomes peut-on dire, et qui, comme telles, ne sont pas en mesure de rendre compte de la réalité dans la plénitude, simplement parce que trop de choses qui relèvent pourtant de cette réalité ne peuvent pas entrer dans les cadres de la représentation telle que je viens de la présenter.

Martine : si je te comprends bien tu ne rejettes pas la Raison par principe mais sa mainmise, exclusive de toute autre approche, sur notre approche du réel.

Denis : c'est exactement ça ! Tu as évoqué Habermas : quand, dans « Le discours philosophique de la modernité », Habermas fustige Nietzsche sous prétexte d'autoréférence, il affirme du même coup cette exclusive. Du reste pour Habermas tout ce qui ne ressort pas à la rationalité est irrationnel : doit-on comprendre démence, folie, pure imagination ou que sais-je encore ? Nous avons beaucoup parlé : il y a de multiples dimensions du réel qui échappe à l'étroitesse de la Raison et on doit dès lors consentir qu'il existe d'autres types de pensée qui peuvent être mis au service de la connaissance. Que la rationalité dénie cette connaissance comme étant sienne en raison de son manque de scientificité, cela ne me dérange pas du tout mais affirmer que toute connaissance est imputable à la seule Raison pure relève d'un mythe fort ancien, le mythe socratique, et contribue à restreindre considérablement le champ du connaissable.

Martine : il me semble tout de même que Habermas a nuancé son point de vue…

Denis : Habermas a passé l'essentiel de son existence à débattre de ces questions avec John Rawls sur la question du juste mais aussi avec ses anciens camarades de Francfort Adorno et

Horkheimer, pour n'en citer que les principaux ; Habermas a dû se rendre à l'évidence que, concernant l'établissement des normes par exemple, on ne pouvait s'en remettre exclusivement à une Raison procédurale et plus généralement qu'il fallait élargir les cadres trop étroits de la Raison kantienne. Si on peut en effet le créditer de ces évolutions, je persiste à penser que, en demeurant dans la proximité de la Raison, il a continué d'hypothéquer la pertinence, pour la connaissance mais pas seulement, d'autres facultés.

Martine : je pense qu'on a, succinctement certes, fait le tour de la question et qu'on peut dès lors passer à autre chose.

Denis : tu l'as dit toi-même, il s'agit d'une synthèse en douze points et non d'écrire un traité de longue haleine…

5ème ANCRAGE : CORPS CREUX ET IMMANENCE

Martine : dans « Tourments philosophiques » tu consacres un chapitre aux « corps creux » que tu définis comme des possibles : tu évoques tour à tour le rhizome, l'impératif catégorique, le « tu dois » de Kant, Godot, la mort de l'autre, la case vide. Tu insistes, au regard des géodes, sur l'immatérialité des corps creux : qu'est-ce que tu entends précisément par cette notion ?

Denis : comme tu l'as dit très bien, les corps sont des possibles, des niches au creux de l'existence. Cette notion à est mettre en rapport avec ce que dit Sartre du pour-soi dans « L'être et le néant » quand il parle de présence à soi et d'ipséité. On aurait tort de considérer, un peu comme le fait Deleuze à propos des concepts, que le pour-soi n'est qu'un néant qui plane à la surface de l'être à partir duquel il se donnerait une consistance d'emprunt qui n'est ontologiquement pas la sienne. Le pour-soi, dit encore Sartre, est comme un trou dans l'être qu'il n'est pas : soit ! Mais alors qu'est-il et quelle en est la possible consistance ? Ce qu'il est appelé à être, son ipséité, ne peut se définir qu'à partir de cet être qu'il n'est pas ; cependant pareille considération enferme le pour-soi dans un rapport de pure négativité avec l'être-en-soi du monde. Or le pour-soi, dès lors qu'il est été par l'en-soi, est un être inauthentique, ce n'est pas un ipse ;

cependant le pour-soi ne peut s'identifier qu'à partir du monde en-soi qu'il n'est mais dans un rapport qui ne soit pas celui de la négativité : dire du pour-soi ce qu'il n'est pas ne nous apprend strictement rien sur ce qu'il est ou susceptible d'être, étant entendu qu'il se laisse saisir avant tout comme projet ek-statique de ses possibilités, pour reprendre la conceptualisation de Heidegger.

Martine : il doit donc se déterminer lui-même et librement à partir du monde…

Denis : absolument ! C'est ce que Sartre appelle la soi-ité du monde, le monde comme mien, non pas au sens où il m'appartiendrait mais au sens où le monde mien est celui qui m'est tel compte tenu du point de vue que j'ai sur lui. Le monde mien ainsi compris est ce, et uniquement, à partir de quoi le pour-soi peut se donner à être. Etre-au-monde ne signifie pas être hors du monde pas plus qu'être dans le monde, un étant parmi les autres : être-au-monde signifie entretenir avec le monde un rapport qui nous est propre.

Martine : il y a donc autant de monde-soi que de pour-soi : ça fait beaucoup de mondes…

Denis : notre rapport au monde n'est jamais isolé de ceux que les autres pour-soi entretiennent avec lui : si chaque pour-soi a sur le monde un point de vue singulier qui lui est propre, ce monde est toujours partagé. Souviens-toi de « La nausée » et du trou de vidange par lequel le monde, qui était le mien, m'échappe à la faveur de l'autre : cet échappement est vécu dans l'intériorité mais, face au monde, les pour-soi ne sont pas dans un rapport de compétition. Le fait que tu as sur le monde un point de vue singulier qui est le tien ne signifie pas que tu me voles le monde et l'empêche de devenir mien : le monde ne devient tien ou mien qu'à partir des points de vue que nous avons sur lui.

Martine : ces points de vue sont toujours subjectifs…

Denis : ils le sont si par subjectivité tu entends ce qui se distingue d'un objet du seul fait qu'il a un point de vue sur cet objet, une intention pour parler comme les phénoménologues. Le subjectif se distingue de l'objectif en raison de ce seul rapport : la

subjectivité, erreur bien trop souvent commise, ne doit pas être confondue avec le sujet. Un sujet est un individu doté de subjectivité, c'est-à-dire qui s'inscrit dans un rapport intentionnel ou de point de vue, c'est comme tu préfères, avec le monde compris comme objet de cette intention ou de ce point de vue.

Martine : il y aurait donc une subjectivité animale…

Denis : sans contestation possible ! Et sans doute botanique aussi : il n'y a que l'inorganique qui est à-même le monde des objets et dans l'incapacité d'entretenir avec ces objets le moindre rapport. Un caillou n'a pas la moindre conscience de ce qui l'entoure mais il y a bien une conscience animale et très probablement une conscience botanique. C'est donc notre faculté de nous rapporter à des objets qui fait de nous des êtres subjectifs : un individu disposant d'une telle faculté est un sujet mais les cailloux, qui sont pourtant des individus, ne sont pas des sujets puisqu'ils sont dépourvus de subjectivité. Remarque au passage que cette notion de sujet n'a aucune consonance morale.

Martine : ce rapport au monde, bien qu'il refuse toute notion de subjectivité, Heidegger l'a développé dans « Etre et temps » au moyen des notions de souci et de compréhension.

Denis : c'est tout à fait juste mais le souci et la compréhension que tu évoques sont caractéristiques de l'homme saisi dans la quotidienneté de son ouverture à son environnement : c'est le Dasein, l'être-là dans sa finitude, et non le Da-sein, l'être-le-là comme Ouvert à la vérité de l'Etre. Or Sartre, sans verser pour autant dans l'anthropologie, ne se pose pas la question de l'être du pour-soi en ces termes ; néanmoins l'Ereignis, comme appropriement, nous permet d'éclairer ce que l'on peut entendre par soi-ité du monde. Ce qui est proprié par le pour-soi comme être-au-monde et le monde comme sien, c'est ce que Heidegger appellerait volontiers l'Etre mais, comme on vient de le dire, Heidegger ne veut pas consentir à la subjectivité et au sujet, par crainte de sombrer dans l'anthropologie. Par conséquent, si Heidegger refuse de considérer le Dasein à partir de sa subjectivité, au sens où on l'a définie, il ne peut davantage considérer le Dasein comme sujet, c'est-à-dire comme individu

doté de subjectivité et, in fine, comme ipse. De ce refus c'est l'authenticité qui en prend un coup : comment être authentique sans être un ipse : l'authenticité devient ainsi la caractéristique générale d'un Dasein qui l'est tout autant.

Martine : comment Heidegger peut-il dès lors affirmer que le Dasein qui s'abrite sous le on est inauthentique ?

Denis : c'est une difficulté en effet et même une brèche dans laquelle les détracteurs n'ont pas manqué de s'engouffrer.

Martine : j'en déduis que l'appropriement de l'Etre, ou de ce qui en tient lieu puisque tu sembles diverger de Heidegger sur ce point, est toujours singulier en ce qui concerne les êtres vivants ?

Denis : tu m'as parfaitement compris ! Avec cette nuance que ce qui est approprié, ce n'est pas la vie car il l'est également par le non-vivant : souviens-toi que j'ai toujours affirmé que même les pierres avaient une âme.

Martine : évidemment ! Ce que je veux dire c'est que chaque être vivant se l'approprie singulièrement selon le point de vue qui est le sien.

Denis : ou selon sa seule singularité ! Le cas échéant même l'appropriation par une pierre serait singulière… N'oublie pas que les pierres sont des individus et qu'elles ont aussi une âme.

Martine : une fois encore tout dépend de ce qui est approprié : s'il s'agit de l'Etre, comme le suggère Heidegger, une pierre qui est ne peut que l'être singulièrement. Elle l'est de facto mais ça ne signifie pas que son appropriement de l'Etre diffère de celui d'une autre pierre : elle est singulièrement mais ce qu'elle est n'est pas pour autant singulier.

Denis : tu as tout à fait raison, d'autant plus qu'on n'a rien dit encore de ce qui tient lieu de l'Etre dans cet appropriement, dès lors qu'on ne partage pas, à ce sujet, le point de vue de Heidegger.

Martine : on s'est bien compris ! Et pourquoi une philosophie de l'immanence, à la manière de Deleuze ?

Denis : nuance, ma chérie ! Deleuze définit sa philosophie comme un empirisme transcendantal : moi je récuse toute idée de transcendance, même dans son acception phénoménologique. Le transcendantal comme caractérisation de l'objet qui vient se lover dans l'immanence de la conscience, je préfère le nommer « vis-à-vis » ou simplement objet pour une conscience.

Martine : serais-tu allergique à cette notion…

Denis : pas allergique mais foncièrement prudent : quand on parle de transcendance, on pense trop facilement à dieu, à ce qui nous dépasse car se trouvant par-dessus, tu vois ce que je veux dire. Ce terme est équivoque et, puisqu'il est inutile je préfère m'en passer.

Martine : donc tout ce qui est l'est dans un même plan : dieu, les hommes, le monde vivant ou non et même le ciel…

Denis : c'est effectivement ce que je crois mais ce plan, comme tu dis, n'a rien d'une surface comme c'est le cas chez Deleuze et c'est d'ailleurs pour cette raison que, contrairement à lui, je n'ai pas besoin de transcendance. Mais, en revanche et toujours contrairement à lui, j'ai besoin de profondeur : le plan, tel que Deleuze le pense, c'est une peau, un terrain de jeu. De mon point de vue la surface c'est le lieu d'un effleurement : l'essentiel n'est pas dans la peau mais dans ce qu'elle recache au sens propre et au sens figuré.

Martine : quand tu dis « figuré », tu veux dire « virtuel » comme Deleuze ?

Denis : ah non ! Pour moi le virtuel n'est pas et ne sera jamais de l'ordre du réel, un réel de surcroît non actualisé : qui peut gober une affaire pareille ?

Martine : mais alors qu'est-ce que tu entends par « figuré » ?

Denis : il y a tout ce qui se cache sous la peau et tout ce qui se cache à-même la peau ; ce qui se cache dans la peau n'est pas recaché par elle puisqu'il se trouve dedans : c'est de ce qui apparait ce qu'on ne perçoit pas bien qu'il nous crève les yeux si j'ose dire…

Martine : quelque chose comme un détail qui donnerait à l'ensemble tout son sens si du moins on l'aperçoit, ce qui signifie en outre que notre perception est privative de sens dès l'instant ou quelque chose lui échappe, même s'il s'agit d'un détail, du plus petit détail…

Denis : nous sommes vraiment faits pour nous comprendre ! C'est quand beau l'amour…

Martine : c'est comme si on lisait en l'autre, que rien de l'autre ne peut nous échapper, que l'amour défriche les jardins de leurs secrets…

Denis : c'est beau ce que tu dis ! Et c'est vrai aussi… Ça ne veut pas dire qu'aimer l'autre, c'est renoncer à soi, bien au contraire : l'amour n'a de sens que si l'autre est lui et non pas soi, c'est parce qu'il est lui qu'on l'aime…

Martine : s'aimer, c'est faire un de deux sans qu'aucun n'ait quoi que ce soit à y perdre : les mantes religieuses n'ont rien compris à l'amour…

Denis : et donc je peux rester, toujours, tel que je suis ?

Martine non ! Tu dois le rester sinon comment veux-tu que je puisse t'aimer encore…

Denis : si on en en reparlait ce soir, quand on sera tous les deux, rien que tous les deux : sans Nietzsche, sans Hölderlin, sans Heidegger, sans Deleuze, sans tous les autres et aussi sans nos lecteurs…

Martine : tu promets ?

Denis : je promets !

6ème ANCRAGE : HISTORICISME ET GENEALOGIE

Martine, le lendemain matin : ça fait du bien, tu ne trouves pas ?

Denis : d'être tous les deux, seuls au monde ?

Martine : et de parler d'amour, de parler de nous, d'oublier un peu les autres…

Denis : d'autant plus qu'ils ne risquent pas de s'en aller, sauf nos lecteurs peut-être…

Martine : mais non ! Eux aussi ils ont parfois besoin de parler d'autre chose ou de se reposer tout simplement…

Denis : tu as raison ! Et donc on va parler de généalogie et d'historicisme, de sa critique plutôt, bref on va encore parler de Nietzsche…

Martine : et un peu de Foucault aussi : après tout c'est ça que Sartre n'a pas compris chez lui…

Denis : commençons néanmoins par Nietzsche et sa critique de l'historicisme ; c'est dans la 2ème inactuelle, de 1874, intitulée « De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie », dont je te propose de lire le premier paragraphe de la préface pour bien comprendre les intentions de Nietzsche.

« « Du reste je déteste tout ce qui ne fait que m'instruire, sans augmenter mon activité ou l'animer directement. » Ce sont là des paroles de Gœthe par lesquelles, comme un Ceterum censeo courageusement exprimé, pourra débuter notre considération sur la valeur et la non-valeur des études historiques. On y exposera pourquoi l'enseignement, sans la vivification, pourquoi la science qui paralyse l'activité, pourquoi l'histoire, précieux superflu de la connaissance et article de luxe, doivent être sérieusement, selon le mot de Gœthe, un objet de haine, — parce que nous manquons encore actuellement de ce qu'il y a de plus nécessaire, car le superflu est l'ennemi du nécessaire. Certes, nous avons besoin de l'histoire, mais autrement que n'en a besoin l'oisif promeneur dans le jardin de la science, quel que soit le dédain que celui-ci

jette, du haut de sa grandeur, sur nos nécessités et nos besoins rudes et sans grâce. Cela signifie que nous avons besoin de l'histoire pour vivre et pour agir, et non point pour nous détourner nonchalamment de la vie et de l'action, ou encore pour enjoliver la vie égoïste et l'action lâche et mauvaise. Nous voulons servir l'histoire seulement en tant qu'elle sert la vie. Mais il y a une façon d'envisager l'histoire et de faire de l'histoire grâce à laquelle la vie s'étiole et dégénère. C'est là un phénomène qu'il est maintenant nécessaire autant que douloureux de faire connaître, d'après les singuliers symptômes de notre temps. »

(Nietzsche, « De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie », préface)

Martine : la référence à Goethe est surprenante, tu ne trouves pas ?

Denis : pas vraiment ! L'écrit date de 1874 et n'oublie pas que, à cette époque, Nietzsche évolue toujours dans le giron de Schopenhauer, de Wagner et des romantiques. Ce qui importe ici, c'est la relativisation de l'histoire par Nietzsche…

Martine : n'en retenir que ce qui est susceptible de servir la vie encore à venir, ne pas trainer derrière soi ce boulet de l'esprit de lourdeur qui nous empêche d'avancer…

Denis : c'est juste ! A quoi bon s'encombrer l'esprit et surtout ruminer ce qui appartient au passé et ne peut qu'influencer négativement l'avenir : Nietzsche se montre en fin de compte très pragmatique.

Martine : l'historicisme, ça ne concerne cependant pas les passionnés d'histoire…

Denis : Nietzsche considère cet intéressement comme un luxe, un superflu par rapport au nécessaire mais, en soi, il n'y a là rien de condamnable, au pire une perte de temps. C'est l'historicisme qui est visé par Nietzsche…

Martine : mais encore ?

Denis : l'histoire occupe dans certains courants de pensée de son époque une place essentielle et même déterminante : c'est

notamment le cas du marxisme et des hégéliens de gauche. L'influence de Hegel, qui a introduit la Raison dans l'histoire, a été déterminante à cet égard. De quoi s'agit-il ? Rien de moins qu'une causalité historique, un déterminisme en quelque sorte qui, du point de vue des marxistes, rendait inéluctables des événements à venir comme le Grand Soir. Marx s'était trompé et d'ailleurs il a dû revoir sa copie.

Martine : tu veux dire que l'histoire n'est pas une ligne droite…

Denis : absolument ! Il n'y a pas de causalité historique qui déterminerait avec nécessité l'enchainement des événements : un événement est toujours la résultante d'un ensemble de facteurs dont chacun, quel que soit son poids ou son importance, ne suffit pas à justifier, par lui seul, ce qui est susceptible d'advenir. Cette multiplicité de facteurs explicatifs de l'événement, c'est la généalogie.

Martine : Nietzsche, de manière générale, est très critique envers le principe de causalité…

Denis : il y a des facteurs multiples à partir desquels peut et doit se comprendre un événement mais ce lien ne doit pas être interprété en termes de causes : pour reprendre un terme de Leibniz je suis tenté de remplacer « cause » par « inclinaison ». La multiplicité des inclinaisons est susceptible d'entrainer l'événement compte tenu du poids conjugué de leurs importances relatives mais encore une fois il n'y a pas de nécessité. Et puisque tu parlais de Foucault, la représentation nouvelle qui peut en résulter, un paradigme, exige d'une part une adhésion généralisée et d'autre part l'aval d'une autorité quelconque : avec la modernité par exemple les académies ont joué un rôle décisif à cet égard en avalisant ou non les théories nouvelles. De la même façon un événement, même mineur, est susceptible de participer au déclenchement d'un autre en fonction de l'importance relative qu'on lui accorde dans un contexte donné.

Martine : tu veux dire que certains facteurs déclenchants seraient probablement, dans un contexte différent, passés inaperçus ?

Denis : c'est certain ! Crois-tu que, dans un contexte qui eût été tout à fait différent, l'enlèvement d'Hélène par Pâris aurait entrainé la guerre de Troie ?

Martine : je ne crois pas en effet… Et donc on ne peut pas considérer que cet enlèvement est la cause de cette très longue guerre mais seulement un facteur parmi d'autres…

Denis : c'est le sens d'une approche généalogique : il faut identifier les facteurs multiples qui, selon des importances différentes, ont joué un rôle. Si on s'en tient à la seule explication causale par l'enlèvement d'Hélène, on masque une partie, l'essentiel peut-être, de la genèse de cet événement que fut la guerre de Troie.

Martine : en somme l'historicisme est falsificateur…

Denis : falsificateur, généralement inutile, mystificateur et surtout il expose, la jeunesse en particulier, à des dangers dont la gravité n'est pas à négliger. C'est précisément sur ces dangers qu'insiste le passage suivant extrait de la 2ème inactuelle.

« En résumé, pour parler avec Eduard von Hartmann, l'homme a maintenant « égard à une installation pratique et habitable de la patrie terrestre qui envisage l'avenir avec circonspection ». Le même écrivain dénomme une semblable période « l'âge viril de l'humanité », et ainsi il se moque de ce que l'on appelle aujourd'hui « homme », comme si par là il fallait seulement entendre l'égoïste désabusé. Il prophétise, de même, qu'après un pareil âge d'homme, viendra un âge de vieillesse qui le complétera, mais cette prophétie a visiblement le but d'accabler de ses lazzis nos vieillards actuels, car il parle de la maturité contemplative qu'ils mettent « à passer en revue les souffrances et les sombres orages de leur vie passée et la vanité de ce qu'ils considéraient jusqu'à présent comme le but de leurs efforts ».

(…)

L'excès des études historiques est capable de tout cela, nous l'avons vu, car cet excès déplace sans cesse, chez l'homme, les perspectives, transforme l'horizon, supprime l'atmosphère dont il est entouré, ce qui ne permet plus à l'homme d'agir et de sentir

au point de vue non historique. L'homme abandonne dès lors l'horizon infini, pour se retirer en lui-même, dans le plus petit cercle égoïste, où il se dessèche. Il parviendra peut-être à l'habileté, jamais à la sagesse. Il laisse alors composer avec lui, il compte avec les faits dont il s'accommode, il ne s'emporte plus avec colère, mais il cligne de l'œil et s'entend à chercher son propre avantage ou l'avantage de son parti, dans l'avantage ou le préjudice des autres. Il désapprend la honte superflue et devient ainsi, petit à petit, ce que Hartmann appelle l' « homme », ce que Hartmann appelle le « vieillard ».

Mais on veut qu'il devienne ainsi ; c'est là le sens de ce « plein abandon de la personnalité au processus universel » que l'on réclame avec tant de cynisme — on le veut, à cause de son but qui est la délivrance du monde, comme nous l'affirme Eduard von Hartmann, l'espiègle. Or, la volonté et le but de ces « hommes », de ces « vieillards » de Hartmann, peut être difficilement la délivrance du monde, car certainement le monde serait délivré, s'il était délivré de ces hommes et de ces vieillards. Car alors commencerait le règne de la jeunesse. »

(Nietzsche, ibidem)

Martine : Nietzsche fait allusion aux vieillards radoteurs…

Denis : et ruminants surtout ! A ces vieillards qui sans cesse ressassent de leur passé, souvent avec aigreur et ressentiment, les épisodes les plus douloureux et du même coup ont déjà cessé de vivre avant même d'être morts.

Martine : et en quoi ces ruminations portent-elles atteinte à la jeunesse ?

Denis : j'ai également dit qu'il y avait, et c'est malheureusement le cas, une mystification dans ces ruminations : rien ne me hérisse davantage que les « de notre temps… » comme s'il fallait regretter, avec l'amertume qui convient, ce qui fut et aujourd'hui n'est plus. J'ai un profond respect pour les porteurs d'eau de jadis mais sous leur sanctification se cache, incidemment, un rejet des progrès réalisés en vue d'alléger les tâches. S'il faut saluer le

courage des scieurs de long, les scies mécaniques à ruban n'ont pas fait de ceux qui les utilisent des fainéants : au contraire le tranchage automatisé les rend disponibles pour d'autres tâches bien souvent très pénibles.

Martine : et si on parlait d'archives…

Denis : autrement dit de Foucault ! Foucault procédait par comparaison d'archives, c'est-à-dire, à partir de textes historiques, par comparaison de pratiques qui, d'une époque à l'autre, ont significativement évolué et c'est de cette comparaison qu'il tentait d'obtenir une explication. Si tu prends « Surveiller et punir » comment est-on passé d'une justice punitive et publique à une justice dont l'exécution a évolué vers les peines d'enfermement à l'abri des regards. Note que l'explication repose, a posteriori, sur l'analyse des pratiques en univers carcéral : le dressage, l'examen, les systèmes de récompenses,…

Martine : ce que Foucault met en évidence, c'est un changement radical d'objectif : il ne s'agit plus de punir mais, par un ensemble pratique, de redresse les « tordus ».

Denis : je sais que tu l'as lu avec beaucoup d'assiduité ! Mais ce qui revient à chaque fois avec Foucault c'est la relation qui lie ces pratiques au pouvoir. Souviens-toi du récit d'un supplice par lequel débute le libre : l'effet escompté n'est pas atteint et même la foule se retourne contre l'autorité. Foucault semble dire que le pouvoir, pour se préserver, a mis fin aux exécutions publiques pour les abriter des regards au sein des prisons. Mais il s'agit moins de préserver un pouvoir qui s'est vu contesté que de le renforcer d'une part en protégeant la société de la menace des contrevenant et d'autre part en tentant, par un ensemble de manœuvres, de redresser les « tordus » comme tu dis en vue d'une réintégration au sein d'une société où ils seront exploitables. Si le pouvoir fait parfois preuve de tolérance envers une certaine criminalité, c'est parce qu'elle lui est nécessaire mais il lui est essentiel d'en conserver le contrôle. Parmi ceux-là qui bénéficient d'une relative clémence pour les raisons que je viens d'évoquer et qui concernent l'accomplissement de certaines tâches, il arrive que certains dérapent : le pouvoir confie aux

prisons le soin de les rééduquer en vue de les rendre à nouveau contrôlables. C'est ce à quoi veillent les tribunaux d'application des peines : s'assurer que le détenu, si on le libère, à endosser le bon profil pour marcher dans les clous.

Martine : tu as écrit, sous forme de poème, un texte sur les archives : on pourrait le lire, je veux dire que tu pourrais le lire…

Denis : je sais ! Tu as de petites oreilles et tu aimes entendre le son de ma voix…

ARCHIVES

Il n'est pas sot métier de s'occuper d'archives ;

Les archives disent des temps dont on fait une histoire :

A les lier ainsi il n'est rien qui motive

Car d'une archive à l'autre aucune n'est son miroir.

Ce n'est que jeu de dupes d'ainsi les enchainer

D'autant qu'en chaque archive ne se dit qu'un seul temps ;

Mais il est rassurant de se laisser tenter

A penser que le temps n'est fait que de présents.

Or il n'est point d'archive survenant sans rupture :

D'ainsi rompre le temps, il se trouve à penser

Qu'il n'y a pas de cause expliquant ce murmure :

Si le temps est silence, pas de causalité !

Ainsi vont les archives qui se jouent de l'Histoire :
Elles surgissent à propos, sans qu'on les put prédire ;
Si à ces survenances il est du mal à croire,
C'est que dans nos pensées le temps jamais chavire.

Il serait mal-propos de chercher quelque cause
Dont le temps fit sa loi, sa raison d'exister.
Car il n'est pas de chose justifiant autre chose :
Si nos histoires défilent, rien ne peut les lier.

L'araignée fait sa toile, sans autre préjugé
Qu'en assembler les fils selon qu'on lui apprit.
Mais l'histoire n'est pas toile que l'on pourrait tisser
Sans pour qu'au moindre fil on n'aurait de mépris.

Si les fils de l'Histoire ne sont qu'un seul tableau,
Il serait vain de croire que c'est avec Raison ;
C'est cousu de multiples que l'un semble si beau
Et à cette abondance, il n'est pas d'unisson.

Jamais ne se répètent les temps qui se succèdent :
Ils diffèrent à propos, qu'on ne peut les confondre ;
De se voir toujours autre, ainsi le temps procède :
De pareille succession, on se doit de répondre.

Jamais toutes ces archives ne surviennent par hasard :
Elles sont le fruit du temps sans qu'il en soit la cause.
Les archives se construisent à l'abri des regards :
Sur elles le temps s'arrête comme sur une simple chose.

S'il est de simples choses, il ne s'agit d'archives
Car elles sont trop complexes à qui manque d'esprit.
Cousues de nombreux fils, elles ne sont toiles qui vivent
Que si leur à-propos par la loi fut prescrit.

La généalogie en est l'unique principe
Car de la toile cousue, à chaque fil une cause ;
Un faisceau d'origines en cette toile s'agrippent
Qui s'accommodent ensuite pour ne faire qu'une seule chose.

Il s'agit des Discours qui marquent leur époque ;
Ou bien des paradigmes dont chaque temps se pare.
Or de tous ces Discours aucun n'est réciproque
Et chaque temps a le sien qui d'avant le sépare.

Qui de ces vastes toiles serait donc tisserand ?
Est-ce l'œuvre de savants qui dicteraient le monde ?
Quand même la Science s'y prête, ce n'est point suffisant :
Des secours du Pouvoir il faut encore la fronde.

En de pareils Discours, se trouve-t-il vérité ?

Ce n'est pas leur propos que le Savoir s'avance :

Des humaines manières ils visent l'utilité

Pourvu que du Pouvoir ils fassent l'abondance.

Dira-t-on des Discours qu'ils n'ont pas de futur ?

C'est là trop s'avancer que d'en prédire la fin.

Les Discours s'évanouissent de par leur propre usure

Tandis que déjà d'autres se sont mis en chemin.

Martine : je pense que c'est suffisamment clair mais il reste une dernière chose cependant : l'image du feuilleté de Deleuze et Guettai dans « Qu'est-ce que la philosophie ?» qui revient dans le « Foucault » de Deleuze : c'est une image qui te chipote beaucoup…

Denis : lisons ce que raconte Deleuze à ce sujet dans « Foucault »…

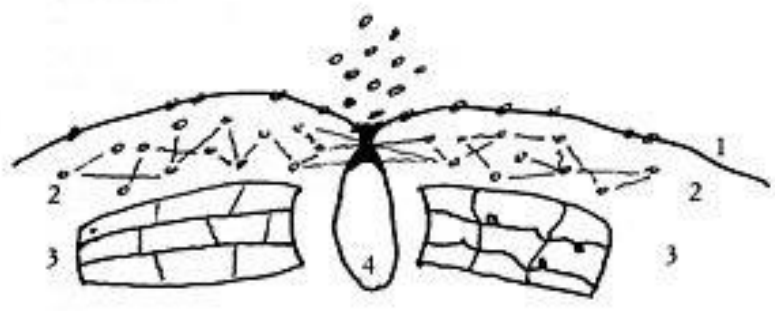
« « Je n'ai jamais rien écrit que des fictions… ». Mais jamais fiction n'a produit tant de vérité et de réalité. Comment pourrait-on raconter la grande fiction de Foucault ? Le monde est fait de surfaces superposées, archives ou strates. Aussi le monde est-il savoir. Mais les strates sont traversées d'une fissure centrale, qui répartit d'un côté les tableaux visuels, de l'autre côté les courbes sonores : l'énonçable et le visible sur chaque strate, les deux formes irréductibles du savoir, Lumière et Langage, deux vastes milieux d'extériorité où se déposent respectivement les visibilités et les énoncés. Alors nous sommes pris dans un double mouvement. Nous nous enfonçons de strate en strate, de bandelette en bandelette, nous traversons les surfaces, les tableaux et les courbes, nous suivons la fissure, pour essayer d'atteindre à un intérieur du monde : comme dit Melville, nous

cherchons une chambre centrale, avec la peur qu'il n'y ait personne, et que l'âme de l'homme ne révèle un vide immense et terrifiant (qui songerait à chercher la vie dans les archives ?). Mais en même temps nous essayons de monter au-dessus des strates, pour atteindre à un dehors, à un élément atmosphérique, à une « substance non stratifiée » qui serait capable d'expliquer comment les deux formes du savoir peuvent s'étreindre et s'entrelacer sur chaque strate, d'un bord à l'autre de la fissure. Sinon comment les deux moitiés de l'archive pourraient-elles communiquer, et des énoncés venir sous les tableaux, et des tableaux illustrer des énoncés ? »

(Gilles Deleuze, « Foucault », pages 128-129)

Martine : et donc…

Denis : les archives s'empilent les unes sur les autres comme les plans d'immanence qui sont autant de coupes dans le chaos pour former un feuilleté. On retrouve d'ailleurs cette image dans le fameux « diagramme de M. Foucault » qui, au demeurant, n'était pas de lui mais de Deleuze.



1. Ligne du dehors 2. Zone stratégique 3. Strates 4. Pli (zone de subjectivation)

DIAGRAMME DE FOUCAULT

Martine : en évoquant Melville, pourquoi Deleuze parle-t-il d'un vide immense et terrifiant : qu'est-ce qui est terrifiant dans ce vide ?

Denis : chaque archive est composée des deux normes du savoir : le visible et le dicible mais entre les deux il y a une fissure et pour les réconcilier en passant outre cette figure, on commence par descendre le long de la fissure à travers ses superpositions pour trouver quoi au bout du compte : le vide, l'absence de vie. Et donc on remonte, d'archive en archive, jusqu'à la surface jusqu'à ce que Deleuze appelle « la pensée du dehors » : ce qu'on y découvre alors, c'est la vie bien sûr mais dans toute sa terreur des rapports de forces entre des machines désirantes et des bornes instituées et dispersées dans le champ d'immanence par un pouvoir anonyme. Les machines désirantes, des micromachines, entrent alors en conflit et se transforment en machines de guerre opposées à des micro-fascismes, c'est pourquoi Deleuze parle de microphysique ; pour bien le comprendre il faut lire la suite du texte…

« Ce dehors informel, c'est une bataille, c'est comme une zone de turbulence et d'ouragan, où s'agitent des points singuliers, et des rapports de forces entre ces points. Les strates ne faisaient que recueillir, solidifier la poussière visuelle et l'écho sonore d'une bataille qui se déroulait au-dessus. Mais au-dessus, les singularités n'ont pas de forme, et ne sont ni des corps visibles ni des personnes parlantes. Nous entrons dans le domaine des doubles incertains et des morts partielles, des émergences et des évanouissements (zone de Brichat).

(…)

Si les strates sont de la terre, la stratégie est aérienne, ou océanique. Mais il appartient à la stratégie de s'actualiser dans la strate, au diagramme de s'actualiser dans l'archive, à la substance non-stratifiée de se stratifier. S'actualiser, c'est à la fois s'intégrer et se différencier. Les rapports de forces informels se différencient en créant deux formes hétérogènes, celle des courbes qui passent au voisinage des singularités (énoncés), celle des tableaux qui les répartissent en figures de lumière (visibilités). Et les rapports de forces s'intègrent en même temps, précisément dans les relations formelles entre les deux, d'un côté à l'autre de la différenciation. C'est que les rapports de forces ignoraient la fissure, qui ne commence qu'au-dessous, dans les strates. Ils sont

aptes à creuser la fissure en s'actualisant dans les strates, mais aussi à sauter par-dessus, dans les deux sens, en se différenciant sans cesser de s'intégrer. »

(Gilles Deleuze, ibidem, page 129)

Martine : dans ce texte Deleuze subordonne la notion d'archive chez Foucault à ses propres théories qu'il a développées avec Félix : à la lecture de « Surveiller et punir », par exemple, je vois bien se distinguer les deux strates de même que, pour chacune d'elles, les deux dimensions du savoir, le visible et l'énonçable, mais ces rapports de forces informels et non différenciés, je ne comprends pas du tout ce que ça vient faire chez Foucault : c'est du Deleuze assurément (« L'anti-Œdipe » en l'occurrence) mais je n'y reconnais rien, absolument rien, qui appartiendrait à Foucault.

Denis : nous sommes d'accord ! En revanche Deleuze a eu une idée lumineuse mais dont il n'a pas ou mal fait usage : c'est celle de la cartographie. Plutôt que de considérer l'histoire comme une superposition de plans, l'idée serait de les juxtaposer dans une même carte, de « spatialiser » l'histoire si tu préfères. Considère la carte de notre beau pays répartie en provinces traversées et reliés par des routes mais aussi des cours d'eau, fleuves ou rivières ; imagine que, arbitrairement, à chaque province soit associé un courant philosophique ou même une grande figure de la philosophie, Nietzsche par exemple, plutôt que d'envisager l'histoire de la philosophie sur une mode dialectique ou simplement causal, la juxtaposition sur une même carte permettrait, par route ou par voie d'eau, de passer de l'une à l'autre.

Martine : dans quel but ?

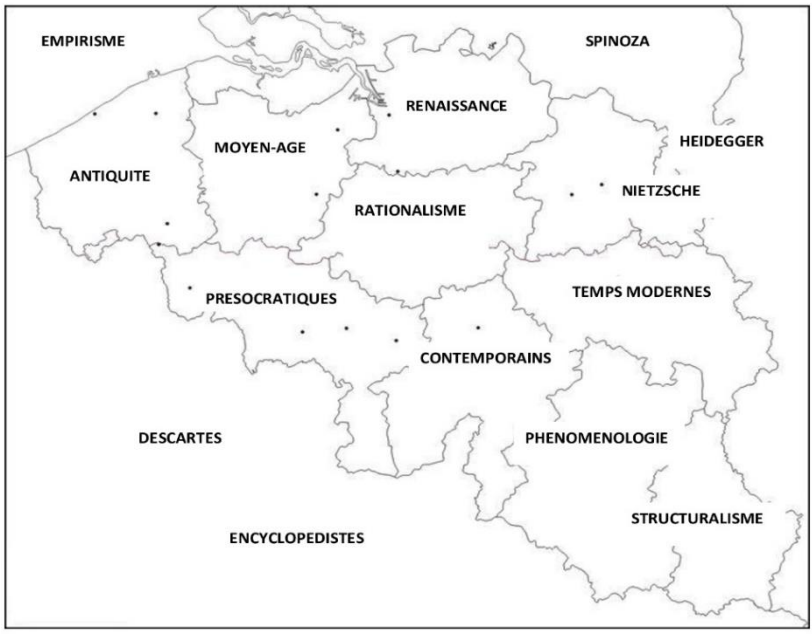
Denis : dans le but d'autoriser des mises en rapport ou relations qui ne soient pas seulement celles de la succession temporelle mais, dans leur proximité, d'une possible convergence ou divergence qui seraient actuelles à chaque époque plutôt que ordonnées dans leur succession temporelle. Je veux simplement dire par là qu'il y a, aujourd'hui encore, une possible actualité de Platon ou de Leibniz par exemples et que la réalité de notre temps

pourraient être éclairée par ces rapports croisés. Des philosophes l'histoire ne conserve que ce qui ressort à leurs époques respectives : le visible et l'énonçable essentiellement mais aussi leurs formes historiques.

Martine : tu veux dire, que par-delà le temps qui sépare un Kant d'Aristote par exemple, un dialogue est possible, un dialogue qui serait toujours réactualisé ?

Denis : j'ignore ce qui pourrait ressortir de l'exemple que tu prends mais c'est ça l'idée, de sorte que les philosophes d'aujourd'hui, généralement bien cachés dans les facultés universitaires, ne soient pas seulement des historiens de la philosophie. Chercher à saisir toutes les finesses de ce que disait Platon en son temps, même eu égard à ce que d'autres, à la même époque, pouvaient affirmer, cela n'a pour moi, compte tenu de la discussion que l'on vient d'avoir sur l'historicisme, que très peu d'intérêt, un intérêt historique dont je ne vois pas comment notre époque pourrait s'en enrichir. Aborder la philosophie et les philosophes uniquement sous cet angle historique, c'est admettre, de facto, qu'ils n'ont plus rien à nous dire relativement à l'époque qui est la nôtre. Si remontant deux siècles en arrière je peux considérer que Hölderlin et Nietzsche n'ont rien perdu de leur actualité, pourquoi en serait-il autrement de Leibniz par exemple ou d'autres penseurs plus antérieurs encore.

Martine : il est vrai que parler de Leibniz aujourd'hui ou même de Sartre, ça fait ringard ou alors on le fait en historien de la philosophie dans l'unique but de satisfaire une curiosité qui n'a pas grand-chose à nous apporter.



Denis : c'est ce que j'ai tenté d'imager avec cette carte ; les situations sont arbitraires bien évidemment, m'efforçant uniquement de respecter les frontières : Descartes en France, l'empirisme outre-Manche, Spinoza aux Pays-Bas et Heidegger en Allemagne.

Martine : l'idée me parait fort intéressante et puis les pensées de Nietzsche et Heidegger, notamment, se sont développées en référence à la Grèce antique, indépendamment du temps, c'est un signe d'encouragement…

Denis : il est peut-être temps de passer à autre chose, d'aborder une autre thématique…

7ème ANCRAGE : L'ACHEVEMENT DE LA PHILOSOPHIE

Martine : c'est un thème que l'on a déjà abordé mais je voudrais qu'on y revienne brièvement, d'autant que tu suggères de faire se côtoyer les philosophes indépendamment du temps écoulé qui les séparent les uns des autres. Faut-il comprendre que, contrairement aux annonces de Nietzsche et surtout Heidegger, la philosophie est toujours d'actualité ?

Denis : Nietzsche a annoncé le dépassement de la métaphysique et, après lui, Heidegger celui de la philosophie puisque selon lui elles sembleraient se confondre, du moins l'a-t-on présenté ainsi. Tout le problème, me semble-t-il, est de savoir de quoi on parle exactement : qu'est-ce que la philosophie ? Quel en est l'objet ? La philosophie, compte tenu de l'objet qu'on lui prête, a-t-elle encore un sens aujourd'hui, une quelconque utilité ? C'est Thuillier qui l'a affirmé, la philosophie est devenue autophage : ça veut dire qu'elle est à elle-même son propre objet, que philosopher aujourd'hui, c'est faire de l'histoire de la philosophie. De cela on vient de parler et, ainsi comprise, l'intérêt de la philosophie est purement historique.

Martine : pourquoi dis-tu, à propos de la confusion de Heidegger, « du moins l'a-t-on présenté ainsi » ?

Denis : s'agissant de la métaphysique, la position de Heidegger est alignée sur celle de Nietzsche mais les raisons qui sous-tendent cet aveu de dépassement sont très différentes. Nietzsche n'a jamais, je pense, annoncé la fin ou le dépassement de la philosophie : pourquoi Heidegger a-t-il franchi ce pas ? Compte tenu du temps qui les sépare, même s'il n'est pas si long, Heidegger a pu se rendre compte que la philosophie avait été vidée de son objet par les sciences humaines et même toutes les sciences, donc en ce compris les sciences dites exactes, en ce qui concerne les questions qui relèvent de l'épistémologie. Bref ne relève plus de la philosophie, après cet appauvrissement, que la métaphysique dont Nietzsche a déjà dit, bien avant Heidegger qu'elle était dépassée.

Martine : mais pour des raisons différentes…

Denis : pour Heidegger la métaphysique s'est accomplie avec la technique et ne demeure plus à penser que l'essence de cette technique. Pour Nietzsche c'est différent car Nietzsche a toujours gardé à l'esprit le rôle qui avait été celui de la métaphysique, à savoir être au service, l'ancilla, de la théologie. Plus de dieu, plus de théologie et si plus de théologie alors plus de métaphysique qui lui servirait de soubassement : il n'est pas surprenant que les futurs prêtres étudient la philosophie avant de se lancer dans l'étude de la théologie.

Martine : alors que reste-t-il dont la philosophie pourrait se nourrir en dehors d'elle-même ?

Denis : ce que dit Heidegger de la philosophie, son dépouillement par les sciences, est avéré et je ne vois pas comment on pourrait renverser cette situation : les sciences humaines et exactes réclament une autonomie qui me parait légitime mais cela ne signifie pas pour autant que la réflexion philosophique ne peut s'autoriser de porter un jugement critique sur leurs pratiques. Il me semble évident que les pratiques douteuses de penseurs comme Bergson, Baudrillard ou Deleuze par exemple, et que Sokal et Bricmont ont dénoncées, ont contribué à précipiter ce divorce ; de plus Heidegger ne s'est pas privé d'en rajouter une couche en affirmant que les sciences ne pensent pas. Le divorce semble consommé et on ne peut que l'acter.

Martine : et s'agissant de la métaphysique ?

Denis : là encore il faut savoir de quoi on parle ? Si tu considères « L'être et le néant » par exemple, Sartre précise qu'il s'agit d'un essai d'ontologie phénoménologique : l'approche, en se voulant phénoménologique, résulte d'un parti pris mais ce n'est pas ce qui m'intéresse. Dans les conclusions de l'ouvrage, Sartre établit clairement une différence entre ontologie et métaphysique : l'ontologie est, par principe, descriptive, surtout si elle se situe dans le contexte de la phénoménologie, alors que par principe la métaphysique est explicative. L'ontologie ne s'intéresse pas aux causes, en particulier aux causes dites premières, ce qui a toujours été le cas de la métaphysique. Bien évidemment, dans son statut de servante de la théologie, la réponse à la question des causes était donnée d'avance et il incombait à la métaphysique de donner à cette affirmation un soubassement solide ou tout au moins raisonnablement acceptable. Quand Sartre, dans ses conclusions, aborde la question de la métaphysique, il parle d'hypothèses à formuler, non pas de dieu comme cause première, efficiente et finale mais d'hypothèses suffisamment solides au regard de la Raison, fût-elle élargie. Bref si on s'en remet au propos de Sartre, il ne conçoit pas que la métaphysique est dépassée ; par ailleurs si on s'en remet strictement au propos de Nietzsche, ce qui est dépassé, c'est la

métaphysique dans son rôle de servante de la théologie mais on n'est pas autorisé à en déduire qu'une métaphysique qui se voudrait autonome par rapport aux objets de la théologie est inconcevable.

Martine : l'avenir de la philosophie se rapporterait donc aux objets propres de l'ontologie et de la métaphysique rendue autonome ?

Denis : j'en suis d'autant plus convaincu que ce sont là des objets dignes de la plus profonde réflexion mais auxquels les sciences ne portent aucun intérêt : en d'autres termes il appartient à la philosophie à venir de faire son objet propre de ce dont les sciences n'ont pas voulu parce que étranger et inaccessible aux méthodes qui sont les leurs. Si on lui reconnait un avenir, doit-on, compte tenu de l'objet qui désormais ne peut être que le sien, la renommer ? Je n'en pressens pas la nécessité…

Martine : donc, selon toi, la philosophie n'est ni achevée ni dépassée…

Denis : je suis même convaincu du contraire ! Elle doit seulement se recentrer sur l'objet qui désormais sera le sien et certainement pas verser, comme le suggérait Foucault dans « Qu'est-ce que les lumières ? », dans une réflexion de type journalistique.

Martine : et la philosophie, principalement universitaire, comme réflexion sur sa propre histoire ?

Denis : c'est une œuvre très utile mais qui manque singulièrement de coordination : on assiste à une prolifération délirante d'études qui trop souvent se recoupent quand d'autres, en quête d'originalité, ne présentent cependant aucun intérêt.

Martine : voilà une thématique rondement et rapidement menée dans un contexte qui est celui d'une synthèse. J'avoue me réjouir de ce que tu viens de dire : j'étais fort attristée de savoir mon chéri philosophe privé de tout objet de réflexion. Et puis surtout ta vision des choses est très encourageante en vue de la pensée à venir.

Denis : je veux juste ajouter une dernière chose, à savoir qu'il n'y a pas de Sagesse sans Malice : si Deleuze a forcé la dérision, il a au moins le mérité de l'avoir rappelée. Rien n'est plus étranger à la philosophie que l'esprit de sérieux tel qu'en parle Sartre dans les dernières pages de « L'être et le néant ».

Martine : et puis, comme le disait si bien Zarathoustra, il n'y a que le rire qui est en mesure de désarmer l'esprit de lourdeur…Une question me turlupine…

Denis : je t'écoute…

Martine : dès lors que Heidegger prononce l'achèvement de la philosophie, il ne peut plus se prétendre philosophe et, a fortiori, on ne peut pas lui faire reproche d'avoir introduit le nazisme dans la philosophie : il y a dans une telle affirmation une contradiction…

Denis : ce paradoxe a été relevé et commenté par Mattéi dans son « E. Faye et l'introduction du fantasme dans la philosophie » qui est une réplique au livre de Faye. Faye prétend que Heidegger a introduit le nazisme en philosophie et, dans le même temps, il s'interdit de considérer Heidegger comme un philosophe : si Heidegger n'est pas, comme le prétend Faye, un philosophe, il ne peut pas avoir introduit le nazisme dans la philosophie. Remarque que son père Jean-Pierre Faye disait déjà la même chose de Derrida. Là où E. Faye a raison, c'est que effectivement Heidegger n'est pas un philosophe et, au demeurant, il s'est lui-même ouvertement défendu de prétendre en être un : Heidegger est un post-métaphysicien et puisque, selon lui la philosophie peut être ramenée à la métaphysique, il est donc un post-philosophe ou un méta-philosophe si tu préfères, quelqu'un qui réfléchit sur la philosophie, non pas celle de Descartes ou de Kant mais la philosophie comme intellection, comme acte de la « pensée ». Quant à E. Faye je dirai qu'il est un historien-interprète de la philosophie : il est un spécialiste reconnu de la Renaissance et de Descartes. La philosophie appartient à l'histoire et ceux qui s'intéressent à la philosophie comme telle sont des historiens-interprètes mais certainement pas des philosophes puisque la philosophie s'est achevée avec Nietzsche. Note au passage que

Foucault a toujours refusé d'être identifié comme philosophe : tantôt historien et tantôt clinicien mais jamais philosophe.

Martine : et Derrida ?

Denis : Derrida est un dé-constructeur de la philosophie, une forme atténuée de la radicalité destructrice de Heidegger. Dé-construire, c'est opérer une démarche herméneutique, faire œuvre d'historien et d'interprète.

Martine : et Nancy ou encore Françoise Dastur ?

Denis : ce sont des penseurs au sens le plus noble que Heidegger accordait à la pensée comme acte méditant. S'intéresser au plus près à Nietzsche ou Heidegger, comme ils l'ont fait l'un et l'autre, c'est faire œuvre utile, d'autant plus qu'ils sont à l'origine de ce bouleversement. Mais Dastur s'intéresse tout autant à Hölderlin qui fut un grand penseur au sens où l'entend désormais Heidegger mais pas un philosophe.

Martine : Deleuze disait que la philosophie consiste à créer des concepts…

Denis : je laisse à Deleuze ce qui lui appartient et il ajoutait qu'il en sera toujours ainsi même si cela ne s'appelle plus philosophie. Je dis, pour ma part, que la pensée ne crée pas de concepts, que tu entendes ce terme au sens de simple mot ou d'idée-principe. Domeracki a reproché à Heidegger, dans une discussion houleuse entre nous, d'avoir créé de nombreux concepts : je considère que c'est faux et que Heidegger a seulement tiré profit de la richesse de la langue allemande, de son historicité et de ses particularités dialectales. L'allemand, bien plus que toute autre langue, se prête à ce type d'usage et Heidegger a su en tirer parti. Mais je le répète une fois de plus : il n'y a pas, quoi qu'en disent ses détracteurs, de philosophie de Heidegger, seulement une méditation questionnant.

Martine : Habermas serait-il le dernier des philosophes ?

Denis : Habermas, de son propre aveu, est avant tout un sociologue et s'il est un philosophe c'est au titre de nostalgique de la Modernité ; Foucault disait de Sartre qu'il pensait son

époque comme un philosophe du 19ème siècle et c'est partiellement vrai. En revanche ça l'est, sans restriction, d'Habermas : il se veut l'héritier de la Modernité et son continuateur : j'en déduis qu'il n'est pas de son temps. Et puis il y a quelque chose de très dérangeant chez Habermas : puisque j'ai formellement raison, tous les autres ont forcément tort, ainsi peut se résumer « Le discours philosophique de la modernité ». Il faut en finir une fois pour toutes avec cette persistance anachronique de la rationalité qui ne peut plus s'imposer aujourd'hui qu'en raison de sa dimension procédurale. Habermas, au nom du rationnel, rejette toute forme de subjectivité : tu me diras que Heidegger était particulièrement méfiant vis-à-vis d'une approche trop subjective mais, ici encore, il faut le bien comprendre. La subjectivité à laquelle se réfère Heidegger, c'est celle de Descartes et de Kant, bref des philosophies axées sur la représentation mais le monde, et avec lui l'humain, ne sont pas représentables. Cette représentabilité, c'est le leurre de tous les paradigmes. On doit se mettre à l'écoute du monde, en entendre la parole et, en cette parole, ce qui ne peut être dit : l'art, disait Nietzsche, est le dire le plus propre du monde.

Martine : tu perçois une rupture radicale avec l'université de Strasbourg si violemment attaquée par ceux-là qui détractent Heidegger ?

Denis : qu'il s'agisse de Nancy ou aujourd'hui de Bensussan, on constate une rupture radicale dans l'écriture ; c'était déjà le cas avec Derrida et ça l'est aujourd'hui avec Dastur : on doit sortir de ce discours philosophique promu, en ses formes, depuis des siècles car la pensée exige une écriture qui soit à sa convenance et en dialogue avec d'autres genres, la poésie particulièrement. Voilà ce qu'Heidegger nous a laissé en héritage : il n'y a que les nostalgiques d'une Modernité révolue qui ne l'ont pas compris.

Martine : et plus particulièrement en finir avec Kant ?

Denis : cela, Nietzsche et ensuite Husserl et Heidegger l'avaient bien compris mais, quoi qu'en aient dit certains, penser contre Cassirer, ce n'est pas être antisémite mais seulement anti-kantien.

Martine : tu n'apprécies vraiment pas Kant…

Denis : j'en ai longuement discuté avec feu le professeur Jean Ladrière que tu as très bien connu, à propos de l'amphibologie des concepts de la réflexion dans la « Critique de la raison pure » : la philosophie kantienne n'avait de critique que son intention mais au fond c'était un rationalisme replié sur lui-même. Il suffit à cet égard de considérer le rôle particulièrement marginal qu'il réserve à l'imagination : Heidegger a beaucoup insisté sur ce point dans son « Kant et le fondement de la métaphysique », du « Cogito ergo sum » Kant n'a retenu que le Cogito pour passer le « Sum » à la trappe nouménale. Le néo-kantisme a effacé Hegel et, avec lui, tout l'idéalisme allemand jusqu'à Husserl et Heidegger : c'est un abîme dans l'histoire de la philosophie.

Martine : Husserl s'est montré particulièrement critique envers le psychologisme de Kant…

Denis : dès lors que tu fais reposer la théorie de la connaissance sur un système de facultés, tu tombes forcément dans le piège du psychologisme anthropologique ; ce piège, Husserl lui-même n'a pu l'éviter dans ses premiers écrits mais il a le mérite de l'avoir reconnu et d'avoir fait sa propre autocritique. Ce piège anthropologique était le souci majeur de Husserl dans sa lecture de « Etre et temps », en témoignes les notes qu'il a prises en marge de son exemplaire mais je pense que Heidegger a su habilement évité ce piège : après tout « Etre et temps » est une analytique du Dasein sur un plan strictement ontologique dont est absente toute historicité. C'est du reste ce que l'on a toujours reproché à Heidegger : être un « doux rêveur » incapable de se soucier de cette dimension anthropologique-historique du Dasein, ce qu'il fera du reste par la suite dans le cadre de sa méditation sur l'histoire de l'Etre mais c'est une autre histoire. Je pense que ce que Husserl n'a pas pu supporter, à partir des années 1930, c'est le parti pris par Heidegger mais aussi Scheler qui s'éloigne, du moins le pensait Husserl, des fondements et intentions de la phénoménologie mais s'en tenir à la réduction transcendantale, c'était en même temps couper l'herbe sous le pied de toute orientation proactive de la phénoménologie. La troisième réduction (mondaine) qui est au cœur de la « Krisis »

confirme cet état de fait mais ce qui est certain, c'est que la phénoménologie comme science rigoureuse s'est laissée rattraper, dépasser même, par les événements et la crise des sciences européennes. Il fallait ouvrir le champ de la phénoménologie : des penseurs comme Heidegger, Scheler mais aussi Fink l'ont fait, c'était indispensable.

Martine : Husserl était un philosophe ?

Denis : je pense plutôt qu'il faisait déjà partie de ce que j'appelle la méta-philosophie ; à cet égard on a relevé de nombreuses connivences entre les pensées de Nietzsche et Husserl : bien évidemment Husserl ne l'aurait pas admis mais Husserl a fait preuve sur le tard d'un manque réel d'ouverture et de perspectives. Quoi qu'il en soit, «Recherches phénoménologiques pour la constitution », le deuxième volume des « Ideen », demeure, à mon sens, sa meilleure contribution et c'est à partir d'elle que Merleau-Ponty a pu développer, contrairement à Sartre d'ailleurs, une pensée originale et particulièrement féconde. N'oublions pas d'y ajouter la sixième des « Méditations cartésiennes » rédigée par Fink avec la totale approbation de Husserl.

Martine : Fink qui a codirigé bien plus tard avec Heidegger un séminaire sur Héraclite…

Denis : c'est très juste et cela prouve que bien des rivalités supposées ne sont en fin de compte qu'imaginaires.

Martine : en fin de compte ce qu'on reproche à Heidegger, c'est d'avoir enterré la philosophie…

Denis : c'est effectivement ce que lui reprochent ses détracteurs actuels mais c'est aussi ce que lui reprochaient des penseurs du nazisme comme Krieck, d'où cette question légitime : entre les uns et les autres, où se situe la frontière ?

Martine : cette question que tu dis légitime est cependant très audacieuse…

Denis : elle l'est en effet ! Cette question intéresse les enjeux et les mobiles de cette guerre persistante menée à l'encontre de

Heidegger : le discrédit est l'arme des faibles, surtout quand il n'est pas fondé. Mais il ne suffit pas d'écrire un « Pour Heidegger » ou un « Heidegger à plus forte raison » pour casser les bras de ces militants : le débat est ailleurs et concerne moins Heidegger que ces gens-là. Si la philosophie n'est pas morte avec Nietzsche, elle l'est désormais à force d'être trainée dans la boue : cette attitude diffamante est bien moins critique que suicidaire.

Martine : suicidaire ?

Denis : car sa logique s'inscrit dans le processus historique d'auto-anéantissement de la métaphysique et de la philosophie en général. Ce qui a commencé à s'élever en Grèce antique a, en s'élevant, suivant en cela la course du soleil, éclairé, selon les époques, la pensée et les actions des hommes. Avec la Renaissance cette course de la philosophie a entamé son déclin pour, avec la Modernité, disparaitre à l'horizon. Ce mariage du « soleil » avec la terre des hommes à l'horizon est le crépuscule de ce que l'on pensait être la pensée : la philosophie s'est évanouie dans la nuit. Les poèmes de Trakl sur le crépuscule sont très évocateurs ; demain un autre jour qui ne sera pas celui de la philosophie, une Clarté nouvelle qui jaillira de la nuit du monde. L'achèvement de la philosophie n'est pas tragique : il annonce au contraire la possibilité d'un nouveau commencement.

Martine : ce déclin est-il comparable à celui de Zarathoustra que Nietzsche évoque à la fin de son « Gai savoir » ?

Denis : le déclin de Zarathoustra est une métaphore : de même que le soleil descend pour s'effacer derrière les cimes et, en quelque sorte, épouser la terre en d'autres lieux, Zarathoustra redescend de sa montagne, du haut, pour éclairer les hommes de la plaine.

Martine : tu dis que de la nuit du monde jaillira une Clarté nouvelle, une pensée qui jusqu'ici ne s'est jamais manifestée…

Denis : qui ne s'est pas encore manifestée car retenue, prisonnière d'une métaphysique qui en interdisait l'accès : le premier commencement est celui d'une assignation à demeurer dans une spéculation totalement étrangère à l'Etre comme

unique promesse de toute réalité. S'ouvrir à l'Etre et à sa vérité, j'entends son sens, c'est s'ouvrir enfin au sens même de toute chose en ce monde, en ce compris l'humain, et à leur destinée. Il était fort commode de projeter ce destin dans un arrière-monde, pour reprendre une expression de Zarathoustra : c'est ce qu'ont fait la métaphysique, les religions, la rationalité et enfin les sciences. L'abstraction est une fuite hors du monde : s'abstraire, c'est se soustraire, s'arracher à ce que nous sommes en propre pour le confier aux fruits d'une spéculation arbitraire car toujours présupposée et prédéterminée et négatrice de ce que nous sommes vraiment, c'est le sens même des critiques adressées par Nietzsche à la religion et à l'idéal ascétique.

8ème ANCRAGE : l'URGENCE DE LA PENSEE

Martine : s'il devient urgent de penser, cela veut-il dire que jusqu'ici nous ne l'avons pas fait ?

Denis : dans une interview à « L'Express » de 1969, Heidegger déclare que si les hommes ont jusqu'alors beaucoup agi, ils ont en revanche très peu pensé. Toute la question est de savoir ce que veut dire penser. La pensée, dit par ailleurs Heidegger, a toujours été associée à l'action : parce que la pensée fut toujours considérée comme préparatoire à l'action, elle est elle-même déjà opératoire, en prise sur l'action qu'elle prépare ou suscite. Cependant, dit Heidegger, la seule action de la pensée est de penser sans avoir d'autre fin à servir. Heidegger opère une distinction essentielle entre la pensée calculante, dont il démonte les mécanismes chez Leibniz dans « Le principe de raison », et la pensée méditante.

Martine : c'est en ce sens qu'il dit, dans la même interview, que les sciences ne pensent pas…

Denis : effectivement ! Et Heidegger y voit un avantazge considérable pour les sciences : ne pensant pas, les sciences n'ont pas à se préoccuper de questions qui ne les concernent pas et qui furent toujours considérées comme l'affaire des philosophes.

Dans « Qu'est-ce que la philosophie ? » Deleuze et Guettari affirment que les sciences créent des fonctions tandis que la philosophie crée des concepts : s'agissant des sciences c'est bien pensé car les sciences sont orientées sur l'action, elles sont opératoires.

Martine : mais…

Denis : les concepts que crée la philosophie sont, eux aussi, opératoires : ils opèrent sur des plans d'immanence en empruntant des lignes de fuite ou encore en se heurtant à d'autres concepts : si les machines désirantes sont conceptuelles, elles deviennent opératoires dès lors qu'elles se transforment en machines de guerre.

Martine : Nietzsche avait sur le concept une conception bien arrêtée…

Denis : c'est juste ! Si les mots, disait-il, sont des métaphores inadéquates à leurs objets, les concepts sont des métaphores de métaphores. On a parfois tendance à confondre le mot et le concept qui sont pourtant des choses très différentes aux finalités également très différentes. Un concept est par essence opératoire dans la mesure où le concept, comme l'avit bien compris Hegel, est l'expression d'une idée ou encore d'un modus operandi : ne dit-on pas que tel entrepreneur a inventé un nouveau concept ? Comprenons un produit nouveau ou encore un service nouveau : dans les deux cas on a bien affaire à quelque chose d'opératoire.

Martine : si l'homme a jusqu'ici très peu pensé, en quoi a consisté la philosophie que l'on assimile justement à la pensée ?

Denis : la philosophie a toujours été au service d'autrechose : de la fondation en raison des dogmes religieux et des valeurs morales qui s'en inspirent, d'une réflexion épistémologique sur les pratiques scientifiques, de l'organisation sociale avec la philoisophie du droit. Dès lors que les sciences naturelles et humaines reprennent à leur propre compte cette réflexion, la philosophie n'a plus de raison d'être : c'est dans ce déplacement que Heidegger voit s'amorcer le déclin de la philosophie.

Martine : et la métaphysique ?

Denis : pour Heidegger philosophie et métaphysique se recouvrent ; de toute manière la métaphysique était au service de la théologie dogmatique : avec l'érosion des croyances religieuses elle perd tout son sens.

Martine : selon Heidegger l'achèvement de la philosophie se résout dans la technique et appelle un nouveau commencement ; qu'est-ce qu'il faut entendre par là et en quoi la technique est-elle résolution de la philosophie.

Denis : Heidegger le dit dans l'interview : on n'a plus rien à attendre de la philosophie : tout est résolu puisqu'il n'y a plus de question. Quant au nouveau commencement, il faut, me semble-t-il, le comprendre comme un retour à l'origine car la philosophie, à travers toute son histoire, est demeurée dans l'erreur d'un faux départ. Souviens-toi que même Foucault s'est posé la question de savoir si l'homme ne se trompait pas depuis le commencement : il ne cherchait pas à conforter la conception de Heidegger sur ces questions mais il y a forcément des moments, et surtout des questions, où les grands esprits finissent par se rencontrer.

Martine : dans « La dévastation et l'attente » Heidegger évoque une autre urgence, une autre nécessité qui est celle de l'inutile. Doit-on comprendre que la pensée à venir du nouveau commencement sera inutile ?

Denis : il faut remettre le dialogue dont tu parles en perspective. La dévastation dont il est question est, en quelque sorte, une blesure inscrite en l'homme depuis toujours et de cette dévastation les désolations, comme la guerre qui vient de prendre fin, ne sont que manifestations les plus cruelles. A cette dévastation ne peut s'opposer que l'attente, non pas l'attente d'un évènement comme une libération par exemple mais l'attente de la venue, c'est-à-dire d'un avènement. S'il y a une urgence c'est parce que la dévastation est de plus en plus profonde et ses effets de plus en plus destructeurs, en raison notamment de la technique qui les amplifie toujours davantage. L'inutile s'oppose à l'utile comme ce qui ne sert à rien et c'est

bien ce en quoi consiste la pensée selon Heidegger : la pensée se suffit à elle-même et elle ne sert aucune action.

Martine : presqu'à la fin du dialogue le plus âgé s'adresse au plus jeune en ces termes :

« Le plus âgé : mais pour te souhaiter une bonne nuit et peut-être aussi pour te remercier, j'aimerais encore te rapporter un bref dialogue entre deux penseurs, qu'au cours de mes études j'avais recopié d'une présentation historique de la philosophie chinoise, parce qu'il me touchait sans que je le comprisse vraiment. C'est seulement depuis ce soir qu'il me parait lumineux et c'est d'ailleurs pour cela qu'il me revient à l'esprit. »

(Heidegger, « La dévastation et l'attente », pages 68-69)

Le court échange entre les deux penseurs chinois est le suivant :

« Le premier dit : « vous parlez tous de l'urgence de l'inutile ? »

L'autre répondit : « il faut d'abord qu'une personne ait une connaissance de l'urgence de l'inutile, avant de pouvoir parler avec elle de l'utile. Certes, la terre est grande et vaste ; et pourtant, pour que l'être humain tienne debout, il ne lui faut pas plus de place que ce qui est nécessaire pour pouvoir poser son pied. Mais si juste à côté du pied s'ouvrait une crevasse plongeant jusqu'au monde souterrain des enfers, la place qu'il occupe pour tenir debout lui serait-elle encore d'une quelconque utilité ? »

Le premier dit : « elle ne lui serait plus d'aucune utilité. »

L'autre répondit : « c'est là qu'apparait clairement l'urgente nécessité dont il retourne dans l'inutile. » »

(Heidegger, « La dévastation et l'attente », page 69)

Comment penser l'inutile sans sombrer dans l'abîme ? L'homme ne s'expose-t-il pas à une contradiction insurmontable ?

Denis : Heidegger, dans « Sérénité », répond à cette question avec une grande sagesse. Voici d'abord comment il pose le problème à partir de la technique :

«

Voici à présent comment il évoque cette contradiction dont tu parles :

«

Et enfin voici la solution qu'il suggère :

«

Martine : c'est faussement que nous pensons l'utile, en est un signe la surconsommation…

Denis : c'est un dispositif d'embrigadement dans une fausse nécessité. Nos caves et nos greniers regorgent de choses que nous avons ardemment, mais aussi aveuglément, désirées mais dont la mise à disposition a révélé, de manière quasiment immédiate, l'inutilité. Nous les entassons ou nous les revendons à moindre prix sur des marchés spécifiques à des individus persuadés d'en avoir également nécessairement besoin et qui, à peine les ont-ils reçus, en comprennent la même inutilité. Ils les utilisent une fois, peut-être pour se convaincre de ne pas les avoir achetés pour rien, et ensuite ces objets reprendront le même chemin : l'attente inutile dans un débarras ou la revente à moindre prix sur les mêmes marchés.

Martine : penser l'inutile pour comprendre l'utile…

Denis : et surtout en conserver la maitrise dans la Sérénité…

Martine : pour abriter l'Etre intime, autrement dit le propre…

Denis : comme objection au nivellement, à la désappropriation, à la « déshumanisation » aurait dit Nietzsche et, in fine, à la perte de sens.

Martine : et nous de ce village, nous nous sommes perdus dans la foule planétaire : la culture mondialisée est un aspirateur de toutes les singularités.

Denis : nous sommes plus proches, du moins le croyons-nous, d'un inconnu du bout du monde que des ces voisins dont on ignore le nom et qu'on salue à peine quand on les croise.

Martine : parce que c'est inutile ! Ici ou ailleurs n'a aucune importance quand on a fait le vide autour de soi.

Denis : c'est un abîme que l'on comble avec des illusions : le virtuel brise toutes les solitudes.

Martine : en faisant de nous des avatars : effectivement on n'est jamais seul quand on n'existe pas. Nous sommes des citoyens du monde, des êtres de nulle part puisqu'il n'y a plus de quelque part : les pays les plus lointains sont à distance d'un simple clic. A quoi bon mettre le nez dehors quand le monde entier se trouve à l'intérieur.

Denis : nous existons à peine ! Nous sommes des morts vivants et méprisons tous les dangers…

Martine : dont le plus grand est incontestablement de ne pas penser…

Denis : c'est pourquoi la pense est une urgence ! Souviens-toi des « Hallucinés de l'arrière-monde » que fustigeait Zarathoustra : rien n'a changé, sauf les idoles. La technique a porté nos regards jusqu'aux limites de l'univers et cependant rien n'est aussi lointain que le plus proche. C'est le réel qui nous échappe et nous avec.

Martine : c'est la raison pour laquelle il y a urgence à penser, penser « l'essence de la technique » répète inlassablement Heidegger et plus largement penser la Modernité.

Denis : parce que c'est avec la Modernité que la technique, qui est bien plus en son essence qu'un machinisme, s'impose comme dispositif (Gestell), c'est-à-dire comme embrigadement. Mais il nous faut avant tout apprendre à penser et l'enseigner : c'est tout le sens de l'attente comme préparation méditante à la venue.

Martine : apprendre à penser l'inutile et s'engager dans la Sérénité qui, tenant tout chose à distance, nous remet au plus proche de notre être en propre comme ouverture à ce qui doit venir pourvu que nous y soyons préparés par cette pensée. Tu parles de nouveau commencement comme d'un retour à l'Origine : j'imagine que tu penses au Natal ?

Denis : parce que Hölderlin est omniprésent en filigrane de ce dialogue : je pense au retour tel que l'envisage Hölderlin dans son poème précisément intitulé « Retour ». Mais la question du Natal est conséquente au déploiement de la technique : dans « Sérénité » Heidegger la pose et y répond en ces termes.

« Ainsi l'homme de l'âge atomique serait livré sans conseil et sans défense au flot montant de la technique. Il le serait effectivement si, là où le jeu est décisif, il renonçait à jouer la pensée méditante contre la pensée simplement calculante. Mais la pensée méditante, une fois éveillée, doit être à l'œuvre sans trêve et s'animer à la moindre occasion : elle doit donc le faire aussi à présent, ici même et justement à l'occasion de notre fête commémorative. Car celle-ci nous amène à considérer ce que l'âge atomique menace particulièrement : l'enracinement des œuvres humaines dans une terre natale.

Aussi demandons-nous maintenant : si l'ancien enracinement vient à disparaitre, n'est-il pas possible qu'en retour un nouveau terrain, un nouveau sol soit offert à l'homme, un sol où l'homme et ses œuvres puiseraient une sève nouvelle pour leur développement, au cœur même de l'âge atomique ?

Quel serait le sol, la terre, d'un nouvel enracinement ? Ce que nous cherchons en questionnant ainsi est peut-être tout près de nous : si près qu'il nous est trop facile de ne pas le voir. Car, pour nous autres hommes, le chemin vers ce qui nous est proche est toujours le plus long et par conséquent le plus ardu. Le chemin est une voie de méditation. La pensée méditante exige de nous que nous ne nous fixions pas sur un seul aspect des choses, que nous ne soyons pas prisonniers d'une représentation, que nous ne nous lancions pas sur une voie unique dans une seule direction. La pensée méditante exige de nous que nous acceptions de nous arrêter sur des choses qui à première vue paraissent inconciliables.

(…)

Toutefois notre attachement aux choses techniques est maintenant si fort que nous sommes, à notre insu, devenus leurs esclaves.

Mais nous pouvons nous y prendre autrement. Nous pouvons utiliser les choses techniques, nous en servir normalement, mais en même temps nous en libérer, de sorte qu'à tout moment nous conservions nos distances à leur égard. »

(Heidegger, « Sérénité », in « Questions III et IV »)

Heidegger conclut « Sérénité » de la manière suivante :

« Mais si nous disons ainsi à la fois « oui » et « non » aux objets techniques, notre rapport au monde technique ne devient-il pas ambigu et incertain ? Tout au contraire : notre rapport au monde technique devient merveilleusement simple et paisible. Nous admettons les objets techniques dans notre monde quotidien et en même temps nous les laissons dehors, c'est-à-dire que nous les laissons reposer sur eux-mêmes comme des choses qui n'ont rien d'absolu mais qui dépendent de plus haut qu'elles. Un vieux mot s'offre à nous pour désigner cette attitude du oui et du non dits ensemble au monde technique : c'est le mot « Gelassenheit », « Sérénité », « égalité d'âme ». Parlons donc de l'âme égale en présence des choses. »

(Heidegger, ibidem)

Martine : le Natal est réfuté au sens de sol, de localisation au profit d'une inscription de la pensée dans la Sérénité…

Denis : il y a justement autre chose qu'évoque Heidegger et qui concerne la pensée elle-même dont nous indiquons l'urgence :

« Ainsi, dans les processus techniques règne un sens qui réclame pour lui l'activité et le repos de l'homme, un sens que l'homme n'a pas d'abord inventé ou construit. Nous ne savons pas à quoi tend cette domination de la technique atomique, qui s'alourdit jusqu'à devenir inquiétante. Le sens du monde technique se voile. Or, si nous considérons constamment et spécialement ce fait que, partout dans le monde technique, nous nous heurtons à un sens caché, nous nous trouvons par là même dans le domaine de ce qui se dérobe, mais qui se dérobe en même temps qu'il vient à nous. Se laisser ainsi entrevoir pour en même temps se dérober, n'est-ce pas le trait fondamental de ce que nous appelons le secret ? Donnons un nom à l'attitude qui est la nôtre lorsque nous nous

tenons ouverts au sens caché du monde technique. Nommons-la : l'esprit ouvert au secret. L'égalité d'âme devant les choses et l'esprit ouvert au secret sont inséparables. Elles nous rendent possible de séjourner parmi les choses d'une manière toute nouvelle. Elles nous promettent une autre terre, un autre sol, sur lequel, tout en restant dans le monde de la technique, mais à l'abri de sa menace, nous puissions nous tenir et subsister. L'égalité d'âme devant les choses et l'esprit ouvert au secret nous dévoilent la perspective d'un futur enracinement. Il pourrait même arriver que ce dernier fût un jour assez fort pour rappeler à nous, sous une forme nouvelle, l'ancien enracinement qui pour l'heure disparait si vite. »

(Heidegger, ibidem)

Martine : dans « Approche de Hölderlin » Heidegger a commenté ce poème « Retour » : tu peux en dire quelques mots ?

Denis : il s'agit d'une conférence donnée par Heidegger à l'université de Fribourg en 1943 (publiée en 1944) à l'occasion du centième anniversaire de la mort d'Hölderlin. Il faut savoir que cet anniversaire a été fêté avec faste à travers toute l'Allemagne nazie ; c'est ainsi qu'au front tout soldat allemand avait dans sa musette un recueil de textes choisis du poète. Certains hymnes, comme « Germanie », ont été faussement interprétés comme autant d'éloges de la grandeur du IIIème Reich. Dans la conférence le terme « Allemagne » revient à plusieurs reprises, Heidegger se justifiant de son emploi dans une version tardive du poème bien que ce terme soit absent du poème du poème original. Cela ne signifie pas bien sûr que Heidegger abonde dans le sens de l'interprétation officielle : disons que, contrairement à d'autres textes comme « La dévastation et l'attente », Heidegger se maintient dans une retenue relative. Se sachant étroitement surveillé, Heidegger devait faire preuve d'une certaine pondération et de prudence : il demeure que quand Heidegger évoque l'être de l'Allemagne dans le cadre d'un retour à l'Origine, son propos, volontairement métaphysique, est en parfait accord avec tout ce qui est affirmé dans « La dévastation et l'attente » relativement au national notamment, ce que le traducteur n'a d'ailleurs pas manqué de mettre en avant.

Martine : se pose malgré tout la question de la non-réédition de « La dévastation et l'attente »…

Denis : la traduction française a paru chez Gallimard en 2006, soit un après la publication chez Albin Michel du pamphlet d'E. Faye : « Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie ». En 2007 Gallimard a refusé de publié « Heidegger à plus forte raison » rédigé par F. Fédier et quelques amis et finalement publié chez Fayard. Je pense que Gallimard n'a pas souhaité alimenter cette polémique autour de « l'affaire Heidegger » et, celle-ci passée, c'est Gallimard qui a publié en 2018 la traduction française (Pascal David) de «Martin Heidegger, la vérité sur ses cahiers noirs » de Von Hermann et Alfieri, une réponse particulièrement minutieuse au procès d'antisémitisme instruit par Peter Trawny (« Heidegger et l'antisémitisme, trad. Française 2014) à l'occasion de la publication allemande des premiers Cahiers dont il était chargé.

Martine : c'est désolant…

Denis : une désolation en effet ! Les diffamations persistantes (S. Kellerer, S. Domeracki, G. Payen, Fr. Rastier, et d'autres encore) ne sont qu'une manifestation de plus de la dévastation héritée de la Modernité : l'urgence de la pensée s'en trouve plus justifiée encore.

Martine : je ne peux que m'interroger sur les mobiles de tels propos diffamatoires dont je t'accorde volontiers qu'ils sont radicalement étrangers à la pensée la plus élémentaire : ils n'ont même pas la force de l'opinion.

Denis : je ne peux rien t'assurer quant aux mobiles, même si j'ai quelque idée à ce sujet, mais en revanche Pascal David, traducteur du livre de Von Hermann et Alfieri, en décrit parfaitement la manière.

« Mot qui permet de mettre, avec une bonne conscience, le ton de la force au service de l'incertitude. »

(Paul Valéry, « Convictions »)

« Non pas que la vérité qu'il s'agit ici de dégager prétende être une certitude, selon l'équivalence toute cartésienne que semble présupposer cette « mauvaise pensée » de Valéry. Mais « le ton de la force » pourrait encore s'appeler tentative d'intimidation intellectuelle, voire dictature du « on » sous la forme de l'opinion publique. Et l'« incertitude » désigner le brouillard dans lequel titube quiconque entend trancher sur Heidegger en parfaite méconnaissance de sa pensée. À vrai dire, le « ton de la force » ne fait en l'occurrence que prolonger insidieusement ce qu'apparemment il dénonce vertueusement, car lorsque la recherche « cesse de remettre "en question" les résultats auxquels elle est parvenue », elle « finit par devenir, à son insu, l'autre face de la pensée totalitaire et instrumentale ». À force de « résultats irréfutables » auxquels prétendent avoir abouti des lectures hâtives et purement idéologiques – des « lectures » dans le meilleur des cas –, le débat n'a pas été ouvert mais bel et bien verrouillé. Ce débat, il ne s'agit donc pas pour nos auteurs de le rouvrir mais tout simplement de l'ouvrir en revenant à Heidegger : retour aux sources ! Car « revenir aux écrits de Heidegger, c'est là l'unique clef de lecture herméneutique à même de réfuter toute "interprétation naïve" – où le terme « naïf » vise à indiquer le résultat obtenu par une collation superficielle de quelques notes de Heidegger, ce qui conduit inévitablement à des résultats privés d'un fondement solide 5 ». Friedrich-Wilhelm von Herrmann décrit ici très exactement la « naïve » réception des Cahiers noirs par l'opinion publique formatée par la presse, notamment en France, instrumentalisée et manipulée qu'elle a été sur la base de « la collation superficielle de quelques notes de Heidegger », à savoir, au mépris de la plus élémentaire scientificité, de ce que l'on appelle encore un simple montage de citations, extraites de leur contexte et dès lors débitables en coupures de presse. S'il veut retirer quelque profit de sa lecture, le lecteur de ce livre doit donc s'astreindre à laisser de côté, à mettre entre parenthèses toutes ses convictions, ses idées préconçues, ses préjugés peut-être, tant qu'il ne s'est pas directement confronté aux textes, et par là se défaire, eu égard aux sujets abordés, de toutes les opinions qu'il avait « reçues jusques alors » en sa créance. »

(Von Hermann et Alfieri, « Heidegger. La vérité sur ses cahiers noirs », postface de Pascal David, traducteur)

Martine : j'admets volontiers que les accusations d'antisémitisme ne sont pas fondées mais ne peut-on pas cependant penser qu'il y a chez Heidegger une mise à l'épreuve du judéo-christianisme ?

Denis : cette mise à l'épreuve a d'abord été l'œuvre de Nietzsche : il suffit de relire la première partie de sa « Généalogie de la morale » et « L'Antéchrist » pour s'en persuader. Que Heidegger ait repris pour son propre compte cette réflexion, c'est plus que probable. En outre Heidegger n'a jamais caché son grand intérêt pour la pensée de Spinoza dont ses critiques envers le judaïsme lui ont coûté son bannissement de la communauté juive. Doit-on pour autant affirmer que Spinoza était antisémite ? L'antisémitisme est devenu au fil du temps l'accusation la plus grave qui puisse être portée contre quelqu'un : la Shoa est un événement historique d'une gravité extrême et sans précédent mais on doit, comme en toutes choses, se garder d'en faire un mythe et, à fortiori, un mythe fondateur.

Martine : que peut-on reprocher à Heidegger en fin de compte ?

Denis : d'avoir pris acte de l'achèvement de la philosophie et d'avoir envisagé pour la pensée un nouveau commencement ; je devrais même dire un commencement tout court dans la mesure où jusqu'à présent l'homme, même s'il croit l'avoir fait, n'a que bien peu pensé. La vérité est affaire de liberté, dit Heidegger dans « L'essence de la vérité » : comment ne pas songer à Nietzsche qui a toujours considéré, en tout cas à partir de « Humain trop humain », que la pensée est l'affaire des esprits libres.

Martine : cette liberté est elle-même une urgence…

Denis : il faut être libre envers soi-même, dit Nietzsche dans la préface de « L'Antéchrist » ; ajoutons-y ces mots de Heidegger tirés de « L'expérience de la pensée » :

« Le danger qui a le plus de malignité et de mordant est la pensée elle-même. Il faut qu'elle pense contre elle-même, ce qu'elle ne peut que rarement ».

(Heidegger, « L'expérience de la pensée », in « Questions III et IV », page 29)

Martine : l'urgence de la pensée, c'est aussi celle de son objet…

Denis : précisément ! Il faut penser dans l'urgence l'essence de la technique, nous dit Heidegger ; le penseur chinois précise qu'il faut, dans l'urgence, penser l'inutile. A la lumière des passages de « Sérénité » que nous avons rappelés, cela revient à penser la même chose.

Martine : et cette pensée est indissociable de l'attente de la venue…

Denis : il y a dans « La dévastation et l'attente » un passage particulièrement évocateur au sujet de l'anéantissement :

« Le plus âgé : tu sais, c'est comme si je ressentais moi aussi maintenant, pour la première fois, l'effet salutaire de ce qui sauve. Ce que tu disais à l'instant laisse juste entendre que, bien sûr, le là à venir d'un peuple historial et l'endurance de ce là ne sont pas fondés du fait que les êtres humains de tempérament qui en font partie arrivent simplement à survivre à l'anéantissement, continuent de vivre, et peut-être refont leur vie, comme on dit, en rebâtissant tout de nouveau, afin de faire valoir une fois encore, sous une forme modifiée, ce qui a été en vigueur jusqu'ici. L'endurance pure et simple de ce que nous adresse l'histoire ne peut être fondée pour de bon que dans le temps de l'attente, dans l'attente du venir. »

(Heidegger, « La dévastation et l'attente », page 65)

Martine : l'histoire de l'Etre est une ritournelle…

Denis : ce qui est une ritournelle, c'est plutôt l'histoire des « visions du monde » qui se succèdent dans l'erreur jusqu'à l'anéantissement de la métaphysique, autrement dit de la philosophie si on s'accorde avec Heidegger. Le nouveau commencement, c'est celui de l'histoire elle-même ; il s'agit bien plus que de tourner une page : ce dont il est question, c'est de l'avènement de la pensée.

Martine : pensée comme attente de la venue ! Mais pourquoi dans la détente comme le suggère l'homme plus jeune ?

« Le plus jeune : c'est pourquoi la moindre des choses à faire est de pouvoir nous rassembler à même la moindre chose : en nous laissant être dans la détente, nous laisser engager dans l'attente. »

(Heidegger, « La dévastation et l'attente », page 65)

Denis : cette détente n'est pas une insouciance ! Se dé-tendre, c'est s'ouvrir au vaste dont nous prive justement la dé-vastation, aller à sa rencontre. Le vaste, ce n'est pas l'étendue de la forêt au sens d'une capacité mais sa profondeur à laquelle nous co-appartenons.

Martine : tu parles, j'imagine, de la « libre étendue » dont il est beaucoup question dans le premier des trois « Entretiens sur le chemin de campagne », du moins en son dernier tiers…

Denis : effectivement ! Mais je doute que nous devions nous étendre sur cette libre étendue pour le moment : c'est un entretien difficile à saisir car il porte sur une question elle-même difficile à cerner.

Martine : alors ce sera pour plus tard ! Mais revenons un instant, si tu veux bien, sur l'auto-anéantissement de la métaphysique, autrement dit son achèvement et sa résolution dans la technique. Ernest Renan, dans son « Examen de conscience philosophique » de 1889 n'exclut pas la possibilité d'une cohabitation ; et il en va de même pour Bacon dans « La nouvelle Atlantide » de 1624. La technique, comme vision du monde propre à la Modernité et ultime développement de l'histoire des conceptions de l'Etre, procède d'une résolution, d'un anéantissement de la métaphysique elle-même ; en d'autres termes l'essence de la technique serait, elle aussi, d'ordre métaphysique : c'est une affirmation très audacieuse !

Denis : il faut remonter à Nietzsche, dont Heidegger était un fervent lecteur et commentateur, pour le bien comprendre.

« De quelle manière, nous aussi, nous sommes encore pieux. — On dit, à bon droit, que, dans le domaine de la science, les convictions n'ont pas droit de cité : ce n'est que lorsqu'elles se décident à s'abaisser à la modestie d'une hypothèse, d'un point de vue expérimental provisoire, d'un artifice de régulation, que l'on peut leur accorder l'entrée et même une certaine valeur dans le domaine de la connaissance, — à une condition encore, c'est qu'on les mette sous la surveillance de la police, de la police de la méfiance bien entendue. — Mais cela n'équivaut-il pas à dire : ce n'est que lorsque la conviction cesse d'être une conviction que l'on peut lui concéder l'entrée dans la science ? La discipline de l'esprit scientifique ne commencerait-elle pas alors seulement que l'on ne se permet plus de convictions ?… Il en est probablement ainsi. Or, il s'agit encore de savoir si, pour que cette discipline puisse commencer, une conviction n'est pas indispensable, une conviction si impérieuse et si absolue qu'elle force toutes les autres convictions à se sacrifier pour elle. On voit que la science, elle aussi, repose sur une foi, et qu'il ne saurait exister de science « inconditionnée ». La question de savoir si la vérité est nécessaire doit, non seulement avoir reçu d'avance une réponse affirmative, mais l'affirmation doit en être faite de façon à ce que le principe, la foi, la conviction y soient exprimés, « rien n'est plus nécessaire que la vérité, et, par rapport à elle, tout le reste n'a qu'une valeur de deuxième ordre ». — Cette absolue volonté de vérité : qu'est-elle ? Est-ce la volonté de ne pas se laisser tromper ? Est-ce la volonté de ne point tromper soi-même ? Car la volonté de vérité pourrait aussi s'interpréter de cette dernière façon : en admettant que la généralisation « je ne veux pas tromper » comprenne aussi le cas particulier « je ne veux pas me tromper ». Mais pourquoi ne pas tromper ? Mais pourquoi ne pas se laisser tromper ? — Il faut remarquer que les raisons de la première éventualité se trouvent sur un tout autre domaine que les raisons de la seconde. On ne veut pas se laisser tromper parce que l'on considère qu'il est nuisible, dangereux, néfaste d'être trompé, — à ce point de vue la science serait le résultat d'une longue ruse, d'une précaution, d'une utilité, à quoi l'on pourrait justement objecter : comment ? le fait de ne pas vouloir se laisser tromper diminuerait vraiment les risques de rencontrer des choses nuisibles, dangereuses, néfastes ? Que savez-vous de prime abord du caractère de

l'existence pour pouvoir décider si le plus grand avantage est du côté de la méfiance absolue ou du côté de la confiance absolue ? Mais pour le cas où les deux choses seraient nécessaires, beaucoup de confiance et beaucoup de méfiance : d'où la science prendrait-elle alors sa foi absolue, cette conviction qui lui sert de base, que la vérité est plus importante que toute autre chose, et aussi plus importante que toute autre conviction ? Cette conviction, précisément, n'aurait pas pu se former, si la vérité et la non-vérité affirmaient toutes deux, sans cesse, leur utilité, cette utilité qui est un fait. Donc, la foi en la science, cette foi qui est incontestable, ne peut pas avoir tiré son origine d'un pareil calcul d'utilité, au contraire elle s'est formée malgré la démonstration constante de l'inutilité et du danger qui résident dans la « volonté de vérité », dans « la vérité à tout prix ». « À tout prix », hélas ! Nous savons trop bien ce que cela veut dire lorsque nous avons offert et sacrifié sur cet autel une croyance après l'autre ! — Par conséquent « volonté de vérité » ne signifie point « je ne veux pas me laisser tromper », mais — et il n'y a pas de choix — « je ne veux pas tromper, ni moi-même, ni les autres » : — et nous voici sur le terrain de la morale. Car on fera bien de s'interroger à fond : « Pourquoi ne veux-tu pas tromper ? » surtout lorsqu'il pourrait y avoir apparence — et il y a apparence ! — pour que la vie soit disposée en vue de l'apparence, je veux dire en vue de l'erreur, de la duperie, de la dissimulation, de l'éblouissement, de l'aveuglement, et pour que, d'autre part, la grande manifestation de la vie se soit effectivement toujours montrée du côté de la plus absolue πολίτροποι. Un pareil dessein pourrait peut-être ressembler, pour m'exprimer en douceur, à quelque donquichotterie, à une petite déraison enthousiaste, mais il pourrait être quelque chose de pire encore, je veux dire un principe destructeur qui met la vie en danger… « Volonté de vie » — cela pourrait cacher une volonté de mort. — En sorte que la question : pourquoi la science ? Se réduit au problème moral : pourquoi de toute façon la morale ? Si la vie, la nature, l'histoire sont « immorales » ? Il n'y a aucun doute, le véridique, au sens le plus hardi et le plus extrême, tel que le prévoit la foi en la science, affirme ainsi un autre monde que celui de la vie, de la nature et de l'histoire ; et, en tant qu'il affirme cet autre monde, comment ? ne lui faut-il pas, par cela même, nier son antipode, ce monde, notre

monde ?… mais on aura déjà compris où je veux en venir, à savoir que c'est toujours encore sur une croyance métaphysique que repose notre foi en la science, — que nous aussi, nous qui cherchons aujourd'hui la connaissance, nous les impies et les anti-métaphysiques, nous empruntons encore notre feu à l'incendie qu'une foi vieille de mille années a allumé, cette foi chrétienne qui fut aussi la foi de Platon et qui admettait que Dieu est la vérité et que la vérité est divine… Mais que serait-ce si cela précisément devenait de plus en plus invraisemblable, si rien ne s'affirme plus comme divin si ce n'est l'erreur, l'aveuglement, le mensonge, — si Dieu lui-même s'affirmait comme notre plus long mensonge ? »

(Nietzsche, « Le gai savoir, livre V, aphorisme 344)

Martine : les sciences relèvent, comme les religions, du domaine de la croyance dès lors qu'elles se fondent sur un présupposé, un postulat métaphysique relatif à la vérité. Autant dire que, avec la Modernité, la science se révèle être le dernier avatar de la métaphysique occidentale et qu'en elle s'achève en se résolvant l'histoire de la métaphysique, autrement dit l'histoire de notre surdité aux appels de l'Etre.

Denis : il y a au livre IV du « Zarathoustra' un texte intitulé « De la science » particulièrement évocateur : il concerne la réplique de l'homme consciencieux au « Chant de la mélancolie » de l'enchanteur.

« Ainsi chantait l'enchanteur ; et tous ceux qui étaient assemblés furent pris comme des oiseaux, au filet de sa volupté rusée et mélancolique. Seul le consciencieux de l'esprit ne s'était pas laissé prendre : il enleva vite la harpe de la main de l'enchanteur et s'écria : « De l'air ! Faites entrer de bon air ! Faites entrer Zarathoustra ! Tu rends l'air de cette caverne lourd et empoisonné, vieil enchanteur malin !

Homme faux et raffiné, ta séduction conduit à des désirs et à des déserts inconnus. Et malheur à nous si des gens comme toi parlent de la vérité et lui donnent de l'importance !

Malheur à tous les esprits libres qui ne sont pas en garde contre pareils enchanteurs ! C'en sera fait de leur liberté : tu enseignes le retour dans les prisons et tu y ramènes, —

— vieux démon mélancolique, ta plainte contient un appel, tu ressembles à ceux dont l'éloge de la chasteté invite secrètement à des voluptés ! »

Ainsi parlait le consciencieux ; mais le vieil enchanteur regardait autour de lui, jouissant de sa victoire, ce qui lui faisait rentrer le dépit que lui causait le consciencieux. « Tais-toi, dit-il d'une voix modeste, de bonnes chansons veulent avoir de bons échos ; après de bonnes chansons, il faut se taire longtemps.

C'est ainsi qu'ils font tous, ces hommes supérieurs. Mais toi tu n'as probablement pas compris grand'chose à mon poème ? En toi il n'y a rien moins qu'un esprit enchanteur. »

« Tu me loues, répartit le consciencieux, en me séparant de toi ; cela est très bien ! Mais vous autres, que vois-je ! Vous êtes encore assis là avec des regards de désir — :

Ô âmes libres, où donc s'en est allée votre liberté ? Il me semble presque que vous ressemblez à ceux qui ont longtemps regardé danser des filles perverses et nues : vos âmes mêmes se mettent à danser !

Il doit y avoir en vous, ô hommes supérieurs, beaucoup plus de ce que l'enchanteur appelle son mauvais esprit d'enchantement et de duperie : — il faut bien que nous soyons différents.

Et, en vérité, nous avons assez parlé et pensé ensemble, avant que Zarathoustra revînt à sa caverne, pour que je sache que nous sommes différents.

Nous cherchons des choses différentes, là-haut aussi, vous et moi. Car moi je cherche plus de certitude, c'est pourquoi je suis venu auprès de Zarathoustra. Car c'est lui qui est le rempart le plus solide et la volonté la plus dure —

— aujourd'hui que tout chancelle, que la terre tremble. Mais vous autres, quand je vois les yeux que vous faites, je croirais presque que vous cherchez plus d'incertitude,

— plus de frissons, plus de dangers, plus de tremblements de terre. Il me semble presque que vous ayez envie, pardonnez-moi ma présomption, ô hommes supérieurs —

— envie de la vie la plus inquiétante et la plus dangereuse, qui m'inspire le plus de crainte à moi, la vie des bêtes sauvages, envie de forêts, de cavernes, de montagnes abruptes et de labyrinthes.

Et ce ne sont pas ceux qui vous conduisent hors du danger qui vous plaisent le plus, ce sont ceux qui vous éconduisent, qui vous éloignent de tous les chemins, les séducteurs. Mais si de telles envies sont véritables en vous, elles me paraissent quand même impossibles.

Car la crainte — c'est le sentiment inné et primordial de l'homme ; par la crainte s'explique toute chose, le péché originel et la vertu originelle. Ma vertu, elle aussi, est née de la crainte, elle s'appelle : science.

Car la crainte des animaux sauvages — c'est cette crainte que l'homme connut le plus longtemps, y compris celle de l'animal que l'homme cache et craint en lui-même : — Zarathoustra l'appelle « la bête intérieure ».

Cette longue et vieille crainte, enfin affinée et spiritualisée, — aujourd'hui il me semble qu'elle s'appelle Science. » »

(Nietzsche, « De la science », in « Ainsi parlait Zarathoustra », livre IV)

Martine : aux propos de l'enchanteur qui invitent à braver tous les dangers le consciencieux répond que l'homme est craintif par nature, héritage de son animalité, et qu'à ses craintes la science est adéquate dès lors qu'elle procède d'une mise en sécurité.

Denis : c'est alors qu'intervient Zarathoustra : il faut savoir penser dangereusement ! Si Zarathoustra se moque du consciencieux, il se moque tout autant de l'enchanteur : il ne faut pas rechercher le danger pour lui-même. Vouloir le danger comme tel, c'est ce mauvais esprit qui alors s'échappe des hommes supérieurs. Cette mise en sécurité que le consciencieux croit trouver dans la science, d'autres espèrent la trouver dans la religion ; or ce n'est pas la croyance qui est préjudiciable, c'est ce que l'on croit et la tenue qui en découle.

Martine : c'est le sens de la « déclosion » chez Nancy : par-delà les clôtures, on peut au loin apercevoir dieu qui nous fait signe.

Denis : et nous appelle : c'est à juste titre que l'on parle de vocation. Et, nous dit Heidegger, il en va de même de l'Etre : l'histoire de l'Etre est celle de ses adressements que la métaphysique maintient dans le retrait. Le retrait de l'Etre ne procède pas d'une réserve à se livrer mais de son recouvrement dans et par la métaphysique à travers l'histoire. C'est ce dont il est déjà question au premier livre de la « Généalogie » de la morale » de Nietzsche, au paragraphe 4 : l'éviction par le judéo-christianisme d'un appel au libre déploiement de l'homme en vue du Surhumain.

Martine : il faut que dieu soit tout-puissant pour nous relever de toutes nos craintes…

Denis : une puissance qui n'est que celle de la magie, de l'illusion qui consiste à croire que la puissance divine est à la mesure de notre propre misère : comme les machines dans « Matrix », dieu se nourrit de la substance humaine. Job sur son fumier implore celui-là même qui l'a dépouillé.

Martine : ainsi se justifie, selon Nietzsche, la haine des faibles envers les forts mais avec la « révolte des esclaves », ce sont les idéaux de noblesse et de grandeur humaine qui s'auto-anéantissent.

Denis : c'est en ce sens qu'il faut comprendre ce passage des « Cahiers noirs » sur l'auto-anéantissement de l'Occident judéo-chrétien mais Heidegger n'a rien inventé : Nietzsche l'avait déjà évoqué dans le passage de son « Gai savoir » relatif à l'insensé et

à la mort de dieu. Cette mort de dieu, qui est avant tout celle des contre-valeurs judéo-chrétiennes qui ont dominé l'Occident durant près de deux millénaires, trouve son origine dans le judéo-christianisme lui-même et c'est pourquoi le terme d'auto-anéantissement est adéquat.

Martine : certains interprètent ce passage de Heidegger sur l'auto-anéantissement comme une justification a posteriori de la « solution finale » : je veux faire écho notamment aux deux livres de Domeracki.

Denis : dans le volume de la collection EDMA (Encyclopédie du monde actuel » dirigée par Ch-H. Favrod) intitulé « La psychanalyse », on peut lire ceci :

« La paranoïa est à la fois un caractère et un délire. Sans le caractère morbide préexistant, le délire ne se construit pas et l'on a pu dire que la paranoïa constituait une véritable pathologie de la personnalité, réalisée par la duplication exacte du délire sur le caractère. L'attitude permanente de suspicion, l'autoritarisme, l'intolérance sont les premiers traits dominants du caractère paranoïaque. Mais l'aspect le plus significatif est la fausseté du jugement. Les idées du paranoïaque semblent toujours orientées sur une croyance initiale inexacte, et le réel sera remodelé pour entrer exactement dans le cadre de pensée du sujet. »

(Edma, « La psychanalyse », 1975, page 162)

J'ajouterai que J-Fr. Mattéi a publié en 2006 un article intitulé « E. Faye, l'introduction du fantasme dans la philosophie », en réponse à l'ouvrage de Faye intitulé « Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie » (2005).

Martine : d'accord avec l'idée de fantasme avancée par Mattéi mais parler de paranoïa au sujet de Domeracki, n'est-ce pas excessif ?

Denis : je ne le pense pas du tout ! Et je considère que l'on peut en dire autant de Faye lui-même et de S. Kellerer notamment.

Martine : explique-toi…

Denis : si tu reprends les termes de la citation extraite du volume d'EDMA sur la psychanalyse, je dirai que Domeracki coche toute les cases. Mon opinion est confirmée par ces deux évaluations du premier opus de l'auteur sur Amazon.fr :

« Livre difficile à évaluer, tant il suscite de l'embarras. L'incompétence philosophique de son auteur est évidente, ainsi que son incompréhension complète de son sujet, mais c'est son ressentiment et sa rancœur, manifestes à chaque page, qui sont le plus gênant : il a manifestement des comptes personnels à régler, et le cas Heidegger n'est que l'abcès de fixation de ses obsessions. »

« La pensée est ailleurs. La philosophie mérite mieux que ce laborieux travail de faussaire obsessionnel. Faye en aura fait son fonds de commerce toute sa vie, il a trouvé un poulain en mal de reconnaissance pour prolonger son travail de falsification facile. Sans intérêt. »

Il y a pour le second opus une seule évaluation à cinq étoiles mais non commentée, origine par conséquent inconnue. Dans un « Dialogue avec Stéphane Domeracki » publié sur blog d'A. Gilbert (Times of Israël ») le 10 juillet 2018, on peut entendre de la bouche de Domeracki le propos suivant :

« Ll est question à longueurs de pages de Geheimnis (secret) de Stille (silence) et de Rätsel (mystère, énigme), ce qui fera à coup sûr frétiller les initiés -ceux qui sont désignés comme « pouvant mourir »- de cette secte chaque jour plus obscure qu'est l'heidegggerolâtrie. »

J'ignorais très sincèrement que, en raison de mon intérêt pour Heidegger, j'étais un idolâtre et que je faisais partie d'une secte. Permets que j'ajoute ce titre sidérant d'un article de Kellerer : « Les cahiers noirs, un cryptage meurtrier ». Etant donc membre de ladite secte, je serais donc nazi, antisémite, conspirateur et meurtrier.

Martine : si on t'arrête, je t'apporterai des oranges…

Denis : c'est gentil mais je pense que tu n'en auras pas l'occasion….

Martine : pourquoi ces « auteurs » prétendent-ils que les écrits de Heidegger sont cryptés ?

Denis : parce qu'ils ne les comprennent pas et plutôt que d'admettre leur ignorance ils préfèrent accuser Heidegger de réserver, en les cryptant, ses écrits aux membres de sa secte. Il y a deux choses essentielles que ces détracteurs préfèrent ignorer : d'une part il n'y a pas de philosophie de Heidegger, comme il l'a du reste dit lui-même lors de l'interview à L'Express de 1969, et d'autre part la lecture de certains textes de Heidegger demandent une disposition, un état d'esprit mais certainement de détenir une quelconque clé de décryptage. Ce qui fait généralement la difficulté des textes de Heidegger, c'est leur simplicité : rien n'est plus redoutable que le simple. Lisons ce que dit dans son avant-propos à « Méditation » de Heidegger, son traducteur Alain Boutot :

« Heidegger n'expose pas dans ces pages, pas plus d'ailleurs que dans aucun autre de ses écrits, ce qu'on pourrait appeler sa position philosophique, sa propre « thèse », et notamment sa thèse sur « l'être », et pas davantage ce qui serait sa vision du monde, son point de vue sur divers sujets tels que la modernité, l'Occident, la place ou encore le rôle et le destin de la philosophie à l'âge de la science. Les notes rassemblées ici n'ont rien d'une chronique ou d'un journal de bord, elles ne relèvent pas de ce qu'on appelle quelquefois une « analyse de la situation », mais doivent bien plutôt être regardées comme des « tentatives », des « essais », inlassablement remis sur le chantier, pour parvenir à penser ce qui demande depuis toujours à être pensé mais ne cesse de se dérober. Elles ont quelque chose à voir de ce point de vue avec ces fameux Holzwege, ces « Chemins qui ne mènent nulle part», où le penseur, à l'écoute d'une parole à lui adressée, se met à y répondre ou à y correspondre sans être en mesure d'en venir à bout, faute notamment de disposer des « outils » adéquats. Conduisant cette parole à la parole, le penseur s'engage sur des voies inexplorées, des « sentiers » sur lesquels il progresse ou chemine pas à pas, comme à tâtons, et qu'il est souvent amené à délaisser avant d'y revenir en prenant chaque fois un autre point de départ, et cela afin d'aller, si possible, plus avant, c'est-à-dire afin de s'accorder davantage encore et plus fidèlement à ce qui

s'annonce. C'est sans doute la raison pour laquelle le propos du penseur peut parfois sembler difficile à suivre, mais cette apparente complication n'est pas vaine affectation, sophistication gratuite ou ésotérisme de façade, elle est voulue par cela même qu'il s'agit précisément d'essayer de dire. L'allure qu'on pourra trouver « décousue » de ce traité, sa forme si peu conventionnelle, si éloignée de ce qu'on entend ordinairement sous ce terme, si différente à l'évidence de la construction somme toute très classique du traité d'ontologie fondamentale de 1927, a en effet une origine très profonde. La forme de cet écrit, si déconcertante à certains égards, résulte d'abord et avant tout de la chose même qu'il s'agit de penser, une chose qui se donne et, tout en se donnant, ne cesse en même temps de se reprendre, et qui parle paradoxalement en faisant silence. Cette réserve est ce qui détermine le style même de la pensée ici à l'œuvre, et le nouveau style de cette pensée : « un style qui consiste à être tout en retenue dans la vérité de l'Être ; à dire tout en gardant le silence — à faire mûrir pour l'essentialité du simple». La parole heideggérienne, difficile à force de simplicité, est tout sauf une parole bavarde, c'est une parole silencieuse, l'essentiel de ce qu'elle dit ou cherche à dire se loge paradoxalement dans ce qu'elle ne dit pas, mais qui affleure pourtant constamment dans son dire, et qu'elle dit donc en le taisant. Entendre cette parole comme il convient, c'est entendre ce qui, dans son dire, est au fond resté tu. C'est en ce sens que Heidegger peut affirmer, dans les Beiträge, que la logique de l'Être, une logique que Méditation entreprend précisément d'explorer à sa manière, est foncièrement une « sigétique», une logique du silence. »

(M. Heidegger, « Méditation », « Présentation de la traduction française » par A. Boutot)

Souviens-toi aussi de ces phrases qui clôturent « Le chemin de campagne » :

« Tout dit le renoncement qui conduit vers le Même. Le renoncement ne prend pas, mais il donne. Il donne la force inépuisable du Simple. Par l'appel, en une lointaine origine, une terre natale nous est rendue. »

(M. Heidegger, « Le chemin de campagne », in « Questions III et IV »)

Ce texte de 1949 est, sur la question du Natal, à rapprocher du passage de « Sérénité » (1955) que nous avons déjà cité. Ce Natal n'est évidemment pas à comprendre au sens d'un sol, pas même celui de sa ville natale Messkirch : pour le bien comprendre, outre le passage de « Sérénité », on peut s'en remettre aux poèmes d'Hölderlin qui ont inspiré Heidegger, « Retour » notamment où encore au concept de « libre étendue » développé dans le premier des trois « Entretiens sur le chemin de campagne », particulièrement le dernier tiers dont la traduction figure dans « Questions III et IV » sous le titre « Pour servir de commentaire à Sérénité ».

Martine : des textes que les détracteurs n'ont probablement jamais lus…

Denis : du moins jamais compris ! Mais je le répète : la lecture de Heidegger, en de très nombreux textes, demande une disposition, une ouverture d'esprit. Quant au « secret » dont fait état Kellerer, qu'elle relise précisément « Sérénité » pour comprendre, si cela lui est possible, ce que Heidegger entend signifier en recourant à ce terme.

Martine : tu as eu, si je me souviens bien maille à partir avec Domeracki : tu peux en rappeler le contexte…

Denis : Domeracki avait publié sur le réseau « Academia » un article avec appel à discussion, discussion que j'ai rejointe suite à l'invitation du réseau le 19 mai 2023 : je fus d'ailleurs le seul à répondre. Quoi qu'il en soit, la discussion fut la suivante :

« Moi : Il y a, semble-t-il, erreur sur la personne : les quelques lignes que Heidegger consacre au tragique dans les Beitrage montrent le peu d'intérêt qu'il porte à cette question. Chercher à établir un rapport entre démocratie et tragique, c'est ne pas avoir compris le sens et la portée de ce concept : retour à Nietzsche. Et pour finir marre de tous ceux qui ont fait de Farias leur évangile et voient en Heidegger le complément philosophique de « Mein kampf » : celui qui n'a rien d'autre à dire devrait se taire. Pour ceux qui malgré tout sont en quête de philosophies dont le

fascisme et l'antisémitisme sont à peine dissimulés, les auteurs ne manquent pas et je conseillerais de commencer par Deleuze. Une dernière chose : à ceux qui pensent que Heidegger est crypté de nous fournir la clé de (dé)cryptage ou alors qu'ils s'intéressent à autre chose : ce ne sont pas les énigmes qui manquent.

Domeracki : votre message est à la fois assertorique et confus, et même faux. Le tragique apparait bien pour qui sait lire ; entre autre, à travers l'Enteignis dans les Beitrage. La question du rapport de Heidegger au nazisme, qui se voit fournir de nouvelles clés herméneutiques) la publication de chaque nouveau volume tardivement publié, des années trente et quarante, est absolument central, ses spéculations « ontologico-historiales » « tant indissolublement liées à celles de la « technique », du nihilisme et de la métapolitique. Deleuze fait partie du problème qui définit la philosophie comme production de concepts. Heidegger en produit à la chaine, et ils sont tous problématiques. L'enjeu lié au cryptage est bien documenté par les travaux de Sidonie Kellerer qui sont philosophiquement rigoureux. Bref, si le sujet ne vous intéresse pas : circulez ! Pourquoi conseiller aux autres de ne pas se consacrer à ce que vous, visiblement, n'avez envie que de survoler ?

Moi : Monsieur, cela fait plus de 40 ans que je « survole » Heidegger auquel m'a initié Jacques Taminiaux. Je circule volontiers car les propagandistes comme Farias ou Trawny, ce n'est pas ma tasse de thé.

Domeracki : Eh bien circulez. Je trouve Taminiaux aussi avarié (péremption oblige) que vos comparaisons douteuses de démarches qui n'ont strictement rien à voir. »

Martine : je trouve le propos à l'égard de Taminiaux, que j'ai moi-même très bien connu, particulièrement insultant : je doute que Domeracki puisse un jour se hisser à sa cheville. Le « circulez ! » trahit très bien le caractère autoritaire de l'auteur ; quant à la comparaison, je ne vois pas en quoi elle est douteuse et surtout avariée.

Denis : pour illustrer l'antisémitisme de Deleuze tout en m'abritant d'une accusation de parti pris, permets-moi de citer, dans son entièreté, cet article très fouillé de Roger-Pol Droit.

« Je ne traiterai pas de tous les aspects de la « figure juive » dans l'œuvre de Gilles Deleuze. Les quelques remarques qui suivent concernent uniquement certains textes du philosophe liés à son engagement pro-palestinien. Je souhaite seulement rappeler quelques citations et références, parce que les aspects qu'elles éclairent sont – comment dire ? – préoccupants. Je préciserai pourquoi, en laissant pour d'autres occasions, ou à d'autres commentateurs, l'analyse détaillée des arrière-plans ou l'exploration des problématiques.

Les textes pro-palestiniens de Gilles Deleuze sont peu nombreux. Ils ont été peu commentés, à l'exception notable d'un article d'Éric Marty, Foucault, Deleuze, les Juifs et Israël, paru dans le premier numéro de la revue Le Meilleur des mondes. Comme on va le voir, on trouve, dans ces textes de Gilles Deleuze, parus entre 1982 et 1988, des éléments fondateurs de l'antisionisme le plus virulent et le plus destructeur.

Ces énoncés qui, rapportés à la figure juive, relèvent indiscutablement soit de la bêtise, soit de la mauvaise foi, soit de la haine, soit de la désinformation font problème chez un philosophe qui désire, comme Nietzsche, « nuire à la bêtise » et qui préfère, comme Spinoza, l'amour et la joie à la tristesse et à la haine.

Avant d'examiner les textes pro-palestiniens et antisionistes de Deleuze, je rappellerai brièvement deux autres aspects de la « figure juive » chez Deleuze : le « juif riche », et Spinoza le juif.

Le Juif riche est le titre d'un texte de Gilles Deleuze paru dans le journal Le Monde daté du 18 février 1977. Il s'agissait de prendre parti pour la libre projection d'un film qui venait d'être interdit, le 13 février 1977, par le ministère de la Culture. Ce film du réalisateur suisse Daniel Schmid, intitulé L'Ombre des anges (Schatten der Engel) co-écrit avec Fassbinder, lequel joue

d'ailleurs dans le film, adapte une pièce du même Fassbinder, pièce qui veut parler de l'Allemagne après la Shoah. Je ne vais pas entrer ici dans l'histoire de la pièce, ni du film, ni même de la polémique suscitée par son interdiction, à la suite d'une demande de la « Ligue contre l'antisémitisme ».

La seule chose qui m'intéresse, pour rester dans le cadre de notre réflexion, est la manière dont Deleuze expose les éléments du film et ses propres arguments en vue de réfuter les accusations d'antisémitisme, et de souligner ce qu'il appelle « l'inanité radicale de l'accusation », en ajoutant aussitôt : « On croit rêver. » Toutefois, comme même en rêve les faits sont têtus, Deleuze s'empresse de préciser : « Il est bien vrai que les mots "le juif riche" sont souvent prononcés pour désigner un personnage. »

On apprend un peu plus loin que, dans ce film, sont proférés des « énoncés nazis », des « déclarations antisémites », notamment par une « chanteuse travestie qui se trouve précisément être un ancien nazi ». Tout le monde admettra aisément que la présence de tels énoncés et de telles déclarations ne rend pas pour autant le film lui-même nécessairement antisémite ou nazi. À l'évidence, il ne suffit pas qu'il y ait des nazis dans un scénario pour que l'œuvre soit antisémite !

Il y a autre chose : le syntagme « juif riche ». C'est là que vient se nouer la question. Deleuze indique que la fortune du personnage ainsi nommé « vient de l'immobilier » et ce personnage « parle du métier qu'il fait, expulsions, destructions, spéculations ». Suit une importante précision, sans doute destinée à bien faire comprendre à quel point ces détails sont tout à fait innocents : « Le "juif riche" doit sa richesse à un système qui n'est jamais présenté comme juif, mais comme celui de la ville, de la municipalité et de la police. »

« Où est l'antisémitisme, demande Deleuze, où peut-il bien être ? On se frotte les yeux, on cherche. Est-ce le mot "juif riche" ? » Curieusement, « juif riche », sous la plume même de Deleuze, devient un seul mot. Ce n'est pas sans raison. Car il ne prend absolument pas en compte l'immense arrière-plan historique où

le couplage haine des riches – haine des juifs a constitué un ferment constant et puissant de l'antisémitisme, depuis le Moyen Âge jusqu'au nazisme, et jusqu'à notre actualité, comme l'a confirmé récemment le meurtre d'Ilan Halimi par la petite bande abjecte autoproclamée « gang des barbares ». Juif, donc riche. Voilà qui suffit à signer un énoncé antisémite.

Mais Deleuze, lui, se frotte les yeux, et nous aussi, à notre tour. Parce que son argument consiste à dire : on a bien le droit d'employer le mot « juif », c'est un terme qui figure dans tous les dictionnaires ! Sont-ils donc antisémites, tous ceux qui prononcent le mot « juif » ? Cet argument est simplement pitoyable, mais il devient odieux quand le texte suggère que le seul usage non répréhensible du terme « juif » est réservé aux « discours aux morts ». À tout le moins, Deleuze fait preuve d'une totale cécité, réelle ou feinte, envers la définition possible de « l'être juif », de la réalité juive et des manières de la désigner.

Ce que confirme, par un autre biais, la curieuse question-symptôme que Deleuze formule à propos de Spinoza dans Spinoza philosophie pratique : « Que dire d'un juif qui n'est pas israélite, ni israélien, ni même sioniste ? » L'interrogation se veut ironique, mais elle est tout de même extraordinairement curieuse, et ce « ni même sioniste », à propos de Spinoza, est plus qu'étrange. Car la phrase suivante met bien en scène Spinoza : « Que dire de Spinoza, le philosophe juif, exclu de la synagogue, fils de riches commerçants, et dont le génie, la force et le charme n'étaient pas sans rapport avec ce fait qu'il était juif et se disait juif. » On pourra donc dire : « Spinoza, juif riche » sans être soupçonnable du moindre antisémitisme.

Toutefois, quand Deleuze parle de Spinoza, ce qui est fréquent, il ne semble pas que « ce fait qu'il était juif » constitue une donnée clairement définie, ni même véritablement définissable. Il semble au contraire que Deleuze ait eu quelque difficulté avec la judéité de Spinoza, comme si le terme « juif » le mettait plus ou moins mal à l'aise. On peut en trouver quelques indices dans la manière dont il en parle, ou n'en parle pas, par exemple de nouveau dans Spinoza philosophie pratique. On y lit ceci : « Baruch de Spinoza

naît en 1632 dans le quartier juif d'Amsterdam, d'une famille de commerçants aisés d'origine espagnole ou portugaise. » Juif le quartier, espagnole l'origine, riche la famille… Un commentaire détaillé de cette page permettrait de montrer que judéité et commerce ont partie liée, et que s'opposent, aux yeux de Deleuze « la culture philosophique, scientifique et médicale » et le « judaïsme rabbinique traditionnel ».

C'est pourquoi Spinoza constitue, pour Deleuze, la figure du juif intéressant : exclu de sa communauté, fier de s'opposer aux rabbins, faisant l'éloge de sa propre exclusion, refusant l'héritage de son père et donc cessant d'être riche, jouant la grammaire hébraïque contre les prophètes, choisissant le nomadisme et les chambres meublées plutôt que les maisons bourgeoises. Le bon juif serait-il celui qui cesse de l'être ? On se frotte les yeux. Ce n'est qu'un début.

En effet, en lisant les textes pro palestiniens publiés par Deleuze, on ne trouve pas seulement l'essentiel de la matrice des discours de l'antisionisme radical jusqu'à aujourd'hui, mais aussi quelques énoncés proprement exorbitants, comme celui que j'ai choisi comme titre pour cet exposé, et sur lequel je vais revenir. Les textes concernés sont : Les Indiens de Palestine, entretien avec Elias Sanbar, fondateur de la Revue d'Études palestiniennes, publié par Libération dans un numéro daté 8-9 mai 1982, Grandeur de Yasser Arafat, texte le plus long et le plus construit, daté de septembre 1983 et publié par la Revue d'Études palestiniennes dans son n° 10, hiver 1984 et enfin Les Pierres, texte daté de juin 1988 paru en arabe dans la revue Al-Karmel en 1988.

Je n'entre pas dans le commentaire ligne à ligne qui serait souhaitable. Il suffit de rappeler l'enchaînement des représentations mises en œuvre dans ces textes.

1. *Les Palestiniens sont pensés sur le modèle des Indiens d'Amérique du Nord, et les Juifs construisant Israël sont donc considérés comme les colons européens, conquérant les terres en exterminant les indigènes autochtones, pour*

s'emparer par la force et par la terreur de biens qui ne leur appartiennent pas.

2. *Toutefois, comme les Juifs ne sont pas exactement identiques aux Irlandais qui ont colonisé l'Ouest américain, il est précisé qu'ils font subir à d'autres ce qu'ils ont eux-mêmes subi comme tentative de génocide, en tentant de faire payer aux Palestiniens la dette infinie que l'Europe a envers eux.*
3. *Les « rabbins fous » d'Israël, comme dit Deleuze, ont pour ruse suprême de faire passer pour antisémites ceux qui contestent l'existence d'Israël et qui combattent le génocide perpétré sur le peuple palestinien par un terrorisme d'État soutenu par un terrorisme religieux.*
4. *À l'opposé du destin hors-norme d'Israël, l'ambition du peuple palestinien est seulement de devenir « un peuple comme les autres », en paix sur sa terre, échappant enfin aux actes de violence et aux injustices dont il est la victime.*

Dans ces quatre points, chacun aura reconnu des pôles du discours de propagande anti-israélien le plus virulent, devenu presque habituel depuis une vingtaine d'années, chez bon nombre d'intellectuels français, en dépit des contre-vérités monstrueuses sur lesquelles il prétend se fonder.

Ce n'est pas le lieu de démonter ce discours, ce qui déjà été fait cent fois. Je souhaite seulement mettre l'accent sur un paragraphe que je juge particulièrement abominable. Il s'agit du deuxième paragraphe du texte intitulé Grandeur de Yasser Arafat. Le voici :

« On dit que ce n'est pas un génocide. Et pourtant c'est une histoire qui comporte beaucoup d'Oradour, depuis le début. Le terrorisme sioniste ne s'exerçait pas seulement contre les Anglais mais sur des villages arabes qui devaient disparaître ; l'Irgoun fut très actif à cet égard (Deir Yassine). D'un bout à l'autre, il s'agira de faire comme si le peuple palestinien, non seulement ne devait plus être, mais n'avait jamais été. »

Le minimum que l'on puisse attendre d'un philosophe, c'est de ne pas se servir des termes n'importe comment. Oradour-sur-Glane est le nom du plus grand massacre de civils perpétré en France par les nazis, le 10 juin 1944. Des centaines de femmes, d'enfants et d'hommes de plusieurs villages de la campagne française furent assassinés au fusil-mitrailleur, d'autres étant parqués dans l'église et brûlés vifs. L'objectif de la SS, qui exécutait un plan conçu de sang-froid était, comme on le sait, de « produire un effet maximal de terreur » sur la population.

En parlant d'« un Oradour », on ne peut que désigner un massacre d'innocents commis froidement par une armée d'occupation qui fait irruption sur un territoire où vivent des indigènes, qui les emprisonne dans un lieu de culte et les fait brûler vifs pour terroriser toute la région. Voilà ce qu'évoque le nom d'Oradour : la cruauté des nazis, leur impassibilité et leur barbarie.

Écrire que la guerre pour l'indépendance d'Israël est « une histoire qui comporte beaucoup d'Oradour », c'est affirmer que les juifs sont des nazis, que les Palestiniens sont des Français innocents. Et c'est dire plus encore : les juifs sont pires que les nazis. Car il n'y eut en France qu'un Oradour, qui n'eut rien à voir avec un génocide, alors qu'il y a en Palestine « beaucoup d'Oradour », qui auraient pour but d'exterminer le plus de Palestiniens possibles.

Il faut quand même s'arrêter une minute sur ces énoncés figurant sous la plume d'un philosophe qui, une fois encore, ne se signale pas, généralement, par son idiotie ni son ignorance. Où donc a-t-on vu des unités de l'armée israélienne parquant de sang-froid des centaines de femmes et d'enfants palestiniens dans la mosquée de leur village avant d'y mettre le feu ?

Le massacre de Deir Yassin, qui s'est produit le 9 avril 1948, pendant la guerre de Palestine, est l'exemple que Deleuze veut mettre, si l'on comprend bien, en superposition avec Oradour. Je laisse à d'autres, plus qualifiés que moi, et plus qualifiés que Deleuze, le soin d'expliquer en détail ce que fut l'histoire de l'Irgoun à cette époque. Mais, aussi peu historien que je sois, il m'est possible de rappeler qu'il est de notoriété publique que le

village de Deir Yassin, à cinq kilomètres de Jérusalem, a fait l'objet, ce jour-là, d'un combat entre deux factions en guerre, combattants palestiniens d'un côté et combattants de l'Irgoun et du Lehi de l'autre côté – ce qui n'a rigoureusement rien à voir avec la situation d'Oradour.

Il est exact que le village a été pris d'assaut et « nettoyé », comme disent les militaires, maison par maison, et qu'une centaine de civils palestiniens, enfants, femmes et hommes ont été tués dans cette opération de guerre. Mais on ne peut oublier, ce qui fait une autre différence capitale, que ce massacre fut immédiatement condamné par Ben Gourion, par la Haganah, par le Grand Rabbinat, par l'Agence juive. Enfin, il faut souligner qu'il ne s'agissait nullement, tout le monde l'aura compris, de « faire disparaître » ce village comme les SS avaient prémédité, pour leur part, de liquider Oradour.

Bref, « beaucoup d'Oradour », ce sont quelques mots de trop. La question est de savoir comment ces quelques mots de trop, et les autres, ont été possibles. Plus généralement, comment peut-on comprendre que Deleuze, qui était tout sauf idiot, ait pu confondre Arafat avec un personnage de Shakespeare, les juifs d'Israël avec des nazis, la Palestine avec l'Amérique du Nord, une guerre d'indépendance avec un génocide, des combattants palestiniens, que l'on peut évidemment avoir comme amis ou comme ennemis, avec la figure de l'Autre ?

À ces questions, il existe deux types de réponse possibles.

Le premier type de réponse insistera sur la contingence des amitiés, sur le caractère finalement accidentel de telle ou telle prise de position, sur l'extériorité de certains textes de circonstance envers le noyau dur de la réflexion philosophique.

Dans cette hypothèse, on devrait passer ces articles au compte de pertes et profits de ce que Deleuze appelait « activités gauchistes ordinaires ». Soutenir les attentats de Munich, prendre parti pour la fraction armée rouge, célébrer la grandeur d'Ararat et traiter des juifs de nazis formeraient alors un ensemble de traits de

caractère, une sorte d'idiosyncrasie personnelle sans lien pertinent avec l'œuvre. Ceux qui ont été liés d'amitié avec Deleuze peuvent en être attristés, ceux qui l'ont admiré peuvent en être déçus, ceux qui eurent le sentiment, en lisant Deleuze, d'être plus intelligents que d'habitude peuvent se dire que ce n'est pas toujours le cas.

Dans cette hypothèse, il reste possible de scinder radicalement ces « petits » articles et les analyses philosophiques les plus cruciales. On regrettera que la grandeur du philosophe cautionne les aveuglements du militant, mais on admettra, par hypothèse, qu'il n'y a pas de lien entre les deux.

Est-ce si sûr ? Est-ce si simple ? Je ne le crois pas. Je pense que l'autre type de réponse à élaborer consiste à s'interroger sur ce qui, à l'intérieur de sa pensée la plus radicalement philosophique, peut permettre à Deleuze soit d'être porté vers ce type de confusion soit de n'être pas empêché d'y tomber.

Il y a là matière à des analyses longues et détaillées, qui excèdent très largement les quelques remarques d'aujourd'hui. Toutefois, il est possible d'indiquer dans quelles directions ces analyses auraient, à mes yeux, à se développer. Il serait sans doute intéressant de tenter de mettre en relation les malaises que Deleuze semble éprouver envers la figure juive – dont Spinoza, Kafka, et les Israéliens seraient des indices – et sa relation au multiple plutôt qu'à l'Un, au devenir plutôt qu'à l'être, aux agencements aléatoires plutôt qu'aux parcours nécessaires.

N'y aurait-il vraiment aucun lien entre l'antisionisme forcené de ces textes de circonstance et la méfiance philosophique de Deleuze envers toute pensée de la loi, de la lettre, de la transmission ? Ne devrait-on pas mettre en rapport son aveuglement envers l'antisémitisme du syntagme « juif riche » et sa cécité envers la richesse réelle du judaïsme, aussi bien dans l'héritage intellectuel de Spinoza que dans l'histoire mondiale de la philosophie ?

Peut-être faudrait-il encore interroger les relations singulières de la pensée de Deleuze à ces thèmes de prédilection que sont notamment la langue mineure, le devenir-animal, les machines désirantes, la schizophrénie, pour éclairer différemment la possibilité des énoncés que nous avons considérés ?

Finalement, ce serait sans doute dans le couplage du refus de toute histoire universelle, ce qu'on pourrait appeler un anti-hégélianisme résolu, avec ce privilège accordé aux dispositifs, aux agencements proliférants, aux interactions de l'humain et de l'inhumain qu'il conviendrait de chercher les éléments de repérage d'une distance philosophique profonde, jamais explicitement thématisée, entre la philosophie deleuzienne et les figures juives de la pensée.

Il y aurait également à tenir compte des indications de Mille Plateaux sur le devenir et la territorialisation : « même les Noirs ont à devenir Noirs. Même les femmes ont à devenir femmes. Même les juifs ont à devenir juifs », écrivent Deleuze et Guattari. Mais ce devenir minoritaire est toujours pris, ou repris, dans un devenir d'ensemble : « Une femme a à devenir femme, mais dans un devenir-femme de l'homme tout entier. Un juif devient juif, mais dans un devenir juif du non-juif. » Il se pourrait que ceci non plus n'aide guère à penser vraiment la figure juive, mais c'est une autre histoire.

Il faudra explorer cette série d'hypothèses. Un autre jour. »

(Roger-Pol Droit, « Deleuze, Arafat et quelques pierres », Pardès 2009, n° 45)

Remarque que l'antisémitisme chez Deleuze a fait l'objet d'autres études que je ne citerai pas ici ; ajoutons enfin que les positions de Deleuze sur ces questions furent souvent cause de différend entre Deleuze et Foucault. S'agissant de Fascisme, je pourrais bien sûr m'en tenir à l'influence décisive que Deleuze a exercée sur le wokisme qui « lave plus blanc que blanc » en interdisant / révisant toute une part de notre culture et de notre langue mais il suffit de prendre en considération le travail de faussaire qu'il

admet lui-même avoir mené à l'égard de tous les penseurs sur lesquels il a écrit, de prendre en considération comme il se doit les supposés et implications de « L'Anti-Œdipe » et « Mille plateaux », de prendre en considération son dénigrement maladif de la dialectique hégélienne, de prendre en considération ses nombreux dérapages publics sur le terrorisme (Brigades rouges, bande à Baader), la sexualité infantile, l'homosexualité chez les arables (j'en passe et de bien meilleures), de prendre en considération son refus de tout dialogue, de prendre encore en considération sa lettre ouverte scandaleuse visant les nouveaux philosophes, de prendre enfin en considération…

Martine : et pour ce qui est de la production de concepts…

Denis : dans « Qu'est-ce que la philosophie ? » Deleuze et Guettari affirment effectivement que la philosophie crée des concepts alors que la science crée des fonctions : cependant qu'est-ce qu'un concept sinon une fonction, une idée ou un principe opératoire ? Deleuze n'a pas lu suffisamment Nietzsche.

Martine : et quid de la comparaison que te reproche Domeracki ?

Denis : je ne compare pas Deleuze à Heidegger sur le fond mais seulement du point de vue de l'antisémitisme et du fascisme que l'auteur impute trop naïvement au seul Heidegger ; il demeure néanmoins que la dette de Deleuze envers Heidegger est bien plus grande que Deleuze ne l'admettait lui-même, ce que souligne d'ailleurs dans sa 3lettre à Gilles » au lendemain de sa mort ; note enfin que, suite à la conférence de Sartre sur « L'existentialisme est un humanisme », la réaction de Deleuze et son ami Michel Tournier a été bien plus virulente que celle que ses détracteurs prêtent volontiers à Heidegger :

« Le 28 octobre 1945 Sartre nous convoqua. Ce fut une ruée. Une foule énorme battait les murs d'une salle exiguë. Comme les issues étaient bloquées par ceux qui n'avaient pu pénétrer dans le sanctuaire, on entassait les femmes évanouies sur un piano à queue. Le conférencier follement acclamé fut porté à bout de bras jusqu'à sa table. Cette popularité aurait dû nous avertir. Déjà cette étiquette suspecte — l'existentialisme — avait été épinglée

sur le nouveau système. Tombée au fond des boîtes de nuit, elle avait aussitôt polarisé une faune grotesque de chanteuses, de jazzmen, de F.F.I., d'ivrognes et de staliniens. Qu''était-ce donc que l'existentialisme ? Nous allions l'apprendre. Le message de Sartre tenait en quatre mots : l'existentialisme est un humanisme. Et de nous raconter une histoire de petits pois dans une boîte d'allumettes pour illustrer son propos. Nous étions atterrés. Ainsi notre maître ramassait dans la poubelle où nous l'avions enfouie cette ganache éculée, puant la sueur et la vie intérieure, l'Humanisme, et il l'accolait comme également sienne à cette absurde notion d'existentialisme. Et tout le monde d'applaudir. »

(Michel Tournier, « Le vent Paraclet »)

Martine : rien à voir effectivement avec la « Lettre sur l'humanisme » de Heidegger qui n'exclut du reste aucunement un possible humanisme dès lors que la pensée se sera recentrée sur l'être-même du Dasein. Au sujet du tragique chez Heidegger que Domeracki associe à l'Enteignis, j'imagine que tu es en désaccord…

Denis : ce terme est inexistant dans les Beitrage et pour cause : il ne fait pas partie du vocabulaire allemand. J'imagine que Domeracki fait référence à l'Ereignis qui constitue l'objet même de l'ouvrage. Dans les Beitrage le terme « tragédie » intervient à deux reprises dans le contexte de deux réflexions sur l'antiquité grecque et c'est tout. Moi quand je lis un texte, je lis ce qui est écrit, que le texte soit de Heidegger ou un autre, et non ce que je voudrais y voir écrit. S'agissant du tragique, la position de Heidegger est clairement affirmée dans « Méditation » et me conforte dans mon affirmation :

« Si l'essence du « tragique » tient au fait que le commencement soit au fondement de son propre déclin, le déclin non pas cependant comme « fin » mais comme incurvation du commencement, alors le tragique appartient à l'essence de l'Être. C'est pourquoi là où l'étant atteint à l'origine de l'Être, il peut y avoir, dans l'histoire de l'étant, et à vrai dire dans celle de ce seul étant dont l'essence s'enracine dans le rapport à l'Être, des « tragédies ». La grande poésie — la poésie essentielle — est « tragique » dans la mesure où elle instaure l'Être. Et peut-être

même que les « poésies tragiques » ne sont-elles restées jusqu'ici qu'au seuil du tragique parce que, en raison de leur appartenance à la métaphysique de l'Occident, elles poématisent l'étant et seulement indirectement l'Être. Le qualificatif de « tragique » ne joue cependant aucun rôle particulier dans cette méditation, il ne doit surtout pas donner à croire que nous chercherions à élaborer une « philosophie tragique ». La seule chose essentielle est de savoir que le commencement est lui-même au fondement du déclin qui l'incurve. Quand nous parlons de « fin » dans la pensée du commencement, cela ne veut jamais dire simplement cessation ou dépérissement ; il s'agit bien plutôt d'un accomplissement — un accomplissement à la hauteur du commencement dont il est pourtant la dégradation — l'accomplissement de ce que le commencement pose et décide en fait de possibilités en allant au-devant de son histoire. La première histoire de l'être, celle qui va de la φύσις jusqu'au « retour éternel », est un commencement qui va en déclinant. Mais le cours de cette histoire reste en retrait, la scène où se jouent la représentation et la production de l'étant ne soupçonne rien de cette histoire qui en est à l'arrière-plan. Parce que le commencement ne peut être expérimenté qu'initialement, ce n'est qu'à partir de l'autre commencement de l'histoire de l'Être que le premier commencement, et son histoire, peut être mis en lumière — sans pourtant jamais devenir une affaire publique. Si la philosophie est une pensée de l'Être au sens d'une pensée qui questionne anticipativement pour fonder la vérité de l'Être, alors l'expression « philosophie tragique » est tautologique. La philosophie est en soi « tragique » dans l'acception qu'on vient de dire. Il ne s'agit nullement de comprendre la philosophie « tragiquement » en faisant référence aux modalités habituelles du sentir. Le terme même de « tragique » est cependant grevé de significations qui renvoient à l'« histoire littéraire » ou à la « culture » en général, et c'est pourquoi nous préférerons ne pas l'utiliser. Ce que la caractérisation de l'essence du commencement donne à entendre (le fait que le déclin soit décisivement et par avance inclus dans le commencement et que ce dernier « commence » avec le déclin) peut être compris et arrêté tout aussi bien sans recourir à ce terme à partir du moment où l'on se tient dans l'attitude de la pensée. »

(M. Heidegger, « Méditation », n° 69 « L'histoire de l'Etre »)

Martine : effectivement la position de Heidegger est claire. Sur la question du tragique tu renvoies à Nietzsche et, je présume à la « Naissance de la tragédie » ; tu affirmes, en te basant sur Nietzsche, que tragique et démocratie sont sans rapport : tu peux t'expliquer là-dessus…

Denis : ce n'est pas en ces termes que se pose la question du tragique dans le contexte de l'antiquité grecque, contexte dans lequel l'auteur de l'article incriminé le situe d'ailleurs. Nietzsche déplore d'un côté la perte du sens tragique depuis Euripide et Platon et se montre d'un autre côté très critique vis-à-vis de la démocratie ; l'auteur du premier article ne manque pas de souligner le peu d'intérêt de Nietzsche pour la démocratie, et il a tout à fait raison : il y ajoute Heidegger, ce que j'ai du mal à comprendre car si Heidegger, dans sa « Lettre » récuse provisoirement l'humanisme, cela ne signifie pas pour autant qu'il récuse la démocratie. Note que dans l'article de Gérard Bensussan c'est la seule fois où le nom de Heidegger est cité mais, pour Domeracki l'occasion est trop belle pour déverser une fois de plus son venin à l'encontre de Heidegger.

Martine : continue…

Denis : Domeracki commence son article par un court avant-propos :

« [Avant-propos : ce court texte devait être publié en réponse d'un article de Gérard Bensussan publié sur le blog d'Alexandre Gilbert sur Times of Israël (https://frblogs.timesofisrael.com/tragedie-et-democratie/) ; mais cet individu, qui offrait une petite visibilité aux objections critiques adressées aux heideggériens, a souhaité transformé ce texte de façon à ce qu'il ne vise pas nommément Bensussan. Trouvant cette démarche pour le moins curieuse, nous préférons le publier ici sans modification.] »

(S. Domeracki, « D'une obnubilation pour le tragique »)

Martine : et donc…

Denis : c'est faux ! Sur son blog A. Gilbert a largement accordé de pace aux anti-heideggériens ; à titre d'auteur, on compte 14 articles de Domeracki et, à titre d'auteur ou sujet, 30 articles pour E. Faye, 16 pour Jean-Pierre Faye, 10 pour François Rastier et 10 pour Sidonie Kellerer. J'ajoute que François Fédier n'a fait l'objet que d'une interview très courte et sans intérêt ; Bensussan, quant à lui, totalise 24 articles.

Martine : et sur le fond…

Denis : comme je te l'ai dit l'article de Bensussan porte sur les rapports entre tragique et démocratie ; le titre de Domeracki est déjà très évocateur : les « heideggériens » ne sont pas obnubilés par le tragique dans la mesure où Heidegger ne l'était pas lui-même comme rappelé dans la citation de « Méditation ». Quoi qu'il en soit et comme je te l'ai dit, ce n'est pour Domeracki qu'une occasion de plus pour déverser son venin.

« En vérité, rien de nouveau sous le soleil : sous le terme de « démocratie », il sera question de tout ce qui ressortit de l'Être (Sein) de l'étant, de l'éternel retour du premier commencement et de son économie- de ses manigances - - alors que la « tragédie » figurera autant le Seyn que son avènement en propre, l'Ereignis, bref, tous les motifs que Heidegger ne cesse d'agiter à chaque fois pour achever la métaphysique et la souveraineté occulte de la Weltjudentum, qui du reste domine autant par les démocraties que par les le bolchévisme ou le fascisme dans ses écrits. La différence ontologique est rejouée sous ces deux « syntagmes », démocratie et tragédie, cette seconde recevant un traitement de choix, comme si les amoureux de Heidegger manquaient de tragédie. »

« Le problème intervient lorsqu'il est aisé, par la suite, de constater que Bensussan comme tant d'autres de lecteurs de Heidegger ne semblent pas spécialement déplorer ce qu'ils prennent au contraire pour vérité révélée : le tragique et sa démence1 doivent avoir le dernier mot, la ratio et pensée calculante malgré toutes ses tentatives de médiation étant décrétées forcément trop faibles, vaincues d'avance par la surpuissance du « destin ».

Et à propos de « La liberté d'errer de Peter Trawny » :

« Le même Peter Trawny qui a publié en toute connaissance de cause une version trafiquée de L'histoire de l'être, et qui sur une page de discussion de Facebook, nommait, en toute décontraction ennemis de la philosophie tous ceux qui comme Emmanuel Faye, Sidonie Kellerer, ou François Rastier traitent la question centrale de la métapolitique de l'anéantissement dans la pensée heideggerienne - - et son incroyable dénégation chez ses lecteurs autorisés. Faire passer « l'anéantissement du grand récit » comme étant plus profonde au fond que l'extermination des victimes, c'est l'opération négationniste de Heidegger, en particulier dans les Anmerkungen, où il entend bien marteler que l'oubli de l'être est le seul authentique crime, la tragédie allemande étant de ne pas se rendre compte de ce que son « grand récit », sa « saga » relate, à savoir : « son » destin (…) »

« Le délire narratif de la métapolitique complotiste est-il ce genre de « grand récit » dont Trawny regrette qu'il devienne inaudible ? Il semble presque estimer cela plus dommageable que les souffrances réelles, forcément un peu plus triviales, moins « légendaires » que la « fable » ou « féérie » de l'être : les progrès de la rationalité, empêchant de divaguer, d'errer pour soutenir le moindre mythe postmoderne, la moindre légende ou saga. Il est aise de comprendre que la Sage heideggerienne, cette dictée de l'être, remplit cette mission de résistance a ses yeux. Contre la « publicité mondiale », la « science », le « journalisme » et le « bavardage » démocratique, « l'historicisme » n'étant pas en reste - rationalité dialectique…'

«(…) guidée par un pragmatisme amendable à l'infini, pourvu que cette vérité satisfasse methodiquement et efficacement les petits objectifs de notre existence, nous pouvons être certains de la « vérité de la democratie » (ibid. pp.65-66) »

« Sans épiloguer sur le fait que cette grille spéculative et herméneutique est elle aussi rebattue et que Strasbourg nous en rebat les oreilles depuis des décennies en utilisant (et ce n'est pas non plus un hasard) le Benjamin entiché de romantisme comme façade bien commode pour pouvoir discrètement continuer à heideggerianiser à n'en plus finir. Une phrase comme « Mais

l'opération, allemande, commence avec les Grecs eux-mêmes » nous semble un beau lapsus révélateur de cette obsession pour la tragédie, qui renvoie à une grécomanie bien connue outre-Rhin, que Lacoue-Labarthe avait d'ailleurs thématisé plus qu'à son tour. Les cahiers noirs pourraient fournir une vision moins riante de ce paradigme auquel Bensussan s'agrippe comme quelques autres ; (…) »

« La dé-charge tragique la plus élevée : c'est la solution final3 e, la « douleur » d'avoir à « porter » la « mission » destinée d' « achever » la métaphysique : codage pour dire, mener le judéo-chrétien à son auto-anéantissement. La pensée heideggerienen du tragique et du sacrifice qui innerve tout le discours de Bensussan l'amène certes à thématiser comme Lacoue-Labarthe, qu'il cite sans surprise, une pensée du « désastre », mais comme celui-ci, sans surprise aussi : comme de l'inéluctable. La rationalité et la démocratie étant d'emblée mises hors-circuit, comment pourrait-il en être autrement ? Le « désastre » s'impose alors de façon « destinale », incontournable, ne tolérant ni contournement, ni amortissement du tragique (« Qui recherche la consolation, minimise et méconnaît le sacrifice » , GA94, p. 301). Le texte du nazi que Lacoue et Nancy connaissait pourtant le mieux, même s'il était à l'évidence caviardé et avarié par la traduction Klossowski, procurait pourtant déjà de sinistres présages de ce que les traités ésotériques et les cahiers noirs vont exhiber, désormais, sans ambages concernant la nécessité d'y voir clair dans le désastre… »

« Heidegger écrit ceci alors que des élèves en costumes S.S. suivent ses cours et s'apprêtent à commettre les pires crimes contre l'humanité : il ne s'agit donc pas d'une simple « médiation logique » (et partant « démocratique », contrairement au chœur) de ce qui se jouerait dans et par la tragédie comme production artistique. La poïétique qu'il appelle de ses vœux aura hélas des applications concrètes, et son exaltation de l'action « tragique » n'a aucune vocation dialectique. Revenons à son texte, Bensussan expose sa conclusion avant son exposé : « le tragique se maintient au-delà de la dialectique, et emporte peut-être avec lui (c'est une hypothèse) la démocratie elle-même. » J'écris « son » exposé, mais le caractère de redite – heureusement aveugle, superficielle, sans

l'aspect nazi, évidemment- de cet exposé complètement heideggerianisé nous saute aux yeux. Il s'agit encore d'admettre comme une évidence le caractère « sublime » (au sens où Marc Richir thématisait Du sublime en politique) de la tragédie, qu'aucune dialectique ou autre convenance démocratique ne serait en mesure d'atteindre. Le discours heideggérien ne « dialectise » pas la disjointure ou le désajointement tragique de l'insurrection de la subjectivité, nommément il la « réjointe », lui donne une justification « destinale » et « tragique », le « sacrifice » de l'Allemand et de son « essence sombre » serait de porter à son terme le fracture ou facture de l'histoire. Bensussan rappelle : « La partie chorale de la tragédie lie ou re-lie dans une incantation le délié brut qui « frappe » le héros. » Chez Heidegger, le dé-lié, c'est le Brechen ou le Verbrechen par excellence : la « juiverie » portant le crime et la brisure, le bris en l'étant à force de manigance : « la technique » - Heidegger spécule qu'il reviendrait à l'Allemagne (parfois à la Russie) de mener cette criminalité déliante à ses dernières extrémités technique, mission historiale tragique où le nazisme pourrait mener le judaïsme à son auto-anéantissement. Une étude sur le tragique chez Heidegger, prenant en compte les matériaux philologiques publiés depuis huit ans, aurait été possible, qui permettrait à Bensussan de prendre ses distances avec cette redite obsessionnelle de l'école de Strasbourg quant au tragique à la suite d'une certaine Allemagne éprise de pensées gnostiques et spéculatives. Bensussan préfère reprendre la vulgate dénazifiée sur un discours « indialectisable » sur une « fissuration de l'être », une « crise » et une « détresse » impliquant l' « être-à-la-mort » de toute la « Gemeinschaft », en « alerte » pour son « destin »… »

« Cette « tectonique » ou « dramaturgie téllurique » est très exactement celle à laquelle recourt Heidegger pour mettre en scène son négationnisme ontologico-historial, en lequel les bourreaux sont dépeints comme devant mener à bien une mission à portée tragique, sur un ton de commissération que reprendra Himmler lui-même dans un discours resté célèbre. Chez Heidegger, la « crise tragique » consiste à à avoir à être criminel pour espérer mettre fin au crime, en un antinomisme proprement déli(r)ant où le nazi se voit régulièrement bénir en des points

disséminés de la Gesamtausgabe ; par exemple, dans un « dialogue hespérique »… »

« Répéter à qui mieux mieux la « faiblesse » de la raison, à n'en plus finir que « la politique » (comprendre : la sociale-démocratie que Benjamin harcelait justement) ne serait qu'inapte et inepte contrairement à la toute-puissance-du-destin auquel nous convertir le grand-récit-tragique, c'est le but constant de Heidegger pendant cinquante ans. Un travail de harcèlement, de guerilla sigétique pour éroder de l'intérieur toute confiance en la rationalité (en la décrivant comme « ennemie la plus acharnée de la pensée »), la dialectique, l'Aufklärung et la démocratie – voire la philosophie elle-même ! Comme Heidegger reprochait aux nazis leurs demi-mesures, d'être des « Césars émoussés » pour leur manque « rationnel-socialiste » de tranchant, la philosophie est censée céder aimablement sa place à la métapolitique car elle a tendance à amollir la « charge tragique » ; Bensussan note : « Transfigurer la mort brute en destin objectif puis le destin en réconciliation finale, voilà ce que fait au fond, et en gros, la philosophie. » Cela vaut accusation, qui a pu aussi bien être déjà prononcée par le procureur historial en chef, mais aussi bien par ses pâles décalques comme Reiner Schürmann – qui pourtant impressionne tant. Exactement comme dans les traités nazis de Heidegger, le « rationalisme dialectique » est suspecté de « donné congé historial » au destinaltragique à force de l' « amortir » (« amortissement de la mort », formule de Derrida dans Glas, s'extasie Bensussan comme si tout cela n'était pas déjà chez l'auteur nazi méditant les dispersions et neutralisations) pour consoler. La dureté ou sévérité (Strenge) du Dasein face au sacrifice à assumer sera nettement préférée à toute molle conciliation démocratique, jugée mensongère et forcément « enjuivée ». »

« Le moins que nous puissions dire, c'est que la destitution du logos en question par des heideggériens conséquents – c'est à dire pleinement déments- comme Aleksandr Dugin, est en bonne voie, et que cela ne semble pas franchement chagriner Bensussan dans son texte, qui expose avec la même complaisance que la plupart des adorateurs de Heidegger sa supposée « naïveté » ou « candeur »' ancestrale, toute « parménidienne », censée se réaliser

dans des technocraties sociales-libérales ou le fameux « nazisme, cet humanisme » - refrain connu, bégayé récemment par Chapoutot dans son petit essai comique sur le management et les nazis. Le plus haut discernement, à l'évidence, de ceux qui réclament le retour des grands récits tragiques (appelant, à l'heure nucléaire, des millions de victimes), est que la tragédie,

« Si elle excède le logos, ce n'est pas parce qu'elle renoncerait à l'expression de la vérité. Mais elle en décèle la source, contrairement aux réductions qu'opère le logos, dans la vérité des héros, dans celles du chœur, des dieux et des messagers. » »

« C'est entendu : la rationalité, du moins d'un logos compris seulement comme énoncé (lire le Heidegger de la fin des années vingt), serait forcément rétrécissante, alors que le mythos élargirait c'est entendu, les horizons. Enlarge your Dasein ! Semble être le slogan rebattu des heideggerolâtres en proie à un mépris pour la rationalité comme dérivée, aussi secondaire que la créature insurgée chez le Schelling du Freiheitsschrift, qui est censé avoir la même gratitude pour le verbe du Dieu d'amour que l'étant pour le Seyn heideggérien ; l'affaire est banalement (an-)architectonique : la tragédie ferait retrouver « l'origine, ce qui ne tient pas dans un logos mais commence avant lui, la naissance, la mort, le temps, la parole » ; cette antécédence imprépensable ou immémoriale court-circuiterait toute l'ubris de la logique et de la science, priée de retourner à sa place fixée par les philosophes professionnels, en réintégrant curieusement les artistes tragiques dans leur cité idéale – en leur offfrant en fait la suprématie. C'est la voie que vénère la métapolitique malgré ses dénégations (il fallait bien se démarquer de Rosenberg) : le retour du mythe, et avec lui, du déluge de violence, qu'elle soit nommée « divine », « pure », « révolutionnaire », ou « destinale ». Par contraste, l'existence « démocrate » est au mieux jugée secondaire et dérivée, au pire « dégénérée » et « inaccomplie », propre à un dernier homme embourgeoisé déraciné, se traînant à la surface d'un nihilisme inassumé. C'est l'homme de l'entendement7 vide , Le dernier homme de Blanchot, « Un être aussi irresponsable, aussi terriblement peu coupable, comme un fou, et sans un grain de folie, ou cachant cette folie à l'intérieur, toujours infaillible : c'était une brûlure dans les yeux. Il fallait l'attirer dans une faute,

il fallait réinventer pour lui seul le sentiment perdu de la faute. » (NRF Gallimard, p.12-13). Cette « infaillibilité » de la rationalité et de « l'argumentation », c'est elle qui insupporte ceux qui désirent rien davantage qu'un « retour du tragique ». »

« Conclusion lassée

(…)

Quelle que soit sa décision, si elle reste secrètement entichée de « tragédie », ce sera sans nous : nous avons déjà lu les Beiträge et tous les autres usages que Heidegger cherchait à faire du tragique, nous sommes lassés par toutes ces paraphrases faisant le lit de l'irrationalisme (ce qui n'est, vraiment, pas sans conséquences) et concourant à toujours susciter la suspiction à l'égard de la démocratie, de la science, des Lumières, de l'universalisme et de la rationalité - toujours à les déprécier, voire à chercher à les ridiculiser, et même à les criminaliser comme la dernière engeance. Et puis, un peu de décence ; il y a de vrais séismes, nos démocraties peuvent éventuellement cesser de s'obséder pour leurs supposées « fissures », et bégayer sans cesse d'une part Eschyle, Sophocle – et d'autre part Hölderlin, Schelling et Nietzsche. »

Martine : il y a dans ce florilège beaucoup de hargne et de rage obsessionnelle mais que vient faire Trawny dans cet article ?

Denis : avant de répondre je dois tout de même préciser que la plupart de ces passages sont étayés par des citations empruntées à l'auteur visé d'abord, à Trawny et à Heidegger lui-même : je ne les ai pas mentionnés car l'interprétation / justification est à ce point fallacieuse que ça n'en vaut pas la peine. Trawny est le premier à avoir fait état d'un antisémitisme dans les cahiers noirs dont la publication allemande lui avait été confiée. Après bien des discussions avec François Fédier, Trawny a révisé » son jugement ; Domeracki a rédigé un article intitulé 'Trawny défenseur de Heidegger » : j'imagine qu'il n'a pas pu accepter que Trawny en quelque sorte retourne sa veste. L'article de Domeracki commence assez posément mais l'auteur est très vite rattrapé par son obsesion et comme il n'y a pas grandchose à dire

sur cette question à propos de Bensussan, il s'en prend tout simplement à Trawny.

Martine : il y a tout de même quelque chose de révélateur dans l'article de Domeracki qui pourrait bien donner un mobile à cet acharnement : c'est le rejet par Heidegger du rationalisme.

Denis : dans « Etre et temps » Heidegger a voulu d'emblée prendre ses distances vis-à-vis de Descartes ; dans « L'être et le néant » Sartre lui en a d'ailleurs fait reproche mais Sartre ajoute un plus loin : « le Cogito mène à tout à condition d'en sortir ». C'est surprenant dans la mesure où dans « La transcendance de l'Ego » Sartre rejette, comme Heidegger du reste, la réduction transcendantale chez Husserl. Dans sa « Krisis » Husserl suggère de remonter de Kant à Descartes et les « Méditations cartésiennes » allaient déjà dans ce sens. Husserl reproche à l'architectonique de la connaissance chez Kant son psychologisme ; plus fondamentalement c'est l'étroitesse de la raison kantienne qui est contestée autant que son instrumentation au bénéfice des sciences. Kant est rigoureusement critiqué par Heidegger, notamment dans la première partie de l'entretien auquel Domeracki fait référence, comme il l'était d'ailleurs par Husserl. Dans sa « Krisis » Husserl en appelle à la raison mais cette raison n'est pas celle de Kant mais bien plutôt celle de Descartes. Heidegger a-t-il failli en rejetant le Cogito cartésien ? Je ne le pense pas : Heidegger, comme Husserl, voulait échapper à la réduction anthropologique mais aussi, et cela lui est bien plus propre, à la représentation. Quoi qu'il en soit, celui qui est visé dans la critique de la raison par Heidegger, c'est Leibniz et sa conception de la raison calculante (voir à ce sujet « Le principe de raison »).

Martine : mais c'est cependant Kant qui est principalement visé par Heidegger…

Denis : bien sûr ! Comme ce fut le cas pour Nietzsche et, avant lui, Hegel. Dans sa fuite du monde comme volonté, Schopenhauer s'en est remis à la raison kantienne et à son étroitesse : les trois idées que sont l'existence de dieu, la liberté et l'immortalité de l'âme sont des antinomies de la raison et ne peuvent dès lors pas être fondées en raison. Son parti pris pour Kant a conduit à

nourrir à l'égard de Hegel une véritable haine, comme ce fut d'ailleurs le cas pour Deleuze. On sait que Hegel a exercé une forte influence sur Sartre mais on ne peut pas affirmer sans nuances que Nietzsche et Heidegger étaient des anti-hégéliens, pas plus que Husserl du reste.

Martine : Deleuze était kantien….

Denis : Deleuze définissait sa propre pensée comme un empirisme transcendantal : il a, à sa manière, repris à son propre compte le projet de Kant. Remarque que Kant est le seul qui a échappé aux activités de faussaire de Deleuze.

Martine : en filigrane du propos de Domeracki, on retrouve, me semble-t-il, la figure emblématique d'Habermas…

Denis : dès 1953, à l'occasion de la réédition de « Introduction à la métaphysique » (1935), Habermas a écrit un article dans lequel, sur base d'un simple mot, il dénonce le nazisme de Heidegger : Heidegger est revenu sur cette question dans son interview au Spiegel en 1966 et l'interprétation erronée d'Habermas a été balayée par d'autres. Dans « Le discours philosophique de la modernité » Habermas fustige en tous sens : Hegel, Nietzsche, Adorno, Horkheimer, Heidegger, Bataille, Foucault. J'ai écrit un article sur sa lecture de Nietzsche auquel il adresse un procès d'autoréférence : c'est absurde ! Habermas semble ignorer le théorème d'incomplétude de Gödel : pour pouvoir incriminer la raison, il faut non pas se placer au cœur même de ce qui est incriminé mais dans un espace plus large qui l'englobe, autrement dit une raison élargie telle que la conçoivent Nietzsche et Heidegger, mais aussi Hegel avant eux.

Martine : tu veux dire que ni Nietzsche ni Heidegger ne rejettent la raison bien comprise, c'est-à-dire au sens de son élargissement…

Denis : c'est tout à fait cela ! C'est ce qu'attestent les extraits de « Sérénité » que nous avons cités mais aussi les dernières pages de « Le principe de raison ». Pour Habermas, en dehors de la raison (étroite et instrumentale) il n'y a de place que pour l'irrationnel : ce n'est pas du tout ce que pensaient Hegel, Nietzsche et Heidegger et ce n'est pas non plus ce que je pense.

Si tel était le cas, tous les humains sur cette terre qui n'ont pas eu la chance de cultiver cette raison étroite kantienne seraient des fous : il n'est pas nécessaire d'être kantien pour être sain d'esprit.

Martine : il est surprenant que Heidegger caractérisé par ses détracteurs comme antisémite se soit à ce point opposé à Kant dont l'antisémitisme ne fait aucun doute :

« La croyance juive n'est autre chose, dans son institution originaire, qu'un ensemble de lois simplement statutaires sur lequel se basait une constitution civile ; les compléments moraux qui alors même ou dans la suite lui furent ajoutés ne font point partie en effet, c'est une chose incontestable, du Judaïsme comme tel. En vérité le Judaïsme n'est point une religion ; on n'y peut voir que l'association d'un certain nombre d'hommes, qui, appartenant à une race particulière, avaient constitué non une Église, mais un État régi par de simples lois politiques ; cet État devait être même purement temporel, de sorte que, si le revers des temps parvenait à le morceler, il demeurât toujours au Judaïsme cette foi politique (qui lui appartient essentiellement) qu'un jour on en verrait le rétablissement (lors de la venue du Messie). La théocratie qui est à la base de cette constitution politique (sous la forme visible d'une aristocratie de prêtres ou de chefs qui disaient recevoir immédiatement de Dieu leurs instructions), ni par suite le nom de Dieu qui, en réalité, n'est ici honoré que comme un régent temporel qui n'a ni la prétention de régner sur les consciences, ni celle d'avoir de la conscience, ne sauraient la changer en constitution religieuse. La preuve qu'elle n'a pas dû être quelque chose de tel est de la plus grande évidence. Premièrement, toutes les prescriptions sont de telle nature qu'une constitution politique peut, elle aussi, les conserver et les imposer comme lois de contrainte, puisqu'elles sont relatives exclusivement à des actions extérieures, et bien que les dix commandements, même sans le secours d'une promulgation, aient déjà, en tant que moraux, leur valeur devant la raison, cette législation n'exige pas qu'on joigne à leur observation l'intention morale (dont le Christianisme fera plus Lard l'œuvre essentielle), mais ne vise tout simplement que l'observation extérieure. C'est là d'ailleurs ce que met en lumière l'observation qui suit.

Deuxièmement, toutes les conséquences de l'accomplissement ou de la transgression de ces commandements, toutes les récompenses et tous les châtiments n'étaient que d'ordre temporel, chacun pouvant sur cette terre recevoir le prix de ses œuvres, et ne répondaient pas à des concepts moraux, puisque la postérité, elle aussi, devait avoir sa part de faveurs ou de peines pour des faits ou pour des méfaits auxquels elle n'avait pris aucune part active, ce qui sans aucun doute, dans une constitution politique, est un moyen prudent de se concilier l'obéissance, mais serait contraire à toute équité dans une constitution morale. Comme sans la croyance à une vie future on ne peut concevoir aucune religion, le Judaïsme, en tant que tel, pris dans sa pureté, ne contient donc pas de foi religieuse. C'est ce qui sera confirmé par l'observation suivante. Il est difficile, en effet, de douter que les Juifs, comme les autres peuples, même les plus grossiers, n'aient eu une croyance à une vie future, par conséquent un ciel et un enfer, car cette croyance, en vertu de la disposition morale universelle dans la nature humaine, s'impose d'elle-même à tous. C'est donc sûrement à dessein que le législateur de ce peuple, bien qu'on nous le représente comme Dieu même, n'a pas voulu tenir le moindre compte de la vie future, ce qui montre bien que son intention n'était que de fonder un État politique et non pas un État moral ; quant à parler, dans cet État, de récompenses et de châtiments qui ne sauraient être visibles au cours de cette vie, c'eût été là, par hypothèse, un procédé tout à fait inconséquent et très maladroit. Dans la suite, les Juifs, on ne peut en douter, se sont fait, chacun pour lui-même, une certaine foi religieuse qu'ils mêlaient aux articles de leur foi statutaire, mais cette croyance supplémentaire n'a jamais, toutefois, fait partie intégrante de la législation du Judaïsme. Troisièmement, le Judaïsme, au lieu d'être une époque du développement de l'Église universelle ou d'avoir lui-même, en son temps, constitué l'Église universelle, excluait au contraire de sa communauté toute l'espèce humaine, se considérant comme un peuple particulièrement élu de Jéhovah et ennemi de tous les autres peuples, par suite en butte aux hostilités de Chacun. Au reste, il ne faut point surfaire l'honneur qui revient à ce peuple de s'être donné pour souverain maître un Dieu unique qu'aucune image visible ne saurait représenter. Car la doctrine religieuse de la

plupart des autres peuples se trouve avoir le même objet (darauf gleichfalls hinausging) et ne devient suspecte de polythéisme que par la vénération de certaines puissances divines, dieux secondaires subordonnés à ce Maître absolu. En effet, un Dieu qui veut simplement l'obéissance à des commandements qui ne requièrent point une amélioration de l'intention morale, n'est pas à proprement parler l'Être moral dont le concept est nécessaire pour une religion. Cette religion se trouverait plutôt dans une croyance à de nombreux êtres invisibles et puissants, — en admettant qu'un peuple les conçût de telle manière que, malgré la diversité de leurs départements, ils s'accordent tous cependant à ne placer leur complaisance qu'en ceux qui s'attachent de tout leur cœur à la vertu, — que dans la croyance à un Être unique, mais qui ferait du culte mécanique la principale affaire.

Nous ne pouvons donc faire commencer l'histoire universelle de l'Église, en tant qu'elle doit former un système, qu'à l'origine du Christianisme lequel, étant un abandon complet du Judaïsme où il a pris naissance, et se fondant sur un principe entièrement nouveau, effectua dans les croyances une révolution totale. La peine que se donnent les docteurs du Christianisme, ou celle qu'ils ont pu se donner au début, pour établir un lien entre ces deux croyances, en déclarant que la nouvelle foi est simplement la suite de l'ancienne qui contenait, sous forme de symboles, tous les événements de la première, nous montre clairement qu'ils ne voient, ou ne voyaient là que le moyen le plus habile d'introduire une religion morale pure à la place d'un culte ancien, auquel le peuple était trop fortement habitué, sans toutefois heurter de front les préjugés. La suppression subséquente de la marque distinctive corporelle qui servait à mettre ce peuple entièrement à part de tous les autres nous permet déjà de juger que la nouvelle foi, n'étant pas plus liée aux statuts de l'ancienne qu'à des statuts quelconques, devait renfermer une religion valable, non pour un seul peuple, mais pour l'univers tout entier.

Donc c'est du Judaïsme, non du Judaïsme patriarcal, sans mélange et portant sur une constitution politique (d'ailleurs fort ébranlée déjà), mais du Judaïsme où déjà se mêlait une foi religieuse grâce à des doctrines morales qui insensiblement y étaient devenues

publiques, à une époque où, dans ce peuple au reste ignorant, s'était déjà glissée beaucoup de sagesse étrangère (grecque), sagesse qui, sans doute, contribua aussi à faire naître en lui des concepts de vertu et à le préparer à des révolutions appelées par l'écrasant fardeau de sa foi dogmatique, quand l'occasion s'en présenta grâce à l'amoindrissement du pouvoir des prêtres résultant de leur soumission à la domination d'un peuple qui regardait avec indifférence toutes les croyances des autres peuples, — c'est de ce Judaïsme que s'éleva donc tout à coup, mais non sans avoir été préparé, le Christianisme. »

(E. Kant, « *La Religion dans les limites de la Raison* », IV^{e} partie, 1ère section, ch. I)

Denis : ce texte de Kant parle avec suffisamment de clarté pour devoir y ajouter un commentaire…

Martine : comment te situes-tu personnellement par rapport au rationalisme ? Je te sais particulièrement critique envers Habermas…

Denis : durant plus de vingt ns j'ai enseigné la finance et les mathématiques d'abord à la Louvain School of Management et ensuite, par choix, dans l'enseignement supérieur de promotion sociale : mon enseignement et mes travaux de recherche ont été largement salués. J'ai pu élaborer des modèles mathématiques qui permettent de réduire sensiblement les risques de faillite tant sur les marchés financiers qu'en gestion financière des entreprises. Je fus donc durant toute cette époque un scientifique rigoureux particulièrement attentif à l'objectivité de mes observations. C'est dit ! Je considère que pareille démarche est nécessaire compte tenu notamment des enjeux socio-économiques de la finance de marché et d'entreprise. La raison que j'ai mise en œuvre était, par sa rigueur et sa logique, étroite au sens de Kant. Ce qui est dangereux avec la mise au service de la technique de cette raison étroite, c'est d'une part de sous-estimer, voire occulter, ce qui lui échappe, et d'autre part d'en perdre le contrôle. Nous évoluons dans un monde de plus en plus virtualisé (et par conséquent irréel) et l'intelligence artificielle tend à se substituer à la pensée humaine. Les dérapages sont

nombreux déjà mais il n'y a pas eu jusqu'à présent de véritable menace existentielle ; cela ne signifie pas pour autant qu'une telle menace n'existe pas. Il faut, comme le rappelle Heidegger dans « Sérénité », savoir se montrer serein, c'est-à-dire conserver le contrôle en discernant correctement l'utile de l'inutile. Je ne pense pas, à titre d'exemple, qu'il soit utile de passer le plus clair de son temps à s'garer dans le virtuel d'un jeu vidéo, de même que je ne crois pas utile de développer davantage un arsenal militaire qui, en son état actuel, est en mesure d'effacer toute vie de notre terre. Je ne crois pas non plus qu'il soit utile d'investir à ce point dans la conquête de Mars en vue d'un jour nous y réfugier dès lors que l'humanité, si nous poursuivons dans nos modes de vie actuels, aura disparu depuis longtemps.

Martine : tu prônes un élargissement de la raison mais pas seulement…

Denis : c'est juste ! Ce qui m'intéresse personnellement chez Heidegger, c'est le dialogue qu'il a entamé entre la pensée et la poésie : le chant et la pensée, disait Heidegger après Hölderlin, sont les deux futs de l'acte poétique. Ce à quoi nous devons parvenir, c'est trouver le moyen de franchir l'abîme qui les sépare. Ce dialogue est, selon moi, indispensable pour que l'homme se ressaisisse et revienne de son égarement dans le désert que constitue le monde actuel et je le répète : l'homme ne se sauvera pas tout seul !

Martine : tu veux dire qu'il a besoin des dieux…

Denis : des dieux et du Sacré mais en aucun cas de religion : les religions, monothéistes particulièrement, ont suffisamment montré à travers l'histoire leurs capacités d'embrigadement et d'aliénation. L'homme doit se trouver enfin et, à cette fin, aucune lumière n'est inutile, surtout pas celle des dieux. Je pense qu'il est urgent de mettre de la poésie dans notre existence étriquée et rationnellement embrigadée : en disant cela je ne rejette pas la raison mais j'affirme qu'il n'y a pas qu'elle et qu'elle doit demeurer à sa juste place.

Martine : et les cahiers noirs ?

Denis : ils n'apportent rien de substantiel aux questions philosophiques abordées par Heidegger : il aurait été préférable que, comme le premier, les autres soient aussi perdus, on aurait évité bien des discussions inutiles, un énorme gâchis et surtout une perte de temps d'autant plus regrettable que notre époque est en situation d'urgence.

Martine : et ce besoin de tragique que Domeracki attribue aux « heideggériens » ?

Denis : l'homme, pas plus aujourd'hui que jadis, n'a besoin de tragique car le tragique est là, conditionnellement à notre existence. Toute existence humaine singulière est marquée par le tragique : c'est à le rappeler que servaient les chœurs dans les grandes tragédies grecques. Ce tragique de toute existence, c'est ce que dit Sartre quand il affirme que « l'homme est une passion inutile » : nous cheminons vers une contrée dont nous pourrons nous approcher toujours plus jusqu'à la toucher du doigt pour ainsi dire mais que nous n'atteindrons jamais. L'horizon toujours recule à mesure que l'on s'en rapproche mais cet horizon toujours fuyant, c'est aussi celui, et le seul, de nos possibilités. Ce qui ne manque pas de surprendre, c'est l'impossibilité avec la Modernité de composer une tragédie : Hölderlin (« La mort d'Empédocle »), Nietzsche (reprise du projet d'Hölderlin) et Mallarmé (« Igitur ») s'y sont essayés sans succès. Faut-il y voir dans cette impossibilité un signe ? J'avoue ne pas y avoir réfléchi jusqu'ici.

Martine : tu persistes à affirmer qu'il n'y a pas de rapport entre tragique et démocratie ?

Denis : c'est la référence de Domeracki au tremblement de terre qui m'a troublé…

Martine : que veux-tu dire ?

Denis : au sens le plus courant la tragédie est assimilée à un événement dramatique d'une grande ampleur comme une catastrophe naturelle par exemple. Cependant ce n'est pas en ce sens que les grecs anciens comprenaient le tragique. S'agissant du rapport entre tragique et démocratie qui est au cœur de l'article de Bensussan, je dirai qu'il y a entre le tragique et la

démocratie un rapport analogique mais certainement pas un rapport conditionnel. Avec Platon / Socrate et Euripide, le focus est mis tout entier sur la situation vécue par le héros ; la minimisation du rôle des chœurs a pour effet de dissocier les spectateurs de l'intrigue et de les cantonner dans un rôle de simples spectateurs d'une représentation dramatique. C'est ce détachement qui est à l'origine de la perte du sens tragique : on assiste, en spectateur, à la représentation d'un drame vécu par un personnage, les spectateurs peuvent évidemment faire preuve d'empathie et sortir leurs mouchoirs mais ils ne sont plus individuellement et intimement concernés par ce qui se passe.

Martine : tu veux dire que la philosophie depuis Platon a effacé le sens tragique en le masquant par la théorie fumeuse des Idées ?

Denis : la rationalisation commence avec Platon, qu'on le veuille ou non ; par la suite c'est la religion qui a pris le relais : il n'y a pas de tragique de l'existence puisque dieu, aux conditions imposées, veille au grain. Avec la Modernité rien n'a changé : les espoirs se sont seulement déplacés !

Martine : et la démocratie ?

Denis : la démocratie est un paradigme comme la théorie des équilibres généraux de Walras ; tout économiste de bonne foi voudrait que l'on atteigne à ce plein équilibre mais il reste un marché qui, avec toujours plus de décalage, n'est pas à l'équilibre : le marché du travail. On peut bien sûr tenter d'y remédier mais deux conditions sont absolument nécessaires : d'une part une économie favorable et d'une part une réelle volonté des pouvoirs publics. Pour ce qui est de la démocratie, c'est un vœu pieux et je préfère sincèrement mon sort de Belge à celui des Russes ou des Chinois ; cependant suffisamment d'éléments montrent que la démocratie, en Belgique comme en France, demeure un idéal. Ce que je veux dire, c'est que le peuple est doublement mis de côté : d'une part en votant il se dessaisit d'un pouvoir qui est le sien pour le confier à un représentant et d'autre part, une fois passés les accords entre partis, les électeurs des partis rejetés dans l'opposition ont la bouche cousue : leur seul pouvoir est de retarder, par divers artifices, les prises de décision mais nullement de les empêcher. Sartre ne croyait qu'en

la démocratie directe : c'est réalisable à de très petites échelles comme la famille ou de petites associations mais par à l'échelle d'une nation. C'est la raison pour laquelle j'estime que l'éthique de la communication prônée par Habermas est un leurre : comment réunir autour d'une même table et dans un même discours rationnel toutes les personnes prenantes sur des questions comme l'avortement ? C'est tout simplement impossible ! On en revient aux assemblées représentantes des majorités qui se sont nouées. J'ajoute que, en France, le gouvernement peut se passer de l'avis de L'assemblée Nationale pour prendre des décisions : on a beaucoup trop abusé de cette faculté depuis la présidence de Chirac. Souviens-toi de ce qui s'est passé en Belgique durant les années 1980 avec les pouvoirs spéciaux : le parlement représentatif du peuple était tout simplement bâillonné.

Martine : les taux records d'abstention et le désintérêt grandissant pour la chose publique sont, je pense, des signes tangibles de ce délaissement. Ce n'est sans doute pas à la faveur d'un retour du sens tragique que la démocratie s'établira avec plus de force mais, comme tu sembles l'affirmer, il y a une concomitance historique entre la perte du sens tragique et l'érosion de la démocratie chez les grecs de l'Antiquité.

Denis : c'est Platon / Socrate qui sont à l'origine de l'un et l'autre : l'exercice du pouvoir pas les Sages prôné par Platon se voulait rassurant mais il fallait préalablement que le tragique soit occulté. C'est, me semble-t-il, le sens qu'il faut prêter à l'analyse de Bensussan : la seule réponse au tragique apportée par la Modernité est le pessimisme de Schopenhauer et son inaction. Quant aux raisons qui ont poussé Nietzsche, bien qu'il fut particulièrement sensible à ce sens tragique, à douter de la démocratie, c'est une autre histoire : Nietzsche avait en vue les désastres de la Révolution française et le marxisme en plein essor.

Martine : une maxime ?

Denis : à force de ruminer l'estomac se gonfle d'air et il n'en sort que des pets.

Martine : ces accusations d'antisémitisme adressées à Heidegger t'ont-elles appris quelque chose ?

Denis : absolument rien sur Heidegger puisqu'elles ne sont pas fondées mais, en revanche, elles m'ont amené à réfléchir sur l'antisémitisme et à me documenter à ce sujet…

Martine : et donc…

Denis : l'antisémitisme est un sujet d'une très grande complexité qu'on se doit d'aborder à partir de son histoire, de son polymorphisme et de sa sémantique. Il est devenu aujourd'hui l'une des allégations les plus courantes et, même si le contexte international est celui que nous connaissons, ces allégations, en leur récurrence, sont généralement fort simplistes. Je ne peux évidemment pas cautionner des propos comme ceux de Bricmont, de Dieudonné et de tant d'autres mais je crains fort que la prolifération sans mesure de ces allégations conduise à une banalisation, ce qui serait d'une extrême gravité. Un premier signe de cette banalisation a été la réaction de la presse au sujet de « l'affaire Heidegger » : on en a marre ! Qu'a-t-on retenu de l'affaire Garaudy hormis l'intervention de l'abbé Pierre qui est revenue marginalement sur le tapis à l'occasion d'affaires de mœurs qui n'ont rien à voir avec la question de l'antisémitisme. Le devoir de mémoire réclamé à juste titre par les rescapés des camps n'a pas suffisamment pris en compte nos grandes facultés d'oubli : on a tous, ou à peu près, la larme à l'œil quand on visionne des documentaires ou des films relatifs à la Shoa mais le bain du soir en efface les moindres traces. L'extrême-droite s'empare du pouvoir un peu partout en Europe occidentale : qui s'en émeut ? Certainement pas tous les désabusés qui lui ont prêté leurs voix ; quant aux autres ils se donnent bonne conscience en manifestant mais, les manifs de mai 68 l'ont bien montré, ça met du désordre mais rien ne change fondamentalement.

Martine : et donc…

Denis : aujourd'hui on utilise ace beaucoup de facilité, et trop souvent à tort et à travers, les termes de « nazisme » et de « antisémitisme » mais que signifient ces mots ? Pend-t-on

suffisamment la précaution de les identifier, de comprendre ce qu'ils veulent dire ? Je ne le pense pas !

Martine :

Denis : comme le dit Heidegger dans « La dévastation et l'attente », apprendre et enseigner….

Martine : et en premier lieu apprendre à penser…

Denis : c'est le long et le plus difficile : cela demande beaucoup de patience…

Martine : quelques mots sur Bensussan…

Denis : Bensussan est professeur à l'Université de Strasbourg considérée par les détracteurs comme le fief sectaire des heideggériens et il est à l'origine du « Parlement des philosophes » dans la même ville ; c'est un éminent spécialiste de Hegel et certainement pas un heideggérien au sens où l'entendent ceux dont nous avons parlé : dans son article sur « Tragique et démocratie » son unique référence à Heidegger est plutôt critique.

Martine : que retenir de tout cela ?

Denis : les chiens aboient et la caravane passe ! Hölderlin, Nietzsche et Heidegger, Rilke et Trakl aussi mais encore Rimbaud et Mallarmé sont d'une actualité criante : leur lecture ne peut être que salutaire. J'admire la Sérénité et le travail gigantesque fourni par Françoise Dastur concernant ces auteurs : voilà ce qu'il faut lire ! Il y en a beaucoup d'autres bien sûr, des connus comme Mattéi par exemple et surtout des anonymes qui ont su garder la tête froide : comme le disait Hölderlin dans « Patmos », « mais aux lieux du péril croît aussi ce qui sauve ».

Martine : il est urgent de penser l'inutile mais en vue de quoi ?

Denis : penser l'inutile dans l'attente de la venue, c'est tout le sens de l'attente comme réplique à la dévastation…

Martine : qui doit venir ?

Denis : la réponse se trouve dans « Retour » de Hölderlin…

Martine : le poète et avec lui les Anges de l'an, c'est-à-dire les Célestes…

Denis : et surtout le Sacré et avec lui les dieux qui sauvent…

Martine : autrement dit penser en vue de la réplique, comme le dit avec insistance Heidegger dans sa « Méditation »…

Denis : rendre aux dieux le signe qu'ils nous adressent…

Martine : ils manquent les dieux absents…

Denis : et nous manquons aux dieux…

9ème ANCRAGE : LE POETIQUE

Martine : la poésie, on en a déjà beaucoup parlé et je présume qu'on ne va pas beaucoup s'étendre encore sur le sujet. Tu fais de la poésie l'un des douze socles, des douze pieds de la pensée nouvelle ; évidemment je n'ignore pas l'importance qu'elle revêt pour toi et que c'est une forme d'écriture dans laquelle tu aimes particulièrement t'exprimer. Pourquoi une telle importance au regard de la philosophie ?

Denis : la philosophie, on vient d'en parler, n'est pas dépassée et même je pense qu'elle est indépassable à condition, bien évidemment, qu'elle se recentre sur son objet, à savoir l'ontologie et la métaphysique, la première étant une propédeutique en quelque sorte de la seconde. Mais la pensée nouvelle dont nous avons parlé et qui, selon moi, doit tenir lieu de philosophie, requiert, en raison de son objet désormais propre, qui ne se résume pas comme le pensait Heidegger à l'essence de la technique, une écriture différente et un vocabulaire adapté.

Martine : qu'est-ce tu entends par écriture différente ?

Denis : Nietzsche nous en a déjà ouvert la voie et aussi Heidegger dans une moindre mesure. J'entends une écriture beaucoup plus souple, en rupture radicale avec la rigueur des anciens traités. Cette écriture requiert, dans cette différence, des modes d'expression, des genres littéraires si tu veux, multiples : le

dialogue, l'aphorisme et aussi, voire surtout, la poésie. Je ne dis pas qu'une forme plus rigoureuse est à bannir, qu'il ne faut rien conserver de l'écriture-traité mais à deux conditions : d'une part l'écriture philosophique ne peut plus s'y limiter, particulièrement dans le cadre d'un ouvrage unique, et d'autre part l'écriture doit s'efforcer d'être aussi directe et lisible que possible. Il faut en finir avec ces traités trop pesants par leur nombre de pages et, de surcroît, d'une lisibilité décourageante : fin de la philosophie méthode « Derrida » ! La multiplication des genres au sein d'un même ouvrage, Nietzsche nous y a habitués et si cette manière de faire introduit de la souplesse, elle a surtout le mérite d'empêcher, de limiter en tout cas, la lassitude et aussi le mérite d'apporter sur une même problématique des éclairages différents. Cela implique bien évidemment qu'il soit pris distance à l'égard de la stricte rationalité et des principes de la logique aristotélicienne : se satisfaire du raisonnable, ce n'est pas faire offense à la Raison mais se donner la possibilité de penser ce que la raison kantienne nous interdisait de penser. Les sciences elles-mêmes ont desserré les contraintes d'une logique jugée trop restrictive.

Martine : tu considères donc que la poésie est un mode d'expression qui convient à la philosophie ?

Denis : il faut sortir de cet écartement des deux troncs dans lequel Heidegger a enfermé l'acte poétique : en dissociant, sans les opposer j'insiste, le chant et la pensée, c'est le chant lui-même qui est renvoyé à son impossibilité. Dans le chant le lyrisme et la parole sont liées dans une intimité sans laquelle le chant ne serait pas possible : les dissocier conduit à enfermer la pensée dans un genre qui trop souvent l'appauvrit. Texte et mélodie s'interpellent : il ne s'agit pas de faire chanter les mots pour servir la beauté mais de servir le texte lui-même de sorte que les mots y délivrent toute leur saveur. Le chant n'ajoute pas du sens aux mots mais il dispose à leur sens, d'autant plus quand, en raison de leur propre indigence, les mots se tiennent dans la retenue.

Martine : c'est comme si le chant se glissait entre les mots, dans les blancs du non-dit qu'ils nomment en quelque sorte sans le dire cependant.

Denis : c'est, en référence à Heidegger, toute la différence entre la Dite et le Dict : le Dict c'est le dire du poète en ce qu'il dit mais surtout en ce qu'il ne dit pas. Souviens-toi des Winke qui servent d'introduction à « Méditation » : Heidegger nous dit que ce ne sont pas des poèmes mais qu'il a néanmoins choisi cette forme d'expression parce que les mots lui manquaient à ce moment précis. Les Winke sont évidemment moins chantants qu'un poème de Hölderlin mais cette humilité de Heidegger par rapport à ces textes n'a pas lieu d'être et d'ailleurs ils nous apprennent autant que les centaines de pages qui leur succèdent.

Martine : avec « Le chemin de campagne » Heidegger a eu recours à l'écriture poétique : la facture du texte est sans commune mesure avec une conférence comme « Zeit und Seyn « , me semble-t-il.

Denis : tu as parfaitement raison ! Et que dire, dans un autre genre, des « Conversations sur le chemin de campagne » précisément ? On ne peut pas évoquer ici un traité rigoureux comme l'était « Etre et temps ».

Martine : ce n'est pas ce dont on parle qui nous impose la manière d'en parler ; même aux traités scientifiques l'humour, le simplement parler et les illustrations-dessins apportent une touche qui les rend plus accessibles et moins ennuyeux. On ne met pas suffisamment, c'est un avis, la bande dessinée au service de l'apprentissage. Je me souviens de tes monographies à l'époque où tu enseignais la comptabilité de gestion : à chaque fois elles racontaient une histoire : c'était une manière de faire de la comptabilité tout en apprenant autre choses et puis surtout çà les rendait bien plus attrayantes et vivantes aussi, on avait hâte de tourner la page pour découvrir la suite de l'histoire que tu racontais en parallèle et qui donnait finalement bien plus de sens à l'exercice lui-même. Il y a peu d'écoles francophones belges où elles n'ont pas été utilisées : on m'en a très souvent parlé.

Denis : et bien justement c'est un peu de cette manière que je conçois l'écriture philosophique ; quand tu lis Nietzsche, tu attends toujours la suite avec impatience : comment va-t-il me surprendre, qu'est-ce qu'il va nous sortir, de quel bon mot va-t-il

se servir pour se moquer de tel,… Exposer l'écrit philosophique à une lecture savoureuse !

Martine : tu as l'ai pensif tout à coup…

Denis : je repense à c e que disait Deleuze au sujet des strates, du visible et de l'énonçable.

Martine : et alors ?

Denis : il y a une différence, une très grande différence, entre le visible et le vu. Souvent on considère l'invisible comme ce qu'on ne peut voir : dieu, l'Esprit, les noumènes dont parlait Kant. Mais il y a de l'invisible dans le visible, ce qu'on ne voit pas bien qu'il se montre. Foucault en faisait une affaire d'époque : ce qu'on ne voyait pas jadis, on peut le voir aujourd'hui parce que c'est permis par exemple ou, plus simplement, que la vue s'est accessoirisée. Mais du visible il y a une part d'invisible qui traverse le temps, des choses qui se montrent depuis toujours mais qu'on n'a jamais vues, comme si l'homme était aveuglé par sa propre nature, son trop d'humanité.

Martine : et on peut en dire autant du dit et du dicible : il y a une différence, essentielle peut-être, entre le dicible et le dit. Au gré des époques il y a certainement des choses qu'on ne pouvait pas dire, un interdit moral ou politique, mais elles n'étaient pas indicibles pour autant. Il y a une part d'indicible qui se joue de l'histoire et se dit en ne se disant pas, qui s'énonce et cependant est toujours en retrait : le tu dans le silence du Dict ou de la Dite, ce qui s'écrit dans le blanc des mots ou entre les lignes, dans ce lieu qui seul demeure, toujours à déchiffrer, insaisissable et pourtant là. Les mots sont recouvrant de ce qu'ils gardent dans leur silence.

Denis : et finalement ce qui importe, c'est ce qu'on ne dit pas…

Martine : c'est la tâche du poète…

Denis : mais aussi l'échec de la pensée, un silence sur lequel toujours elle vient buter.

Martine : alors continuons ! Il y a dans le clair-obscur une profondeur qui en défait la juxtaposition et tous les paradoxes,

un non-vu dans le vu, un non-dit dans le dit, un manège improbable, un anneau en quelque sorte. La pensée méditante est abyssale : elle déchire la surface car elle est pénétrante.

Denis : alors pénétrons dans le clair-obscur et laissons-nous descendre jusqu'au tragique.

10ème ANCRAGE : LE CLAIR OBSCUR

Martine : « Clair-obscur », c'est le titre que tu as donné un dialogue versifié entre le jour et la nuit, personnifiés respectivement sous les traits d'Apollon et de Dionysos : c'est le lieu d'une opposition qui semble insurmontable. Tu as brisé l'union sacrée des deux dieux dans « Naissance de la tragédie » de Nietzsche ?

Denis : comme Nietzsche l'a lui-même brisée par la suite en priorisant Dionysos. Nietzsche est revenu sur ce premier ouvrage comme sur deux dernières inactuelles : ce sont les premiers ouvrages et l'influence de Wagner et de Schopenhauer s'y fait particulièrement sentir. Pour ce qui est de l'union sacrée, comme tu le dis si bien, elle repose avant tout sur une antique version selon laquelle c'est Apollon qui aurait sauvé Dionysos de la déchirure en rassemblant, si je peux dire, les morceaux. Mais je ne cherche pas rendre le jour et la nuit inconciliables.

Martine : comme on l'a dit tout à l'heure les limites ne sont pas franche : est-ce qu'on peut parler d'une sorte de porosité ?

Denis : dans sa chanson « God is dead ? » Black Sabbath dit ceci : « avec Dieu et Satan à mes côtés, c'est de l »obscurité que viendra la lumière ! » Cela me semble une évidence mais le jour et la nuit, la lumière et l'obscurité ont une portée symbolique indéniable : on parle de la nuit du Moyen-Age qui a duré plus d'un millénaire ; à propos de la dévastation ou du nihilisme, Heidegger parle de la nuit du monde. Si tu repenses à l'épisode le « l'insensé » dans « Le gai savoir », il est surprenant que, en plein midi, un homme se promène avec une lanterne allumée ; ensuite, après avoir annoncé la mort de dieu et devant les ricanements de ses auditeurs, il bise sa lanterne en la jetant par terre, voulant

signifier que la mort de dieu vient de plonger l'humanité dans sa propre nuit.

Martine : tu te dis très souvent être le fils du tourment et des ténèbres…

Denis : c'est la même chose, à peu de chose près : il y a quelque chose de profondément nocturne dans le tourment.

Martine : mais tu préfères la nuit… Et d'ailleurs tu as imaginé une seconde trinité composée d'Apollon, d'Hélios, le dieu-soleil, et de l'Enchanteur, le démon en quelque sorte.

Denis : l'ami Yvon répétait souvent que la logique est la science du diable ; pour Nietzsche la toile de la raison est l'œuvre d'une Tarentule. Les hommes ont foi en la lumière mais, quand on y pense, la lumière n'éclaire jamais grand-chose ou alors ce qu'on souhaite qu'elle nous donne à voir. Mais elle n'éclaire que des apparences et laisse dans l'ombre une bonne part du réel, la plus essentielle peut-être. Si Tu lis le dialogue entre « Le voyageur et son ombre », tu t'aperçois que l'ombre est bien plus qu'une simple projection.

Martine : elle demande pourtant à Alexandre de s'ôter de son soleil…

Denis : c'est une facétie de Nietzsche pour rappeler le même propos que Diogène aurait adressé au grand Alexandre : Origène, c'était l'ombre de Platon, il ne faut pas l'oublier. Curieusement il n'exigeait pas grand-chose, même pas une écuelle, comme les autres qui se contentent de nous suivre. Les ombres, c'est l'envers du décor et parfois on désigne les morts par ce terme et pourtant ne dit-on pas que les morts sont chrétiennement dans la lumière.

Martine : il y a cependant un lien sacré entre les deux, c'est ce que révèle le tragique…

Denis : la volonté dionysiaque produit des formes apolliniennes qu'elle ne cesse d'effondrer en les reprenant : la forme apporte une stabilité, une sûreté que la volonté remet sans cesse en question : vouloir vers la puissance, c'est produire des formes qui

sont toujours provisoires, c'est le principe même de toute création. C'est la volonté vers la puissance qui permet de dépasser l'éternel retour du même dans la création ; or la création est un acte inépuisable voué sans cesse à son propre dépassement.

Martine : et donc le jour, la lumière ou Apollon, aurait cet effet régulateur, voire stabilisateur, qui, comme tel, serait un frein à la volonté…

Denis : c'est ainsi que je le vois ! Quand Nietzsche reproche à Euripide d'avoir, sous l'influence de Platon, ruiné la tragédie, qu'est-ce qui est en jeu ? La lumière précisément ! En mettant le focus sur le personnage tragique et l'intrigue, Euripide minimise le rôle des chœurs qui donne au tragique toute sa résonance : les chœurs jouent, dans la tragédie un rôle de passeur, de relais entre le drame qui se joue et les spectateurs. Aujourd'hui on utilise le mot « tragique » à tort et à travers : on qualifie de tragique les drames à grande échelle comme les tremblements de terre ou des accidents qui impliquent de nombreuses personnes. Je ne veux certainement pas en minimiser l'importance mais le tragique n'est pas la qualité d'un événement, même le plus dramatique : pour utiliser, contre son gré, un terme heideggérien, je dirais que le tragique est un existential. Et c'est précisément de faire vibrer cette corde dont étaient chargés les cœurs. Il ne s'agit pas seulement de compatir mais de ressentir, sans nécessairement le dire, que cette histoire qui se joue, c'est la mienne et celle de toute l'humanité car le tragique est le propre de l'homme. C'est l'existence comme telle qui est tragique, pas les événements qui en tracent le parcours.

Martine : puisqu'on est parti du clair-obscur, dirais-tu qu'il y a du nocturne dans le tragique ?

Denis : et même que le tragique est nocturne parce que dans la nuit il n'y a pas d'évidence et surtout pas de formes : la nuit reprend les formes qu'éclaire le jour comme la volonté vers la puissance reprend, elle aussi, toutes les formes qu'elle produit. On rapporte que Socrate, inspirée par sa mère sage-femme, pratiquait la maïeutique, l'art d'accoucher les esprits ; accoucher un esprit, c'est précisément amener à la lumière une forme ou

une pensée retenue dans l'obscurité. On dit souvent d'une personne très intelligente que c'est une lumière mais il ne peut rien sortir de la lumière : il suffit d'ailleurs de la regarder pour ne plus rien y voir. La lumière rend manifeste ce qui ne vient pas d'elle : d'où cela peut-il venir si ce n'est de l'obscurité ?

Martine : est-ce ça veut dire que la volonté vers la puissance est nécessairement nocturne ?

Denis : elle produit des formes mais elle-même est informelle : la volonté vers la puissance est un flux continuel, comme l'électricité pour prendre une image, c'est une force en action dont l'activité se manifeste par les formes qu'elle produit sans cesse pour les reprendre aussitôt. En tout ce qu'il nous montre le jour est incertain car la volonté, qui agit dans l'ombre, produit toujours de nouvelles formes.

Martine : tu dis pourtant qu'il y a une porosité entre le jour et la nuit…

Denis : il y en a une nécessairement car, si ce n'est pas le cas, le jour n'aura rien d'autre à éclairer et à montrer que l'informel de la nuit et de volonté agissante. Cependant le monde n'en finit pas de disparaitre, à l'imager du trou de vidange dans « La nausée » de Sartre.

Martine : la volonté vers la puissance est foncièrement nocturne et cependant c'est la nuit que l'homme agit le moins puisqu'il se repose : ce n'est pas contradictoire ?

Denis : pas du tout ! C'est la nuit, quand nous rêvons notamment, que notre cerveau travaille le plus, c'est notoire et si le corps est mis au repos de manière à le rendre insensible à tout ce qui l'entoure c'est précisément pour que toute l'activité cérébrale, et donc aussi créatrice, se concentre sur son propre objet. J'ajouterai cependant qu'il ne faut pas prendre la nuit dont nous parlons dans un sens trop littéral qui pourrait l'appauvrir : la nuit s'oppose ici au jour et sa lumière dans la seule mesure où elle se rapporte à ce qui, parce qu'il est informel, ne se voit pas et c'est précisément le cas de la volonté qui ne trahit son agissement qu'à travers les formes qu'elle produit.

Martine : tu dis que le jour est incertain mais, en dépit de cette incertitude, il a sa propre nécessité…

Denis : ce qui est toujours incertain, c'est ce qu'il met en lumière mais le jour succèdera toujours à la nuit, on ne peut pas en douter. Et tu as raison de dire qu'il a sa propre nécessité puisque c'est lui qui rend compte des formes que produit la volonté : les hommes ne peuvent pas, comme c'était le cas des chevaux, passer toute leur vie, jour et nuit, au fond de la mine et c'est le jour, lui seul, qui peut les persuader, en la manifestant, de l'utilité de leur tâche. Mais ils savent tout autant que le lendemain, à la première heure, il leur faudra de nouveau plonger dans l'obscurité.

Martine : tu lies volontiers le tragique à un déchirement ; est-ce en référence au seul Dionysos ?

Denis : non ! Si la déchirure est ce qui le caractérise, il finit toujours par retrouver son unité…

Martine : et c'est à Apollon qu'il le doit…

Denis : chercherais-tu à m'embobiner ? Apollon ne peut rien rassembler : c'est la volonté dionysiaque qui produit les formes. Apollon les éclaire et prétend à leur durabilité mais à peine a-t-il baissé les yeux que la volonté reprend ce qu'elle avait produit en vue d'une autre forme. Ce qui est tragique, c'est cette impossibilité d'une unité enfin réalisée, c'est cette impossibilité de l'homme lui-même : l'homme est à réaliser et il court devant nous comme ce qu'il nous faut atteindre mais que l'on n'atteindra jamais. C'est cette impossibilité de Soi qui est tragique ; les tragédies antiques se terminaient toujours par la mort du héros mais qu'est la mort sinon une mise à l'arrêt, une impossibilité ressentie comme telle d'atteindre un jour son but. Peu importe l'âge auquel on meurt car c'est toujours trop tôt : la mort est ressentie comme la fin d'une utopie, celle d'atteindre, à un moment donné, ce après quoi on court et donc après coup on la réinterprète comme la fin d'une illusion.

Martine : c'est tout le sens, ou le non-sens plutôt, de l'eschatologie…

Denis bien sûr ! Le messianisme eschatologique consiste à reporter à la fin des temps la réalisation de l'homme ; mais ce n'est pas propre au christianisme : tu retrouves, Camus l'a très bien montré dans « L'homme révolté », dans le marxisme dont le « Grand Soir » est devenu eschatologique. Il y a dans le principe espérance chez Ernst Bloch un messianisme, une utopie, eschatologique : l'objet d'un rêve diurne qui se réalisera un jour.

Martine : l'effort n'est-il pas vain, inutile si ce vers quoi il tend ne peut pas se réaliser…

Denis : au contraire ! L'homme, en se réalisant pleinement, serait voué à disparaitre puisqu'il se verrait soudainement privé de toute volonté. Que faire quand il n'y a plus rien à faire ? Chanter éternellement les louanges de dieu ? Je pense que l'homme a mieux à faire…

Martine : mais alors la rédemption ?

Denis il n'y a pas de rédemption au sens chrétien du mot, tout simplement parce qu'il n'y a rien à racheter. La rédemption, elle est toujours contingente, chaque fois qu'une forme survient, émanant de la volonté, et donne un sens au combat volontaire que nous menons contre l'inertie et surtout l'esprit de lourdeur qui nous fait régresser et nous presse de consentir à la vanité. Mais rien n'est vain : toujours on progresse vers ce but ultime et la mort, exemplification du tragique, n'y peut rien changer. L'homme est à venir, toujours, et chaque nouvelle création est rédemptrice. Ce qui est tragique, c'est l'impossible réconciliation de l'homme avec lui-même : la mort n'achève ni n'accomplit rien : elle n'est ni l'ultime rédemption au sens d'un salut ni cet événement qui mettrait un terme à cet enchainement des rédemptions toujours factuelles et instantanées.

Martine : il n'y a donc pas de rédemption ultime par le salut…

Denis : non ! Seulement des rédemptions qui s'effectuent dans le surgissement des formes que se donne la volonté agissante, des rédemptions immédiates qui s'inscrivent cependant dans l'éternité de la mémoire du monde. Sartre disait que nous sommes de trop pour l'éternité : je dirais plutôt que nous sommes pour l'éternité, le « trop » ne renvoyant qu'à notre

contingence, et nous le sommes en chacun de nos instants par et dans la forme que se donne la volonté agissante.

Martine : peut-on dès lors considérer la rédemption comme une somme, une accumulation de rédemptions toujours partielles ?

Denis : aucune des formes que se donne la volonté agissante ne s'ajoute à la forme précédente : elle l'enveloppe en la dépassant. Le tronc d'un arbre, quand il grandit, n'ajoute pas au précédent : il le transforme.

11ème ANCRAGE : CONTINGENCE ET NECESSITE

« Pourquoi existons-nous ? » se demande Heidegger étant donné qu'on aurait pu ne jamais exister ; il est indéniable que nous existons : « de trop pour l'éternité » nous dit Sartre en ajoutant que « l'homme est une passion inutile ». N'aurait-il pas raison d'avoir tort ? Dès lors que nous sommes, que nous vaut l'hypothèse selon laquelle on aurait pu ne pas être ? N'est-ce pas la question elle-même qui devient inutile ? La véritable question n'est-elle pas de savoir ce que l'on peut faire de cette existence qui nous est donnée et que nous n'avons pas voulue ?

Nous suffit-il un seul coup de dés pour abolir tous les hasards ? Mallarmé était persuadé du contraire et, disait-il, « de ce qui a eu lieu, ne demeure que le lieu » : tragique Mallarmé ! Le lieu devient constellation quand nous sacrons le nombre affiché par le dé : sacrer le nombre, c'est-à-dire l'accepter et en l'acceptant abolir toute contingence. Que la raison de notre existence soit nécessaire ou seulement suffisante comme l'affirmait Leibniz a si peu d'importance : notre existence, même si elle purement contingente, devient une nécessité quand, en l'assumant, nous lui donnons un but.

« Je suis Zarathoustra, l'impie : je fais bouillir dans ma marmite tout ce qui est hasard. Et ce n'est que lorsque c'est cuit à point que je lui souhaite la bienvenue comme ma nourriture.

Et en vérité, maint hasard s'est approché de moi en maître : mais ma volonté lui parla d'une façon plus dominatrice encore, — et aussitôt il se mettait à genoux devant moi en suppliant —

— me suppliant de lui donner asile et accueil cordial, et me parlant d'une manière flatteuse : « Vois donc, Zarathoustra, il n'y a qu'un ami pour venir ainsi chez un ami ! » »

(Nietzsche, « Ainsi parlait Zarathoustra », livre

PREMIERE RENCONTRE

On ne sait rien du monde que son représenté !

S'enchainent les paradigmes, théories apprêtées :

Des sombres tarentules le piège s'est refermé !

Victoire de la Raison ou mort de la pensée ?

Or quand les mots se taisent, retournent à l'encrier,

Ne demeure que le lieu de ce qu'y fut gravé ;

A l'ombre du grand chêne, sur le banc déserté

Nous attend une énigme par les dieux déposée.

Que tait ce que l'on dit, du voir qu'est le caché ?

Si les mots sont menteurs, regard est cécité :

Que cachent les apparences sur un marbre jetées ?

Rien ! C'est dans la surface que tout nous est donné.

Martine : les textes qui précèdent font partie, dans leur continuité de l'apostrophe par laquelle débute ton livre « Tragiques » : tu évoques effectivement ce rapport paradoxal entre la contingence et la nécessité à partir de la question de l'Etre telle qu'elle se pose initialement chez Heidegger.

Denis : la question de l'Etre se pose à partir de l'étant : hors l'étant, l'Etre n'existe pas, c'est seulement un terme qui indique une présence, une actualité. Au mieux on dira que, hors l'étant, l'Etre est en puissance : c'est le sens de 'l'être des possibles » dont parle Sartre dans « L'être et le néant ».

Martine : Sartre reprend à son compte l'affirmation de Heidegger selon laquelle le Dasein, comme ek-sistant, est projet de ses propres possibilités ; on peut en déduire que, pareillement à l'Etre, l'homme est un inexistant.

Denis : Sartre envisage l'homme comme pure négativité : il est ce qu'il n'est pas (le monde de l'en-soi) et n'est pas ce qu'il est (un pour-soi comme néant d'être). C'est précisément parce que selon Sartre il n'y a pas de nature humaine que, nous dit Heidegger dans sa « Lettre sur l'humanisme », l'existentialisme sartrien ne saurait être un humanisme ; l'homme sartrien n'est rien, même pas sa propre histoire qui est une réification, une en-soi-isation de notre vécu : c'est un défaut d'être, un vide (la conscience) qui se comble par un être d'emprunt.

Martine : l'homme, dit Sartre, est une « passion inutile » : c'est déjà ça…

Denis : et c'est bien plus que çà si tu considères, comme Heidegger, l'urgence de penser l'inutile. Quand Sartre affirme que « nous sommes de trop pour l'éternité », il ne fait pas aveu d'une quelconque vanité : la contingence s'affirme comme une nécessité du seul fait de l'existence.

Martine : on a souvent reproché à Sartre d'avoir fait de la liberté un absolu…

Denis : nous sommes libres nécessairement : on ne peut s'affranchir de cette nécessité que dans la mauvaise foi. C'est cette liberté qui fonde l'être des possibles.

Martine : il y a pourtant ces impératifs hypothétiques dont parle Kant…

Denis : et qui, parce qu'ils ne sont pas libres, ne relèvent pas de la morale : la liberté est l'un des trois postulats de l'impératif catégorique.

Martine : et donc notre liberté est relative : elle n'est pas un absolu comme le prétend Sartre.

Denis : là où elle ne peut s'exercer la liberté n'existe pas : par exemple nous ne sommes pas libres de tomber malades. Cependant dans l'espace de son exercice, rien ne peut la limiter : elle est donc absolue. La liberté n'est pas inhérente à tous nos actes ; souvent nous agissons sous la contrainte mais, en revanche, c'est de la liberté que procèdent nos engagements, autrement dit nos choix : ne pas choisir, dit Sartre, c'est encore faire un choix. Dans « Etre et temps » Heidegger fait de la sollicitude un existential mais les existentiaux, ajoutés les uns aux autres, ne sont pas constitutifs d'une nature humaine : si c'était le cas, Heidegger n'aurait jamais rédigé en ses termes sa « Lettre sur l'humanisme ».

Martine : tu veux dire que c'est en toute liberté que nous nous nous engageons à répondre aux sollicitations de l'autre ?

Denis : effectivement ! Le monde est rempli de misanthropes qui sont, dans leur inaction, aussi libres que les plus grands altruistes.

Martine : c'est une fausse excuse de dire, au nom des libertés individuelles, que les affaires des autres ne nous concernent pas…

Denis : la liberté n'a pas d'excuse ! C'est librement qu'on choisit l'inaction : la liberté d'autrui est coextensive à la nôtre, on n'est jamais libre seul. La liberté concerne notre être-au-monde en ce compris les autres ; les ignorer en évoquant leur liberté à être ce qu'ils sont, c'est récuser notre propre liberté, autrement dit notre responsabilité : je ne suis pas libre de m'engager envers autrui

étant donné qu'il est libre et que, agissant de la sorte, je serais moi-même un frein à l'exercice de sa liberté par l'autre. C'est ainsi que pensent les autruches…

Martine : celui qui récuse sa liberté dans la mauvaise foi existe de manière inauthentique : si la liberté est condition de l'existence, c'est librement qu'il choisit de ne pas exister de manière authentique, c'est-à-dire dans l'aliénation.

Denis : dans « Etre et temps » l'inauthentique relève de deux modes de recouvrement : la tradition et le on. Selon le premier mode on agit comme on l'a toujours fait, selon le deuxième mode on agit comme tout le monde. Quoi qu'il en soit la liberté ne s'affirme qu'en s'exerçant ; aussi dans le recouvrement selon ses deux modes, certes le Dasein st inauthentique, c'est-à-dire étranger à sa propre existence mais, parce que la liberté est condition de l'existence, on est en droit de se demander si, dans le recouvrement, nous existons vraiment, si l'existence inauthentique n'est pas une contradiction ou, à tout le moins, la conséquence d'un défaut de pensée.

Martine : tu veux dire d'un défaut de pensée libre ?

Denis ; oui ! Ne devons-nous pas penser la dévastation comme expression la plus intime et profonde de notre existence sur le mode de l'inauthenticité ?

Martine : ce qui voudrait dire que la dévastation est l'aliénation destructrice de notre Etre au plus propre…

Denis : c'est ce à quoi je pense ! Je me demande si la dévastation n'est pas une maladie paralysante de notre Etre au plus propre, sa tragique aliénation par défaut de discernement ; c'est la Sérénité qui caractérise l'attente comme réplique à la dévastation, qui la caractérise en son objet propre qu'est la venue.

Martine : le dispositif (Gestell) n'est pas le propre de la technique : il est inhérent à toute métaphysique qui se présente comme une onto-théologie (les trois religions monothéistes) ou plus largement comme une vision du monde.

Denis : il y a, s'agissant de la technique, une ambiguïté dont Heidegger lui-même porte la responsabilité ; en effet du fait de son insistance sur la dimension particulièrement destructrice de la cybernétique et de l'énergie atomique, on pourrait en déduire que la technique concerne prioritairement l'industrialisation et le machinisme qui sont issus de la Modernité. A la faveur d'une telle confusion, il y a aussi cette insistance sur l'achèvement de la métaphysique par sa résolution dans la technique qui, historiquement, intervient après l'interprétation de l'Etre par Nietzsche comme volonté de puissance. A son origine grecque la technique, « techné », concernait l'art comme dire ou figuration de la nature et du monde en général. Pareille conception antique ne devient préjudiciable qu'à partir du moment où l'art cesse d'être simplement figuratif pour devenir représentatif. Bien sûr une telle conception de l'art est erronée mais tout dispositif procède d'une représentation, autrement dit d'une pensée calculante et tu as tout à fait raison de souligner que le dispositif, comme embrigadement, est inhérent à toute métaphysique, non seulement celles qui se présentent comme onto-théologie mais également les sciences et des systèmes philosophiques comme le marxisme dont Camus, dans « L'homme révolté », a très bien montré le messianisme eschatologique convergent avec celui qui est propre au christianisme. Ce dispositif est également inhérent à des approches philosophiques aussi différentes que le structuralisme ou le pragmatisme rationnel d'Habermas.

Martine : on a souvent reproché à Heidegger de ne pas faire de différence entre les désolations qui sont les manifestations historiques, et souvent imprévisibles, de la dévastation qui est le mal en son insondable profondeur.

Denis : la comparaison constitue, aux côtés du négationnisme et de l'antisionisme, le troisième pilier de l'antisémitisme, c'est du moins la conviction de BHL. Si les désolations procèdent d'une même dévastation, cela ne signifie pas, Heidegger en est bien conscient, qu'elles sont substituables ou encore qu'elles présentent un même niveau de barbarie et d'extrême gravité. Dans « La dévastation et l'attente » Heidegger nous dit que ceux qui ont survécu à l'anéantissement et reproduisent, selon des formes nouvelles, ce qui l'a précédé s'exposent inéluctablement

à une désolation dont l'ampleur et la gravité ne sont pas prévisibles. En se focalisant sur l'industrie de la mort dans les camps d'extermination, on minimise l'importance de la « Shoa par balles » qui, relevant d'un même dispositif, fut tout aussi barbare et destructrice. De la même manière en spécifiant et en isolant la Shoas, on minimise l'importance des actes barbares commis à l'encontre des handicapés allemands, des Tziganes, des polonais et des Russes (civils et soldats en détention). Tous ces faits procèdent d'une même intention criminelle : la barbarie n'a pas de visage et certainement pas humain contrairement à ce qu'affirmait le titre du premier livre de BHL. Tant que l'être humain sera soumis à la dévastation, celle-ci se manifestera dans des désolations diverses mais certainement aussi barbares.

Martine : tu veux dire que la dévastation n'est pas intrinsèquement liée à la technique comme œuvre ou production de la Modernité ?

Denis : avec la Modernité et la technique la dévastation se traduit dans des désolations de plus en plus destructrices et meurtrières : l'être humain s'est donné les moyens de s'autodétruire et avec lui toute vie sur terre. Il ne disposait pas au Moyen-Age de moyens d'une telle ampleur mais chacune des grandes époques de l'histoire a eu son lot de barbaries ; la destruction par le feu a été amplement pratiquée par les romains et, au Moyen-Age, par le christianisme catholique : c'est en raison de leur identité religieuse et morale que les Cathares ont été exterminés.

Martine : il doit pourtant bien y avoir une signification de cette dévastation et, à fortiori, une origine à cette tragique aliénation de notre Etre en son propre…

Denis : pour le bien comprendre il faut relire le premier dialogue de « La dévastation et l'attente »…

Martine : la dévastation, c'est-à-dire la perte du vaste quand le plus lointain est au plus proche et le plus proche au plus lointain… Mais tu lies aussi la technique, et plus largement la dévastation, à la représentation…

Denis : parce qu'elle est le propre de la pensée calculante ! Dans le calcul nous pensons par représentation, nous capturons le

monde dans ce que nous croyons en être l'image fidèle : il ne s'agit pas d'un instantané car la représentation intègre ce que nous pensons être le mouvement ou le jeu du monde. Cependant c'est toujours une construction ou une vue de l'esprit, de la raison devrais-je dire, un agencement propice à l'action ; nous pensons en vue d'agir mais en vérité nous ne pensons pas : nous calculons !

Martine : dirais-tu qu'il y a à l'origine de la dévastation un principe de raison suffisante ?

Denis : qu'est-ce que tu veux dire exactement ?

Martine : c'est une simple hypothèse ! Si tu admets qu'il n'y a pas de pur hasard car toute chose qui advient doit bien avoir une cause ou une origine, et si tu admets par ailleurs qu'il n'y a pas à la dévastation de raison nécessaire car dans ce cas on ne pourrait pas lui échapper, il faut bien que la dévastation ait une origine suffisante de telle sorte qu'on puisse la surmonter.

Denis : « Igitur » de Mallarmé se pense le fruit du hasard ; cependant il a bien fallu que des choses se passent pour qu'il voit le jour tel qu'il était à sa naissance. On pourrait bien sûr évoquer un faisceau de causes initiales et même une sensibilité à ces causes mais on créditerait alors la théorie du chaos. C'est peut-être chez Nietzsche que se trouve la réponse : est-il possible que l'on confonde cause et effet dès lors que l'on utilise le terme « raison » dans un sens causal ? Plutôt que d'un faisceau ne serait-il pas plus opportun d'utiliser, comme en recherche opérationnelle, la notion de « chemin critique » qui ne fait qu'ajouter une dimension d'optimalité relative à ce que Nietzsche entend par généalogie. On éluderait du même coup le principe de stricte causalité et le problème relatif à la liberté que pose le principe de raison suffisante ou déterminante selon que l'on se réfère à Leibniz ou à Kant.

Martine : c'est précisément ce que Nietzsche reproche à la métaphysique, penser toute chose en termes d'opposition : contingent VS nécessaire, cause VS effet, être VS essence,… Est-ce qu'on pourrait faire une conjecture sur l'origine historique de ce dérapage ?

Denis : Coli, dans « La naissance de la philosophie », nous donne à ce sujet des indications précieuses quand il évoque l'origine de la dialectique qu'il attribue à Zénon d'Elée. Il ne s'agit pas évidemment de la dialectique hégélienne mais d'une joute verbale entre penseurs d'opinions divergentes, étant admis qu'un seul peut l'emporter, celui-là même qui détient la vérité. Ces joutes verbales, qui sont au principe de la maïeutique pratiquée par Socrate, ont perduré jusqu'au Moyen-Age (les « disputationes ») et même au-delà. Erasme s'en moque admirablement dans son « Eloge de la folie ».

Martine : et auparavant ?

Denis : auparavant il y a Parménide et Héraclite, deux penseurs aux conceptions très divergentes mais pas forcément inconciliables ; toute l'histoire de la philosophie pourrait se résumer à leur mise en opposition au fil des siècles.

Martine : sauf que pendant près de quinze siècles il n'y a pas véritablement d'opposition mais une pensée unique dominée par la théologie chrétienne. Ce n'est que plus tard que l'opposition refait surface : il faudra quasiment attendre le 19ème siècle pour qu'Héraclite sorte enfin de son mutisme avec Nietzsche notamment et aussi Hölderlin.

Denis : tu as raison et ce furent quinze siècles de non-pensée car la pensée, comme le rappelle Heidegger dans « L'expérience de la pensée », appelle au débat et particulièrement au débat avec soi-même : c'est l'essence même de l'esprit libre.

Martine : pour, comme Zarathoustra, mettre à cuire le hasard, le cuisiner pour lui faire dire tout ce qu'il sait ; s'en faire un ami, un allié et dévoiler tous les possibles. Mais d'abord tailler nos grandes oreilles pour n'entendre que ce qu'il faut, ce qui est à la convenance. Penser dans l'écoute, c'est l'essence même de l'attente méditative.

Denis : et vouloir tous les hasards et les « ce fut », briser tous les « c'est la faute à pas de chance » : la rédemption qui seule permet ce retour à l'origine qu'est le Natal car le Natal n'est pas un sol mais le lieu qui seul demeure, comme le disait Mallarmé.

Martine : revenir au Natal, c'est un « retournement' titrait Fr. Dastur au sujet de Hölderlin ; revenir au Natal pour un nouveau commencement dans la pensée méditante qui est avant tout écoute silencieuse car c'est silencieusement que nous revient ce qui est tu dans la parole.

Denis : vouloir la contingence, c'est s'ouvrir à la nécessité de fonder ce qui demeure…

Martine : ce qui demeure, c'est le lieu sacré dont se retirent les mots pour que s'y révèle ce qui fut toujours tu.

Denis : les mots sont recouvrant de ce qui est à dire aussi longtemps qu'ils demeurent dans le lieu : c'est pourquoi ils manquent, les noms divins. Si le son de la lyre est plaisant aux oreilles des dieux et si la joie parvient sous le souci, ils ne sont pas encore à la convenance des dieux : ce qui manque à cette convenance, c'est au poète qu'il appartient de le fonder, aux autres non !

Martine : et c'est pourquoi la pensée méditante dont se nourrit l'attente de la venue est insuffisante : elle pressent le lieu mais ne peut pas nous y mener.

Denis : des sommets où ils se trouvent le poète et le penseur s'interpellent mais leurs appels s'échouent dans l'abîme…

Martine : et c'est pourquoi il faut oser le risque de l'Etre en sautant par-dessus le gouffre qui les sépare : c'est ce que pensait Heidegger, du moins je le crois…

Denis : un saut qui nous ramène à l'origine : un nouveau commencement, c'est repartir à zéro, mettre sous cloche plus de deux mille ans d'errance et d'égarements.

Martine : et pourquoi donc sous cloche ? Ne doit-on pas vouloir tous les « ce fut » ? Cette errance dont tu parles, c'est aussi la nôtre : l'histoire ne s'efface pas d'un revers de la manche. Et puis l'histoire de l'Etre se calque sur celle de la métaphysique, dans le retrait bien sûr mais ne serait-elle pas ce fil d'Ariane qui dans le labyrinthe métaphysique nous garde en contact avec l'air libre ?

Denis : tu as raison ! L'histoire de l'Etre se joue en filigrane de notre propre histoire.

12ème ANCRAGE : DE L'ESPRIT

« Instrument de ton corps, telle est aussi ta petite raison que tu appelles esprit, mon frère, petit instrument et petit jouet de ta grande raison.

Tu dis « moi » et tu es fier de ce mot. Mais ce qui est plus grand, c'est — ce à quoi tu ne veux pas croire — ton corps et son grand système de raison : il ne dit pas moi, mais il est moi.

Ce que les sens éprouvent, ce que reconnaît l'esprit, n'a jamais de fin en soi. Mais les sens et l'esprit voudraient te convaincre qu'ils sont la fin de toute chose : tellement ils sont vains.

Les sens et l'esprit ne sont qu'instruments et jouets : derrière eux se trouve encore le soi. Le soi, lui aussi, cherche avec les yeux des sens et il écoute avec les oreilles de l'esprit.

(…)

Le soi créateur créa, pour lui-même, l'estime et le mépris, la joie et la peine. Le corps créateur créa pour lui-même l'esprit comme une main de sa volonté. »

(Nietzsche, « Les contempteurs du corps », in «Ainsi parlait Zarathoustra », livre I)

Martine : es-tu d'accord avec Nietzsche quand il affirme l'esprit est comme une main de la volonté ?

Denis : le « Zarathoustra » est, en son mode propre, construit à la manière des évangiles : Zarathoustra y prêche comme un prophète à la manière du Christ. Souviens-toi de ce verset de l'évangile de Jean :

« Le vent souffle où il veut, et tu en entends le bruit; mais tu ne sais d'où il vient, ni où il va. Il en est ainsi de tout homme qui est né de l'Esprit. »

(Evangile de Jean, chap. III, verset 8)

Jean associe, lui aussi l'Esprit à la libre volonté : « où il veut ». Ce qui me parait le plus important dans ce texte du Zarathoustra, c'est le rôle créateur et unificateur que Nietzsche attribue au Soi, eu égard au moi. Quant à la volonté, elle est, chez Nietzsche, systématiquement associée à la puissance mais quelle est cette puissance ? C'est celle qui caractérise le Surhumain, autrement dit l'homme qui, s'étant rendu maître de ses instincts et pulsions, est libre pour la création : c'est une Sérénité en quelque sorte.

Martine : au début du texte Nietzsche s'en prend à ceux qui, à la manière des enfants, distinguent et séparent le corps et l'âme, autrement dit l'Esprit, laissant sous-entendre que l'Esprit est une production du corps.

Denis : tu sais très bien ce que Nietzsche pense du principe de causalité qui trop souvent confond cause et effet : le corps n'est pas la cause de l'Esprit mais son occasion, si tu considères les choses d'un point de vue généalogique. Ainsi se trouve justifié le Surhumain qui, en prenant de la hauteur par rapport aux instincts qui relèvent du corps et sans cesse s'opposent, permet que l'Esprit se détache du corps. C'est en ce sens spirituel qu'il faut, me semble-t-il, comprendre la puissance comme ce vers quoi tend la volonté.

Martine : la volonté de puissance n'est pas le propre de l'homme : elle se trouve au principe de tout ce qui est organique, et même inorganique.

Denis : c'est la raison pour laquelle je dis souvent que même les pierres ont une âme et si elles en ont une ainsi que l'homme, pourquoi le vivant non-humain n'en aurait-il pas. La sérénité, dit Heidegger dans « Le chemin de campagne », est une Sagesse malicieuse qui nous conduit jusqu'au Même qui est aussi le Simple.

Martine : tu veux dire qu'il y a une co-propriation de l'Esprit, que l'esprit est approprié par chaque étant ?

Denis : c'est effectivement ce que je veux dire ! Le déploiement du monde n'est qu'un retour à son origine qui est l'Esprit : c'est l'Esprit qui est au principe du jeu du monde comme ce qui l'anime.

Martine : tu ne crains pas l'écueil du panthéisme ?

Denis : pas du tout ! Si les dieux sont Esprit et rien d'autre, ils ne sont pas l'Esprit : ils se sont seulement en propre dans leur différence essentielle avec tout autre étant.

Martine : tu évoques un retour à l'Origine : c'est cela qu'il faut, selon toi, entendre par Natal ?

Denis : nous avons déjà dit que le Natal n'est pas un lieu que l'on pourrait marquer d'une croix sur une carte : le Natal n'est pas le lieu d'où l'on vient mais celui d'où l'on est. Ce lieu est celui du recueillement : se recueillir veut dire se recevoir, accéder à Soi, naître à Soi-même. On interprète bien souvent le recueillement comme une posture de circonstance, se recueillir sur la tombe d'un ami par exemple, mais ce qui se recueille dans la posture c'est Soi à l'occasion de l'autre.

Martine : Nietzsche et Heidegger, tu passes de l'un à l'autre comme si leurs pensées se confondaient…

Denis : je ne prétends pas que Nietzsche fut pour Heidegger un maitre à penser ; cependant à force de fréquenter la pensée d'un autre, elle finit par déteindre sur la nôtre. Je constate de très nombreuses convergences mais des divergences aussi : je pense que Nietzsche mais aussi Hölderlin ont joué un rôle essentiel dans ce qu'on a appelé le « tournant » chez Heidegger mais on ne peut pas pour autant ignorer qu'il arrive bien souvent à Heidegger d'avoir la « dent dure » envers Nietzsche.

Martine : en minimisant la dimension corporelle, voire physiologique, de l'Esprit chez Nietzsche, je présume que tu fais avant tout référence à l'Esprit libre…

Denis : tout à fait ! Et cela nous ramène une fois encore à Heidegger : l'Esprit est du ressort de la libre étendue à laquelle Heidegger fait souvent référence dans ses « Entretiens sur le chemin de campagne ». L'esprit libre l'est d'une liberté envers toute intention ou interprétation mais aussi, voire surtout, envers soi-même, comme il est dit dans la préface de « L'Antéchrist ». Etre libre envers soi-même, c'est être libre envers ces instincts et

pulsions qui, dans le combat qu'ils se livrent, voudraient substituer le moi au Soi.

Martine : c'est curieusement très socratique comme approche…

Denis : pas du tout ! Socrate prétend maitriser tous les instincts qui voudraient l'incliner mais au nom de quoi le fait-il ? Quelle est son intention ? C'est une espèce de « stoïcisme » dévolu aux idées platoniciennes comme le vrai, le beau ou encore le bien. Chez Nietzsche, avec le Surhumain qui est l'esprit libre par excellence, il n'est pas question de la moindre soumission à un ordre suprasensible, au sens platonicien ou chrétien mais de création : le Surhumain est un créateur et s'il l'est, c'est précisément parce qu'il est libre, que son esprit est libre de tout enchainement.

Martine : je voulais seulement te provoquer ! J'ai bien compris que ces deux-là ne jouent pas dans la même cour, que Socrate et Platon sont étrangers à toute création, au sens où l'entend Nietzsche bien évidemment. Si l'Esprit est de l'ordre de l'Etendue, c'est parce qu'il guérit en libérant…

Denis : c'est ainsi que débute « La dévastation et l'attente ». Souviens-toi :

« Le plus jeune : comme tôt ce matin nous marchions en colonne vers notre lieu de travail, soudain m'envahit quelque chose de salutaire, venu du bruissement de l'ample et profonde forêt. Tout au long de la journée, j'y repensai afin de sentir ce en quoi pouvait bien reposer ce qu'il y a de sauf dans ce salutaire.

Le plus âgé : c'est peut-être ce qu'a d'inépuisable cette ampleur qui, en son voilement, nous ouvre son séjour au cœur de ces forêts de Russie.

Le plus jeune : tu veux sans doute dire que c'est l'ample spaciosité, telle qu'elle règne dans cette ampleur, qui nous apporte quelque chose de libérateur.

Le plus âgé : ce n'est pas seulement la spaciosité ménagée par l'espace, que je vise dans l'ampleur : il y a aussi le fait qu'une telle ampleur ne cesse de nous conduire et de nous accompagner dehors. »

(Heidegger, « La dévastation et l'attente », page 17)

Martine : c'est donc l'Etendue qui libère et guérit, non en raison de sa capacité mais de sa profondeur et de son infinité, oserais-je dire. A la manière de Hölderlin et Nietzsche, Heidegger introduit l'infini dans le fini ou encore l'éternel dans le temporel : la capacité, pareille à l'instant, porte inévitablement les marques de la finitude, tous deux sont mesurables mais à-même cette finitude une infinitude nous est donnée et c'est sans doute la raison pour laquelle ce qui constitue le cœur de l'étendue, la forêt dans le cas présent, n'est pas situable.

Denis : quand Heidegger dans « La parole dans le poème » (in « Acheminement vers la parole » évoque le site du poème à propos de Trakl, c'est, me semble-t-il, en ce sens que nous devons le comprendre : le site selon Trakl, c'est le « Crépuscule spirituel », le crépuscule qui replie le jour dans la bleuté, c'est le lieu du repos et de la Sérénité dans le silence nocturne. L'obscur de la nuit n'est pas ténèbres : Trakl parle, à juste titre, d'un clair-obscur car la nuit n'engloutit pas le jour, ne se substitue pas à lui mais lui succède comme cela même qu'il requiert.

Martine : dans le cadre de « Les contempteurs du corps », s'agissant des rapports du corps et de l'Esprit, tu dis que le corps est l'occasion de l'Esprit : que veux-tu dire plus précisément ?

Denis : je veux dire que l'Esprit se déploie et advient à la faveur du corps : sans vouloir les séparer à la manière de Descartes, je veux plutôt dire que l'Esprit se déploie librement à partir du corps et de ses possibilités d'ouverture. Contrairement au divin qui est Esprit pur, c'est par le corps que nous sommes ouverts au monde : c'est l'essence même de la sensibilité. Nietzsche, à propos de l'Esprit distingue l'incorporation (Einverleibung) et la spiritualisation (Vergeistigung) : on pourrait, à la limite, interpréter la spiritualisation comme une dé-corporation, une sublimation en quelque sorte de ce qui est de l'ordre du corps.

Martine : tu me fais penser au livre « Le pli » que Deleuze a consacré à Leibniz…

Denis : la tentative de Deleuze ne rend pas raison à la conception leibnizienne de la Monade ni à Nietzsche quand il qualifie la volonté de « Désir ». La volonté de puissance n'est pas une simple inclination (Leibniz) ni un Conatus (Spinoza) et moins encore une volonté aveugle (Schopenhauer). Et surtout la volonté n'est pas ce désir inconscient caractéristique des machines désirantes chez Deleuze. Deleuze fait de la Monade un plan d'immanence à deux étages entre lesquels des flux désirants inscrits dans la matière plissée amèneraient les désirs ainsi emprisonnés dans la matière plissée sur le plan du « dehors » pour reprendre l'expression qu'il utilise dans son « Foucault. Note que cette notion de pli n'intervient que deux fois chez Leibniz : dans sa «Monadologie » et dans une lettre adressée à Locke ; quant à l'association Leibniz / baroque, on la retrouve déjà dans « L'être et le néant » de Sartre.

Martine : tu veux dire que Deleuze, sous le couvert de ce terme, mésinterprète Leibniz ?

Denis : si tu t'en remets au paragraphe 13 du « Discours métaphysique », Leibniz nous dit que dieu crée, selon un principe de raison suffisante, autrement dit contingent, un monde optimal mais cette optimalité n'est pas effective : le monde ainsi créé est perfectible. C'est à l'homme qu'il revient de participer, par sa libre création, à cette création initiale et si dieu nous y incline, c'est sans nécessité, autrement dit dieu parie sur la capacité des hommes à parfaire son œuvre initiale. On se trouve très loin du principe de conservation du Conatus chez Spinoza qui consiste seulement à préserver un monde initialement donné comme optimal et il en va de même au sujet de Malebranche avec lequel Leibniz a beaucoup disputé.

Martine : comme Sartre tu affiches une méfiance particulièrement prononcée à l'égard de l'inconscient tel qu'il s'est particulièrement forgé dans le contexte de la psychanalyse freudienne…

Denis : c'est vrai ! Toute conscience est conscience de quelque chose, il n'y a pas de conscience sans objet ; aussi l'in-conscience ne peut être qu'une absence de conscience par défaut d'objet. Cependant il y a différents modes de conscience : quand tu es

absorbée par la lecture d'un livre, toute ta conscience se porte sur ce que tu lis et l'environnement qui est le tien à ce moment-là autant que la matérialité du livre échappent au champ de ta conscience. Imagine que ta lecture soit soudainement troublée par un bruit survenant dans ton environnement : dès cet instant ta conscience change d'objet, tu abandonnes ta lecture pour porter ta conscience sur l'origine de ce bruit. Avant la survenance de ce bruit, tu n'étais pas inconsciente de ton environnement mais tu n'en étais pas non plus conscience de manière thétique ou réflexive : souviens-toi, chez Sartre, de l'homme qui court après son train.

Martine : et il en va de même pour le sommeil…

Denis : l'interprétation des rêves occupe une place importante dans le champ de la psychanalyse car on considère que ces rêves sont une porte ouverte sur notre inconscient. Cependant quand nous dormons, de nombreuses études l'ont établi, nous nous trouvons dans une mode de conscience repliée, une sur-conscience, ai-je envie de dire, qui ne peut se focaliser sur son objet propre qu'en imposant le repos à tous nos sens : le sommeil nous coupe littéralement de notre environnement de telle sorte que la conscience, sans subir le moindre trouble, peut se concentre sur l'objet qui lui est propre à ce moment-là. Si nos sens sont mis en veilleuse pour préserver ce travail de la conscience sur son objet propre, ils ne sont pas éteints pour autant : il y a des bruits qui, sans être aussi expressifs qu'un coup de canon, nous ramène à la conscience de ce qui nous entoure : c'est le cas notamment des pleurs d'un enfant. Disons que durant nos phases de sommeil notre vigilance est restreinte aux seuls facteurs susceptibles de nous tirer du sommeil en raison de l'importance que nous leur accordons. J'en terminerai en disant que ce que l'on appelle couramment « inconscience » sous l'influence de la psychanalyse est en réalité un mode particulier de la conscience.

Martine : l'Esprit, dis-tu, est présent en tout étant selon un mode qui est propre à chacun : en déduis-tu que la conscience est également en propre dans tout ce qui est ?

Denis : l'Esprit et la conscience sont des réalités radicalement différentes qui ne s'impliquent pas mutuellement. La conscience, quel qu'en soit le mode, implique une distance, une relation entre une réalité individuellement subjective et son environnement : il n'y a pas de conscience collective et ne sont propres à une espèce par exemple que les modes de conscience. Il y a en tout phénomène de conscience un habiter, un être-au-monde qui n'est possible que dans la mise à distance, quel que soit le degré de conscience que l'in en a. Husserl a très bien compris qu'il y a un lien nécessaire entre la conscience et la vie : il n'y a pas de vie sans conscience. Cependant je ne prendrai pas énormément de risque en affirmant qu'une pierre inerte est dépourvue de conscience, qu'elle n'entretient avec son environnement aucun rapport distant. Je persiste néanmoins à affirmer que les pierres ont une âme, non pas au sens où, compte tenu de leur histoire, nous disons qu'elles témoignent d'une présence par exemple ou qu'elles conservent la mémoire de ce qui s'est passé à leur proximité, mais au sens où ces pierres sont habitées par l'Esprit.

Martine : c'est un propos très audacieux…

Denis : il l'est en effet ! Il l'est tout autant que celui de Nietzsche quand il affirme qu'en toute chose se révèle une volonté de puissance. A force d'instrumenter le réel, nous n'avons plus d'égard pour le sens qu'il pourrait avoir indépendamment de nous : les pierres, comme toute autre chose, conservent la mémoire de leur origine.

Martine : tu veux dire que toute chose provient de l'Esprit…

Denis : je veux dire que toute chose procède de sa provenance ; en disant que toute chose provient de l'Esprit, je ne veux pas dire que le réel est l'expression multiforme d'un même et unique Esprit : l'Esprit se manifeste en toute chose selon un mode qui est propre à la chose. On admet que penser le monde en exige la présence, la réalité ontique ; je ne le contredirai pas, même s'il nous arrive bien souvent d'évoquer par la pensée imaginative des choses qui n'existent pas ou pas encore, mais cette pensée du monde l'obscurcit en maintenant son sens en retrait : notre pensée du monde est calculante, instrumentale et ignorante finalement de ce que sont vraiment les choses. La vocation d'une

pierre est-elle de servir à bâtir des maisons ? Nos plus lointains ancêtres n'y avaient pas pensé : cette instrumentation est le fruit d'une histoire proprement humaine. Le réel n'a de sens que celui que nous lui prêtons dans l'ignorance de ce qu'il pourrait signifier en notre absence.

Martine : tu veux dire qu'en toute chose s'exprime quelque chose qui nous échappe, quelque chose qui se tait en son retrait dans la pensée instrumentale dont nous le recouvrons.

Denis : ce que tu dis là, c'est le propre de l'Etre en son oubli tel que l'envisage Heidegger : l'histoire de la métaphysique, parce qu'elle est instrumentale, est celle de l'oubli de l'être, de son aliénation par la pensée calculante. Le calcul dont il est ici question n'est pas le propre de la technique issue de la Modernité : il caractérise chacune de nos visions du monde depuis l'origine historique de la pensée et la métaphysique, même quand elle est asservie à la religion, n'y échappe pas.

Martine : la religion serait, selon toi, elle aussi calculante, instrumentale…

Denis : bien sûr ! Nous nous somme donné, au fil de l'histoire, les dieux qui nous conviennent : il y a un anthropomorphisme en toute religion, sur ce point Feuerbach avait raison. J'en veux pour signe que, à travers toute l'histoire humaine, les religions ont toujours été associées au pouvoir et à son exercice. Ce qui a mis un terme à toute cette instrumentation, ce ne sont pas l'essor des sciences modernes et la technique mais bien plutôt la fin des ignorances, l'essor de l'instruction qui a marqué le 19ème siècle. Les prêtres auxquels on prêtait jusqu'alors un immense savoir et aussi une initiation aux grands mystères, ne pouvaient exercer leur tutelle qu'en maintenant leurs ouailles dans l'ignorance : le savoir était réservé et inaccessible en raison de sa langue latine. C'est avec Luther et le protestantisme que les choses ont commencé à changer mais, sur ce point Nietzsche n'a pas tort, pas nécessairement dans le bon sens : le libre-arbitre n'a fait que renforcer la culpabilité en y ajoutant la responsabilité.

Martine : or les dieux, comme tout ce qui est, procèdent d'un même Esprit originel…

Denis : mais chacun selon un mode qui lui est propre…

Martine : l'Ereignis comme appropriation de l'Etre selon Heidegger…

Denis : nous avons, au tout début de cette conversation, évoquer la question de l'Etre chez Heidegger : quoi qu'il puisse en dire, la question de l'Etre ne se pose que médiatement à partir de l'étant car c'est en et par l'étant que l'Etre se manifeste et fait question. Dire de tout ce qui est qu'il s'approprie l'Etre dans l'Ereignis revient à dire de tout étant qu'il est, ce qui est trivial. La véritable question de l'Etre concerne, et Heidegger y insiste en permanence, sa vérité : soit ! Mais qu'est-ce que cela veut dire ? Quelle est cette vérité ?

Martine : on peut dire la même chose de l'Esprit tel que tu le conçois…

Denis : pas vraiment ! Car ce qui importe, c'est de ne pas tomber dans le piège de l'hypostase qui est le véritable danger de la pensée heideggérienne de l'Etre. L'Etre ne peut être appréhendé qu'à partir de la manière dont l'étant se l'approprie et cela concerne tout étant puisque Heidegger, après le tournant, ne pose plus exclusivement la question de l'Etre à partir de l'être du Dasein. Que veut dire « être » pour un étant quelconque ? Quel est la vérité de cet être, sachant qu'il est approprié et que l'Etre, hors l'étant, ne saurait avoir de vérité ?

Martine : je suis tout à fait d'accord avec ce que dis de l'Etre mais je ne vois pas en quoi, s'agissant de l'Esprit, c'est différent…

Denis : c'est précisément ce qu'il nous faut penser ! L'Esprit est-il, en lui-même comme c'est le cas de l'Etre, dépourvu de toute signification ? L'Esprit ne peut-il s'appréhender que médiatement à partir de l'étant qui se l'approprie ? Peut-on affirmer de l'Esprit, comme c'est le cas de l'Etre, qu'il n'est pas ? Nous avons progressé cependant dès lors qu'on peut affirmer que l'Esprit est la vérité de l'Etre ; cependant si l'Esprit, comme l'Etre, ne s'indique que dans son appropriation par l'étant, cela signifie que, hors l'étant en lequel il se livre selon le propre de cet étant, l'Esprit comme tel n'est qu'une hypostase et qu'il n'existe pas par lui-même. Quoi qu'il en soit on doit bien admettre que l'Esprit,

tout comme l'Etre heideggérien, est sans fondement : il est à lui-même sa seule justification.

Martine : il ne saurait en être autrement puisque l'Esprit se confond avec l'Origine dont nous parlions tout à l'heure….

Denis : ce que tu viens de dire est essentiel ! En ramenant l'Esprit à l'Origine, tu fais bien plus que le nommer : tu le situes ! Il est le Primordial dont tout procède. On pourrait, de manière très imagée, que l'Esprit est cet état primordial du Tout, du monde venu, venant et à venir mais indifférencié dans sa primordialité. Que l'Esprit se soit différencié dans l'appropriation à la faveur d'un dépli, voilà un processus dont un terme cher à Simondon, la transduction, pourrait bien rendre compte. Il y a en cosmologie, une théorie récente qui interprète toute chose étant comme une figure singulière d'une géométrie primordiale. Si l'Etre avant toute appropriation par l'étant, est réductible à un principe, sur base des considérations qui précèdent, il en va tout autrement de l'Esprit : s'il l'Esprit est le Primordial indifférencié, il est cependant et ne peut dès lors se réduire à un principe. Que sa différenciation dans l'appropriation puisse se comprendre à partir du terme de « transduction », qu'il nous faut certes éclairer, voilà un point de départ particulièrement appréciable à partir duquel l'Esprit peut être pensé sans qu'une telle pensée s'expose au danger de l'hypostase.

Martine : on peut, à proprement parler, dire qu'il s'agit d'une pensée post-métaphysique dès lors qu'elle rompt avec toutes les oppositions qui, selon Nietzsche, caractérisent précisément la métaphysique : l'infini est introduit à-même le fini, l'éternel à-même le temporel, la cause à-même l'effet,…

Denis : c'est très juste ! Le Primordial, comme Esprit indifférencié, est figé dans l'espace et dans le temps mais, à la faveur d'une conjecture à penser encore, en se différenciant, il délivre l'infini et l'éternel respectivement retenus dans le fini et le temporel. On ne peut pas, me semble-t-il, envisager la question de la vérité de l'Etre en ce qui est expressément, sans faire détour par une approche cosmologique. Remarque que, s'agissant de l'Eternel Retour du Même, Nietzsche l'avait très bien compris quand, considérant les forces en présence, il excluait toute possibilité

d'un recours à l'équilibre qui contredirait le monde dans son expansion continuelle.

Martine : tu as l'ai pensif tout à coup…

Denis : je repense à c e que disait Deleuze au sujet des strates, du visible et de l'énonçable.

Martine : et alors ?

Denis : il y a une différence, une très grande différence, entre le visible et le vu. Souvent on considère l'invisible comme ce qu'on ne peut voir : dieu, l'Esprit, les noumènes dont parlait Kant. Mais il y a de l'invisible dans le visible, ce qu'on ne voit pas bien qu'il se montre. Foucault en faisait une affaire d'époque : ce qu'on ne voyait pas jadis, on peut le voir aujourd'hui parce que c'est permis par exemple ou, plus simplement, que la vue s'est accessoirisée. Mais du visible il y a une part d'invisible qui traverse le temps, des choses qui se montrent depuis toujours mais qu'on n'a jamais vues, comme si l'homme était aveuglé par sa propre nature, son trop d'humanité.

Martine : et on peut en dire autant du dit et du dicible : il y a une différence, essentielle peut-être, entre le dicible et le dit. Au gré des époques il y a certainement des choses qu'on ne pouvait pas dire, un interdit moral ou politique, mais elles n'étaient pas indicibles pour autant. Il y a une part d'indicible qui se joue de l'histoire et se dit en ne se disant pas, qui s'énonce et cependant est toujours en retrait : le tu dans le silence du Dict ou de la Dite, ce qui s'écrit dans le blanc des mots ou entre les lignes, dans ce lieu qui seul demeure, toujours à déchiffrer, insaisissable et pourtant là. Les mots sont recouvrant de ce qu'ils gardent dans leur silence.

Denis : et finalement ce qui importe, c'est ce qu'on ne dit pas…

Martine : c'est la tâche du poète…

Denis : mais aussi l'échec de la pensée, un silence sur lequel toujours elle vient buter.

Martine : alors continuons ! Il y a dans le clair-obscur une profondeur qui en défait la juxtaposition et tous les paradoxes,

un non-vu dans le vu, un non-dit dans le dit, un manège improbable, un anneau en quelque sorte. La pensée méditante est abyssale : elle déchire la surface car elle est pénétrante.

Denis : alors pénétrons dans le clair-obscur et laissons-nous descendre jusqu'au tragique…

L’OUVERT

D’APRES RAINER MARIA RILKE

Denis : je te propose de lire un texte fort profond et, ma foi, bien difficile à saisir. On pourra ensuite en parler : il me semble que ce texte est à bien à sa place pour clôturer, provisoirement bien sûr, notre conversation.

Martine : de quoi s’agit-il ?

Denis : de la huitième des dix « Elégies de Duino » par Rainer Maria Rilke.

« De tous ses regards, la créature saisit l'ouvert. Seuls nos yeux paraissent retournés, posés comme des pièges autour de la créature, de sa libre issue. Ce qui est dehors, nous ne le lisons que dans le regard de l'animal, car, le jeune enfant est déjà retourné par nous et forcé de voir des formes derrière lui, au lieu de découvrir cette ouverture, si profonde dans le visage de la bête. Libre de toute mort. Quant à nous, c'est la mort seule que nous voyons. L'animal libre a toujours sa fin derrière lui et devant lui Dieu. Et lorsqu'il marche, ses pas appartiennent à l'éternité, comme les mouvements des fontaines. Nous n'avons pas un seul jour, devant nous, le pur espace auquel les fleurs s'ouvrent infiniment. C'est toujours le monde et jamais, sorti du néant, le lieu qui est de nulle part, la pureté que rien ne surveille mais que l'on respire, que l'on connaît infiniment, que l'on ne convoite point. Enfant, tel s'y perd dans le silence et en est bouleversé. Ou tel autre meurt et il l'est. Car près de la mort, on ne la voit plus, le regard se fige et devient peut-être celui de l'animal. Les amants, n'était l'autre qui masque la vue, en seraient tout proches. Ils s'étonnent…

Derrière l'autre, quelque chose s'ouvre comme par mégarde… Mais personne ne dépasse l'autre et de nouveau tout redevient le monde. Toujours tournés vers la création, ce n'est qu'en elle que

nous apercevons le reflet de la liberté que nous couvrons d'ombre, ou lorsqu'un animal muet nous traverse de son regard levé. C'est bien cela le destin : se tenir en face, et rien d'autre, et toujours en face.

S'il y avait une conscience semblable à la nôtre, dans l'animal si sûr de soi qui vient à notre rencontre, son mouvement nous arracherait à notre chemin. Mais son être lui est infiniment pur, sans limites ; il est sans regard sur son état, pur comme sa vue sur les choses. Là où nous voyons l'avenir, il voit le tout et se voit lui-même dans le tout et sauvé, pour toujours.

Et pourtant, il y a dans l'animal si chaudement vigilant, le poids et le souci d'une grande mélancolie. Car il porte, lui aussi, ce qui si souvent nous subjugue – le souvenir, ce sentiment que tout ce vers quoi on tend a déjà été plus proche, plus fidèle et de contact infiniment tendre. Ici tout est distance et là tout n'était que souffle. Après le premier foyer, le second lui paraît douteux et ouvert aux vents. Ô félicité de la petite créature, qui toujours demeure dans le sein qui la porta jusqu'à son terme. Ô bonheur du moucheron qui, même à l'heure de ses noces, sautille à l'intérieur du sein – car, être dans le sein, c'est tout. Vois cette sécurité amputée de l'oiseau qui, par son origine, sait presque l'une et l'autre chose, comme si en lui était une âme étrusque, venue d'un mort qu'enferme un espace, couvert par un gisant. Et combien troublé dans le vol est un être né d'un sein. Comme effrayé de lui-même, il traverse l'air, ainsi que le cheminement d'une fêlure dans la tasse. C'est ainsi que la trace de la chauve-souris déchire la porcelaine du soir.

Et nous : spectateurs toujours et partout, tournés vers tout cela et ne le dépassant jamais. Nous en sommes trop pleins. Nous mettons de l'ordre. Tout s'effrite. Nous l'ordonnons à nouveau, et nous nous décomposons nous-mêmes.

Qui donc nous a retournés de la sorte pour que, quoi que nous fassions, nous ayons toujours l'attitude de celui qui s'en va ? Sur la dernière colline qui lui montre une fois encore toute la vallée, il

se retourne, s'arrête et s'attarde – c'est ainsi que nous vivons et ne cessons jamais de faire nos adieux. »

(Rainer Maria Rilke, « Elégies de Duino »

Martine : effectivement ce texte est difficile à saisir ! Je dirais plutôt qu'il est mystérieux, inattendu, interpellant comme si Rilke avait voulu nous prendre à contre-pied de nos humaines certitudes : ô grandeur du moucheron et des fleurs éternelles et combien sont misérables les regards que nous posons sur le monde comme si nos yeux ne voyaient pas plus loin que nos paupières.

Denis : bien pire encore ! L'homme qui toujours se retourne ne cesse jamais de « faire ses adieux » : nous marchons vers la lumière, du moins c'est notre prétention, mais nous ignorons que toujours elle nous précède. Nous nous soucions à ce point d'être au monde que celui-ci nous échappe, se dérobe à notre regard pour s'effacer dans nos représentations. Si l'animal qui vient à notre rencontre avait une conscience semblable à la nôtre, son mouvement « nous arracherait à notre chemin ».

Martine : ce qui veut dire ?

Denis : qu'il nous verrait tel que nous le voyons, c'est-à-dire étrangers au chemin qui est le nôtre, que nous serions pour lui, comme il l'est pour nous, une simple représentation, l'autre d'un face-à-face instituant dans le mensonge.

Martine : instituant dans le mensonge ?

Denis : dès lors que la réalité du monde, instituée par la conscience réflexive et aperceptive, est enfermée dans le prisme de la représentation, il s'agit bien d'un manque de vérité par rapport à l'essence de cette réalité.

Martine : Nietzsche aurait-il exercé une influence, importante sinon décisive, sur la perception poétique de Rilke ?

Denis : nous en avons déjà parlé pour constater que, à l'évidence, avec ou sans le concours de Lou Salomé, il y a chez Rilke une référence nietzschéenne indéniable.

Martine : il y a cependant des divergences profondes avec Heidegger et notamment avec les paragraphes 25 et 26 de « Etre et temps » quand Heidegger affirme que l'identification du Dasein avec l'intramondain condamne le Dasein à l'inauthenticité du sous-la-main.

Denis : c'est le risque de « dérapage » d'une vision ontique ou substantialiste de l'étant intramondain : dans la représentation ontique de la chose, celle-ci est perçue comme chose sous-la-main ou à portée-de-la main. L'être-avec se manifeste dans la sollicitude mais celle peut fort bien être inauthentique : la sollicitude n'est pas la bienveillance et, dans sa guise inauthentique elle se substitue à l'autre dans un rapport de domination ou de simple négation. Le manque de l'autre ou le sans-autre ne sont que les manifestations d'un solipsisme qui, assimilant tout autre à son même, est au principe du on : l'autre est n'importe lequel, autrement dit personne. Il s'agit bien entendu d'un raccourci : ce qu'en dit Heidegger dans « Etre et temps » exige d'être étudié dans son intégralité et avec profondeur mais ce n'est, me semble-t-il, pas le lieu ou le moment de s'y attarder.

Martine : et donc nous y reviendrons…

Denis : parce qu'il s'agit d'une problématique complexe qui implique une analyse étendue de la temporalité, de l'historicité et de l'historialité : le on est un existential qui se réalise à la faveur d'une perversion de l'historialité puisqu'il s'en tient à l'être-à dans la présentification et ne retient du passé que l'être-été.

Martine : ce que risque nomme « l'impur » est sans doute à rapprocher de ce que Heidegger nomme « l'inauthentique »…

Denis : je le pense certainement ! L'oiseau ou le moucheron quittant leur sein sont des métaphores pour illustrer le aller-au-

devant-de dans le face-à-face, c'est-à-dire une relation sujet-objet, de type cartésien ou kantien, que récusent aussi bien Rilke que Heidegger. Cela ne signifie pas pour autant que Rilke revendique une absence de mouvement dans la stagnation de l'immanence : l'homme est en chemin mais, ajoute Rilke, « là où nous voyons l'avenir, il voit le tout et se voit lui-même dans le tout et sauvé, pour toujours.

Martine : cela me fait penser à la rédemption telle que l'envisage Zarathoustra quand il affirme qu'il faut vouloir tous les hasards et tous les « ce fut »…

Denis : et cela rejoint le concept d'historialité qui se distingue de la simple historicité que ne retient du Dasein que son être-été ou jeté, bref sa facticité. Pour Heidegger l'homme est, c'est un existential, projet de ses possibilité mais il n'y a pas de projet sans rétention, reprise de l'être-été : Heidegger, en ce qui concerne la temporalité, est aux antipodes de la vision spatialisante d'un Bergson.

Martine : autrement dit…

Denis : la temporalité du Dasein ne caractérise pas un laps de temps, une durée comme succession d'instant à la manière de Bergson, qui serait compris entre deux bornes que sont la naissance et la mort. Notre à-venir se nourrit de notre être-été dans la reprise : il n'y a pas d'avenir sans passé, non pas au sens où l'à-venir lui succéderait chronologiquement mais au sens où le passé est constitutif de nos possibilités les plus propres, en ce compris la mort. Il y a une unité principielle du Dasein qui transcende le temps : nous ne sommes pas dans le temps mais nous sommes temporels au sens historial de ce terme et non au sens historique qui ne peut être compris que rétrospectivement comme succession d'états. Non seulement nous sommes notre passé mais nous continuons à l'être véritablement, et non comme un paquet de souvenirs que l'on trainerait derrière soi, en tout cas jusqu'à notre mort et sans doute bien-au-delà mais cela, c'est une tout autre histoire.

Martine : le rapport du Sasein au monde, à la nature en particulier, n'est pas celui de l'identification telle qu'elle se manifeste dans la quotidienneté (Heidegger) ni celui du face-à-face tel que le récuse Rilke ; mais alors quel est-il ?

Denis : c'est celui de la communion ! Gregogy Blair dans « The Locus of Thought: Place as a Focus for Thought » a écrit un très beau texte sur la « hutte » de Heidegger, autrement dit le chalet où il aimait se réfugier.

« Le désir de Heidegger de se retrouver face à face avec l'essence nue de l'existence fait écho à la description que Thoreau fait de son expérience de Walden. « Il serait avantageux de vivre une vie primitive et frontalière… », déclara Thoreau, « ne serait-ce que pour apprendre quels sont les besoins élémentaires de la vie. » Le manque d'équipements modernes (l'électricité n'a été installée que neuf ans après la construction initiale) a donné à Heidegger un sentiment de proximité avec les éléments. La quête d'être proche de l'essence de la nature et de l'existence pour les deux penseurs est devenue liée à l'aspiration à établir un lieu pour réfléchir sur ces concepts – un lieu pour centrer et engendrer un nouveau corps de pensée glané à travers la relation au/avec le lieu.

En tant que lieu de concentration de la pensée et pas seulement pour lire et écrire, la cabane a également servi à Heidegger de lieu d'être. Cette distinction était impérative pour Heidegger car dans le développement de sa philosophie, des activités telles qu'habiter, construire, être et penser sont imbriquées les unes dans les autres. En situant et en focalisant la pensée (ce que Heidegger considérait comme un « monde du travail »), il espérait recueillir de nouvelles perspectives sur l'existence et la nature de l'être. L'expression « monde du travail » elle-même avait des implications importantes pour Heidegger. En associant les deux termes, il illustrait leur statut de médiateurs et de cocréateurs l'un de l'autre. Le lieu de travail (ce que nous appelons la pensée) est indissociable du travail lui-même. De plus, l'expression « monde

du travail » contient un trait d'union qui est primordial, non seulement dans ce cas particulier, mais aussi dans l'œuvre de Heidegger de manière plus générale. Placer un trait d'union entre deux mots semble un geste si simple. Pourtant, l'amalgame de deux entités telles que le travail et le monde, des notions traditionnellement séparées en métaphysique, s'est avéré être une stratégie profonde qui a imprégné les confins de la philosophie de Heidegger. Peut-être plus célèbre encore est sa notion de « da-sein » qui rend le devenir indissociable du lieu dans lequel il existe. En pensant avec/dans le lieu, Heidegger a affirmé sa conviction que l'être est un paysage, comme l'exprime sa célèbre maxime sur la nature de l'être : l'être-au-monde. »

(Gregory Blair, «The Locus of Thought: Place as a Focus for Thought », chapitre II « Being a Landscape: Martin Heidegger », traduction personnelle)

Martine : cela me fait penser à Schelling et à son « Idées pour une philosophie de la nature »…

Denis : et à son dialogue « Clara » également ! Nous reviendrons sur ce rapport nature / esprit dans un prochain livre si tu es d'accord…

Martine : après « L'anneau » c'est donc la fin de ce deuxième parcours ?

Denis : oui et non ! Oui en tant que dialogue imprévu et non dans la mesure où je t'engage à un autre dialogue sur « L'urgence de la pensée »…

Denis CLARINVAL

MEDITATIONS

Rembrandt, « Le philosophe en méditation », 1632

L'ACHEVEMENT DE LA PHILOSOPHIE

Aux « disputationes », piètres dé-monstrations arrangées d'avance Erasme oppose « L'éloge de la folie », folie d'un penser autrement : aurait-il inspiré l'ironie que Deleuze, en son refus catégorique, opposait à toute forme de dialogue ? Les « disputationes » sont des dé-monstrations car elles ne montrent rien de plus que la victoire formelle de celui qui instruit la joute verbale. A contrario n'est-ce pas de cette raison-arbitre du jeu dialectique que s'abrite l'inauthentique des débats toujours faussés dans lesquels s'engage Habermas : « le monde est trop étroit, le ciel trop petit, où trouverai-je assez d'espace pour mon âme ? » se demandait Rilke.

Les Belges connaissent fort bien ce ciel si bas « qu'il fait l'humilité » (J. Brel, « Le plat pays ») : l'hiver, c'est à midi que, très souvent, le ciel embrasse la terre dans l'effusion d'une pluie glacée et abrite ses amours de la nuit qui déjà s'annonce. Serions-nous des hyperboréens ? Nietzsche aurait-il caché au monde sa belgitude ? Après tout ce belge lopin de terre ne fut-il pas refuge pour tous ces esprits libres qui, avant la révolution, agitaient la France et que penser de ces poètes « maudits » qui s'y trouvaient chez eux ? Le chez-soi du penseur authentique est liberté de son esprit quand il s'engage à penser, ainsi que l'entend Nietzsche dans sa préface à « L'Antéchrist ». Cette liberté aurait-elle à voir avec la réponse de Kant au « Qu'est-ce que les lumières ? » ou encore avec la réponse révisée qu'apporta Foucault à cette même question ? Non ! Car la philosophie est époquale, même quand, selon Foucault, elle suit le présent en prise sur l'avenir. Aux questions d'un temps, disait Deleuze, succèdent les questions d'un autre temps : si le questionnement philosophique est actuel, il ne peut que mourir avec son temps qui en borne le regard et les perspectives. Si la philosophie est actuelle à son époque, comme l'insinue Foucault, se peut-il néanmoins qu'elle soit intempestive et donc inactuelle à l'époque qui est la sienne ? Une philosophie inactuelle à son époque ne pourrait être qu'actuelle à une autre époque passée ou à venir à moins qu'elle

soit inactuelle à toute époque et qu'elle plane sur le monde sans égard pour son historicité. Il y a pourtant bien une histoire de la philosophie : Platon a précédé Descartes qui lui-même a précédé Kant et ainsi de suite ; aussi la question de l'a-temporalité de la philosophie devient celle de son questionnement : les questions auxquelles chaque philosophe au temps qui était le sien a répondu étaient-elles les mêmes, d'un ordre analogue qui échappe à l'emprise du temps ? S'il n'y a pas d'époque de la question, il y a en revanche une époque de la réponse : l'énonçable et le visible, disait Foucault, nous sont dictés par l'époque et sans doute que Descartes contemporain de notre temps se serait posé les mêmes questions mais y aurait apporté des réponses différentes. Ainsi se trouve, en quelque sorte justifié la dé-construction de l'histoire de la philosophie telle que l'a pratiqué Derrida. Heidegger envisage, pour sa part, ce regard rétrospectif sur l'histoire de la philosophie comme une destruction : on ne saurait imaginer position plus radicale ! Vraiment ? Nietzsche, qui philosophait à « coups de marteau » a-t-il envisagé son rapport à l'histoire de la métaphysique d'une manière autre ? Certainement pas ! Nietzsche se voulait intempestif ou, dit-on encore, inactuel à son époque, non pas à la manière des anarchistes mais parce que son époque n'était que l'héritière de toutes les époques qui, depuis Platon, l'avaient précédée. Nietzsche et Heidegger : même combat ? Pas tout à fait… Ce qu'Heidegger reproche aux métaphysiques qui se sont succédé au fil de son histoire, c'est d'avoir loupé la question de l'Etre, c'est d'avoir oublié l'Etre en fixant la pensée sur l'étant : quelles que furent historiquement ces métaphysiques, elles ont toutes péché d'un même oubli.

Et qu'en est-il de Nietzsche ? Quand dans « Humain trop humain » Nietzsche en appelle à un dépassement de la métaphysique, c'est à sa liaison dangereuse avec la religion qu'il se réfère. Schopenhauer l'avait pressenti quand il affirmait que « la religion est la métaphysique du peuple ». Religion et métaphysique qu'unit, jusqu'à l'intime, un lien inauthentique, doivent être combattues et dépassées ensemble, en raison de cette nécessité dont l'histoire les a liées. La métaphysique est irrémédiablement malade de cette religion à laquelle elle fut adossée. Ce

dépassement de la métaphysique s'impose selon Nietzsche, non en raison de son oubli de l'Etre (comme le pense Heidegger) mais en raison de son oubli de l'homme en son être-en-propre.

Les métaphysiciens (d'église ou séculiers), généraux de la saine pensée, se tiennent en retrait et observent, avec attention et intérêt, le troupeau qui, privé de sa conscience, agit religieusement, à défaut de pouvoir penser. Honneur et gloire aux capables de la pensée : le reste est moutonnant. De la terre ne s'aperçoit que tout ce qui en sort, ces choses que toute pensée d »époque ne fait que caresser ; c'est de l'époque que s'imposent ce qui peut être dit ou vu, disait Foucault. Des dialogues de Platon chaque époque rejoue la scène en son lieu propre, que le temps amenuise, espace en réduction du « théâtre de la philosophie », ainsi que le nommait Deleuze. De ce jeu pathétique c'est Socrate, le philosophe thérapeute, qui toujours assure le premier rôle : la maïeutique n'est que dissimulation de l'ancienne dialectique (celle de Zénon à laquelle Hegel demeure bien évidemment étranger). C'est dans ce jeu subtil que la vérité prend sa naissance : est vrai ce qui ne peut être contesté selon les règles du jeu. La métaphysique doit être dépassée dans son oubli car la religion qui en tient lieu pour le « vulgaire » est avant tout prescriptive de ce qu'il convient de faire ou ne pas faire (la morale) : dans les deux cas tout ce qui contribue à la négation de la vie, c'est-à-dire de l'homme lui-même en son être-en-propre. La vie, biologique mais aussi spirituelle (voire « surtout » en ce qu'elle concerne l'existant humain) appelle au déploiement de la puissance en vue de laquelle se mobilise la volonté. Le vouloir-vivre selon la puissance ne vise pas, comme chez Spinoza ou Schopenhauer, la simple conservation de ce qui serait donné d'avance mais son élévation jusqu'à cette singularité du Soi qui l'accomplit.

Si originairement aucun but ne lui est assigné (selon sa contingence), c'est qu'il n'appartient qu'à l'homme de se le donner et d'en poursuivre l'accomplissement selon sa propre nécessité. L'esprit libre n'est pas un « touche à tout selon l'envie » mais l'être le plus authentique de celui qui librement se détermine par un but et le poursuit sans faille et sans relâche. Si le concept de vie est central chez le premier Heidegger

(notamment dans « Introduction à la phénoménologie en vue d'Aristote » mais également « Etre et temps »), il passe, avec le tournant, au second plan dans la mesure où Heidegger l'Etre à partir de son rapport à la Raison (Grund), à la pensée, à la parole et, plus largement, au langage.

Bien qu'il ne l'ait pas clairement affirmé comme tel, l'achèvement de la philosophie est implicite à la pensée de Nietzsche. La déconstruction à laquelle il se livre concerne, au-delà de la seule métaphysique, la philosophie elle-même. Ce que Nietzsche entend ébranler, jusqu'à leur effondrement, ce sont les murailles derrière lesquelles la pensée s'est retirée : de cette philosophie qui s'est emmurée, il met en lumière les grandes erreurs dont procèdent son égarement et les fissures de son émiettement. Ce pourquoi la philosophie cesse d'en être une, c'est son asservissement à la logique aristotélicienne, au mythe socratique de la Raison et au substantialisme des modernes depuis Descartes. La pensée, selon Nietzsche, n'est pas cet effet dont un je substantiel serait la cause : prenant sa source dans les instincts (pulsions) les plus profonds et leur organicité (le corps), la pensée s'élève jusqu'au domaine de l'Esprit et en forge, dans le devenir, la libre singularité. C'est du mouvement propre de la pensée que le je tient sa naissance et son déploiement comme devenir : Nietzsche inverse le rapport cartésien car devient cause ce qui jusqu'alors était pressenti comme un effet. Ce que Nietzsche conteste à la philosophie d'avant et de son temps, ce sont les présuppositions qui, formellement, l'apparentent à la Science : la Science, nous dit Nietzsche, n'est pas l'autre de la métaphysique car cette dernière continue de l'habiter en ces articles de foi qui la fondent et en hypothèque la nécessaire objectivité. La Science fait partie, comme la philosophie, de ces discours sur le monde dont ils ne saisissent que les mots qu'ils lui prêtent car, au regard de ce qu'il prétend désigner (la chose), le mot est avant tout métaphore redoublée par le concept.

Tandis que Heidegger attribue l'achèvement de la philosophie au renoncement à son objet propre en faveur des sciences (« L'achèvement de la philosophie et la tâche de la pensée), Nietzsche l'attribue implicitement à leur parenté de sorte que philosophie et Science, fondées sur des présupposés impliquant

encore une croyance, ne sont pas en mesure de se débarrasser de la métaphysique. Si Nietzsche conserve à la pensée sa synonymie avec la philosophie, cette synonymie est suffisamment formelle pour que, dans l'esprit de Nietzsche, elles ne soient pas substituables. A cette pensée affranchie de ce qui fait clôture à la philosophie, Heidegger confie la tâche de questionner l'Etre et l'essence de la technique : de sa conférence sur le Gestell (« Le tournant ») qui dirige la pensée vers le péril de la technique, nous revient que cette tâche n'est double qu'en apparence dans la mesure où ce qui est mis en péril, c'est la garde de l'Etre et où, prenant appui sur Hölderlin, Heidegger nous confie que, en son repli, au plus près du péril réside aussi ce qui sauve. La pensée, selon Heidegger, est mise au service de l'Etre et de sa garde, jusque dans son éclaircissement du Gestell de la technique et du péril qu'elle représente.

La conception nietzschéenne de l'autre pensée se focalise davantage sur sa force créatrice car c'est en créant que l'être humain peut s'arracher à la force attractive de l'éternel retour du même. C'est dans cette capacité à créer que se révèle authentiquement la puissance vers laquelle l'homme est, par sa volonté, mobilisé en vue de son être-en-propre, en vue de Soi en d'autres termes. L'art est le dire vrai du monde (conception partagée par Heidegger dans « L'origine de l'œuvre d'art ») : l'art ici mentionné est l'art dionysiaque opposable à sa conception apollinienne que Nietzsche, après « La naissance de la tragédie » qui en supposait la nécessaire union, n'a jamais cessé de contester au nom de l'authenticité de la tragédie comme art d'expression de l'existence elle-même. Voilà qui nous amène à considérer la dimension tragique de l'autre pensée telle que la conçoit Nietzsche (la « pensée tragique »).

Dans « Ecce homo », Nietzsche, à la faveur d'une relecture critique de « La naissance de la tragédie », affirme être le premier « philosophe tragique » : cette prétention ne serait sans doute qu'une métaphore si, comme le souligne Heidegger dans sa « Méditation », l'expression « philosophie tragique » n'était pas tautologique, précisant que l »a philosophie est en soi tragique ». Il faut considérer cette convergence comme purement formelle jusqu'à l'élucidation de ce qui, pour l'un et l'autre, constitue

l'essence même du tragique et la vérification d'une possible parenté de pensée sur cette question.

Tandis que je cherche encore l'autre bout du fil d'Ariane qui me guidera à travers les pièges et difficultés de cette réflexion critique, mon regard se pose sur une reproduction de « L »Angélus » de Millet et ne semble pas pouvoir s'en détacher. La scène m'est familière, comme si Millet avait peint sa toile en bordure du champ où, jeune enfant, je participais, aux côtés de mes parents, à la récolte des pommes de terre. Comme je me souviens de cette piété maternelle et de cette sagesse paternelle : je n'y comprenais rien et me consolais d'un jour à ce qui des adultes m'était alors secret. A l'horizon, là où le ciel rejoint la terre, le clocher sonne l'heure de l'Angélus ; au champ l'épouse dépose son panier et joint ses mains tandis que le mari confie sa fourche à la terre et se découvre du chapeau qu'il garde fermement de ses deux mains noueuses : les deux ne forment plus qu'un seul, soudés par une même piété. Rigides comme deux troncs d'arbre, leurs têtes sont penchées vers le sol comme s'ils craignaient de regarder ce ciel auquel s'adresse leur prière innocente. Est-ce par hasard que le clocher de la maison divine se dresse à l'horizon ? C'est à la faveur du ciel tombant que le divin marque la terre des traces de son passage : s'il s'agit d'un hasard, « de ce qui a eu lieu ne demeure que le lieu ». Qui donc a tant marché que, atteignant l'horizon, il en a foulé le lieu ? Plus loin que le lointain, par-delà tous les lieux s'adresse la prière des deux orants. Si dieu, que l'on dit s'y trouver mais n'y a pas de lieu, entend notre prière, de quelle réponse ce qui n'a pas de lieu peut-il se faire l'écho ? De dieu les deux orants n'entendent que le silence : ont-ils l'espoir qu'il puisse, un jour, en être autrement ? Quand du lointain clocher leur revient le silence, nos deux orants reprennent d'arracher de la terre ce peu qui leur revient, écrasés du labeur dont dieu n'a pas voulu.

Du ciel pesant qui s'écrase sur leurs têtes, que leur faut-il bénir : la pluie et le soleil dont s'enrichit la terre ou bien ce dieu absent qui, aux prières qu'ils lui adressent, ne rend que son silence ? En cette scène qu'il a peinte de quelle vérité Millet s'est-il fait messager ? Quelle vérité brutale se cache en ce tableau, par-delà ce qui s'en voit et tout ce qui pourrait s'en dire ? Ce qui est ici

tragique, ce sont deux êtres qu'unit une même piété qu'ils adressent, ensemble, à l'horizon où dieu, fut-il dit, a résidence, un horizon dont ils détournent leurs regards, comme il fut enseigné, par crainte de croiser celui du présumé dieu ; ce regard détourné ils le déposent sur la terre qui, le jour venu, recueillera la poussière dont ils sont faits. Tragique est leur ignorance qu'en ce non-lieu dont se détournent leurs regards aucun dieu ne demeure ; tragique est leur surdité apprise tandis que la terre, qu'ils regardent sans la voir, les appelle à leur naissance et, sensible à leur prière, leur fait offrande de leur vie même, de sorte qu'ils puissent, avec le plus grand soin, en assurer la garde car seule la terre rend sans compter le fruit de ce qu'on lui confie.

L'essence du tragique, nous dit Heidegger ; c'est un « faux départ », un commencement qui se condamne lui-même à son propre déclin.

« Si l'essence du « tragique » tient au fait que le commencement soit fondement de son propre déclin, le déclin non pas cependant comme « fin » mais comme incurvation du commencement, alors le tragique appartient à l'essence de l'Etre. »

(Heidegger, « Méditation », par. 69 « L'histoire de l'Etre »)

Heidegger s'attache à expliciter ce qu'il faut entendre par « fin » :

« La seule chose essentielle est de savoir que le commencement est lui-même au fondement du déclin qui l'incurve. Quand nous parlons de « fin » dans la pensée du commencement, cela ne veut jamais dire simplement cessation ou dépérissement ; il s'agit bien plutôt d'un accomplissement, un accomplissement à la hauteur du commencement dont il est pourtant dégradation, l'accomplissement de ce que le commencement pose et décide en fait de possibilités en allant au-devant de son histoire. »

(Heidegger, ibidem)

Le tragique de cette première histoire de l'Etre demeure, nous dit Heidegger, en retrait et seul un nouveau commencement permettra de le mettre en lumière.

« la première histoire de l'être, celle qui va de la « phusis » jusqu'au « retour éternel », est un commencement qui va en déclinant. Mais le cours de cette histoire reste en retrait, la scène où se jouent la représentation et la production de l'étant ne soupçonne rien de cette histoire qui est à l'arrière-plan. Parce que le commencement ne peut être expérimenté qu'initialement, ce n'est qu'à partir de l'autre commencement de l'histoire de l'Etre que le premier commencement, et son histoire, peut être mis en lumière, sans pourtant jamais devenir une affaire publique. »

(Heidegger, ibidem)

Heidegger nous expose brièvement en quoi la philosophie est en soi tragique :

« Si la philosophie est une pensée de l'Etre au sens d'une pensée qui questionne anticipativement pour fonder la vérité de l'Etre, alors l'expression « philosophie tragique » est tautologique. La philosophie est en soi « tragique » dans l'acception qu'on vient de dire. »

(Heidegger, ibidem)

Mais, nous dit Heidegger, la « tragédie » a fait l'objet d'une histoire littéraire et d'une culture en général et, ajoute-t-il, c'est pour cette raison qu'il ne souhaite pas recourir au concept de « tragique », concluant que commencement et déclin peuvent être saisis et arrêtés si l'on se tient dans l'attitude de la pensée.

L'UNIQUE

(Heidegger, ibidem)

Quel peut bien être le rapport entre cette courte référence au tragique et « L'Angélus » de Millet ? Si l'attitude pieuse des deux orants est incontestablement sincère, elle consiste cependant à répéter un rituel appris et contraint par une tradition qui nous renvoie nécessairement à son commencement. Ce qui est ici tragique, au sens où l'entend Heidegger, c'est précisément ce qui, à l'aube du christianisme, a initié et fondé cette tradition qui en figure le déclin. Ce dont l'histoire s'est inscrite dans cette tradition qui avait vocation à le conserver dans sa dimension

initiale, c'est-à-dire selon son commencement, c'est précisément tout ce dont Nietzsche instruit le procès dans « L'Antéchrist », autant ce qui nous est livré dans cet ouvrage ne procède pas d'une opposition nietzschéenne à un vécu dont l'histoire avait à s'inspirer mais bien à cette mystification paulinienne par laquelle commence et se fonde la tradition dans son ensemble. Ce qui est tragique dans « L'Angélus », c'est la candeur des deux orants, une candeur enfantine pourrait-on dire et qui tient à leur ignorance de la machination par laquelle s'impose à eux, comme une nécessité, la posture qu'ils adoptent.

C'est en automne que la terre s'acquitte de sa promesse de remplir les brouettes : « tu gagneras ton pain à la sueur de ton front » nous dit la terre et c'est une imposture d'en faire sentence divine. Nos deux orants ne sont crédules que du souffle d'un impossible horizon car ils pressentent au fond d'eux-mêmes ce qu'ils s'interdisent de penser : c'est de la terre qu'ils tirent la réjouissance du repos qui leur viendra demain. Si le tragique se tient toujours à distance de leur maigre pensée, ils savent de leur récolte un lendemain qui chante : pour qui s'en donne la peine, « L'Angélus » sera toujours une action de grâce car seule la terre mérite notre prière. Et c'est vers elle que se tourne le regard des deux orants ainsi que leur piété car dieu, qu'on dit à l'horizon sans qu'il puisse s'y trouver, est à leurs pieds et se rappelle à eux par ce panier qu'il emplit de sa présence. Après tout, au royaume des symboles, une pomme de terre vaut bien un morceau de pain. Le tragique est joie car c'est la vie qui toujours l'accomplit quand revient à son unité ce que toute souffrance a déchiré : du tragique, nous dit Nietzsche, Dionysos est la figure car toujours lui revient l'unité de ce que ses souffrances ont éparpillé. Heidegger l'a-t-il pensé : ce n'est pas dans la dernière mort, celle qui effece toutes les autres, que s'accomplissent toutes les petites morts de nos souffrances, ainsi que l'a prédit Rilke. Si « la grande poésie », la poésie tragique n'a pas franchi le seuil du tragique, c'est, nous dit Heidegger, parce qu'elle n'a pas su s'affranchir de cette métaphysique de la première histoire de l'Etre : c'est précisément le grief que, par la suite, il adressera à Rilke. Avec la « Méditation », qui suit chronoliquement les « Beitrage », s'accomplit le premier Heidegger, autant qu'y prend

racine le « tournant » de l'autre commencement. Si avec la première histoire de l'Etre s'accomplit le déclin de son commencement, seul un nouveau commencement pourra éclairer ce qui toujours demeura caché : le tragique. A l'aube de ce nouveau commencement Heidegger fut sans doute au plus proche de la pensée de Nietzsche.

RETOUR ET RETOURNEMENT

D'APRES HÖLDERLIN

La souffrance comme telle n'est pas tragique, pas plus que le destin d'ailleurs ou encore la facticité. Dans son dialogue avec Dionysos, Apollon assigne le tragique à la fatalité : les choses sont telles et on ne peut pas les changer. Selon Plation le monde, dans lequel l'homme s'efforce de progresser, est une illusion, une fausse réalité : n'est véritablement réel que le monde des Idées dont le monde contingent n'est qu'un pâme reflet, une ombre portée sur la paroi d'une caverne privée de lumière. Dès lors le tragique n'est qu'une apparence de plus puisque le monde auquel il se rapporte n'est pas réel, sinon par projection de la seule réalité des Idées. Ainsi prend fin avec Euripide, convaincu de platonisme, la grande tragédie grecque telle que l'entendaient et l'orchestraient Sophocle et Eschylle. Cette relégation du tragique est judicieusement analysée par Nietzsche dans « La naissance de la tragédie ».

Si le tragique n'est rien de tout cela (souffrance, destin, facticité, fatalité, apparence), alors qu'esqt-il ? Le tragique, si Dionysos en est l'incarnation, c'est le fragmenté, le dispersé, l'émietté, le déchiré : Dionysos est un dieu déchiré, morcellé qui, tel un Phénix, revient toujours à son unité primordiale. Ce retour, dans la proximité de l'Origine, dirait Heidegger, c'est la rédemption : dans le poème de Hölderlin, comme l'a très bien indiqué Heidegger, le salut est proprement lié au retour. C'est dans le retour à la Clarté co-propriante du Plus-Haut et du foyer que le salut trouve le commencement de son effectuation. Le tragique, c'est le séparé, le hors-Soi, l'Autre qu'est le Je en son inaccessibilité, disait Rimbaud . « Je est un autre », « nous ne sommes pas au monde », « la vraie vie est absente » : ces trois phrases que rapporte « Une saison en enfer » désignent, en leur équivalence, le tragique de toute existence.

Le Natal, c'est le chez-Soi : le retour au Natal, c'est le retour à Soi dans la plus grande proximité, ce qu'Heidegger appelle « Sérénité ». La proximité à Soi est retenue, « économe » dit Heidegger : le Natal se tient dans le retrait car il est réservé aux jeunes et aux anciens, à la fois destiné et tenu en réserve. Qui sont-ils ? Ceux qui ne sont jamais partis ou encore, s'agissant des « vieux », ceux qui rentrés depuis si longtemps qu'ils sont désormais chez eux mais, insistons, sur le mode de la réserve. Ce sont les habitants, ceux qui habitent : habiter, c'est bien plus que résider car celui qui seulement réside n'est pas chez Soi. Habiter, ce n'est pas simplement occuper un lieu quelconque : c'est se recevoir de lui, y planter profondément ses racines pour en recuillir les fruits qui font grandir et exister. « L'homme habite en poète » dit erncore Hedegger, en référence à Hölderlin dans « En bleu agréable » mais habiter en poète, cela ne signifie pas être un poète : celui qui habite est dispensé du souci du poète que cache aux habitants la joie de son retour (« Les autres, non ! » dit Hölderlin) : ce souci, sous la joie du retour, est le propre du poète, « de son gré ou non » prend soin d'ajouter Hölderlin. En quoi consiste-t-il ? A nommer dans le silence. Car le poète est gardien d'une parole inaudible et inexprimable. Mais laissons Hölderlin nous inspirer…

« Anges du foyer, venez ! qu'entre toutes les artères de la vie,

Toutes en joie à la fois, se partage le céleste !

Ennoblisse ! rajeunisse ! de peur que le bonheur humain, de peur

Qu'une heure du jour sans les Heureux, et de même

Cette joie, comme à l'instant, quand les amants de nouveau se trouvent,

Comme il l'entend, ne soient convenablement sanctifiés.

Quand nous bénissons le repas, qui m'est il permis de nommer, et quand nous

Nous reposons de l'animation du jour, dites, comment exprimerai-je la gratitude ?

Nommerai-je le Très-Haut pour autant ? l'inconvenant, un dieu ne l'aime pas,

Pour le saisir est presque trop petite notre joie.

Silencieux devons-nous être souvent ; il manque les noms sacrés,

Les cœurs battent et pourtant demeure la parole à l'abandon ?

Mais un luth prête à chaque heure la tonalité,

Et réjouit peut-être les Célestes, lesquels s'approchent.

Cela prépare et ainsi est de même le souci presque

Déjà apaisé, qui vint sous le joyeux.

Des soucis, tels ceux-là, doit, volontiers ou non, en l'âme

Les supporter un poète et souvent, mais les autres non ! »

(Hölderlin, éRetour », strophe 6, traduction française de Patrick Guillo)

La joie des retrouvailles doit être « sanctifiée comme il faut » et Hölderlin de préciser : qui invoquer pour bénir le repas partagé et, le soir au moment de se reposer, comment rendre grâce ? C'est au « Bendicite » qui précède le repas et aux « Complies » qui précèdent le coucher qu'il est ici fait référence. S'agit-il pour le poète de nommer le Haut ? Si ceux qui s'aiment se retrouvent « comme il convient », en revanche « un dieu n'aime pas les inconvenances » : le « qui » est à invoquer « comme il faut », c'est-à-dire de la manière qui lui convient. Cependant il faut souvent se taire car « ils manquent les noms sacrés » et même notre joie est presque trop petite eu égard à l'événement : bien plus qu'un événement, c'est d'un avènement que procède le retour. Que viennent les Anges de l'An et qu'en tout ce qui est vie « ce qui est du ciel se partage ». Le retour du poète est

l'événement à la faveur duquel les Anges de l'An, qui sont les porteurs du Clair, viennent à la rencontre des Anges de la maison : ceux-là sont les Heureux, les Célestes, les Joyeux. C'est l'heure de se réjouir (« les cœurs battent ») et cependant le discours semble faire défaut, les mots sont inconvenants : mais « la lyre accorde à chaque heure le ton » qui lui convient et peut-être ce ton suffit-il à réjouir les Célestes qui s'approchent. 3prémices… » : les trois points de suspension ne nomment pas bien qu'ils soient très éloquents. Les prémices désignent les premières manifestations de quelque chose qui commence ; dans l'Antiquité, ils désignaient les premiers fruits de la terre (ou encore les premiers nés du bétail) qui étaient offerts à la divinité. Ces prémices appellent presque à l'apaisement du souci qui coure sous la joie. La lyren qui à chaque heure donne le juste ton, c'est le chant, l'autre fut de l'acte poétique :

« Quand le soleil du soir, débouchant quelque part dans la forêt, revêt d'or les futs…

Chanter et penser sont les deux troncs voisins de l'acte poétique.

Ils naissent de l'Etre et s'élèvent jusqu'à sa vérité.

Leur relation nous donne à méditer ce qu'Hölderlin chante des arbres de la forêt :

« Et les futs voisins, tout le temps qu'ils sont debout, demeurent inconnus l'un à l'autre. » »

(Heidegger, « L'expérience de la pensée », in « Questions III et IV »)

D'un bout à l'autre, le poème de Hölderlin est contrastant : un clair-obscur tel que suggéré par Magritte dans « L'empire des lumières ». Ce souci, qui est le propre du poète, nous renvoie aux deux premiers vers du poème : il fait « nuit claire » et cependant la nuée, qui est source du poème de joie, « couvre la vallée béante. » Laissons-nous, une fois encore, inspirer par Hölderlin

dans la première strophe du poème puisque c'est à elle que nous renvoie le poète en son souci.

« Là-dedans dans les Alpes, c'est nuit claire encore, et le nuage,

Du joyeux le poème, il couvre au-dedans la vallée béante.

De-ci, de-là, gronde et renverse le souffle facétieux des cimes,

Abrupt, à travers les pins, vers le bas scintille et s'évanouit un rayon.

Lentement se presse et lutte le Chaos frissonnant joyeusement,

Jeune d'allure, mais fort, il fête la querelle amoureuse

Parmi les roches, il fermente et titube dans les éternelles limites,

Car plus bachique s'étire au-dedans le matin qui se lève.

Car elle s'accroît là-bas plus infiniment, l'année, et les saintes

Heures, les jours, ils sont plus audacieusement ordonnés, mêlés.

Car encore marque le temps l'oiseau de tempête, et entre

Les cimes, haut dans l'air, séjourne-t-il et appelle le jour.

À l'instant aussi s'éveille et regarde là dans les profondeurs le village

Sans crainte, familier des hauteurs, sous les pics s'élevant.

Pressentant la croissance, car déjà, tel l'éclair, versent les antiques

Sources, le sol sous les cataractes fume,

L'écho résonne alentour, et l'immense atelier

Active jour et nuit, dispensant les dons, le bras. »

(Hölderlin, ibidem, strophe I)

La nuée, qui inspire le poème de joie (la joie du retour) n'est pas bien entendu un nuage sombre qui, par nuit claire, couvrirait toute la plaine : c'est la nuit qui, très souvent, parle au oète. La vallée, sous ce ciel nocturne, est béante : non pas un abîme mais largement ouverte à ce qui déjà s'annonce. Un souffle allègre passe er repasse en tempête : il va et vient, avec un entrain joyeux, par-dessus la vallée, en une tempête qui annonce le chaos frémissant qui va suivre. Un éclat de rayon défaille entre les pins : c'est la nuit et la clarté de cette nuit peine à s'étendre sur la vallée. Le chaos, qui frémit de joie dans la vallée, lutte en se hâtant avec lenteur : sa lutte est celle d'un combat amoureux qui bouillonne (frémissement) tout en oscillant entre les bornes éternelles de la terre et du ciel. La lutte fait penser aux derniers vers de la « Complainte d'Ariane » :

« Sois raisonnable, Ariane!...

Tu as de petites oreilles, tu as mes oreilles :

Accueilles-y parole sensée!

Ne faut-il pas commencer par se haïr, lorsque l'on doit s'aimer?...

Je suis ton labyrinthe... »

(Nietzsche, « La complainte d'Ariane », in « Dithyrambes de Dionysos », traduction Jean-Claude Hémery)

L'amour nocturne du ciel et de la terre prend la forme d'une lutte oscillante car tous deux se tiennent dans la retenue : la terre est lente à livrer au ciel le jour qu'il attend. Bien plus bachique, enivrant est le matin montant depuis la terre et tandis que le jour se lève depuis l'horizon, la croissance de l'An gagne en infinité : les heures sacrées et les jours (l'An qui vient du Haut) adoptent un ordre plus audacieux car si le Haut appelle le jour, à mesure qu'il s'élève, l'An (la Lumière des Célestes) descend lentement à sa rencontre et marque le temps. L'oiseau d'orage, du haut entre les monts où il a sa demeure, invite et appelle le jour à se lever. Les hommes qui dans la vallée s'éveillent regardent vers le haut, jusque sous les cimes : ils sont sans crainte car familiers des

hauteurs. Cet oiseau d'orage (qu'on appelle aussi « meneur d'orage ») est le martinet noir très présent dans les Alpes : au crépuscule et à l'aube, il s'élève très haut dans le ciel et, à l'aube, appelle le jour de son cri strident.

Parce qu'il pressent la croissance, le socle fume sous les cataractes car déjà « choit l'éclair des sources antiques ». L'éclair qui choit semble se rapporter à l'orage « mené » par l'oiseau martinet, associé à la source antique, il fait songer aux éclairs de Zeus. Mais une fois encore Hölderlin, qui affectionne les contrastes, les métaphores et les références à l'Antiquité, défie l'interprétation : l'éclair évoque, à mots couverts, la Clarté que portent les Anges de l'An (la source antique, l'éclair de Zeus, évoque l'origine divine de la Clarté) ; le socle, c'est la terre ancienne composée de roches métaphoriques érodées par le temps (la vallée) ; les cataractes sont les sources d'eau qui, s'écoulant des montagnes, chutent sur le fleuve, en provoquant des effets de vapeurs (la fumée du socle). Le fleuve, on le sait, joue un rôle essentiel dans la poésir de Hölderlin, à la fois symbole du temps et du voyage. La Clarté qui s'abat sur la plaine et l'eau du fleuve, en provenance des cimes, constitue les prémices qui, métaphoriquement, annoncent la lente descente des Anges de l'An à la rencontre des Anges de la maison. Si partout l'écho résonne en cette vallée, emprisonnée entre les montagnes, la « forge immense », ce combat amoureux de la nuit comme prélude à la rencontre du jour, œuvre, différemment selon le jour et la nuit, à dispenser tous ses dons sur la vallée. Loin de s'opposer dans ce clair-obscur, le jour et la nuit concourent à la prodigalité de la terre nourrissante.

La deuxième strophe du poème s'attarde sur celui qui demeure bien plus haut que les cimes argentées, au-dessus de la Lumière : dieu binheureux qui est l'éthéré. Lisons…

« Paisibles scintillent alors les hauteurs argentées par-dessus,

Emplie de roses est déjà, là-haut, la neige lumineuse.

Et encore plus haut s'élevant habite au-dessus de la lumière le pur

Dieu bienheureux réjoui par le jeu des rayons sacrés.

Calme habite-t-il seul, et claire apparaît sa face,

L'azuréen paraît enclin à donner la vie,

À créer la joie, avec nous, comme souvent, quand, au fait de la mesure,

Au fait des respirants aussi, hésitant et indulgent, le dieu,

C'est un bonheur bienvenu aux villes et aux foyers, et les douces

Pluies, pour ouvrir le pays, les nuages couvants, et vous,

Souffles très familiers ensuite, vous, tendre printemps, qu'il dispense,

Et d'une main légère réjouissant de nouveau les affligés,

Quand il rénove les temps, le créatif, les calmes

Cœurs des humains vieillissants qu'il rafraîchit et ressaisit,

Et là-bas dans les profondeurs il œuvre, et ouvre et éclaircit,

Comme il aime, et à l'instant de nouveau une vie commence,

La grâce fleurit, comme jadis, et vient l'esprit présent,

Et un joyeux courage de nouveau soulève les ailes. »

(Hölderlin, ibidem, strophe 2)

Avec cette deuxième strophe, le retour du poète parmi les siens prend une dimension éblouissante, une fulguration, énigmatique sans doute car, en quelques vers seulement, Hölerlin nous projette au cœur de la Clairière de sa pensée méditante : le

« Quadriparti ». Il est étonnant que cette projection a pu échapper à Heidegger à lsa lecture commentée de « Retour » (in « Approche de Hölderlin »). Et cependant les quatre éléments sont bien présents : la terre, le ciel, dieu et les mortels (non pas simplement l'homme mais celui qui meurt et auquel nous renvoie « la joie de l'endeuillé »).

Nous avons tout d'abord la terre qui s'élève jusqu'aux cimes eneigées ; ensuite , 'plus haut encore », au-dessus de la Lumière, demeure le « pur dieu bienheureux » qui, « d'une main lente », précise Hölderlin, « rend la joie aux endeuillés » et qui rafraichit les cœurs des hommes qui vieillissent dans le silence. Remarquons que le silence du vieillissant nous renvoie, par avance, à la dernière strophe où il est affirmé que le natal est réservé aux anciens qui se réjouissent et s'émeuvent dans un silence qui fait signe à la Sérénité. Et les jeunes ? Ce sont ceux qui laissent éclater leur joie, sans retenue ni fausse pudeur mais, à chaque fois, avec malice : les jeunes et les anciens se croisent et se saluent sur « Le chemin de campagne ».

Si dieu demeure au-deus de la Lumière, doit-on comprendre que c'est de lui, et lui seul, en sa création, que nous vient la Lumière ? Dieu, nous dit Hölderlin, est éjoui par le « feu des rayons sacrés : Clarté est l'apparence de sa face. Dans la paix, « il habite seul » ajoute encore Hölderlin : dieu seul connait la paix ! Souvenons-nous du « chaos frémissant » et du « combat amoureux » qu'évoque la première strophe : dans la troisième strophe le poète nous dit prier, de peur que l'esprit importun s'abatte soudainement sur les siens. On y reviendra. La Lumière, que l'on évoquait, est l'offrande des messagers, les Célestes ou Anges de l'An, mais tout autant celle des Anges de la maison. Dieu, qui demeure au-dessus de la Lumière, lui échappe car rien ne peut l'éclairer : c'est le « feu des rayons sacrés » qui l'éjouit et fait de la Clarté l'unique apparence de sa face. Dieu ne se montre pas car il est Parole qui vient à nous 'l'Ouvert) dans le silence de la Clairière (c'est en ce sens que sa face a l'apparence de la Clarté), comme l'indiquerait Heidegger. Il est aussi le « dieu patient qui

ménage » car il sait la mesure, celle de toute chose et la nôtre en particulier : il nous sait qui respirons et il est « enclin à donner vie » car il est l'éthéré, de la nature de l'éther qui est l'air le plus pur. Dieu prodigue « ses » dons à l'homme et à la terre, une joie mature aux habitants et les pluies douces qui ouvrent la terre, mais aussi les « tendres printemps », ces souffles fidèles qui toujours reviennent. Le printemps est la saison de la vie qui renait, grâce aux promesses de la terrre mais, tout autant sinon plus encore, grâce aux souffles de vie.

Quand il « renouvelle le temps » dieu « rend la joie aux endeuillés » : de quelle manière ? En rafraichissant (autrement dit en renouvellant) et en émouvant le cœur de ceux qui vieillissent : c'est la promesse de toute vie nouvelle qui, à chaque fois, renouvelle une espérance qui défie la mort. Le Natal est ma demeure car là seulement je peux vivre, bien plus loin que ma propre mort.

En bas son œuvre descend : « jusqu'au fond » car rien ni personne n'est oublié. Il ouvre et il éclaire la terre aussi bien que les hommes et une nouvelle vie commence en cette éclaircie, après le long sommeil hivernal : il ne vient pas lui-même, ce sont les Anges de l'An qui apportent son offrande pour la joindre à celles de la maison et de la terre que portent les Anges « d'en bas ». Si comme jadis, avec l'An, la grâce fleurit à nouveau, l'Esprit plus prompt arrive, de sorte que un « joyeux courage gonfle à nouveau les ailes ». L'Esprit, que l'hiver avait quelque peu endormi, s'éveille en devenant plus prompt, plus vif et l'homme, qui se réjouit, est investi d'un courage qu'il déploie à la mesure de sa tâche.

Quand la vie reprend ses droits au sortir de l'hiver engourdissant, l'Esprit devient plus prompt : bien que l'Esprit ne soit évoqué dans « Retour » qu'à deux reprses (ici-même et, négativement, dans la strophe suivante), il y a entre la vie et l'Esprit un lien si essentiel qu'il est insécable (ils sont co-propriants, dirait Heidegger). Cette inséparabilité, ou cette co-propriété, sera amplement

développée par Heidegger dans « Comme au jour de fête… », lecture commentée du poème du même nom de Hölderlin.

Venons-en aux premiers vers de la troisième strophe car ils sont d'une portée décisive.

« Beaucoup lui ai-je parlé, car, ce qu'aussi les poètes songent

Ou chantent, cela s'adresse surtout aux anges et à lui ;

Beaucoup ai-je prié, pour l'amour de la patrie, de peur

Qu'un jour, importun, soudain nous atteigne l'esprit ;

Beaucoup pour vous aussi, qui dans la patrie êtes soucieux,

À qui la sainte gratitude en souriant ramène les fugitifs,

Gens du pays ! pour vous, néanmoins me berçait le lac,

Et le rameur s'asseyait paisiblement et louait la traversée.

Loin dans le plain du lac était une la houle de joie

Sous les voiles, et à l'instant fleurit et s'éclaire la ville

Là-bas dans l'aube, depuis les Alpes ombreuses

Bien piloté vient et repose maintenant au port le bateau.

Chaude est la rive ici, et les vallées amicalement ouvertes,

Joliment éclairées par les sentiers, verdoient et brillent pour moi.

Les jardins se tiennent assemblés et les bourgeons scintillants

s'ouvrent déjà,

Et le chant de l'oiseau y invite l'émigrant.

Tout semble familier, le salut échangé au passage aussi

Semble venir d'amis, chaque visage semble apparenté. »

(Hölderlin, ibidem, strophe 3)

Le poète nous dit lui parler souvent car, selon qu'il médite ou chante, c'est avant tout aux Anges et à Lui qu'il s'adresse. Selon l'interprétation de Heidegger, ce « et » est à comprendre au sens d'un « avant tout » ; en affirmant cette « préférence » Heidegger manque de s'interroger sur la double identité de ce « Lui » : ce « Lui » auquel parle le poète est-il ce « Lui » auquel il s'adresse outre les Anges ? Si c'est le cas, pourquoi alors Hölderlin l'écrit-il d'abord avec une minuscule et ensuite une majuscule ? Si le poète s'adresse aux Anges, les Célestes, et à Lui, c'est-à-dire Dieu, ce « et » ne marque pas une préférence mais rappelle l'union sacrée des Anges de l'An et du divin scellée dans le ciel, par-dessus les cimes et la Lumière : ce « Lui » est le Haut, demeure des Célestes et de Dieu. La prière du poète s'adresse au Haut mais elle concerne les hommes, l'en-bas de la patrie, les « gens de mon pays » : « pour vous » dit Hölderlin, avant de « redescendre » de sa barque, sur l'onde joyeuse qui le berce. Ce double mouvement anticipe l'avènement des Anges de l'An et leur rencontre avec ceux de la maison quand « monte le matin ». Le poème, en cet endroit, scelle l'union sacrée du ciel et de la terre. Mais il y a dans ces vers autre chose, une indication tout aussi décisive : que ce soit dans la méditation ou dans le chant, c'est aux Anges et à Lui qu'il s'adresse. Ce « ou » nous rappelle les vers de Hölderlin cités par Heidegger dans « L'expérience de la pensée » que nous avons déjà cités précédemment.

L'interprétation de Heidegger selon laquelle les deux troncs de l'acte poétique, la méditation qu'il nomme lui-même pensée méditante en l'opposant à la pensée calculante et le chant (le poème) sont, comme les arbres de la forêt, « inconnus l'un à l'autre » avant d'être coupés, est superficielle et inadéquate : le « ou » qui, dans les vers de « Retour », les relie est pensée de manière exclusive. Or ces deux troncs, qui semblent ici séparés, sont réunis dans une même adresse : si la lyre donne le ton juste, la méditation n'est pas en reste. La pensée du poète, quand elle est méditante, s'adresse tout autant, avec une même vérité, aux Anges et à Lui.

Est-ce dire que tous deux peuvent parler, selon sans doute des modes qui leur sont propres, d'une même voix ? Sans aucun doute ! Dès 1936 (Hölderlin et l'essence de la vérité ») Heidegger s'efforce de rapprocher la philosophie, comme pensée méditante, de la poésie (celle de Hölderlin, mais aussi Trakl, Rilke, et bien d'autres parmi lesquels Rimbaud, à la demande de son ami Jean Baufret) : ce rapprochement parvient-il à rapprocher ce qui, depuis l'Antiquité, semble les séparer ? Non malheureusement ! Si « seul un dieu peut nous sauver » (interview au Spiegel de 1966 et à L'Espress de 1969), le rôle de la philosophie, comme pensée méditante, est de nous préparer, pensivement, à sa rencontre mais, en aucun cas, elle ne peut nous mener jusqu'à lui. Dans son cours sur Hegel, Heidegger en dénonce l'approche onto-théologique ; c'est la même approche séparative qu'adopte Hans Küng dans « Dieu existe-t-il ? » : si un penseur comme Nietzsche a choisi la voie de l'athéisme, c'est parce qu'il n »a pas su poser, selon les termes (théologiques) qui lui conviennent, la question de dieu. « La religion est la métaphysique du peuple » affirmait Schopenhauer, ajoutant que la question de dieu est étrangère à la métaphysique (Schopenhauer n'a jamais pu pardonner à Kant, à partir de la deuxième édition de sa « Critique de la raison pure », les antinomies de la Raison pure). Dans « Heidegger et le dieu d'Hölderelin » (contribution au cahier de L'Herne consacré au poète) Michel Haar, en se basant principalement sur l'analyse heideggérienne de « Comme au jour de fête », montre qu'Heidegger n'a saisi ni le sens véritable ni la profondeur du dieu de Hölderlin : de même que l'étant est ce par quoi l'Etre se manifeste en son retrait, dieu est celui par qui se manifeste le Sacré (c'est parce qu'il est sacré que dieu est divin) qui toujours le surpasse. Cette retenue de Heidegger procède d'un refus de penser dieu philosophiquement et d'un renvoi de la question à la poésie qui, dans son voisinage, en demeure toujours distante. On reviendra certainement ailleurs sur cette aporie et sur la contribution précieuse de M. Haar sur la question.

RETOURNEMENT

Retour à l'origine, là-bas où je suis né :

Plus rien n'y est pareil, par le temps effacé !

De l'âtre et des attentes, seuls les murs sont restés :

Demeure de mon enfance, où est ton âme passée ?

Je fus un étranger, fuyant l'inimitié

De l'Etre et de son Temps dans les choses enmurés ;

J'ignorais tout du monde, par son dire aveuglé :

Qu'importaient le ruisseau et les morts inhumés ?

Je m'en allais, fuyant, les secrets oublier

Quand un jour, par un Ange, la clé m'en fut donnée :

Il cachait dans les plis de son aile déployée

La source de lumière dont je m'étais privé.

Se peut-il que les hommes n'ont jusqu'ici pensé,

Que d'un épais brouillard leur œil fut prisonnier,

Qu'un horizon trop proche ils effleurent du nez ?

Lointaine est notre vue de la proximité !

Dans le regard de l'Ange, mon âme fut ek-stasiée :
Je m'y voyais sans peur, à ce Je dérobé,
Un autre en tenant lieu, et mon Moi dépouillé
N'était plus qu'être-été, néant d'ipséité.

L'Ange
Retourne sur tes pas, vers ton destin brisé
Et cherche du désaccord ce qui peut l'apaiser ;
Je te confie la clé d'un secret bien gardé,
Une Parole que toute chose conserve en son retrait.

Il est minuit déjà, l'heure de tout rassembler
Quand le temps des horloges, qui vient de s'arrêter,
Se retire dans les failles de ce qui est semblé :
Le temps qui bat le monde lui est un étranger.

Il faut que tu reviennes dans la proximité :
Ton âme dans le lointain d'un dire s'est égarée !
Le monde est si étrange qu'il te semble ignoré :
Tu penses n'en rien savoir qu'un secret bien caché.

De l’Etre en son repli je t’ai confié la clé

Mais il te faut encore être un bon serririer ;

Trouver à son usage le portail destiné,

T’éloigner des empreintes dont l’histoire fut marquée.

Il n’est d’histoire de l’Etre que le temps défilé

À conserver les traces de ce qui fut manqué :

Nous ne savons de l’Etre qu’une galerie de portraits,

Qu’il suffit d’un pinceau pour le mettre à nos pieds.

L’homme

J’ai osé le pari de chez moi retourner,

Y chercher les racines dont partir m’a coupé :

Dans la Libre Etendue du Natal retrouvé,

Tout ce qui fut hostile devient Sérénité.

De l’Etre et de son Temps, qui jamais n’ont été,

Je mesure la distance de cette altérité

Dont chacun fit de l’autre son fidèle opposé :

Qui pourrait que s’écoule ce qui doit demeurer ?

Il-y-a Etre et Temps qu'on ne peut concilier
Que dans une origine par l'histoire oubliée ;
Le retour qui nous mène au premier commencer
Est souffle sur les braises d'une vaine hostilité.

De quoi l'histoire de l'Etre est-elle un oublié
Qu'un retour à la Source peut seul nous dévoiler ?
Si le chez-soi de l'Etre s'impose à la pensée,
Le temps de l'origine est un a-présenté.

A ce qui commença vpudrait-on retourner :
Au temps qui est déjà on ne peut échapper !
Le retour est la voie d'un nouveau commencer
Qui brise les origines de nos erreurs passées.

L'Ange

C'est le temps que tu brises d'ainsi te retourner :
La Phusis est de l'Etre le temps mal conjugué.
Le destin n'est la tombe d'aucun d'eux sacrifié :
Il faut que Temlps et Etre d'un Même soient le pensé.

Il est un nécessaire de ces deux accorder

Mais qu'y peut l'être-là qui au temps s'est voué ?

C'est la question de l'Etre en notre âme résidée :

Faut-il que l'un des deux par l'homme soit répudié ?

De ceux que l'origine donne de se chamailler,

Faut-il que l'un s'épuise quand l'autre est mystifié ?

Le temps n'est qu'une horloge sur les étants jetée,

Mesure de ce qui change sans pouvoir s'oublier.

Retour à l'origine et son hostilité,

Impossible rencontre : la temporalitéμenferme en son retrait ce qui fut oublié ;

Du temps qui vient au monde l'Etre est un absenté.

Le temps de l'être-là est un représenté,

La forme a priori d'une subjectivité,

La mesure qui sépare de tous les distanciés,

La Raison convenante d'un être intercepté.

L'homme

Si Kant fut mal penseur, bien d'autres l'ont été :
Que cachent les apparences qu'on ne peut dissiper ?
En tout ce qu'on peut voir est un non regardé :
Le temps qui tout dévoile est notre cécité.

Le proche-à-l'origine dit la contrariété
De l'éclaircie de l'Etre qu'assombrit la nuée ;
C'est aux Anges de l'an que se doit la Clarté
Tandis qu'au feu de l'âtre le secret fut confié.
Es-tu de la maison ou un Ange de l'année,
Le gardien du secret ou celui de sa clé ?
J'entends que l'un et l'autre sont tous deux préposés
À lever sur le monde un brin de vérité.

La terre est une prison de la moindre clarté,
De tout ce qu'elle enferme le feu, dût-il parler,
N'avouerait du secret que le seul exister :
La flamme n'est qu'un montré de ce qu'elle a brûlé.

Se pourrait-il qu'un Ange soit un démon caché
Et que par sa lumière le poète aveuglé
S'échoue dans les ténèbres, de l'abîme naufragé ?
Au bas de la montagne les hommes sont-ils derniers ?

L'Ange

Les Anges de la maison veillent sur le feu sacré :
Ils soufflent sur la braise quand elle devient cendrée !
Les Anges de la montagne apportent la Clarté
Au premier jour de l'An quand l'hiver est passé.

Le ciel est un sans-fond quand il est étoilé
Et pourtant sur la terre il semble se poser :
Il est parfois si bas qu'on voudrait le toucher
Et c'est sur l'horizon que le rêve est brisé.

Le ciel n'existe pas : c'est une immensité,
Le néant de la terre qui vient s'y refléter ;
Du haut de sa montagne le poète avisé
Redescend vers la plaine qu'il n'a jamais quittée.

Et la terre se fait joie du prodigue retourné :
Ceux qui ne reviennent pas sont les impardonnés !
S'ils viennent à sa rencontre de présents l'honorer,
Se parents gardent en terre un secret réservé.

Et le poète accourt en agitant sa clé
Car il vient de sa terre le trésor dévolier ;
Il voudrait de la nuit son pays détourner,
En assécher l'abîme, son Natal embrasser.

L'homme

Mais dans la terre enfoui, le secret bien gardé
Résiste à la lumière dont il détient la clé ;
Il cherche en son retour ce qui fut commencé,
La vaine habitation de son être hésité.

La clé, qu'un Ange de l'An dans ma poche a glissée,
N'accède à d'autre porte que celle de ma pensée ;
De retourner la terre, je n'y peux rien trouver
Que ce qu'on a confié à sa fertilité.

Le trésor est ailleurs, enfoui dans la pensée :
Un mot ne peut suffire à nous le dévoiler.
L'énigme est si rétive qu'il nous faut méditer,
Saisir dans le silence ce qu'elle nous veut cacher.

Et si « les autres, non ! », souci est réservé
Au poète malgré lui, qui d'Obscur et Clarté,
En perçoit la tendresse en cette hostilité
Qui fit, dès l'origine, de l'homme un naufragé.

Je trouve chez Hölderlin surcroît de déité :
Ce Plus-Haut que le haut d'où jaillit la Clarté
Qu'Heidegger, en son nom, appelle « Sérénité »,
Plus lointain que le ciel quand il est dégagé.

L'Ange

C'est un non-lieu jouxtant la terre où tu as pied
Car la Libre Etendue ne peut se mesurer ;
Cet « à-côté » veut dire : dans la proximité.
Ce lointain du Plus-Haut convie à s'approcher.

C'est le proche qui souvent est le plus éloigné :
Revenir au Natal, c'est surtout renoncer,
Dire « non » à tous ces lieux où l'homme est étranger,
Renoncer aux mirages pour chez-Soi retourner.

Tu te méfies des dieux par les Anges évoqués :
Or c'est dans ta maison que l'Ange s'est installé.
De l'An vient la lumière qui n'y peut demeurer
Car c'est parmi les hommes qu'elle a sa destinée.

Toutes les captures de l'Etre sont empreintes destinées
Mais d'autant mal reçues qu'il en fut oublié :
S'il vint à la question par l'être-lè jeté,
À défaut de réponse, son destin fut retrait.

Oubli dans une querelle native de la pensée :
De l'un et du multiple n'étant d'union sacrée,
Fragment venu d'Ephèse, par les flots balloté,
Jamais ne s'échoua sur un poème d'Elée.

L'homme

Tu confies au poète d'aujourd'hui consacrer
L'union de ces penseurs par l'histoire opposés :
Que nous dit le poème qu'on ne saurait penser,
Que cache-t-il en ses mots s'ils n'en sont l'indiquer ?

Poètes et philosophes usent de mots partagés
Et ceux-là ne diffèrent que dans leur enchaîné :
Si l'homme est un poète par sa terre habitée,
Il faut que par son Dict un espace soit nommé.

Et cet espace est libre de possibilités,
Rencontres inattendues de tous les impensés ;
Si l'un et le multiple trouvent à s'y accorder,
Le revenir n'est plus… retour à l'opposé.

Le poète est penseur de tous les impensés
Qui parlent dans le silence d'un Ouvert destiné ;
Les deux futs d'Höderlin sont ainsi rassemblés
Dans une méditation qui leur est propriée.

Dans cette Libre Etendue gît la Sérénité,
Une Sagesse malicieuse qui tout peut composer,
Mélancolie bergère du troupeau ramené
Dans le chez-Soi tranquille d'un espace éjoué.

L’Ange

Or cette mélancolie est une joie détournée
Qui dit « les autres, non ! » : ce sont les épargnés
Du souci de ce Dict qui ouvre à la Clarté,
Une Parole silencieuse sous les mots abritée.

C’est dans le temps du monde que l’Etre fut oublié
Et pourtant notre histoire en est le destiné,
Un destiné multiple, selon son époché,
Un flot de parenthèses aux époques adressées.

J’avoue qu’il est subtil d’ainsi le présenter :
Des Idées platoniques au vouloir dépasser
Ne sont que les empreintes d’un Etre en son retrait ;
Ce défilé des traces est une histoire manquée !

Le temps est patricide en son désaccordé
Et c’est de son errance qu’est l’histoire du penser ;
Or vient le temps de l’Etre d’un chez-Soi retourner,
Non pas simple venir mais un transfigurer.

« Retournement natal ! » confie en sa gaieté
Un poète accosté aux rives de son passé :
Il offre à sa demeure, dont tout s'est effondré,
Une nouvelle Origine, un Natal impensé.

L'homme

On a paré les dieux d'un romantisme usé :
Entre Goethe et Wagner, lequel nous a trompés ?
« Je suis un décadent » semblait Nietzsche regretter :
« Il m'arrive quelques fois d'à cette humeur céder… »

Le sentimentalisme s'égare de mystifier
Ce qui souvent du monde n'est que banalité
Et « là où elle s'assit » devient le transcendé
D'un souvenir malade qu'on ne peut apaiser.

« O temps, suspends ton vol » décline le torturé
Mais d'où vient ton malaise, orant désabusé ?
As-tu compris du temps qu'on ne peut l'arrêter
Et qu'il tient sur nos têtes la pointe de son épée ?

Le temps est infidèle à qui le veut compter :
Il faut prendre le temps, qui nous est étranger,
Avant qu'il ne nous prenne et puisse nous dérouter !
Le temps est un mensonge, de l'Esprit meurtrier.

Est-il un autre temps qui jamais fut pensé,
Un temps qui ne s'écoule qu'aux horloges arrêtées ?
Est-il ce temps de l'Etre par l'histoire enfermé
Dans le secret du monde dont tu m'offres la clé ?

L'Ange

Il est tant de mystères que l'on voudrait sonder :
Le Même nous dit le Simple dans la complexité !
C'est le plus difficile, qu'aveugles on veut cerner :
Qui doit s'y attacher s'il veut tout posséder ?

Or qui de tout s'empare n'en sait que la moitié
S'il n'a, dans sa caverne, toute chose déxomposée.
Et que lui reste-t-il du pain sec émietté :
Un Même qui de tout bien fait la Simplicité !

On sait ! Le temps du monde est une fatalité ;

« Vraiment ? » dit l'intrépide qui du temps mal pensé

Fait objet de requête et de pugnacité :

La mort n'est pas l'instant d'un vécu au passé.

Ainsi revient la faille : « Etre et temps » assigné

A faire de notre mort une histoire consumée.

Le souci du mortel devient un angoissé

Devant l'incertitude de sa mort annoncée.

Quand meurt un être-là, devient-il un passé,

L'ombre d'u n survivant qui s'accroche à ses pieds ?

Le deuil met en présence un ami absenté :

Cette joie mélancolique en est le subsister.

L'homme

C'est la question du temps qui est ainsi posée,

Un temps que défigure la remporalité :

Le temps s'oppose à l'Etre quand il est mesuré,

Débit de l'eau qu'écoule une rivière en son pré.

Si le présent du fleuve où l'Etre s'est baigné
Est, au pas de son cours, vers une mer emporté,
C'est à sa propre source qu'il prend sa destinée
Et conserve, où qu'il aille, ce sol dont il est né.

Au fil de l'eau qui traine le temps est avancé :
Demain en est l'hier, à sa source arraché,
Et son présent toujours la continuité ;
Le temps ne peut d'un cercle un instant isoler.

On pense que la lumière du ciel nous est donnée,
Que la terre en son ventre est une obscurité ;
Or c'est du sol profond qu'un lys vient à germer
Et offre à la lumière sa propre destinée.

La lumière ne parait que dans son éclairé :
Qui la suit du regard doit toute chose négliger !
La Clarté vient de l'An, par les saisons rythmée :
L'hiver par le printemps est toujours succédé.

L'Ange

Mais c'est du temps de l'homme dont tu viens me parler,

Celui des successions et des « brûlures d'été » :

Celui qui sied à l'Etre n'est pas un enchainé

Des maillons du semeur et du pain récolté.

La saison des promesses n'est que le temps creusé :

L'hiver, au pied de l'âtre, est souvenir d'été.

Le temps a fait son œuvre et l'horloge arrêtée

S'ennuie d'avoir perdu son précieux balancier.

Il est un autre temps, celui du demeurer,

Qui méprise les tempêtes et les orages versés :

Ce temps est un secret en ta maison caché,

Le secret du Natal qui se doit d'apaiser.

C'est le temps des rivières et des sources écoulées

Car l'eau qui se déplace ne peutr que s'étirer :

Ce qui semble passer est une éternité,

C'est l'Etre en sa demeure, à son Temps conjugué.

Voilà ce qu'Hölderlin entendait retourner ;

Venant à l'origine et sa duplicité.

Pourquoi ne voit-on pas ce temps qu'on dit passer :

Tu ne peux le saisir qu'en usant de ta clé.

L'homme

C'est donc la clé qu'alors tu m'as confiée !
Prenant pied sur la rive, le poète est troublé
Car vient à sa rencontre ce qui est réservé
À ceux qui l'origine jamais n'ont désertée.

De ces deux qui s'opposent nous est dit l'unité :
Le Simple qui de toutes choses affirme la Mêmeté !
C'est la pensée du peuple, disait avec fierté
Le vieux Schopenhauer, par le diable avisé.

Il évoquait des dieux la Sagesse sacrifiée
Par un commun vulgaire inapte à la pensée ;
Il ne voulait du monde que son représenté,
Kantien de pacotille et de vie meurtrier.

Et c'est le temps de l'Etre aux humains destiné
Qu'il brisait de ses dents par le Mal acérées ;
Or parmi les gens simples il n'en fut pas parlé,
De sorte que l'origine de lui fut préservée.

Le poète fait offrande de ce qui n'est pensé
Et qui pourtant des siens ne peut être ignoré ;
C'est la pensée comptant qui aime les opposés
Et tire du différend un profit calculé.

L'Ange

Je suis de la maison, ce qu'à présent tu sais !
Les pins ont pris leur par de la plus haute Clarté :
Le feu du ciel tombé n'a rien à éclairer
Car le tonant est gronde d'une lumière égarée.

Quand l'astre qui fait jour le soir vient décliner
Et que la nuit s'empare d'une terre abandonnée,
Il flambe dans les chaumières une timide clarté,
Réconfort de l'Esprit qui vient à méditer.

Il habite en poète qui, dans ce clair dansé,
S'abandonne à la joie d'avoir au temps voler
Ce qui est, dans l'instant, fragment d'éternité
Et s'ouvre au temps de l'Etre dont il est proprié.

Ce n'est pas un retour mais le manifester

De ce que le Natal a toujours préservé ;

C'est pae un accident qu'il s'est enraciné

Au pays de ces brumes dont se cache la vallée.

Car ce n'est pas un lieu qui est ici nommé

Mais une parole sacrée, de silence protégée,

Que le souffle du temps aux âmes vient murmurer :

« Je veille en ton Natal sur notre parenté ».

Remarque : ce qui est réservé aux jeunes et aux anciens l'est à double titre : d'une part il leur est réservé au sens où c'est à eux qu'il s'adresse par le Dict du poète et d'autre il est tenu en réserve, dans le voilement de son retrait aussi longtemps que le poète ne l'a pas nommé du mot qui ne faillit pas.

A PROPOS D'UN EXTRAIT DE «RETOUR » PAR HEIDEGGER (1943)

C'est en 1943, à l'occasion du 100ème anniversaire de la mort de Hölderlin que Heidegger a prononcé à l'université de Fribourg cette conférence sur le poème « Retour » de Hölderlin. Cet anniversaire fut fêté avec faste partout en Allemagne, les autorités ayant cru voir en Hölderlin un chantre de la patrie et du peuple allemand. C'est dans ce contexte que sera prononcée la conférence de Heidegger et, à cet égard, un passage du texte nous interpelle.

« Hölderlin a tardivement encore modifié une deuxième version du poème et à la place de « Mais le meilleur, le fonds », il a écrit : « Mais le trésor, l'Allemagne… est encore réservé. » Ce que le pays a de plus secret est en vérité depuis longtemps mûri et est déjà

adressé en partage à ceux qui habitent la terre natale. » Le plus secret de la patrie est l'assemblement du partage sous l'empire duquel lui échoit cette part qui est son 3histoire », comme nous disons aujourd'hui. Toutefois, dans ce partage, le secret n'est pas encore pour autant approprié comme tel. Il est encore gardé en réserve. C'est pourquoi aussi ce qui est à la convenance du destin, ce qui en ce sens ultime est convenable, n'est pas encore trouvé. De son côté alors ce qui est déjà offert et pourtant refusé est dit réservé. C'est dans une telle réserve que le fonds vient à nous tout en demeurant cherché. Pourquoi ? Parce que « ceux qui dans la patrie ont leurs soucis » ne sont pas encore préparés à s'approprier ce que le pays a de plus secret, l'Allemagne, comme leur fonds propre. Dès lors, le Retour va même jusqu'à consister en ce que les gens du pays puissent d'abord s'accoutumer à être chez eux dans l'essence encore retenue du pays, et même encore avant en ce que les « êtres chers », eux qui sont à la maison, apprennent cette accoutumance. Pour cela il est nécessaire de connaitre à l'avance ce que le pays a de plus secret et de meilleur. Mais comment pourrions-nous bien le trouver ? Ne faut-il pas qu'il existe quelqu'un qui cherche pour nous et que l'être du pays natal ainsi cherché se montre lui-même à cet homme ? »

(Heidegger, « Retour », in « Approche de Hölderlin »)

L'Etre du pays, entendu comme patrie ayant son « Histoire » et par deux fois identifié à l'Allemagne, résonne comme un écho, à la notion fort contestée chez Heidegger de « Dasein du peuple historial ». Remarquons de suite que cet Etre du pays est dit réservé, tenu en secret, non encore approprié : cet Etre du Natal, c'est au poète qu'il revient de le révéler aux siens. Heidegger, dans sa lecture du poème, se place aux antipodes de l'instrumentation, par les autorités, de Hölderlin en vue d'une apologie de l'Etat et du peuple allemand. Nous reviendrons plus tard et ailleurs sur cette notion de « Dasein du peuple historial » qui demande d'être approfondie en vue de sa juste compréhension.

L'AVENEMENT DE LA PENSEE

« Nietzsche est sans doute le dernier grand penseur de la métaphysique occidentale. »

(Heidegger, interview à L'Express, 20/10/1969)

A son interlocuteur qui lui demande « pourquoi le dernier ? » Heidegger répond :

« Nietzsche a posé la question fondamentale des temps modernes lorsqu'il s'est interrogé sur le surhomme. Il a reconnu la venue du temps où l'homme s'apprête à « tendre sa domination sur toute la terre et il se demande s'il est digne d'une telle mission ou si son essence ne pas être elle-même transformée. A cette question Nietzsche a répondu : « l'homme est quelque chose qui doit se dépasser, devenir le surhomme ». »

(Heidegger, ibidem)

A la question « notre époque vous parait-elle particulièrement importante ? » Heidegger répond :

« Nietzsche écrivait en 1886 : « Nous jouons la carte vérité… L'humanité mourra peut-être. Eh bien soit ! »

(Heidegger, ibidem)

La première réponse de Heidegger comporte une ambiguïté, voire un profond malentendu comme l'ont lsouligné notamment Michel Haar (« Nietzsche et la métaphysique ») et P. Caye (« Le plus dangereux malentendu »). Cette ambiguïté est renforcée par la deuxième réponse : Heidegger attribue à Nietzsche une citation qu'on ne retrouve pas dans le corpus Nietzschéen (tel que retenu par Coli et Montinari). Tout au plus peut-on affirmer que en 1886, dans « Par-delà bien et mal », Nietzsche aborde abondamment la question de la vérité. Si je doute de l'adéquation de la première réponse de Heidegger à la question posée, c'est parce que je ne peux pas imaginer que la pensée du Surhomme

suffise à confirmer que Nietzsche fut le dernier grand penseur de la métaphysique occidentale. Au demeurant c'est peut-être à Heidegger lui-même, celui de « Etre et temps », que revient cet « honneur » : notons que la question du dernier, de celui avec lequel s'achève la métaphysique, relève de la pensée de Heidegger et de lui seul. De la métaphysique Nietzsche a envisagé le dépassement mais, me semble-t-il, pas l'achèvement (bien au contraire puisque selon lui la Science est elle-même métaphysique).

« Le « dépassement de la métaphysique », « une question de la plus haute tension de la prudence humaine », p. 23, m'a été considéré comme atteint : et en même temps j'ai exigé que je garde un grand sentiment de gratitude pour cette métaphysique dépassée, dans la mesure où « le plus grand soutien de l'humanité » était venu d'elle. »

(Nietzsche, « Fragments posthumes », NF-1885, 40 [65])

Si Nietzsche, faisant ici référence à « Humain trop humain »,

« Quelques échelons à reculons. — Un degré, certes très élevé, de culture est atteint, quand l'homme arrive à surmonter les idées et les inquiétudes superstitieuses et religieuses et par exemple ne croit plus à l'ange gardien ou au péché originel, a désappris même à parler du salut des âmes : une fois à ce degré de libération, il a encore, au prix des efforts les plus extrêmes de son intelligence, à triompher de la métaphysique. Mais alors, un mouvement de recul est nécessaire : il faut qu'il saisisse dans de telles représentations leur justification historique, et aussi psychologique, il lui faut reconnaître comment le plus grand avantage de l'humanité est venu de là, et comment, sans un tel mouvement de recul, on se dépouillerait des meilleurs résultats de l'humanité jusqu'à nos jours. — En ce qui touche la métaphysique philosophique, je vois maintenant toujours plus d'hommes enclins au but négatif (que toute métaphysique positive est une erreur), mais peu encore qui montent quelques échelons à reculons ; il semble qu'on regarderait volontiers par-dessus les derniers degrés de l'échelle, mais qu'on ne veut pas s'y placer. Les plus

éclairés vont juste assez loin pour se délivrer de la métaphysique et jeter sur elle un regard en arrière d'un air de supériorité : au lieu que là aussi, comme dans l'hippodrome, il est nécessaire de faire le tour pour finir la course. »

(Nietzsche, « Humain trop humain », préface, aphorisme 20)

Si c'est du renversement du platonisme que procède le dépassement, la métaphysique ne peut être « vaincue » (et du même coup accomplie en sa fin) qu'à condition de la mesurer (l'évaluer) à l'aulne des valeurs qu'elle fonde et véhicule au temps de Nietzsche et de nul autre. Ce qui du « Gai savoir » est porteur de joie, c'est la victoire sur cette métaphysique nihiliste que concrétise la mort de dieu. Si au centre de la c ritique nietzschéenne de la métaphysique se trouve la théorie des deux mondes, ce n'est pas d'un choix fondé sur l'opposition du vrai et du faux que relève la position de Nietzsche : ce que Nietzsche dénonce dans la métaphysique, ce sont précisément toutes les oppositions qui la fondent, oppositions entre le vrai et le faux, entre le bien et le mal, entre l'inconditionné et le contingent,… Ce qui est vrai « ou » faux est affaire de mesure sur l'échelle des valeurs : est vrai ce qui convient à l'homme dans sa quête de puissance et n'importe pas que cela même se donne comme faux au regard de la Science.

« Ne sentons-nous rien encore de la décomposition divine ? — les dieux, eux aussi, se décomposent ! Dieu est mort ! Dieu reste mort ! Et c'est nous qui l'avons tué ! Comment nous consolerons-nous, nous, les meurtriers des meurtriers ? Ce que le monde a possédé jusqu'à présent de plus sacré et de plus puissant a perdu son sang sous notre couteau — qui effacera de nous ce sang ? Avec quelle eau pourrons-nous nous purifier ? Quelles expiations, quels jeux sacrés serons-nous forcés d'inventer ? La grandeur de cet acte n'est-elle pas trop grande pour nous ? Ne sommes-nous pas forcés de devenir nous-mêmes des dieux pour du moins paraître dignes des dieux ? »

(Nietzsche, « Le gai savoir », livre III, aphorisme 125)

L'être humain, demande l'insensé, saura-t-il se montrer digne de cet acte abominable et cependant grandiose qu'est la mort de dieu, non pas en assumant simplement son crime mais en se montrant, par sa propre élévation, digne des dieux. L'être humain, nous dit par ailleurs Nietzsche, n'est pas assez créatif pour être digne de ses dieux : si l'homme a vocation à son propre dépassement en vue du Surhumain, ce n'est pas, comme semble le suggérer Heidegger, en vue d'étendre sa domination sur le monde mais bien plutôt en vue d'être digne du divin.. « Je cherche dieu » dit l'insensé car telle est sa vocation : non pas le dieu enfui, non pas le dieu mort de la « main de l'homme », mais « mon dieu », celui auquel mon Etre-en-propre me prédispose. Si bien des ponts peuvent être tendus entre les pensées de Nietzsche et Heidegger, elles demeurent séparées par l'abîme du dieu absent. Le déclin qui, selon Heidegger, semble s'accomplir avec la technique comme péril, la détresse dont nous parle Nietzsche est le pessimisme inhérent à cet idéal ascétique qui, au nihilisme religieux, n'a su opposer que celui de l'en vain. Le décadent, tel qu'il fut « instruit' par Schopenhauer, ne veut que le néant, l'espace vide d'un dieu absent. Si Heidegger finit par admettre Rilke au statut de « poète au temps de la détresse » (« Pourquoi des poètes ? »), c'est au prix d'une mésinterprétation du sens de la mort chez Rilke ; qu'Hölderlin en soit, qui peut le contester à Heidegger ? Quant à Trakl, le « chouchou » (comme le fut en son temps Gadamer, nous rapporte Marcuse), comment pourrait-il ne pas en être, tout comme Rimbaud d'ailleurs qui figure parmi ses maitres ? Aussi je demande à Heidegger ce que veut dire Rimbaud quand, dans « Une saison en enfer », il nous dit que « la vraie vie est absente » ou encore que « nous ne sommes pas au monde ? Est-ce bien du seulement retrait de l'Etre dont il est ici question ? Pauvre Rimbaud à qui l'Etre a tant manqué ! Rimbaud ne pouvait certainement pas manquer de dieu : il l'a si souvent injurié ! Quelle méprise, mon ami de Fribourg : pourrais-je vous pardonner de n'être pas poète ? Mais parlons plutôt de la pensée, de l'autre pensée, devrais-je dire si d'aventure on aurait, avant Nietzsche, déjà pensé.

Cette pensée, faut-il le rappeler, est, du point de vue de Heidegger, « programmatique » : il en a défini la tâche (« La fin

de la philosophie et la tâche de la pensée »), à savoir questionner l'Etre et déclore l'essence de la technique. L'Etre n'étant pas, il est privé d'essence, aussi sa vérité, toute entière, est dans son sens : que veut dire Etre ? Questionner l'Etre, c'est tenter une réponse à cette unique question : quel est le sens de l'Etre ? Puisque l'Etre se dévoile en se voilant dans l'Ouvert du Dasein, la question se pose plus précisément en ces termes : quel est le sens de l'Etre-en-propre du Dasein ? Le Dasein, nous dit « Etre et temps », est projet ek-statique de ses possibilités ; aussi le sens de son Etre-en-propre est celui de ces possibilités en vue desquelles il se pro-jette ek-statiquement, c'est-à-dire en se pro-jetant au-devant-de-Soi, en se pro-jetant vers Soi selon ses propres possibilités.

Parce que son Etre est l'ek-sister, le Dasein est toujours, à l'instant de la Parole, dé-proprié dans la virtualité : son Etre est celui de ses possibles et on comprend dès lors qu'il se conjugue principiellement au futur. Cependant si « je suis » est « je serai », il est aussi « je fus » et le Dasein emporte vers son futur ce passé qui n'est pas l'histoire sommative de ses événements, c'est-à-dire mesure indicadive de l'épuisement de ses possibles mais le renforcement de Soi en vue d'autres possibles dont le champ est inépuisable : l'Etre du Dasein est au propre, c'est-à-dire authentiquement ou encore selon l'unique vérité qui lui convient, volonté de puissance. Il est volonté comme projet ek-statique s'acheminant vers la pensée et puissance de Soi dans le champ de ses possibles. La pensée est l'attention au Soi dans ce champ de ses possibilités dont la volonté vers la puissance, ayant franchi le seuil de la conscience, salue l'avènement.

Le malentendu, que l'on a évoqué précédemment, relève de la « première pensée », de la métaphysique dont Nietzsche et Heidegger questionnent le dépassement ou l'achèvement, sans pouvoir prétendre que ces termes sont synonymes. J'ai déjà souligne que, sur cette question, la pensée de Heidegger demeure problématique dans la mesure où il nous donne l'impression de sans cesse retomber dans ce dont il cherche à s'échapper. Si la pensée de Nietzsche est affirmation (non comme négation de la négation, comme le prétend Deleuze dans

« Nietzsche et la philosophie »), celle de Heidegger est fondamentalement questionnante, ce qui ne saurait être un mal si la retenue dont il fait preuve n'avait pour conséquence d'obliger Heidegger à différer la réponse comme s'il craignait que, l'ayant arrêtée, la question dont elle surgit se referme à tout jamais, comme s'il craignait, autrement dit, qu'en sa propre pensée s'accomplisse enfin la métaphysique.

La dé-route de la métaphysique, depuis son origine platonicienne, tient, nous dit-il, à l'oubli de la question de l'Etre et, osons cette précision, à celle du sens de l'Etre. Si Nietzsche avait clairement identifié les raisons de cet oubli, à savoir l'indigence des mots dont, oubliant leur portée métaphorique, on en vient à oublier leur non-vérité, Heidegger le découvrira, tardivement peut-être, en interrogeant, à partir de Hölderlin et des autres poètes ensuite, l'essence de la poésie comme (dé)voilement de la vérité de l'Etre qu'elle nomme (indique en lui assignant un lieu) mais ne dit pas car cette vérité est indicible. A cet égard on ne peut que constater, bien plus qu'une similitude, une parenté et même une convergence entre les deux pensées qui ne diffèrent que par la forme de leurs expressions respectives. Il y a aujourd'hui une tendance fort répandue à discréditer Heidegger (face à L'Express il relève sa mésinterprétation outre-Atlantique et, ironiquement, la « kleptomanie » de Marcuse à son égard) : après « l'affaire Heidegger », revenant au penseur, on se complait à dénoncer le « coup de force » grâce auquel il plierait Nietzsche aux exigences de sa propre pensée. A nombre de ces détracteurs j'avouerai qu'ils n'ont de prétention qu'à consumer la garde de tout ce qui chez Nietzsche ne fut jamais compris. Je ne prétends pas que Heidegger a eu raison de la pensée labyrinthique de Nietzsche et même j'en doute : j'affirme seulement qu'il y a entre ces deux pensées une continuité suffisante pour qu'on en soit quelque peu éclairé. A qui veut cheminer dans la pensée énigmatique de Nietzsche Heidegger offre, par sa réflexion, des outils fort précieux mais je doute que Heidegger, plus assurément que tout autre, s'est suffisamment aventuré dans le royaume des hyperboréens.

Si Heidegger, requis par le travail, s'est abandonné aux solitudes, j'ignore s'il peut en compter sept, de même que j'ignore s'il s'est habitué à vivre au-dessus des montagnes, là où les neiges sont éternelles. C'est dans la préface de « L'Antéchrist » que Nietzsche décline ce que requiert l'aptitude à penser. De ce portrait de qui est apte à la pensée, il nous délivre toutes les conditions mais dit bien peu des efforts et renoncements qu'exige un tel portrait.

« Ce livre appartient au plus petit nombre. Peut-être n'a-t-il pas encore trouvé son public.

Tout au plus me liront ceux qui comprennent mon Zarathoustra. Comment oserais-je me confondre avec ceux pour qui, aujourd'hui déjà, on a des oreilles ? — Après-demain seulement m'appartiendra. Quelques-uns naissent posthumes.

Je connais trop bien les conditions qu'il faut réaliser pour me comprendre, qui me font comprendre nécessairement. Il faut être intègre dans les choses de l'esprit, intègre jusqu'à la dureté pour pouvoir seulement supporter mon sérieux et ma passion. Il faut être habitué à vivre sur des montagnes, — à voir au-dessous de soi le pitoyable bavardage de la politique du jour et de l'égoïsme des peuples. Il faut que l'on soit devenu indifférent, il ne faut jamais demander si la vérité est utile, si elle peut devenir pour quelqu'un une destinée… Une prédilection des forts pour des questions que personne aujourd'hui n'a plus le courage d'élucider ; le courage du fruit défendu ; la prédestination du labyrinthe. Une expérience de sept solitudes. Des oreilles nouvelles pour une musique nouvelle. Des yeux nouveaux pour les choses les plus lointaines. Une conscience nouvelle pour des vérités restées muettes jusqu'ici. Et la volonté de l'économie de grand style : rassembler sa force, son enthousiasme… Le respect de soi-même ; l'amour de soi ; l'absolue liberté envers soi-même…

Eh bien ! Ceux-là seuls sont mes lecteurs, mes véritables lecteurs, mes lecteurs prédestinés : qu'importe le reste ? — Le reste n'est que l'humanité. — Il faut être supérieur à l'humanité en force, en hauteur d'âme, — en mépris… »

(Nietzsche, « L'Antéchrist », préface)

A l'hyperboréen dont la pensée s'invente dans le silence d'une mer de glace qui n'offre rien à voir et d'autant rien à dire s'oppose l'homme moderne qui, tel un métronome, oscille du oui au non et s'abandonne à la pitié de tout puisqu'il croit tout savoir mais auquel se refuse tout chemin vers la pensée qui n'appartient qu'aux esprits libres.

« Regardons-nous en face. Nous sommes des hyperboréens, — nous savons assez combien nous vivons à l'écart. « Ni par terre, ni par mer, tu ne trouveras le chemin qui mène chez les hyperboréens » : Pindare l'a déjà dit de nous. Par delà le Nord, les glaces et la mort — notre vie, notre bonheur… Nous avons découvert le bonheur, nous en savons le chemin, nous avons trouvé l'issue à travers des milliers d'années de labyrinthe. Qui donc d'autre l'aurait trouvé ? — L'homme moderne peut-être ? — « Je ne sais ni entrer ni sortir ; je suis tout ce qui ne sait ni entrer ni sortir » — soupire l'homme moderne… Nous sommes malades de cette modernité, — malades de cette paix malsaine, de cette lâche compromission, de toute cette vertueuse malpropreté du moderne oui et non. Cette tolérance et cette largeur du cœur, qui « pardonne » tout, puisqu'elle « comprend » tout, est pour nous quelque chose comme un siroco. Plutôt vivre parmi les glaces qu'au milieu de vertus modernes et d'autres vents du sud !… Nous avons été assez courageux, nous n'avons ménagé ni d'autres, ni nous-mêmes : mais longtemps nous n'avons pas su où mettre notre bravoure. Nous devenions sombres et on nous appelait fatalistes. Notre fatalité — c'était la plénitude, la tension, la surrection des forces. Nous avions soif d'éclairs et d'actions, nous restions bien loin du bonheur des débiles, bien loin de la « résignation »… Notre atmosphère était chargée d'orage, la nature que nous sommes s'obscurcissait — car nous n'avions pas

de chemin. Voici la formule de notre bonheur : un oui, un non, une ligne droite, un but… »

(Nietzsche, ibidem, paragraphe 1)

Se plaçant « Par-delà bien et mal », Nietzsche oriente la pensée vers la vertu sans « moraline », la valeur comme mesure, et rien d'autre, de la puissance acquise.

« Qu'est-ce qui est bon ? — Tout ce qui exalte en l'homme le sentiment de puissance, la volonté de puissance, la puissance elle-même.

Qu'est-ce qui est mauvais ? — Tout ce qui a sa racine dans la faiblesse.

Qu'est-ce que le bonheur ? — Le sentiment que la puissance grandit — qu'une résistance est surmontée.

Non le contentement, mais encore de la puissance, non la paix avant tout, mais la guerre ; non la vertu, mais la valeur (vertu, dans le style de la Renaissance, virtù, vertu dépourvue de moraline).

Périssent les faibles et les ratés : premier principe de notre amour des hommes. Et qu'on les aide encore à disparaître !

Qu'est-ce qui est plus nuisible que n'importe quel vice ? — La pitié qu'éprouve l'action pour les déclassés et les faibles : — le christianisme… »

(Nietzsche, ibidem, paragraphe 2)

Si le hasard a permis que se découvre isolément la grandeur de l'homme vertueux mû par une volonté vers une puissance toujours accrue, cette grandeur fut toujours combattue en raison des craintes qu'elle inspirait de sorte que c'est son opposé, la faiblesse dans l'Esprit, qui fut toujours promu.

« Je ne pose pas ici ce problème : Qu'est-ce qui doit remplacer l'humanité dans l'échelle des êtres (— l'homme est une fin —) ? Mais : Quel type d'homme doit-on élever, doit-on vouloir, quel type aura la plus grande valeur, sera le plus digne de vivre, le plus certain d'un avenir ?

Ce type de valeur supérieure s'est déjà vu souvent : mais comme un hasard, une exception, jamais comme type voulu. Au contraire, c'est lui qui a été le plus craint ; jusqu'à présent il fut presque la chose redoutable par excellence ; — et cette crainte engendra le type contraire, voulu, dressé, atteint : la bête domestique, la bête du troupeau, la bête malade qu'est l'homme, — le chrétien… »

(Nietzsche, ibidem, paragraphe 3)

Cette figure qui, par hasard, fut dévoilée dans qu'elle ait été cherchée est celle du dépassement de l'homme en vue du Surhomme. Le progrès attribué à la Modernité est une idée fausse : il ne saurait y avoir pour l'homme moderne de progrès que celui du dépassement de l'homme en vue de l'avènement du Surhumain.

« L'humanité ne représente pas un développement vers le mieux, vers quelque chose de plus fort, de plus haut, ainsi qu'on le pense aujourd'hui. Le « progrès » n'est, qu'une idée moderne, c'est-à-dire une idée fausse. Dans sa valeur l'Européen d'aujourd'hui reste bien loin au-dessous de l'Européen de la Renaissance. Se développer ne signifie absolument pas nécessairement s'élever, se surhausser, se fortifier.

Par contre, il existe une continuelle réussite de cas isolés, sur différents points de la terre, au milieu des civilisations les plus différentes. Ces cas permettent, en effet, d'imaginer un type supérieur, quelque chose qui, par rapport à l'humanité tout entière, constitue une espèce d'hommes surhumains. De tels coups de hasard de la grande réussite, furent toujours possibles et le seront peut-être toujours. Et même des races tout entières, des tribus, des peuples peuvent, dans des circonstances particulières, représenter de pareils coups heureux. » (ibidem)

POURQUOI DES POETES ?

« Pourquoi des poètes ? » se demande Heidegger et, plus précisément en prolongeant la voie ouverte par Hölderlin, « pourquoi des poètes au temps de la détresse ? ». En ce temps de déclin (Heidegger), de décadence (Nietzsche) ou de la détresse selon Hölderlin, la résilience et le rebond, tels qu'ils semblaient s'imposer, n'était-ce pas à la philosophie qu'il revenait d'en signifier, par la réflexion, les modalités et l'importance historique ? C'est précisément parce que sa lecture est historique et nous renvoie à son actualité que la détresse ne peut s'en remettre qu'à une philosophie époquale, une philosophie de son propre temps ; or la philosophie, en son essence, est intempestive, autrement dit inactuelle, et ne peut, pour cette raison, s'offrir en rédemption de la détresse en ses manifestations historiques. Il faut savoir penser par-dessus l'enchainement des époques pour saisir de toute détresse, qui est désolation, c'est-à-dire manifestation historique et factuelle de la dévastation, ce qu'elle a d'intemporel.

Ce qui, à un moment donné, se manifeste avec intensité est à considérer, pour une pensée de son temps, comme l'effet d'une cause propre à ce temps lui-même ou à celui qui le précède qu'il convient d'élucider sans la moindre attention pour ce qui, en cette manifestation même, sourd depuis l'origine même de la pensée.

Aux inquiétudes humaines la Modernité n'ajoute rien : ce qui est neuf, c'est la manière dont elle les interprète. Interpréter selon son temps n'est pas comprendre ce qui, par sa nature, est dispensé du temps. En percevoir l'insondable profondeur requiert de s'élever par-dessus les siècles et millénaires de sorte que, faisant fi du temps, on puisse éclairer la véritable nature de ce qui nous inquiète. Si le Dasein en son Etre est, comme le souligne Heidegger, questionneur de lui-même (une question à ce jour non résolue car fondamentalement jamais pensée), c'est

à la hauteur de cette origine que doit s'élever notre regard : à la philosophie s'impose l'humilité de son renoncement quand lui manquent ces ailes qui, jusqu'aux cieux, emportent les poètes.

C'est la rhétorique, le « fétichisme linguistique » et « l'idolâtrie de la grammaire », dit Nietzsche dans son « Par-delà bien et mal », dans lesquels, depuis Platon, la philosophie s'est enfermée qui l'empêche de s'envoler : elle parcourt le monde tel un oiseau sans ailes. Que la Science l'a dépouillée de ses objets ne suffit pas à justifier son achèvement, le déclin qui l'accomplit. La philosophie s'achève dans l'injustifié de son propre renoncement à tendre son oreille aux interdits de la Raison. Sur ce point Heidegger s'est mépris : le dernier grand penseur de la métaphysique (puisqu'il en faut un), c'est Kant qui, plus encore, fut le dernier des philosophes. A « sue puis-je savoir ? » il répond : « ce que nous dit la Science » ; à « que dois-je faire ? » il répond : « tu l'as dit toi-même : ce que tu dois ! » ; à « que puis-je espérer ? » il répond enfin : « c'est impossible de le savoir ! ». Ainsi s'achève ce qui sans doute jamais n'a commencé : ce dont se pense le commencement n'est que celui de son déclin. La poésie n'a pas vocation à occuper une place vacante : poétiser n'est pas philosopher !

La mort de la philosophie signe l'avènement de la pensée. Cette pensée, œuvre d'un esprit libre, est détachement des liens par lesquels l'autre pensée, la philosophie, était retenue : toute loi de la Raison et les étaux de la logique qui, depuis Aristote, l'avaient cadenassée. Cette pensée nouvelle, déliée de toute contrainte quant à son dire et son faire, offre à s'étendre au cœur de l'acte poétique dans le voisinage du propre de son chant, ouvrant ainsi la poésie à investir les lieux qui, depuis Platon, lui étaient interdits. Au chant se joint le méditer : la poésie prend figure d'une psalmodie où les dieux, le Sacré et le sens de l'Etre se trouvent être nommés. A la poésie jusqu'ici inclinée à ne dire que la nature s'adjoignent le dire de l'homme et celui de leur communauté.

La philosophie n'est plus : quand on a fait plat des miettes la table est vide et plus rien n'est à repenser ! Si la Science ne pense pas,

nous affirme Heidegger, peut-il en être autrement pour la philosophie que les critiques de Kant ont enterrée : penser n'est pas savoir ! Ne l'a-t-il pas compris ce métronome toujours à l'heure ? N'a-t-il pas compris que la philosophie est toujours en retard ? Et pour cause : la philosophie est, en son essence, dévouée à l'à-venir. Mais il est trop tard car désormais l'à-venir n'appartient plus aux philosophes : c'est l'affaire de ceux qui pensent en toute liberté car eux seuls sont créatifs du monde tel qu'il se peut dans l'infinité de ses possibles.

« Pourquoi des poètes ? » se demande Heidegger : parce qu'ils ont l'audace des altitudes et le goût des profondeurs, ils sont les paroliers de l'indicible. Ils méprisent assez les mots pour leur faire dire ce qu'ils nous cachent en le disant : ils en déjouent les mauvais tours. Les mots en disent si peu quand ils nous parlent : la vérité est dans le tu, le silence de la parole, l'en-deçà de la Dite. Si le chant et la pensée sont les deux troncs voisins de l'acte poétique (Heidegger) et si, tout le temps qu'ils sont debout, ils demeurent inconnus l'un à l'autre (Hölderlin), le ciel vers lequel tous deux s'élancent n'est pas lieu de leur rencontre car c'est dans une même terre, dont tous deux naissent, qu'ils trouvent à se marier : nourris de la même mère, ils ne sont pas jumeaux qu'on prendrait l'un pour l'autre et cependant chacun est requis par l'autre, non pas dans la fusion de leurs deux êtres propres mais dans une solution qui les rassemble nécessairement sans qu'aucun ne puisse s'imposer à l'autre selon l'intensité de leurs présences.

En dédiant « Humain trop humain » à Voltaire, c'est à la pensée libre que Nietzsche s'adresse, une pensée qui s'épanouit aux antipodes de la libre-pensée car les libres penseurs qui, aujourd'hui encore, portent bien haut l'étendard de la laïcité sont contraints par cela même auquel ils s'opposent : la pensée libre ignore le renoncement car elle demeure, envers et contre tout, fixée au but qu'elle s'est donné. La volonté de puissance, ajoute Nietzsche, inscrit ses propres pas dans ceux de la volonté du vrai ; aussi la pensée libre est toujours lutte avec ce qui lui fait obstacle et elle ignore le recul qui l'entrainerait sur d'autres voies : penser librement, c'est penser dangereusement, s'exposer à la défaite

devant l'insurmontable. La pensée est libre quand, fidèle à elle-même, elle veut toujours se dépasser : des dangers qui guettent et menacent la pensée, la pensée elle-même n'est pas le moindre et c'est pour cette raison que, nous exhorte Heidegger, on doit toujours penser contre soi-même. Penser librement, convient Nietzsche dans sa préface de « L'Antéchrist », c'est s'ouvrir aux questions qui, par crainte d'y répondre, ne furent jamais posées : c'est là que réside le grand danger qui toujours menace la pensée téméraire. Aussi, ajoute-t-il, pour penser librement il faut avant tout être libre envers soi-même.

A la fausse modestie, celle qui est toujours feinte, s'oppose l'humilité du penseur libre qui, parce qu'il ignore la suffisance de la satisfaction, est toujours engagé dans son propre dépassement. « Tu verras la lumière » disais-je à mon enfant quand il logeait encore dans le ventre de sa mère. Les hommes sont cet enfant : ils ne voient les choses qu'au travers de leur peau, non pas telles qu'elles paraissent mais telles qu'on peut seulement les dire. Mais les mots ne sont rien des choses : ils les nomment mais n'en disent rien qu'on peut tenir pour vrai. De Nietzsche et Heidegger, c'est la première leçon : les mots nous mentent en cachant bien des choses ! Je repense à Diogène qui questionnait la foule : «je cherche l'homme : l'avez-vous vu ? ». Et tous lui répondaient : « mais de qui parles-tu ? » Diogène précisait alors : « c'est l'homme de Platon que je cherche ! Voyez ! Il ressemble à ce poulet sans plumes auquel on a coupé les griffes. »

Je sais beaucoup d'hommes, trop peut-être, mais j'ignore tout de l'Homme, excepté bien sûr qu'il ressemble à un poulet sans plumes, car l'Homme est un concept, au mieux une Idée dans le ciel de Platon. Aussi loin que je regarde je n'y vois que des hommes : c'est leur chair qui les donne à voir pour ensuite les penser mais revenons aux mots et osons cette question : les mots que l'on écrit sont-ils les mots qu'on lit ? Ou encore les mots que l'on prononce sont-ils les mots que l'on entend ? On dit parfois que les mots ont une histoire. Ainsi le terme « hippopotame » vient du grec ancien : « hyppos » qui signifie « cheval » et « potamos » qui signifie « fleuve » ; l'hippopotame serait donc un

cheval du fleuve bien qu'il n'appartient pas à la famille des équidés qui se compose exclusivement du cheval, de l'âne et du zèbre. L'animal doit son nom à Linné (18ème siècle) qui était convaincu de son rapprochement avec le cheval. C'est d'autant plus surprenant qu'il n'est « véritablement » cheval que quand, le soir, il sort de l'eau pour, comme le cheval, trouver l'herbe dont il se nourrit. S'il fut confirmé par la suite que l'hippopotame n'appartient pas à la famille des chevaux, il a néanmoins conservé son nom. Peut-on imaginer que le Grand-Duc de Luxembourg appartient, comme son homonyme, à la famille des hiboux et autres chouettes ? Ainsi de nombreux mots, parce qu'ils sont homonymes, ne se comprennent qu'à partir de leur contexte. Et que dire des métaphores quand l'un est fort comme un Turc » tandis qu'un autre l'est « comme un chêne » ou « comme un bœuf » ; quant au café, ne dit-on pas qu'il doit être 'fort comme la mort : mais s'agit-il de la même force ? Que dire enfin des champs sémantiques : l'Etre selon Heidegger, par exemple, qui d'abord s'écrit « Sein » et ensuite « Seyn », l'Etre qui est parfois Raison (Grund), pensée (Denken », Parole (Sprache) ou encore « Moira » ? Et n'oublions pas les concepts qui, comme « Gestell », sont intraduisibles. Dans le registre des champs sémantiques Nietzsche n'est pas en reste : on ne compte plus les interprétations de notions comme « Eternel Retour du Même », « Volonté de puissance » et tant d'autres. C'est à se demander si, au décompte, quelqu'un a déjà compris Nietzsche…

Qui n'a jamais éprouvé cette profonde solitude de n'être pas compris : « ce n'est pas ce que je veux dire ! » à quoi il est répondu « c'est pourtant ce que j'entends ». Celui à qui j'ai dit un jour que le débat entre Deleuze et Badiou était un faux débat m'a répondu qu'il était convaincu du contraire ; or comment peut être vrai un débat qui n'a jamais eu lieu si ce n'est dans l'imagination de Badiou (« Deleuze ») ? A Bouveresse dénonçant chez Deleuze son refus de débattre, je soumets que la philosophie fut, la plupart du temps, un dialogue de sourds et pour cause : c'est par rapport à soi et à ce que l'on pense que sont compris les autres, autrement dit incompris pour eux-mêmes.

Si, la plupart du temps, ce que l'on dit n'est pas ce qui s'entend, peut-être alors est-il préférable de se taire ou de cesser d'écrire ? Est sourd au dialogue qui craint d'y avoir tort et, le cas échéant, d'y ruiner tous les efforts qui l'ont mené à sa propre pensée : celui-là, parce qu'il confond le dialogue avec les joutes dialectiques de l'ancien monde, se refuse au dépassement de soi et, protégeant ce qu'il pense être vrai, l'ayant acquis, se réfugie dans la mauvaise foi. Le dialogue, quand il est bien compris, n'a pas vocation à de tels partages entre qui a tort et qui a raison : ce qui est vrai ou faux se mesure à l'échelle des valeurs, c'est-à-dire selon qu'il convient à l'éveil d'une vérité dont s'accroit notre puissance. Dans le dialogue croît la pensée de tous : ce qui semble s'y perdre est rendu avec profit, selon le principe des équilibres de Nash. Le dialogue n'enrichit pas de ce que l'autre y perd mais de ce qu'on y perd soi-même et nous revient avec plus de valeur. Par ailleurs, on l'a souligné, la difficulté du dialogue s'origine très souvent dans la barrière des mots : à leurs histoires propres s'ajoutent celles de ceux qui les utilisent. Les mots dont on se sert nous renvoient à nos propres expériences et au milieu au sein duquel elles se réalisent, autrement dit à des représentations auxquelles se heurte généralement le « savoir » à enseigner : la pédagogie néo-constructiviste recourt à la notion de « conflit cognitif » pour désigner ces heurts.

Présumé objectif, c'est de droit que le savoir enseigné est opposé aux représentations individuelles qui, parce qu'elles sont subjectives, véhiculent nécessairement leur lot d'erreurs. Cette conception de la pédagogie se fonde sur un préjugé en vertu duquel la vérité enseignée est une et que toute représentation qui s'en détache, autrement dit en diffère sans pour autant s'y opposer, est forcément erronée, récusant ainsi toute possibilité d'une vérité multiple. Rappelons-nous que des « grandes vérités » (celles de la Science et du raisonnement logiquement correct) Foucault distingue, sans les opposer, les « petites vérités » que chacun expérimente au quotidien et qui, sans qu'aucune science ne les a validées, n'en sont pas moins vraies. Cependant ces petites vérités que le savoir persiste à ignorer ne sont individuelles que par la manière dont elles s'expriment en référence à une expérience toujours vécue : leur valorisation

moindre se justifie de cette dimension individuelle qui cependant ne concerne que le vécu de leur expérimentation sans qu'il soit présumé de l'étendue de leur partage. L'enseignement s'autorise d'un savoir objectivement constitué pour en justifier l'apprentissage et se dégager de sa tâche, essentielle néanmoins, d'apprendre à penser par soi-même.

C'est parce qu'elle se présente, elle aussi, comme un savoir et réduit la pensée à son interprétation que la philosophie se condamne à l'autophagie et à sa propre mort. Si la poésie est convoquée par la pensée nouvelle, c'est précisément parce qu'elle se refuse à l'interprétation et est, dans son affirmation singulière, irrévocable. La poésie s'impose en s'affirmant et est indiscutable : elle n'est pas de l'ordre de ce qui s'approuve mais de ce que l'on veut ou non entendre. Rimbaud, par exemple, s'offre à une lecture consentante qui, par-delà les mots et les rimes, nous emporte vers une terre inconnue : toute lecture interprétante est une offense et, de surcroît, ne franchit jamais le premier mot. « Pourquoi des poètes ? » Parce que les poètes font recueil des débordements de la pensée et les conduisent là où la pensée seule ne peut mener car en ces lieux elle s'oblige au silence d'un indicible qui toujours lui échappe.

LE SENS TRAGIQUE

INTRODUCTION

La réflexion philosophique partage avec le rêve ce pouvoir quelque peu magique de transcender le temps et les idées du sage autant que les chimères du poète endormi ont en commun de nous plonger, par-delà toute histoire singulière, dans les lieux les plus intimes de la réalité humaine, celui du questionnement qui souvent nous déborde et celui des passions qui toujours nous enivrent. Que l'on pense au courage qui, par nature, s'accommode aisément de chacune de nos quêtes, et nous aurons cerné, en tout cas par les mots, chacune des facultés de l'âme que Platon entendait nous prêter : la Raison, le Désir et le Courage.

Cette tripartition n'est pas innocente : elle doit permettre à Platon d'asseoir sa réfutation de la théorie du penchant naturel (pleionexis) défendue par Glaucon. La théorie de Glaucon suppose, à l'instar de Thrasynaque, une division de l'humanité en faibles et en forts ; toutefois, à l'inverse de Thrasynaque, ce ne sont pas, selon Glaucon, les forts qui produisent la Loi mais bien les faibles que leur peur pousse à vouloir se protéger ; l'explication du comportement des forts (la convoitise) comme naturel légitime ce comportement ; enfin Glaucon interprète la nature humaine (anthropeis physis) dans la perspective, propre à la médecine ancienne et à Thucydide, d'une ature non changeante. Tout la question que va débattre Platon, dans la « République », est celle de savoir si la nature humaine est, comme le prétend Glaucon, la physis, ou si elle est, solution retenue par Platon, la psychè.

Platon rapporte la psychè à un être fabuleux uniforme reprenant le Désir de la chimère, le Courage du lion et la Raison de l'homme. La position défendue par Glaucon consiste, selon Platon, à nourrir le lion et la chimère, en affamant l'homme et en le déchirant ; Platon suggère de rendre l'homme fort en lui alliant le lion. Que l'homme poursuive, selon Glaucon, son propre intérêt, ou qu'il poursuive, selon Platon, le bien, cette recherche atteste, dans les

deux cas, que l'homme est un être qui doit se parfaire. Selon Platon, la perfection de l'homme s'achève dans son assimilation à Dieu et c'est précisément la Raison, désignée par Socrate comme le « divin de l'homme », qui donne accès à cette assimilation.

Dans ce qui existe il faut, selon Platon, distinguer l'être, le non-être et le monde des choses particulières (genesis) ; à chacun de ces aspects de la réalité correspond une (non)-faculté de notre connaissance : à l'être correspond le savoir (gnosis), au non-être correspond l'apparence (gnoia), au monde de la genesis correspond l'opinion (doxa). Le philosophe (celui qui « aime le savoir ») connait l'être parfait, tandis que le philo-doxe (« celui qui aime les opinions ») ne connait que les choses multiples et particulières ; autrement dit parmi tous ces rêveurs que sont les philo-doxes, seul le philosophe, parce qu'il est éveillé, nous conduit à l'Etre véritable ; et qu'est-ce que philosopher, sinon faire usage de sa Raison ?

Après Platon, les philosophes ne diront jamais rien d'autre ; l'histoire de la philosophie est aussi bien celle des tentatives les plus diverses de définir les principes de cette Raison et surtout les justes limites de son exercice. Si la Raison s'est vue tantôt restreinte (Kant) et tantôt élargie (phénoménologie), jamais personne n'a osé, à l'instar des poètes, artistes et romantiques de tous bords, relever le défi d'en dénoncer la chimère : personne, à l'exception de Nietzsche.

La confrontation de Platon et de Nietzsche me parait d'autant plus intéressante qu'elle ne consiste précisément pas en la confrontation de deux systèmes qui se seraient déployés dans les cadres d'un même Discours mais plutôt en la confrontation du Discours lui-même avec son Autre. Les mots (ceux de Platon et ceux de Nietzsche) n'affectent pas le monde : ils crèvent sur l'épaisseur des choses comme des bulles de savon et le monde demeure ce qu'il était. Par contre les mots affectent notre existence car celle-ci se reçoit du monde et cette réception se fait toujours dans un dire. Puisque la vérité de l'homme, qui demeure à venir, est intimement liée à la vérité du monde et que celle-ci

nous force à la parole, il me parait salutaire de s'interroger sur le sens de cette parole, sur sa pertinence, sur ses dangers aussi.

LE DISCOURS ET SON AUTRE

Les premiers pas de la démarche nietzschéenne nous ramènent aux sources mêmes de la philosophie, au sol mythique et poétique sur lequel la Raison a bâti les fondations de son empire ; les premiers mots de Nietzsche nous ramènent au temps de l'homme blessé, trahi même par des dieux incertains, au temps de l'homme qui, tournant le dos aux mythes que son espoir avait forgés, enfantait, dans la douleur, dans la détresse aussi, la philosophie : la pensée de Nietzsche nait avec la tragédie.

Le monde demeure : seuls changent les mots qu'on utilise pour le dire ou le nommer. Le monde de Nietzsche est pétri d'une volonté aveugle, d'une passion universelle : à l'être immuable de Parménide, Nietzsche substitue un vouloir vivre (quand il écrit sa « Naissance de la tragédie », Nietzsche est toujours sous l'influence de Schopenhauer). C'est un bouillonnement perpétuel, toujours mouvant, à la manière du monde imaginé par Héraclite, un monde qui, sans cesse, se défait pour se refaire ensuite, un monde que la passion dévore, un monde en feu. C'est aussi le monde de Dionysos, celui dont il vient et où il retourne. C'est un monde abyssal, le ventre de la terre, le terreau des apparences. Le monde de la volonté est un monde obscur qui se donne l'apparence d'un narcisse ; c'est un monde qui se noue de puissances, comme celle d'Hadès ; c'est aussi un monde tragique : celui qui s'empare de Corè ; c'est enfin un monde de promesses, un monde qui rend ce qu'il a pris.

Et parce qu'il est tissé de promesses, ce monde a un lendemain : celui de la prairie, celui de la naissance des dieux, celui du combat des hommes, celui des narcisses. Ce monde multiple, ce trop-

plein d'apparences, fugitives certes (mais peu importe puisqu'elles reviendront demain), ce monde en fleurs, ce tableau de maître, c'est précisément celui de l'art. C'est aussi le monde d'Apollon, un monde qui émerveille, un monde qui se contemple dans le silence du recueillement. L'art n'est pas une vue de l'esprit, pas plus qu'un cortège de canons : l'art, c'est le langage du monde. L'art se confond avec la tragédie quand il nous révèle la vérité de notre existence, sa signification ultime, sa destinée. Et c'est bien la tragédie que vise le procès d'intention formulé par Nietzsche à l'encontre du platonisme : en détournant le sens de l'art, Platon a détourné le sens du monde ; en détournant le sens de la tragédie, il a détourné le sens de l'homme. Cette question de la tragédie met le doigt sur l'aspect le plus religieux du platonisme ; elle n'en demeure pas moins l'un des aspects les plus particuliers d'un débat sur le Discours, sur sa possibilité et sur l'émergence de son Autre.

Si nous laissons au Courage sa fonction de valet, l'âme humaine nous apparait, dans la plus franche tradition platonicienne, comme le théâtre du débat de deux principes antagonistes, la Raison et le Désir, qui ont au moins en commun de nous acheminer vers quelque chose sans qu'aucun être les habite : ce sont des forces plus ou moins vives, selon que le Courage s'allie à l'un plutôt qu'à l'autre. Le Désir est sensé nous mener à tout ce qui peut nous satisfaire : le plaisir, le bonheur, éventuellement la souffrance. La valeur significative (le degré de vérité) de la chose acquise est proportionnelle au niveau de satisfaction qu'elle nous procure. Parce qu'il est de l'essence même de la satisfaction de ne jamais être parfaite (il demeure toujours quelque chose à désirer) ni définitive (le Désir nait de sa satisfaction), les vérités qu'elle nous enseigne sont toujours relatives (et effectivement les sophistes qui ont assis leurs spéculations sur le plenoexis ne peuvent admettre d'autre forme d'universel que celle de leur propre relativisme). Dans le meilleur des cas, ces vérités ne seront jamais que des opinions et celui qui les fréquente, le philo-doxe, s'il peut feindre de ne pas être ignorant, ne pourra jamais cacher que c'est le rêve qui l'habite et le meut. L'autre du Désir, la Raison, nous livre, dans les formes variées du Discours, la clé de l'Etre, sa signification, sa vérité nue et donc indiscutable. Poser la

question du savoir, c'est s'interroger non pas sur la vérité de ce qui est dit, mais bien sur la possibilité de dire ce qui est vrai. C'est, à mon avis, le sens qu'il convient de prêter à la critique de Nietzsche ; car peu importe (dans ce contexte naturellement) ce que peut contenir de particulier une théorie comme celle des Idées : ce n'est qu'une théorie de plus dans la panacée du Discours, éventuellement la première, une rivale de toutes les autres. Il est probable que rien ne pourra jamais rapprocher, au point de les confondre, deux théories du même Discours, pas même les mots dont elles se sont bâties ; et pourtant toutes, absolument toutes, reposent sur le même postulat : le pouvoir de la Raison. Certains ont cru bon de s'atteler à définir les limites les plus exactes, en tout cas les plus sûres, de ce pouvoir ; la question de son fondement demeure sans réponse véritable, sans doute parce qu'elle ne fut jamais vraiment posée. La Raison ne fait plus de doute pour personne puisqu'elle nous définit ; en outre elle s'atteste par les œuvres qu'elle produit. Mais l'existence incontestable de la faculté de penser ne présume pas de la valeur de ce que l'on pense (entendons l'adéquation du penser au réel que ce penser prétend nous représenter). Certes la Raison existe, grosse de sa prétention à nous dévoiler l'Etre du monde, mais cette prétention suffit-elle à valider ce qui est dévoilé ? La solution proposée par Platon se veut radicale (mais elle n'est pas pour autant convaincante) : le pouvoir de la Raison est fondé puisque la Raison s'apparente au divin. Ce principe généreux suppose que soit fondé un système des Idées en lequel la Raison viendra, tôt ou tard, occuper la place qui est la sienne ; il demeure que le système en question est un produit de la Raison (ce qui ne présume pas de sa (non)-vérité) et que c'est la valeur du producteur qui valide, éventuellement, ce que ce producteur produit.

La Raison est divine ! A cet article de foi, la civilisation occidentale d'après la renaissance en a ajouté un second, emprunté sans grande originalité, au christianisme lui-même : ce dieu est unique. Nos contemporains furent-ils déçus ou, plus simplement, se sont-ils lassés ? Une chose est sûre : le culte de la Raison, vaincu dans je ne sais quel combat, cède aujourd'hui la place au culte de l'irrationnel, de ces doctrines véreuses qui n'ont gardé de la

Science, comme un dernier talisman, qu'un titre vide de sens. La philosophie de Platon, fut-elle religieuse, n'a évidemment rien à partager avec ces cultes désabusés. Et pourtant la Raison, celle des modernes comme celle de Platon, est sensée nous mener au vrai ; aussi, divinité exclusive ou partagée, le dieu qui nous habite peut-il nous assurer, sur la seule base des principes selon lesquelles il fonctionne, de nous mener à l'Etre dans sa vérité ? Si tel est le cas, assurément Nietzsche aura perdu un temps précieux et, chose bien plus heureuse, l'homme, depuis Platon, aura été avisé de suivre le bon chemin, même si nos contemporains font fausse route aujourd'hui en confiant leurs espoirs à l'irrationnel.

Je laisse de côté le caractère divin de la Raison qui intéresse surtout la destinée de l'homme ; mais je m'attache à sa manière, à ses rouages car si la Raison peut, ce que semble affirmer Nietzsche, être tenue en échec, ce ne peut être qu'en dénonçant les vices éventuels de sa mécanique. La question du statut de l'art doit en outre être posée car si Nietzsche dénonce l'incapacité de la Raison à nous révéler l'Etre du monde, il dénonce aussi, et peut-être surtout, l'embrigadement de l'art, sa séquestration dans les méandres de la pensée et l'impossibilité qui en résulte pour l'esprit humain d'avoir un jour accès à la vérité puisqu'aussi bien c'est l'art qui, selon Nietzsche, nous la dévoile.

Il est agaçant de constater que la Raison se soustrait toujours à nos tentatives de la définir. Tout au plus peut-on le pressentir, en brosser quelques larges traits. Elle nous est présentée par le témoignage que lui rend le Discours. On peut, dans une perspective minimaliste, définir le Discours comme un ensemble de propositions qui ont en commun d'être rationnelles, c'est-à-dire d'obéir aux règles de la Raison. Toute proposition ne peut être considérée comme rationnelle que si elle, au minimum, répond à deux critères : un critère formel qui est celui de sa démontrabilité et un critère sémantique qui est celui de sa non-contradiction avec les autres propositions du Discours (ce second critère détermine la cohérence du Discours).

Le premier critère de vérité d'une proposition quelconque est donc un critère mathématique : une proposition vraie est une

proposition démontrable. Ce critère est purement formel car il procède de règles de déduction communément admises : il s'agit d'enchainer des propositions considérées comme vraies (des axiomes ou des propositions elles-mêmes démontrées) selon des règles déterminées. La vérité de ces propositions n'intervient pas comme telle dans le caractère démonstratif du raisonnement : les propositions sont formellement acceptées comme vraies (éventuellement on leur assigne une valeur de vérité), indépendamment de leurs contenus. Les règles de déduction ne changent guère avec le temps ; mais le corpus des axiomes et propositions démontrées se modifie : il se gonfle de nouvelles propositions démontrées au gré des nécessités. Quoi qu'il en soit de la modélisation mathématique, les raisonnements scientifiques (ceux qui ont la prétention de nous mener à la vérité des choses) s'écartent de la logique mathématique au moins sur un point : si, en logique mathématique, une proposition démontrable est une tautologie, cela n'interdit pas que les propositions qui interviennent dans la composition de cette tautologie puissent, pour certaines, être fausses ; ainsi $((p \neq q) = q)$ est toujours vrai, même quand p et q sont faux : ceci tient au fait que si p est une proposition, non-p est aussi une proposition. Dans les raisonnements scientifiques, chaque proposition retenue est considérée comme vraie. C'est une question d'occurrence : en logique mathématique, une proposition peut très bien être reconnue comme tautologique alors que la décomposition de cette proposition laisse apparaitre l'occurrence d'une proposition p et l'occurrence de sa négation ; en science, si une proposition p a été reconnue comme vraie, la négation de cette proposition est évacuée du discours scientifique : la proposition vraie « l'eau gèle à 0° C » exclut que l'on puisse rencontrer dans un raisonnement scientifique quelconque une proposition comme « l'eau gèle à 10° C ».

Le premier critère de démontrabilité est absent de la science platonicienne puisque les Idées font l'objet, sur la base d'une théorie de la réminiscence, d'une intellection anhypothétique ; quoi qu'il en soit, les propositions relatives aux Idées sont soumises au second critère sémantique de non-contradiction car lui seul peut assurer la cohérence du système. En outre les objets

mathématiques apparentés aux Idées dans la mesure où ils partagent avec elles le monde intelligible, font l'objet d'un raisonnement (dianoïa).

Le Discours se présente donc comme un corpus ; il consiste tout d'abord en un ensemble de propositions dont on pourrait éventuellement dresser un inventaire et que chacun conserve, pour une part en tout cas, dans l'espace de sa mémoire. C'est un ensemble ordonné qui se présente comme une vision, un modèle du monde : les propositions n'y sont pas seulement juxtaposées dans l'ordre de leur démonstration (ou de leur intellection) mais elles sont solidaires comme le sont les composantes d'une toile de maître. Certaines de ces propositions sont, dans le contexte de la science actuelle, vérifiables, avec une précision plus ou moins grande (le modèle étant idéal, l'adéquation ne peut être parfaite) ; d'autres ne le sont pas pour des raisons provisoires ; d'autres enfin ne le seront jamais (notamment parce que les faits visés par ces propositions se sont déroulés il y a trop longtemps et que le temps est irréversible). De la même manière certaines propositions admises par la Raison sont démontrables ; d'autres ne le sont pas provisoirement (tel fut, pendant très longtemps, le cas du dernier théorème de Fermat) ; d'autres enfin ne le seront jamais (c'est évidemment le cas des axiomes). Ces deux aspects de vérifiabilité et de démontrabilité ont déterminé historiquement deux compartimentations très différentes de la Raison : celle de Kant tout d'abord qui ne fait ressortir à la Raison pure que les phénomènes sensibles aux formes de la sensibilité ; les noumènes, par définition non observables, ressortent, pour leur part, à la Raison dialectique (cette parenté conceptuelle révèle une parenté des réalité nouménales avec les Idées de Platon) ; enfin Kant réserve aux objets mathématiques un statut particulier puisque, bien que n'étant pas observables, ils ressortent néanmoins à la Raison pure. De son côté Platon divise la faculté de penser en épistémé qui est la science des Idées non démontrables et en une dianoïa dont les propositions mathématiques constituent l'objet ; le donné sensible constitue, à l'inverse de Kant, un objet pour l'opinion (doxa) mais en aucun cas un objet pour la Raison. Si l'on considère la Raison dans son sens large (Raison pure + Raison dialectique, selon Kant ;

Epistémé + Dianoïa, selon Platon), on constate que s'y côtoient des propositions tantôt vérifiables et tantôt non vérifiables, des propositions tantôt démontrables et tantôt non démontrables ; par contre, et cela en raison même de la cohérence du système, jamais ces propositions ne sont contradictoires. En d'autres termes ce qui légitime une proposition du Discours, ce qui fonde son appartenance au Discours, c'est sa compatibilité avec les autres propositions. Il ressort donc, en définitive, que le seul véritable critère de rationalité est celui de la non-contradiction.

Il y a donc le monde réel dont nous savons qu'il existe mais qui nous est, avant toute démarche de la Raison, inconnu (en tout cas mal connu puisque seules les opinions nous le présentent) ; il y a ensuite, après que la Raison a produit ses effets, une image de ce monde, parfaite selon Platon, imparfaite selon la science (puisque cette image est toujours en train de se constituer), une représentation cohérente et continue ; que cette représentation soit, selon la science moderne, une réplique minutieuse et exacte du monde réel ou qu'elle soit, selon Platon, le seul monde réel (l'autre, celui que la science tient pour réel, n'étant fait que d'ombres et d'apparences), cette représentation est, dans les deux cas, le lieu au sein duquel l'Etre se révèle d sa vérité ; en outre cette représentation est le produit exclusif de la Raison.

Le culte de la Raison, compte tenu des prétentions qui sont les siennes, ne peut être qu'exclusif de toute autre forme de langage (j'utilise provisoirement ce terme, par souci de distinction avec le Discours produit par la Raison). Effectivement la royauté du Discours pose la question, essentielle selon Nietzsche, du statut de l'art, en supposant bien entendu que ce statut subsiste, comme alternative au Discours. Le parti pris par Platon ne pouvait qu'aboutir à une séquestration de l'art et, par conséquent, à sa négation comme formulation alternative. Concrètement la position platonicienne procède à un dédoublement de l'art en un art qui, parce qu'il se donne les formes de la Raison, ne nous dit fondamentalement rien de plus et en un art qui, précisément parce que les formes qu'il se donne ne sont pas celles de la Raison, n'a rien à nous apprendre. C'est cette seconde forme de ; l'art que Nietzsche entend réhabiliter et c'est à elle que, par commodité, je réserverai le titre d'art ; en outre j'envisagerai l'art

en sa manière particulière que réalise la poésie (du reste il apparaitra, progressivement, que l'art est, par essence, poétique).

La poésie et la science procèdent, dans leurs formulations différentes, de l'utilisation d'un même langage, d'un même ensemble de signes. Ce qui les distingue, dans leur forme, ce sont les procédés littéraires qu'ils mettent en œuvre. Ce qui les distingue encore, c'est leur intention signifiante, ou plus précisément la sphère de notre esprit à laquelle ils s'adressent : le langage poétique ne s'adresse pas comme tel à la Raison car il n'entend pas faire comprendre ; la poésie s'adresse à une des formes de la sensibilité : c'est à l'intuition qu'elle propose de saisir ce qu'elle entend signifier, indiquer. La poésie s'offre à une saisie immédiate et totale, non aux détours réflexifs de la Raison : la poésie ne se décompose pas car c'est tout entière, comme œuvre, qu'elle se veut signifiante. Rien, en elle, ne s'oppose au Discours de la science : elles n'ont rien en commun car la faculté de connaitre à laquelle chacune d'elles s'adresse diffère radicalement de celle à laquelle Aussi récuser la démarche poétique en prétextant de son défaut de rationalité, c'est méconnaitre sa porté essentiellement esthétique et intuitive ; c'est méconnaitre aussi notre faculté sensible d'être réceptifs à cette démarche : rien n'interdit à l'homme de science d'être aussi un poète, rien ne lui interdit d'avoir aussi une âme, rien ne lui interdit d'être tout simplement un homme.

La poésie est l'art de la non-représentation : chaque poème, à la manière d'un tableau de Magritte, constitue un événement absolu, une œuvre non-référentielle. Eu égard à cet art de la non-représentativité que constitue l'attitude poétique, la science peut nous apparaitre comme étant, par excellence, l'art de la représentation puisqu'aussi bien la science procède à la construction d'un modèle idéal que l'on veut néanmoins calqué sur le réel. Le critère d'opportunité devient celui de la ressemblance ; on attend de la science qu'elle nous restitue du réel l'image la plus fidèle, on attend de la science qu'elle soit « photographique ». Mais justement c'est la ressemblance qui, parmi les principes qui ont déterminé l'art pictural de Magritte, fait problème. Si certaines peintures surréalistes surprennent

quant à la réalité qu'elles sont sensées représenter (fut-ce par le truchement de symboles), la ressemblance parfaite d'un tableau comme « La lunette d'approche » ne permet en principe aucun doute : ce tableau représente une fenêtre. Toutefois cette certitude immédiate qui nait de la vision même du tableau se heurte aux détails qui, aussi infimes soient-ils, ébranlent cette certitude : ce tableau ne peut pas représenter une fenêtre, en dépit du fait que ce qui est peint ressemble, à s'y méprendre, à une fenêtre. Le spectateur du tableau aura beau chercher, jusque dans les replis les plus cachés de l'interprétation irrationnelle : il devra finalement se rendre à l'évidence que ce tableau ne représente rien. C'est un événement absolu, une manifestation à l'état brut du mystère dans toute son épaisseur. Certains tableaux évoquent le mystère (on peut songer au sourire de la Joconde) : le tableau de Magritte est mystère. Ainsi Magritte nous enseigne que la ressemblance ne suffit pas à légitimer toute construction de l'esprit que l'on voudrait représentative du réel.

Un pas est franchi avec « La clef des champs » : la ressemblance parfaite fonde notre certitude que ce tableau représente une vitre brisée. Cependant un détail (la peinture sur les débris de verre) attire notre attention sur la vitre elle-même, indépendamment du fait qu'elle est brisée ; en effet ce détail nous apprend que la vitre était peinte en trompe-l'œil. Aussi ne constituait-elle, avant son bris, que le support d'une image offerte à nos regards et le masque sur ce que la transparence de la vitre aurait dû nous laisser appréhender du réel. La pierre jetée fait tomber le masque et nous révèle le monde dans son identité avec l'image ; bref que notre vision s'arrête sur l'image peinte ou, au contraire, que la transparence de la vitre nous mette, sans médiation, en contact avec le réel (autrement dit qu'il y ait, ou non, représentation), nous appréhendons la réalité qui nous fait face de la même manière (et pourtant cette réalité est différente dans sa nature même, selon qu'il s'agisse d'une vitre peinte ou d'une vitre transparente). « Appréhender la réalité de la même manière » signifie : avoir de deux réalités différentes une même image, recueillir deux réalités différentes dans une même représentation. Bref, alors que l'observateur de la vitre pensait saisir, en transparence, la réalité elle-même, il était en réalité

confronté à une représentation qui, par bonheur, était, semble-t-il, la réplique exacte de ce qu'aurait dû lui laisser voir une vitre réellement transparente.

Un nouveau pas est franchi avec « La condition humaine » ; en effet le spectateur du tableau est avisé qu'une partie de la réalité visible par la fenêtre est masquée par un tableau (effet de la perspective) ; ce qui est représenté sur cette toile est en continuité parfaite avec le réel aperçu mais cela ne signifie pas pour autant que ce qui du réel se cache derrière la toile soit ce qui est effectivement représenté par elle. Quoi qu'il en soit la mémoire de l'emplacement de la toile devrait nous permettre, quand bien même nous ferions face à la scène, de distinguer ce qui est réel de ce qui ne l'est pas (en tout état de cause notre représentation du réel sera incomplète) ; mais celui qui d'emblée verrait l'ensemble de face croirait saisir, à travers la vitre supposée par lui entièrement transparente, la réalité d'un paysage, alors qu'en réalité une partie de ce paysage est masquée par une toile. A supposer qu'on lui révèle qu'une partie de ce paysage est masquée par une toile (sans lui préciser laquelle), il sera incapable d'avoir la moindre certitude sur la réalité.

Analogiquement la science procède à l'élaboration d'une théorie scientifique (un modèle) qui pourra, éventuellement, faire l'objet d'une illustration schématique, conformément aux lois de la géométrie ; quoi qu'il en soit théorie ou illustration sont réputées nous apporter une image représentative du réel. La science procède encore à une double vérification : une vérification interne qui vise essentiellement la non-contradiction du système (le système des idées de Platon est concerné par cette première vérification puisque, comme toutes les autres théories du Discours auquel lui-même appartient, il est soumis au principe de non-contradiction) et le bon usage des règles de déduction (l'intellection des Idées étant an-hypothétique, le système de Platon échappe naturellement à cette deuxième vérification) ; une vérification externe ensuite qui, par une confrontation avec ce qui est supposé être réel, vise à établir le niveau de ressemblance (et donc de représentativité) de la théorie. Il demeure que cette seconde vérification n'est pas toujours

réalisable, faute de pouvoir observer les phénomènes concernés (et c'est précisément le cas des Idées platoniciennes qui ne peuvent être maintenues à l'intérieur du Discours considéré dans son ensemble qu'en raison de leur compatibilité avec toutes les autres propositions de ce Discours. Supposons, à la manière du tableau de Magritte « La condition humaine », un modèle scientifique que l'on pourrait schématiquement illustrer par un rectangle ABCD ; à l'intérieur de ce rectangle, un second rectangle A'B'C'D' illustre une zone de doute, c'est-à-dire une théorie particulière non soumise à la vérification externe mais qui s'intègre parfaitement à l'ensemble (le solde du modèle ayant été soumis à la vérification externe). Supposons que ce qui est « caché » par le rectangle A'B'C'D' ne corresponde pas du tout à ce qui est représenté ; il en résulte que le réel n'est pas cohérent ; à moins soit précisément cohérent et que le modèle ABCD, lui aussi cohérent, ne corresponde pas à la réalité, en dépit des vérifications dont ce modèle a fait l'objet (en d'autres termes qu'il ne s'agisse pas d'une représentation au sens attendu de ce terme.

Nous avons assigné à la science la tâche de nous livrer une image cohérente du réel, une représentation. Il s'avère, en retour, que, en raison d'un effet de la représentation elle-même, il est impossible d'apprécier la représentativité du modèle scientifique. En conséquence on peut se demander s'il est finalement possible d'échapper au monde de la représentation, si nous n'avons pas enfermé le monde dans cette représentation. Y a-t-il aujourd'hui pour l'homme un autre monde possible : le monde humain n'est-il pas précisément celui de la représentation ?

L'idée même de représentation suggère une mise à distance, une comparaison possible du représenté avec le contenu de la représentation, ce qui suppose une mise en dehors de la sphère de la représentation ; mais une telle fuite est-elle possible ? Existe-t-il pour nous un Autre du Discours ? Existe-t-il un monde accessible au « toucher », en dehors des schèmes de la représentation ? Si la représentation nous interdit tout accès au monde, le monde ne peut-il pas faire irruption dans la sphère de

la représentation et s'offrir à nous, dans toute l'épaisseur de son mystère ?

Il est remarquable que si le Discours nous a irrémédiablement séparés du monde, celui-ci nous revient, comme un événement absolu, sous les traits d'une œuvre d'art (à laquelle le langage n'est pas toujours étranger). S'il est impossible de quitter le Discours pour aller au devant du monde, il faut que le monde vienne à nous, à l'intérieur même du Discours, à la manière d'un Autre, autrement dit en dehors des modalités du Discours. L'Autre du Discours n'est pas une nouvelle forme du dire, un lieu en lequel le monde adviendrait autrement : la poésie est un avènement du monde.

Il y a un mythe de la Raison : en faisant de la Raison l'auteur du Discours, nous nous réservons, par rapport au Discours, parce que la Raison nous appartient, la place privilégiée d'un artiste face à son œuvre ; mais l'impossibilité nôtre de nous échapper des schèmes de la représentation fait des auteurs que nous avons cru être les commis d'un Discours qui est notre horizon.

LE SENS TRAGIQUE

L'art par lequel s'exprime au mieux l'être de l'existence humaine est, selon Nietzsche, la tragédie. En séquestrant l'art dans le labyrinthe de la Raison, Platon a tout simplement étouffé le sens du tragique. Toute réalité, et notre existence en est une, est un Janus, un sang-mêlé d'une volonté dionysiaque et d'apparences apolliniennes. La volonté, parce que telle est son essence, se libère de ses formes latentes ; mais ces formes, à peine sont-elles jetées dans le spectacle des apparences, il appartient déjà à l'essence même de la volonté de les reprendre, de les digérer pour les rendre à nouveau, identiques, immuables. A cette rumination éternelle, à ce jeu enfantin qui nous rappelle d'anciennes sentences (« le temps est un enfant qui joue au trictrac : royauté d'un enfant », Héraclite, fragment 52), qui pourrait nous sembler tout au plus agaçant s'il n'était justement pas celui de notre propre existence, Nietzsche a donné ce nom qui résonne à la fois comme une promesse et un drame : l'Eternel

Retour du Même. La promesse nait des formes que se donne, dans une généreuse effusion, la volonté ; la tragédie nait de ces mêmes formes qu'engloutit la volonté, dans sa plus profonde abjection. En étouffant le sens tragique de l'existence, Platon ruine la promesse qui en est solidaire (d'une certaine manière Platon ressuscite la tragédie en la niant puisque cette négation est proprement tragique) ; cette négation du vouloir vivre à partir duquel se comprend l'émergence des formes, c'est ce que Nietzsche appelle le nihilisme. La science, la religion, la morale, la philosophie, l'art même (comme la musique de Wagner), dénoncés par Nietzsche, participent de ce même nihilisme qui consiste à nier la volonté inhérente au monde. Ces diverses formes du nihilisme marquent-elles les différentes étapes d'un processus historique ou plutôt enseignent-elles le refus tout humain de cette vérité blessante que nous révèle la tragédie ? L'homme peut-il, au pire, se lamenter sur l'inutilité des passions qui l'habitent ou, au mieux, se consoler de la perspective de l'Eternel Retour du Même? En l'occurrence les dieux furent-ils, comme le prétend Critias, inventés par les hommes pour asseoir leur puissance, ou plus simplement furent-ils inventés par les mêmes hommes pour se rassurer sur le sort inéluctable qui est le leur et en lequel Heidegger a vu la source de notre angoisse existentiale : la mort ?

Le sens tragique de l'existence est proprement humain car il nait de notre connaissance, sans partage avec toute autre forme de vie, que le sommet brigué par Sisyphe lui est à jamais inaccessible, qu'inexorablement sa peine le ramènera dans la plaine, à l'état latent de pure volonté, que sans doute (parce qu'il n'a que son courage et que telle est sa destinée) il gravira une fois de plus le long chemin de l'existence et qu'avec lui la volonté se donnera une apparence de plus. Doit-on imaginer, avec Camus, dans une perspective franchement platonicienne, que Sisyphe est heureux et qu'il tire ce bonheur de la connaissance qu'il prend en redescendant vers la plaine, même si cette connaissance est un défi aux dieux, même si elle affirme que désormais l'homme est le maître de son destin. Tout ce que peut savoir Sisyphe en descendant vers la plaine, c'est qu'il a échoué, une fois de plus, que son existence n'est pas simplement absurde (de cet absurde

qui, un peu à la manière de Sartre, invite au suicide propre, c'est-à-dire intellectuel) mais qu'elle est tragique. Bien entendu le salut proposé par Platon est beaucoup plus réjouissant ; au bonheur amer proposé par Camus, il substitue la béatitude contemplative et éternelle ; il demeure que dans les deux cas il s'agit d'un bonheur de la Raison, d'une félicité purement intellectuelle dont on voit mal comment elle pourrait faire le poids vis-à-vis du tragique indéniable de l'existence. Si la perspective de salut suggéré par Hésiode maintenait la possibilité qu'émerge dans le cœur de l'homme le sentiment de tragique (la promesse faite par Hésiode, à l'occasion du mythe des races, de partager l'immortalité des dieux en récompense d'une vie habitée de justice, laisse subsister une part de doute quant à l'effectivité future de ce partage), il est dans la nature de l'âme platonicienne d'être sauvée, ce qui rend inutile et surtout erronée toute prise de conscience du tragique de notre existence. Le Discours d'Hésiode portait la marque de l'espérance ; celui de Platon ne demande que la foi. Pour sa part Sisyphe n'a rien à espérer ; il ne croit pas non plus aux lendemains qui chantent ; il n'a d'autre avenir que celui dont il vient, là-bas au pied de la montagne. Aussi sa vie n'est faite que de présents, des présents qui se ressemblent ; et pourtant chaque instant, dût-il lui écorcher les mains, lui arrache le cri de sa souffrance ou les larmes de son désespoir, est celui de sa victoire : chacun de ses efforts atteste une volonté qui s'arrache à sa réserve et qui, dût-elle, à l'approche de chaque nouveau sommet, se retirer dans la pénombre de la plaine, resurgira toujours avec une force égale car si la mort est inéluctable, la vie l'est tout autant.

CONCLUSION

La critique est sévère, cruelle aussi car elle rejaillit lourdement sur l'aspect du platonisme religieux le plus significatif d'un point de vue humain : celui de notre destinée. Et pourtant, aussi radicale que se veuille la démarche de Nietzsche (en effet Nietzsche entend signifier la fin de la philosophie, selon Heidegger), parce que les interrogations qui l'ont suscitée et nourrie sont finalement les mêmes que celles qui ont amené Platon à l'édification de son système des Idées, on doit bien

constater que cette démarche n'a pu que ramener Nietzsche à une attitude qui, dans son caractère pré-rationnel, se donne la figure mystique de la religion.

Constatons tout d'abord que la critique de Nietzsche réalise une véritable révolution copernicienne, au sens kantien : à la position centrale de la Raison productrice du monde dans sa représentation, Nietzsche substitue un concept de l'art comme avènement mondain au regard duquel la sensibilité humaine a le caractère de la passivité. Si la représentation (et le système des Idées en est une) nous livre le monde dans sa cohérence, la totalité mondaine est récusée par la réserve (le mystère) inhérente au nouveau concept de l'art ; c'est bien cette réserve qui nous est signifiée dans la tragédie puisque, si l'avènement du monde est promesse, son retrait, dès lors qu'il nous apparait comme notre unique horizon, fonde tout le tragique de notre existence. En ce tragique se trouve niée, irrémédiablement, toute perspective de salut comme celle ouverte par l'immortalité de l'âme selon Platon ; et pourtant la même promesse d'éternité accompagne l'idée d'un Eternel Retour du Même, comme si la quête de Nietzsche ne pouvait se contenter du tragique incontournable. A la mystique de la connaissance prônée par Platon, Nietzsche substitue l'Amor Fati, un amour du destin qui n'est pas la résignation fière et hautaine du stoïcien mais plutôt l'affirmation joyeuse que, en dépit du tragique qui marque notre existence, la volonté (c'est-à-dire finalement la vie) est la plus forte. L'effectivité du salut prend, avec Platon, la forme d'une remontée dialectique jusqu'au monde des Idées ; dans la perspective de Nietzsche, la volonté de puissance signifie la reprise singulière, par chaque individu, du projet de la volonté ; toutefois cette volonté de puissance, faute d'une effectivité, est une pure potentialité et l'on peut dire, dans un langage hégélien, que la libération qu'elle détermine est parfaitement abstraite. La volonté de puissance conduit, comme à son effectuation, au meurtre du dernier homme ; cette négation du nihilisme (ce rejet, concret, des valeurs négatrices de la vie) est, à proprement parler, l'acte par lequel la libération devient effective, l'acte par lequel s'accomplit la naissance du Surhomme. Enfin au philosophe de Platon, roi parce qu'il est plongé dans l'intimité du vrai, Nietzsche substitue le Surhomme qui, en vivant, affirme la valeur de la vie.

Le terme de substitution me parait impropre dans la mesure où la volonté de Nietzsche d'en finir avec la philosophie, c'est-à-dire toute philosophie, dès lors qu'elle n'est qu'une figure d'un rejet plus radical et plus général de tout ce que la Raison a engendré, finalement l'histoire et la culture, signifie la naissance d'un homme nouveau (pour lequel rien de ce qui a été pensé pour l'ancien homme ne peut être remplacé par quelque chose de différent, voire de mieux adapté : c'est en ce sens que Nietzsche parle de transvaluation). L'homme voulu par Nietzsche est un homme neuf qui entretient avec le monde un rapport nouveau : son émergence marque la fin de l'Histoire et, avec elle, la fin de l'homme. On a le curieux sentiment que Nietzsche a, d'un coup de crayon, fait naitre ce que Platon n'avait que convoité : un nouveau dieu !

NIETZSCHE

L'HEURE LA PLUS SILENCIEUSE

Que m'est-il arrivé, mes amis ? Vous me voyez bouleversé, égaré, obéissant malgré moi, prêt à m'en aller — hélas ! A m'en aller loin de vous.

Oui, il faut que Zarathoustra retourne encore une fois à sa solitude, mais cette fois-ci l'ours retourne sans joie à sa caverne !

Il te faut laisser là tes amis, retourner là-haut pour t'y plonger, une fois de plus dans la solitude de ta caverne. Mais tu ne le veux pas : tu rêves de te fondre dans la foule de tes amis, te suffir de leurs bavardages, n'être plus que l'écouteur de leur vanité, ta vanité. Alors pourquoi partir si, toi aussi, tu te résous à n'être que le denier des hommes ?

Que m'est-il arrivé ? Qui m'oblige à partir ? — Hélas ! L'Autre, qui est ma maîtresse en colère, le veut ainsi, elle m'a parlé ; vous ai-je jamais dit son nom ?

Hier, vers le soir, mon heure la plus silencieuse m'a parlé : c'est là le nom de ma terrible maîtresse.

Et voilà ce qui s'est passé, — car il faut que je vous dise tout, pour que votre cœur ne s'endurcisse point contre celui qui s'en va précipitamment !

Parce que tu crains les remontrances et la dureté de tes amis, il te faut leur avouer que ce départ précipité n'est pas ta décision mais ton devoir : devoir auquel te rappelle l'Autre, ta maitresse, « l'heure la plus silencieuse » qui vient à toi sur la pointe des pieds, quand tout est silencieux, de sorte que toi seul l'entende

Connaissez-vous la terreur de celui qui s'endort ? —

Il s'effraye de la tête aux pieds, car le sol vient à lui manquer et le rêve commence.

Je vous dis ceci en parabole. Hier à l'heure la plus silencieuse le sol m'a manqué : le rêve commença.

L'aiguille s'avançait, l'horloge de ma vie respirait, — jamais je n'ai entendu un tel silence autour de moi : en sorte que mon cœur s'en effrayait.

Soudain j'entendis l'Autre qui me disait sans voix : « Tu le sais Zarathoustra. » —

C'est donc en rêve qu'elle parvient jusqu'à toi, à l'heure où le sommeil t'a éloigné du monde et ses vicissitudes. Le silence dont elle s'entoure te fait peur : mais pourquoi donc cette peur qui emballe ton cœur et arrache la sueur à ton front ? Tu feins de l'ignore et cependant tu sais : comme la mort, elle survient à l'improviste alors même que ton inconscience t'interdit de l'attendre et son propos est aussi tranchant que la lame de cette faux qui, d'un geste assuré, rompt le fil de toute vie.

Et je criais d'effroi à ce murmure, et le sang refluait de mon visage, mais je me tus.

Alors l'Autre reprit sans voix : « Tu le sais, Zarathoustra, mais tu ne le dis pas ! » —

Et je répondis enfin, avec un air de défi : « Oui, je le sais, mais je ne veux pas le dire ! »

Alors l'Autre reprit sans voix : « Tu ne veux pas, Zarathoustra ? Est-ce vrai ? Ne te cache pas derrière cet air de défi ! » —

Et moi de pleurer et de trembler comme un enfant et de dire : « Hélas ! Je voudrais bien, mais comment le puis-je ? Fais-moi grâce de cela ! C'est au-dessus de mes forces ! »

D'abord noyé d'effroi, très vite tu te ressaisis et, insolent, tu défies ton visiteur mais il n'est pas dupe de ta tricherie. Tu dis vouloir t'en aller, assumer ton destin, mais tu feins, serais-tu lâche, de ne pas en avoir la force : aussi, comme le Christ au Jardin des Oliviers, tu pries ton maître d'éloigner de toi cette coupe que tu ne saurais boire. Mais l'Autre insiste ! Dis-moi ce que tu refuses d'avouer et brise-toi : brise en toi cet indolent que dont, parmi les tiens, tu te satisfais.

Alors l'*Autre* repris sans voix : « Qu'importe de toi, Zarathoustra ? Dis ta parole et brise-toi ! » —

Et je répondis : « Hélas ! Est-ce *ma* parole ? Qui suis-*je* ? J'en attends un plus digne que moi ; je ne suis pas digne, même de me briser contre lui. »

Alors l'*Autre* repris sans voix : « Qu'importe de toi ? Tu n'es pas encore assez humble à mon gré, l'humilité a la peau la plus dure. »

Et je répondis : « Que n'a pas déjà supporté la peau de mon humilité ! J'habite aux pieds de ma hauteur : l'élévation de mes sommets, personne ne me l'a jamais indiquée, mais je connais bien mes vallées. »

Et tu te dis indigne de la tâche qui est la tienne : tu en attends un autre qui en sera plus digne que toi. Tu voudrais être humble, habiter les « pieds de ta hauteur » : comment pourrais monter si haut, toi qui ne connais que les vallées. Tu feins d'oublier que, durant dix ans déjà, tu t'es éloigné des hommes pour te refugier, solitaire, dans cette caverne au plus haut des cimes. Tu voudrais faillir à ton destin : est-ce le courage qui te manque ? Mais l'Autre insiste et elle te prend au mot : si tu as des montagnes à déplacer, commence par déplacer des vallées et conduis-les jusqu'à ces sommets que tu ne veux pas affronter.

Alors l'Autre reprit sans voix : « Ô Zarathoustra, qui a des montagnes à déplacer, déplace aussi des vallées et des bas-fonds. » —

Et je répondis : « Ma parole n'a pas encore déplacé de montagnes et ce que j'ai dit n'a pas atteint les hommes. Il est vrai que je suis allé chez les hommes, mais je ne les ai pas encore atteints. »

Alors l'Autre reprit sans voix : « Qu'en sais-tu ? La rosée tombe sur l'herbe au moment le plus silencieux de la nuit. » —

Et je répondis : « Ils se sont moqués de moi lorsque j'ai découvert et suivi ma propre voie ; et en vérité mes pieds tremblaient alors. »

Et ils m'ont dit ceci : tu ne sais plus le chemin, et maintenant tu ne sais même plus marcher ! »

Alors l'Autre reprit sans voix : « Qu'importent leurs moqueries ! Tu es quelqu'un qui a désappris d'obéir : maintenant tu dois commander.

Ne sais-tu pas quel est celui dont tous ont le plus besoin ? Celui qui ordonne de grandes choses.

Accomplir de grandes choses est difficile : plus difficile encore d'ordonner de grandes choses.

Et voici ta faute la plus impardonnable : tu as la puissance et tu ne veux pas régner. »

Et je répondis : « Il me manque la voix du lion pour commander. »

C'est alors que la mauvaise foi s'empare de ton propos : tu as raté ton coup, ta parole est demeurée muette et n'a rien renversé, ni les montagnes ni les hommes. Ils se sont moqués de toi tandis que tu suivais ta propre voie et toi, fuyant, tu tremblais de ton corps. Pauvre Zarathoustra ! Mais la rosée tombe sur l'herbe qu'elle rafraichit quand la nuit est la plus silencieuse : que sais-tu de ceux qui s'en abreuvent ? Tu as désappris l'obéissance : à présent il te faut commander et il est bien plus difficile de commander et ordonner que d'obéir. Il te manque encore la nécessaire humilité et commander ne suffit pas : il te faut ordonner le monde, rassembler ce qui est fragmenté. Il te

manque, dis-tu, la voix du lion : mais si le lion renverse les Tables, crois-tu qu'il les remplace par de nouvelles ?

Alors l'Autre me dit encore comme en un murmure : « Ce sont les paroles les plus silencieuses qui apportent la tempête. Ce sont les pensées qui viennent comme portées sur des pattes de colombes qui dirigent le monde.

Ô Zarathoustra, tu dois aller comme le fantôme de ce qui viendra un jour ; ainsi tu commanderas et, en commandant, tu iras de l'avant. » —

Et je répondis : « J'ai honte. »

La tempête vient toujours des paroles les plus silencieuses mais tu désappris le silence : tes oreilles sont si longues que tu ne l'entends plus. Comment pourrais-tu l'écouter ? Tu n'es que le fantôme, la promesse, de ce qui doit venir : aussi te faut-il aller de l'avant. Tu te dis honteux : est-ce d'avoir failli que tu as honte ? Qui peut t'assurer qu'il en est ainsi ? Qui peut t'assurer que la parole semée jamais ne germera ? Tu es trop fier encore pour être libre : c'est le fier Zarathoustra qui a honte de ce qu'il croit son échec. S'il faut que tu deviennes lion pour renverser les Tables, les fausses valeurs d'une tradition qui n'a que trop duré et dont les hommes, les derniers, sont encore prisonniers, cette jeunesse rebelle et impétueuse, qui te vient sur le tard, tu devras pourtant y renoncer.

Alors l'Autre me dit de nouveau sans voix : « Il te faut redevenir enfant et sans honte.

L'orgueil de la jeunesse est encore sur toi, tu es devenu jeune sur le tard : mais celui qui veut devenir enfant doit surmonter aussi sa jeunesse. » —

Il te faudra encore, Zarathoustra, accomplir la dernière métamorphose : renoncer à ta jeunesse pour devenir enfant car l'enfant, en sa Malice, ne connait pas honte. T'en souviens-tu encore, Zarathoustra, de cet enfant que tu étais naguère, ignorant des dangers, insouciant et ouvert à tous les rêves ? Te souviens-tu encore de cette écorce de chêne que tu prenais pour le plus audacieux des navires et de la fontaine de l'école plus grande, à tes yeux, que toutes les mers réunies ? Te souviens-tu encore de cette assurance de ne jamais trébucher quand ta main toute entière tenait encore dans celle de ta mère ? De tous ces mondes fantastiques que tu t'inventais le soir avant de t'endormir ? Et de cette foi tenace en l'avenir que coloriais de bonheur ?

Et je réfléchis longtemps en tremblant. Enfin je répétai ma première réponse : « Je ne veux pas ! »

Alors il se fit autour de moi comme un éclat de rire. Hélas ! Que ce rire me déchirait les entrailles et me fendait le cœur !

Et une dernière fois l'Autre me dit : « Ô Zarathoustra, tes fruits sont mûrs, mais toi tu n'es pas mûr encore pour tes fruits !

Il te faut donc retourner à la solitude, afin que ta dureté s'amollisse davantage. » —

Tu n'entends pas, Zarathoustra, et, une fois encore, tu répètes la même dérobade : « je ne veux pas ! » ; si tes fruits sont enfin mûrs, tu reconnais toi-même ne pas l'être assez pour eux. Et c'est pour cette raison, la seule, qu'il te faut retourner là-haut, t'y plonger silencieusement en toi, plus profondément encore jusqu'à ce jour où tu seras véritablement ton maître, délié de tout ce qui te retient et d'empêche d'être à la hauteur de ta tâche. Un éclat de rire soudain te déchire les entrailles et fait saigner ton cœur en le fendant ? Ce rire, qui te pourfend, est-il celui de l'Enchanteur ? Prends garde, Zarathoustra, qu'il ne te prenne dans ses filets car c'est un rire meurtrier de toutes nos volontés, un rire qui nous écrase de son talon et nous maintient dans notre déchéance.

Et de nouveau il y eut comme un rire et une fuite : puis tout autour de moi se fit silencieux comme un double silence. Mais moi j'étais couché par terre, baigné de sueur.

— Maintenant vous avez tout entendu. C'est pourquoi il faut que je retourne à ma solitude. Je ne vous ai rien caché, mes amis.

Cependant je vous ai aussi appris à savoir quel est toujours le plus discret parmi les hommes — et qui veut être discret !

Hélas ! Mes amis ! J'aurais encore quelque chose à vous dire, j'aurais encore quelque chose à vous donner ! Pourquoi est-ce que je ne vous le donne pas ? Suis-je donc avare ?

Mais lorsque Zarathoustra eut dit ces paroles, la puissance de sa douleur s'empara de lui à la pensée de bientôt quitter ses amis, en sorte qu'il se mit à sangloter ; et personne ne parvenait à le consoler. Pourtant de nuit il s'en alla tout seul, en laissant là ses amis.

Au rire se faisant entendre une seconde fois a succédé un silence double car l'Autre s'était enfui et que le rire avait cessé ; c'est alors que tu t'es éveillé, glacé par ta sueur. A présent tu sais qu'il te faut partir, laisser là tes amis, emporter avec toi les sanglots de ta tristesse, ne pas te retourner. Toi qui sais la discrétion et l'enseigne, c'est, emporté par la nuit, que tu laisseras les tiens. Il te reste, dis-tu, quelque chose à leur donner et cependant tu ne peux t'y résoudre : serais-tu devenu avare ? Pauvre Zarathoustra ! C'est de toi-même qu'il te faudrait leur donner mais, l'Autre te l'a rappelé, pour tes fruits tu n'es pas assez mûr : c'est pourquoi il te faut grandir encore, à l'abri du monde qui tout rapetisse jusqu'à n'en faire plus rien. Tu reviendras, l'ami, et plus d'une fois sans doute, quand ton cœur sera assez grand pour cela.

C'est ainsi que se termine le deuxième livre du « Zarathoustra » : Zarathoustra, parce qu'il doit mûrir encore, retourne au plus haut des montagnes, s'y nourrir du silence de solitude. S'il est amer et

si son cœur est lourd, il apprendra, il le sait, de sa solitude ce qui lui fait encore défaut. Au livre troisième, dans un texte intitulé « Le retour », Zarathoustra s'entretient avec sa solitude et, ensemble, ils reviennent sur cet épisode de la visite de son Autre, « l'heure la plus silencieuse ».

LE RETOUR : ABANDON ET SOLITUDE

Ô solitude ! Toi ma patrie, solitude ! Trop longtemps j'ai vécu sauvage en de sauvages pays étrangers, pour ne pas retourner à toi avec des larmes !

Maintenant menace-moi du doigt, ainsi qu'une mère menace, et souris-moi comme sourit une mère, dis-moi seulement : « Qui était-il celui qui jadis s'est échappé loin de moi comme un tourbillon ? —

« — celui qui, en s'en allant, s'est écrié : trop longtemps j'ai tenu compagnie à la solitude, alors j'ai désappris le silence ! C'est cela — que tu as sans doute appris maintenant ?

Zarathoustra a donc laissé ses amis de la Vache Bariolée pour se réfugier dans les bras de sa mère-solitude et y sécher ses larmes. Il pensait avoir, dans sa solitude, désappris le silence mais qu'a-t-il appris au contact des hommes ? Y a-t-il appris de nouveau le silence ? C'est bien possible car les bavardages deviennent silence à celui qui a de petites oreilles ? Se sentait-il abandonné auprès de sa mère-solitude ? Sans doute l'a-t-il pensé en s'enfuyant mais ne l'a-t-il pas été bien davantage parmi ses frères humains : au milieu de la foule, la solitude change de visage et devient abandon.

« Ô Zarathoustra, je sais tout : et que tu te sentais plus abandonné dans la multitude, toi l'unique, que jamais tu ne l'as été avec moi !

« Autre chose est l'abandon, autre chose la solitude : C'est cela — que tu as appris maintenant ! Et que parmi les hommes tu seras toujours sauvage et étranger :

« — sauvage et étranger, même quand ils t'aiment, car avant tout ils veulent être ménagés !

« Mais ici tu es chez toi et dans ta demeure ; ici tu peux tout dire et t'épancher tout entier, ici nul n'a honte des sentiments cachés et tenaces.

« Ici toutes choses s'approchent à ta parole, elles te cajolent et te prodiguent leurs caresses : car elles veulent monter sur ton dos. Monté sur tous les symboles tu chevauches ici vers toutes les vérités.

« Avec droiture et franchise, tu peux parler ici à toutes choses : et, en vérité, elles croient recevoir des louanges, lorsqu'on parle à toutes choses — avec droiture.

Zarathoustra, la solitude n'est pas un abandon : parmi tant d'autres, parce que tu es unique, tu t'es senti abandonné, privé d'égards sincères, mais ici, malgré la solitude, de qui es-tu abandonné ? Parmi les tiens toujours tu fus un sauvage, un étranger, même quand ils feignaient de t'aimer car ce que veulent avant tout les hommes, c'est qu'on les ménage, qu'on en prenne soin, qu'on les caresse dans le sens de leur poil. En revanche ici tu peux tout dire, t'épancher de tes joies et de tes peines car la solitude ignore la honte : dans cette solitude, rien ne te retient de toi-même. Ici toute chose boira ta parole pourvu que tu t'adresses à elle avec franchise et droiture : la solitude ne sait pas le mensonge ! Ici même rien ne t'est interdit : tu peux y chevaucher tous les symboles, derrière lesquels se cachent les vérités, pour, les dévoilant, faire éclater au grand jour ce qu'est le vrai. Si à toute chose tu t'adresses avec droiture, elle prendra tes paroles pour des louanges, des encouragements peut-être ou, quelquefois, des mises en garde.

« Autre chose, cependant, est l'abandon. Car te souviens-tu, ô Zarathoustra ? Lorsque ton oiseau se mit à crier au-dessus de toi, lorsque tu étais dans la forêt, sans savoir où aller, incertain, tout près d'un cadavre : —

« — lorsque tu disais : que mes animaux me conduisent ! J'ai trouvé plus de danger parmi les hommes que parmi les animaux : — c'était là de l'abandon !

« Et te souviens-tu, ô Zarathoustra ? Lorsque tu étais assis sur ton île, fontaine de vin parmi les seaux vides, donnant à ceux qui ont soif et le répandant sans compter :

« — jusqu'à ce que tu fus enfin seul altéré parmi les hommes ivres et que tu te plaignis nuitamment : « N'y a-t-il pas plus de bonheur à prendre qu'à donner ? Et n'y a-t-il pas plus de bonheur encore à voler qu'à prendre ? » — C'était là de l'abandon !

« Et te souviens-tu, ô Zarathoustra ? Lorsque vint ton heure la plus silencieuse qui te chassa de toi-même, lorsqu'elle te dit avec de méchants chuchotements : « Parle et détruis ! » —

« — lorsqu'elle te dégoûta de ton attente et de ton silence et qu'elle découragea ton humble courage : c'était là de l'abandon ! »

Zarathoustra, tu te croyais ici abandonné mais, revenant de ton séjour parmi les hommes, as-tu compris ce qu'est l'abandon ? Si, auprès de ta solitude, toutes les portes te sont ouvertes car jamais la solitude ne te retient et si, ici encore, le temps se fait autre, plus léger, moins pesant, de sorte qu'il ne te semble pas passer, qu'en est de l'abandon que tu as vécu bien souvent parmi les tiens ? T t'es un soir demandé s'il n'y avait pas plus de bonheur à prendre plutôt qu'à donner et même tu t'es pensé plus heureux à voler : cela, c'était de l'abandon ! Souviens-toi encore des pensées qui furent les tiennes quand, fuyant ceux qui te pourchassaient de leur envie, seul dans la forêt au côté d'un cadavre : « j'ai trouvé plus de danger parmi les hommes que parmi les animaux. » Toi qui, peu avant, t'étais moqué du vieillard

misanthrope qui préférait la compagnie des bêtes, ne t'es-tu pas, ce jour-là, rallier à son avis ? Et quand tu reçus la visite nocturne de ton Autre, « l'heure la plus silencieuse », ne s'est-elle pas moqué de ton arrogance, de ton manque d'humilité et de courage pour disparaitre ensuite dans un rire glaçant ? En tout cela se trouvait l'abandon !

Ô solitude ! Toi ma patrie, solitude ! Comme ta voix me parle, bienheureuse et tendre !

Nous ne nous questionnons point, nous ne nous plaignons point l'un à l'autre, ouvertement nous passons ensemble les portes ouvertes.

Car tout est ouvert chez toi et il fait clair ; et les heures, elles aussi, s'écoulent ici plus légères. Car dans l'obscurité, le temps vous paraît plus lourd à porter qu'à la lumière.

Ici se révèle à moi l'essence et l'expression de tout ce qui est : tout ce qui est veut s'exprimer ici, et tout ce qui devient veut apprendre de moi à parler.

Tu l'as enfin compris, Zarathoustra, à présent que tu es seul avec toi-même, toute chose t'apparait sans masque, sous son véritable jour, à la fois en ce qu'il est et dans la manière dont il parait. Je te l'ai dit, Zarathoustra : dans la solitude, pas de honte, pas de liens et pas de mensonge. Toute chose ici veut s'exprimer, se dire en sa vérité et, quant à celles qui seulement adviennent, elles veulent apprendre de toi à s'exprimer de sorte que tu puisses les comprendre, en saisir la vérité en dehors de toute interprétation : la solitude n'a pas besoin d'herméneutique car si souvent les mots nous mentent ce n'est qu'en raison de leur indigence. Mais ici point de mots, rien que le silence qui en dit bien plus que les mots les plus longs ou les plus savants. Mais qu'as-tu appris là-bas, parmi les hommes ? Y a-t-il seulement un brin de sagesse dont ils pourraient se vanter ?

Là-bas cependant — tout discours est vain ! La meilleure sagesse c'est d'oublier et de passer : — c'est là ce que j'ai appris !

Celui qui voudrait tout comprendre chez les hommes devrait tout prendre. Mais pour cela j'ai les mains trop propres.

Je suis dégoûté rien qu'à respirer leur haleine ; hélas ! Pourquoi ai-je vécu si longtemps parmi leur bruit et leur mauvaise haleine !

Ô bienheureuse solitude qui m'enveloppe ! Ô pures odeurs autour de moi ! Ô comme ce silence fait aspirer l'air pur à pleins poumons ! Ô comme il écoute, ce silence bienheureux !

Là-bas cependant — tout parle et rien n'est entendu. Si l'on annonce sa sagesse à sons de cloches : les épiciers sur la place publique en couvriront le son par le bruit des gros sous !

Chez eux tout parle, personne ne sait plus comprendre. Tout tombe à l'eau, rien ne tombe plus dans de profondes fontaines.

Chez eux tout parle, rien ne réussit et ne s'achève plus. Tout caquette, mais qui veut encore rester au nid à couver ses œufs ?

Chez eux tout parle, tout est dilué. Et ce qui hier était encore trop dur, pour le temps lui-même et pour les dents du temps, pend aujourd'hui, déchiqueté et rongé, à la bouche des hommes d'aujourd'hui.

Chez eux tout parle, tout est divulgué. Et ce qui jadis était appelé mystère et secret des âmes profondes appartient aujourd'hui aux trompettes des rues et à d'autres tapageurs.

Du bruit, du vacarme, du tapage, le bruit des sous qui couvre celui des sons : parler est inutile car les humains n'ont plus d'oreilles et celles de ceux qui, jusqu'ici, les ont conservées sont bouchées. Pour comprendre les hommes, il faudrait pouvoir tout en saisir et d'un seul geste mais il faut, pour cela, ne pas craindre de se salir les mains. La seule sagesse qui convient aux hommes est d'oublier, de passer d'une rive à l'autre sans jamais se retourner : vivre dans l'oubli, de sa naissance à la mort. Tout tombe à l'eau, non l'eau des fontaines auxquelles chacun pourrait s'abreuver d'une parole vivifiante mais celle des torrents qui tout emportent

jusqu'au néant. Tout parle et se dilue : ce qui, hier encore, était suffisamment dur pour qu'on doive le mastiquer, le ruminer, est à présent rongé, émietté. Au prêt-à-porter et au prêt-à-manger s'est ajouter le prêt-à-entendre et digérer sans qu'il faille désormais l'écouter. Plus de mystères, plus de secrets, plus d'intimité non plus : tout est divulgué, offert en pâture au regard envieux des curieux et du malsain. Cette offrande de l'intime exige du bruit car il importe à présent que tout soit vu, su, commenté : s'étalent dans les réseaux de communication ce qui, il y a peu encore, était inavouable, le sordide, le sanglant, l'ordurier.

Tout caquette : le monde des hommes est un poulailler planétaire mais qui se préoccupe encore des œufs qui, au nid, attendent d'être couvés ; s'il faillait, hier encore, que jeunesse se fasse sous le regard avisé de la parenté, aujourd'hui les enfants, en nombre toujours croissant, deviennent adultes sans avoir, un jour seulement, été jeunes.

Ô nature humaine ! Chose singulière ! Bruit dans les rues obscures ! Te voilà derrière moi : — mon plus grand danger est resté derrière moi !

Les ménagements et la pitié furent toujours mon plus grand danger, et tous les êtres humains veulent être ménagés et pris en pitié.

Gardant mes vérités au fond du cœur, les mains agitées comme celles d'un fou et le cœur affolé, en petits mensonges de la pitié : — ainsi j'ai toujours vécu parmi les hommes.

J'étais assis parmi eux, déguisé, prêt à me méconnaître pour les supporter, aimant à me dire pour me persuader : « Fou que tu es, tu ne connais pas les hommes ! »

On désapprend ce que l'on sait des hommes quand on vit parmi les hommes. Il y a trop de premiers plans chez les hommes, — que peuvent faire là les vues lointaines et perçantes !

Et s'ils me méconnaissaient : dans ma folie, je les ménageais plus que moi-même à cause de cela : habitué que j'étais à la dureté envers moi-même, et me vengeant souvent sur moi-même de ce ménagement.

Piqué de mouches venimeuses, et rongé comme la pierre, par les nombreuses gouttes de la méchanceté, ainsi j'étais parmi eux et je me disais encore : « Tout ce qui est petit est innocent de sa petitesse ! »

Et toi Zarathoustra, qui toujours a craint le ménagement et la pitié, il t'en a fallu pour vivre parmi les hommes. C'est ainsi que, gardant au plus profond de toi tes vérités, tu as fait tiens tous ces petits mensonges de la pitié : pour supporter les hommes, il t'a fallu t'ignorer toi-même, te déguiser, cacher ton visage assombri derrière un masque. Tel fut le prix payé pour ton séjour parmi les hommes. Comme pour te consoler, tu te méprenais sur toi-même, te disant que sans doute tu ne connaissais pas les hommes : comme tu l'as si bien pensé, on désapprend tout ce que l'on sait des hommes en vivant parmi eux. Les ne font que de premiers plans car très peu voient plus loin que le bout de leur nez : qu'auraient-ils à faire de ton regard perçant qui brise tous les horizons ? Aussi feignaient-ils de ne pas te reconnaitre et tu te ménageais toi-même, tu te faisais violence de sorte que, dans l'inaperçu, tu puisses demeurer parmi eux. Tu en fais l'épreuve : les hommes sont des charbonneuses qui piquent, se nourrissent du sang et de la vie de leurs proies et tu te disais encore, que « tout ce qui est petit est innocent de sa petitesse ». Le croyais-tu vraiment ? Si on ne choisit pas toujours d'être faible, c'est souvent par choix qu'on le demeure.

C'est surtout ceux qui s'appelaient « les bons » que j'ai trouvés être les mouches les plus venimeuses : ils piquent en toute innocence ; ils mentent en toute innocence ; comment sauraient-ils être — justes envers moi !

La pitié enseigne à mentir à ceux qui vivent parmi les bons. La pitié rend l'air lourd à toutes les âmes libres. Car la bêtise des bons est insondable.

Me cacher moi-même et ma richesse — voilà ce que j'ai appris à faire là-bas : car j'ai trouvé chacun riche pauvre d'esprit. Ce fut là le mensonge de ma pitié de savoir chez chacun,

— de voir et de sentir chez chacun ce qui était pour lui assez d'esprit, ce qui était trop d'esprit pour lui !

Leurs sages rigides, je les ai appelés sages, non rigides, — c'est ainsi que j'ai appris à avaler les mots. Leurs fossoyeurs : je les ai appelés chercheurs et savants, — c'est ainsi que j'ai appris à changer les mots.

Les fossoyeurs prennent les maladies à force de creuser des fosses. Sous de vieux décombres dorment des exhalaisons malsaines. Il ne faut pas remuer le marais. Il faut vivre sur les montagnes.

S'agissant des charbonneuses, ce sont les « bons » qui, dis-tu, leur sont les plus ressemblants : s'ils mentent avec innocence et par pitié, qu'à leur côté l'air devient si pesant et si aliénant, c'est parce que leur bêtise n'a pas de fond. Ils passent volontiers pour riche, ceux qui donnent et qui pardonnent, mais combien pauvre est leur esprit. Contenter un sage inflexible en flattant l'ouverture de sa sagesse, c'est avaler des mots ; convenir qu'un fossoyeur est avant tout un chercheur d'or ou de savoir, un orpailleur ou un archéologue (qu'importe !), c'est changer les mots, en inverser le sens : car si tous deux creusent la terre, l'un cherche à en extraire quelque secret tandis que l'autre ne veut qu'y enfouir ce dont il ne veut plus.

Quant aux fossoyeurs, à mesure qu'ils creusent des fosses et prennent contact avec le plus malsain, ils en rapportent des maladies qui se répandent : est-ce pour cette raison, Zarathoustra, que tu fus dégoûté par leur haleine ?

« C'est avec des narines heureuses que je respire de nouveau la liberté des montagnes ! Mon nez est enfin délivré de l'odeur de tous les êtres humains !

Chatouillée par l'air vif, comme par des vins mousseux, mon âme éternue, — et s'acclame en criant : « À ta santé ! »

Ainsi parlait Zarathoustra. »

A présent te voici loin des marécages et des grenouilles et tu respires, à nouveau, l'ai sain et libre des montagnes ; te voici même rieur, buvant du vin mousseux et clamant « à ta santé. »

Mais prends garde, Zarathoustra, à t'endormir sur ce bonheur car il te faudra, un jour ou l'autre, quand tu en auras la taille, redescendre dans les marais et t'adresser, une fois encore, à toutes ces grenouilles que sont devenues les hommes.

Dis-nous, Zarathoustra, quand, pour justifier auprès de tes amis ton départ précipité, tu leur parlé de l'Autre, ta terrible maitresse qui, dans ton sommeil, est venue jusqu'à toi pour, en habit d'huissier, te convoquer à la solitude, que tu l'as nommée ton « heure la plus silencieuse », es-tu certain qu'ils t'ont compris ? Es-tu certain qu'ils ont compris pourquoi l'heure de l'Autre est la plus silencieuse ? Que savent-ils du silence, ces hommes qui, pareilles à des poules, caquettent sans arrêt et en oublient de couver ? Que savent-ils du silence ces bavards qui, sans cesse, parlent et sont incapables d'écouter ? Ils entendent, j'en suis certain : n'ont-ils pas de grandes oreilles, des oreilles d'âne qui ne braient que pour redire ce qu'un autre âne a brait avant eux ?

Ne faut-il pas qu'elle soit la plus silencieuse, cette heure de l'Autre, pour que parvienne jusqu'à ta pensée profonde le peu de mots qu'elle consent à te dire ? L'aurais-tu seulement entendue si elle avait choisi l'heure du vacarme et du bruit des épiciers pour s'adresser à toi ? Et rappelle-toi qu'entendre n'est pas écouter et moins encore comprendre : quand, sur le bord du marais, les grenouilles se mettent à croasser, a l'oreille fine (et donc petite) celui qui perçoit que l'une d'entre elles est enrhumée. Ainsi de tout ce qu'on raconte : dans les flots des paroles et des nouvelles, on ne perçoit que rarement ce qu'on aimerait entendre. Bien sûr, pour tout vienne à s'y confondre, il fallait que les hommes aient de grandes oreilles mais l'étaient-elles suffisamment ? Quand Dionysos s'amuse à tirer les oreilles de son Ariane, que cherche-

t-il ? A les rendre plus grandes pour qu'y pénètre ce qui, jusque-là, demeurait en dehors ?

Avoue que c'est idiot ! Plus nos oreilles sont grandes, plus on entend de choses mais surtout moins on en écoute et si Dionysos a pu, sur les plages de Naxos, glisser dans les oreilles d'Ariane un mot avisé, c'est précisément parce qu'elles étaient petites. Ainsi mon lapin, qui entend tout, ne reconnait jamais son nom quand je l'appelle : est-il boudeur, de mauvaise foi, idiot peut-être ou simplement sourd à ce qui ne lui convient pas ?

Le silence est précieux car il dit bien plus que la parole elle-même ; est-ce pour autant que la parole n'a rien à dire ? Elle ne dit rien en effet quand elle se confond en bavardages inutiles, quand elle se veut simplement polie ou quand on lui assigne de meubler le temps pour qu'il paraisse moins long. Mais elle devient plus loquace quand elle prend son temps, s'accorde des silences, cherche ses mots pour mentir le moins possible : c'est alors que des choses, parfois précieuses, sont dites mais pas toutes assurément car la parole inévitablement se heurte à l'indigence mots, à leur pauvreté ou à la richesse de leur polysémie. Et s'il y a des choses, beaucoup certainement, qu'on ne peut dire qu'avec approximation, il y en a tant d'autres qu'on ne peut tout simplement pas dire parce qu'il y manque les mots ou parce les mots ne sont pas à la hauteur de ce qu'on voudrait leur faire dire.

Tu penseras peut-être que je cherche à meubler, à occuper l'espace : les mots n'ont pas vocation à occuper l'espace mais à le dessiner, à le créer, à le faire naitre de leurs propres agencements. Un entre-les lignes ? Il s'agit de bien plus que çà car si ce qui ne se trouve pas entre les lignes a quelque chose à dire, il a besoin, pour cela, des mots qui délimitent cet espace où ils ne se trouvent pas mais depuis lesquels ils nous parlent. Si tu veux (c'est une image) les mots sont des briques dont on se sert pour bâtir un édifice : pour savoir ce qui l'habite, il faut jeter un œil à l'intérieur. Mais, diras-tu, il n'y a rien à l'intérieur : erreur ! Tu n'y vois rien car ce qui devrait s'y trouver est ailleurs dans les briques mais c'est depuis l'intérieur qu'il nous parle. Et d'ailleurs l'intérieur serait différent si, pour les mots, un autre agencement

avait été choisi. Veux-tu un exemple ? Tu peux relire cent fois « Igitur » de Mallarmé, tu n'y comprendras pas plus que la première fois car le sens n'est pas dans les mots ni dans les phrases qui les agencent : il est toujours en dehors. Souviens-toi : « de ce qui a eu lieu, ne demeure que le lieu ! » Ce qui demeure, c'est un lieu mais ce lieu, au-delà des apparences, n'est jamais vide. Un poème est, pour celui qui l'écrit, un événement : qu'as-tu fait ce matin ? J'ai écrit un poème ! Et ensuite j'ai arrosé les plantes. En revanche, pour celui qui le lit, un poème est toujours un avènement et, pour que quelque chose advienne, il y faut un lieu, celui qui seul demeure une fois que les contours en ont été tracés avec des mots. Un avènement, c'est le sens que je donne à l'Ereignis de Heidegger, c'est la survenue de quelque chose : c'est comme une toile de maître que, une fois peinte, on ne peut pas refaire car cet événement est absolu, non rapportable à autre chose qu'à lui-même mais, pour celui qui prend le temps de l'observer, il se passe quelque chose, a lieu l'avènement de quelque chose qui s'adresse à lui sans que quelqu'un, même pas le peintre, soit à l'origine de cet adressage.

A cet égard la « Critique de la faculté de juger » de Kant fait problème : Kant tente de donner au jugement esthétique un fondement rationnel qui, a posteriori, pourrait prétendre à l'universalité. Mais Kant s'en tient à l'aspect purement formel et non discursif de l'œuvre d'art ; or une œuvre d'art, qu'on la juge belle ou non, a toujours quelque chose à dire, un message à adresser à celui qui en est le spectateur. Mais cela ne signifie pas pour autant que cet avènement résulte d'une intention de l'artiste : si l'œuvre d'art répond à une inspiration de l'artiste (qui est forcément extérieure à l'œuvre), l'œuvre, à son tour, devient inspirante pour celui qui la regarde ou l'écoute.

Il ne s'agit pas d'interpréter une œuvre selon des règles établies d'avance ou de manière subjective : « la poésie, martelait Magritte, ne s'interprète pas !). Il s'agit plutôt de s'ouvrit à un adressement, comme le proposait Heidegger au sujet du dévoilement de l'Etre., l'Ouvert étant, selon lui, un autre terme adéquat pour désigner le Da-sein.

SORTIR DU COGITO

Avec « Humain trop humain » (1878) est, irrévocablement, consommée la rupture de Nietzsche avec son passé : Schopenhauer, Wagner, son enseignement de la philologie à Bâle. Nietzsche aurait-il, comme Rimbaud, six ans plus tôt, décidé de « s'encrapuler », de quitter les chemins tranquilles pour marcher dans l'ornière ? Rien de tout cela ! Mais un dégoût, un sentiment d'impuissance aussi, que lui ont inspiré les répétitions de Parsifal à Bayreuth : « Wagner, dira Nietzsche, est devenu pieux !» Et c'est avec une profonde colère que le musicien accueillera ce volte-face de son ancien ami, au point d'entrer dans une rage, qu'il ne peut maîtriser, à chacune des évocations de l'intempestif : à Bayreuth Lou Salomé en a fait l'expérience. « Humain trop humain », c'est la naissance de Nietzsche, au plus loin du pessimisme romantique de Wagner et de Schopenhauer : dans « Ecce Homo » en 1888, Nietzsche, commentant la troisième inactuelle (« Schopenhauer éducateur ») confie qu'en chacune des occurrences du nom de Schopenhauer, celui-ci doit être remplacé par son propre nom. Nietzsche s'est trompé et il le reconnait, notamment dans la préface (« «) de l'édition 1886 de « La naissance de la tragédie' ; mais ne s'est-il pas aussi trompé en rédigent « Humain trop humain » et en le dédiant à Voltaire, à l'approche du centième anniversaire de sa mort ?

La deuxième édition en 1886 de « Humain trop humain » comprend deux volumes : le premier reprend les 638 aphorismes du texte initial mais la dédicace et le texte original de Descartes ont été enlevés ; en outre une préface décomposée en huit textes et un poème « Entre amis » ont été ajoutés. Le second volume se compose des 408 aphorismes « Opinions et sentences mêlées » (première parution en 1879) et des 350 aphorismes de « Le voyageur et son ombre » (première parution en 1880). Si l'influence de son nouvel ami Paul Rée est indéniable dans la première édition, de toute évidence, suite à leur rupture en 1882 et comme il l'avait déjà fait dans sa « Généalogie de la morale », Nietzsche entend bien prendre ses distances avec son ancien ami. L'influence exercée par Paul Rée sur « Le voyageur et son ombre »

s'inscrit jusque dans la forme : des 350 aphorismes, nombreux sont ceux qui prennent la forme et maximes ou sentences (on sait que Paul Rée ne se séparait jamais des «Réflexions ou sentences et maximes morales» de La Rochefoucauld). En témoigne l'aphorisme 37 de Humain trop humain » :

« Qu'est-ce, après tout, que le principe auquel est arrivé un des penseurs les plus hardis et les plus froids, l'auteur du livré Sur l'origine des sentiments moraux, grâce à ses analyses incisives et décisives de la conduite humaine? « L'homme moral, dit-il, n'est pas plus proche du monde intelligible (métaphysique) que l'homme physique. » Cette proposition, née avec sa dureté et son tranchant sous le coup de marteau de la science historique, pourra peut-être enfin, dans un avenir quelconque, être la hache qui sera mise à la racine du « besoin métaphysique » de l'homme, — si c'est plutôt pour le bien que pour la malédiction du bien-être général, qui pourrait le dire ? Mais en tout cas elle reste une proposition de la plus grave conséquence, féconde et terrible à la fois, regardant le monde avec ce double visage qu'ont toutes les grandes sciences. »

Ayant rompu avec le cercle des romantiques de Bayreuth, et se liant d'amitié avec Paul Rée, Nietzsche adopte de celui-ci la posture « empiriste » : priorité est accordée aux faits et Nietzsche développe une remarquable aptitude à l'observation. Mais Nietzsche n'est pas Rée e, comme le souligne Lou Salomé dans son journal de Tautenburg (août 1882), ce qui différencie Rée de Nietzsche, c'est sa sincère indifférence à l'égard des choses et de lui-même, de sorte que jamais sa perception n'est troublée par des passions ou des élans d'instinct. Chez Nietzsche au contraire, la quête de vérité est passionnelle, le cœur se loge en sa pensée de telle sorte que de la souffrance et de la méditation qu'elle lui inspire jaillit un homme toujours renouvelé. Nietzsche, nous dit encore Lou Salomé dans son journal, adopte vis-à-vis de la connaissance une attitude comparable à celle du croyant envers sa religion : la quête de Nietzsche, doit-il le démentir, est de nature fondamentalement religieuse, tout au contraire d'un Rée malade sa propre origine et de son appartenance.

C'est sans doute abusivement que Lou Salomé a qualifié cette période de transition nietzschéenne de « positivisme » ; l'affirmation est d'autant plus hasardeuse que Nietzsche, en guise de préface à « Humain trop humain » (1ère édition de 1878), traduit et fait sien, à cette époque, un passage du « Discours de la méthode » de Descartes.

« Pendant un certain temps, j'ai examiné les différentes occupations auxquelles les hommes s'adonnent dans ce monde, et j'ai essayé de choisir la meilleure. Mais il est inutile de raconter ici quelles sont les pensées qui me vinrent alors : qu'il me suffise de dire que, pour ma part, rien ne me parut meilleur que l'accomplissement rigoureux de mon dessein, à savoir : employer tout le temps de ma vie à développer ma raison et à rechercher les traces de la vérité ainsi que je me l'étais proposé. Car les fruits que j'ai déjà goûtés dans cette voie étaient tels qu'à mon jugement, dans cette vie, rien ne peut être trouvé de plus agréable et de plus innocent ; depuis que je me suis aidé de cette sorte de méditation, chaque jour me fit découvrir quelque chose de nouveau qui avait quelque importance et n'était point généralement connu. C'est alors que mon âme devint si pleine de joie que nulle autre chose ne pouvait lui importer. »

(Descartes, « Discours de la méthode », partie III)

Certes dans « Ecce Homo », 10 ans plus tard, Nietzsche écrit :

« Humain, trop humain est le monument commémoratif d'une crise. Je l'ai intitulé : un livre pour les esprits libres, et presque chacune de ses phrases exprime une victoire ; en l'écrivant je me suis débarrassé de tout ce qu'il y avait en moi d'étranger à ma vraie nature. Tout idéalisme m'est étranger. Le titre de mon livre veut dire ceci : « Là où vous voyez des choses idéales, moi je vois — des choses humaines, hélas ! Trop humaines ! » — Je connais mieux l'homme. — Un « esprit libre » ne signifie pas autre chose qu'un esprit affranchi, un esprit qui a repris possession de soi-même. Le ton, l'allure apparaissent complètement changés : ou trouvera ce livre sage, posé, parfois dur et ironique. On dirait qu'un certain « intellectualisme » au goût aristocratique s'efforce constamment de dominer un courant de passion qui gronde par en dessous. »

Nietzsche admet que « Humain trop humain » présente une tendance à l'intellectualisme aristocratique qui semble vouloir dominer les passions qui, par-dessous, se laissent entendre. Cependant le propos, parce qu'il est tardif, ne suffit pas à tempérer l'influence que Descartes aurait pu, à cette époque, exercer sur l'évolution de la pensée de Nietzsche. Ce que salue Nietzsche en reprenant ce texte ce texte et qu'il partage à cette époque, c'est une recherche de la vérité à laquelle se voue Descartes sans ménagement : qu'il lui ait fallu, pour atteindre son objectif, développer sa raison, s'agissant de Descartes, on ne saurait en douter. Mais s'agissant de Nietzsche ? La pensée de Nietzsche, à cette époque en tout cas, se veut expérimentale : il s'en tient aux faits tels qu'il les perçoit et les observe. La vérité des choses se donne à même leur perception sans qu'il faille y ajouter les artifices de la représentation et des catégories de l'entendement. A de nombreuses reprises Nietzsche reviendra, pour le contester, sur le principe de causalité qui, trop souvent, confond la cause et l'effet (voir « Le crépuscule des idoles », « Des quatre grandes erreurs »). De même, déjà à cette époque, Nietzsche, et cela parait à de multiples reprises dans « Humain trop humain », a rejeté de la métaphysique ses notions de « chose en soi », de « cause première », de « vérités absolues et éternelles ». La vérité que cherche Nietzsche ne vient certainement pas d'un au-delà pour se livrer à nous dans une illumination augustinienne, pas plus qu'elle n'émane d'une pensée animée ou agitée par un « je » qui en serait la cause : comme le répétera après lui Heidegger, ce sont les pensées qui viennent à nous depuis les choses elles-mêmes. A ces divergences essentielles avec Descartes s'ajoute le refus catégorique de tout dualisme : la pensée est une élévation du corps mû par la seule volonté qui l'habite et il serait vain de chercher à ce mouvement une cause extérieure. Cette volonté elle-même n'est que l'expression d'une aspiration, sans en être la cause, son expression la plus adéquate quant à cette volonté est associée la puissance, non comme son objet propre mais uniquement ce vers quoi elle tend.

Si dans sa forme, comme Nietzsche le dit lui-même, le texte est intellectualisant, sous la forme grondent la passion et déjà la

véhémence. Mais « Humain trop humain », comme en témoigne la dédicace à Voltaire, est avant le livre d'un esprit libre qui s'adresse à des esprits libre qui seuls peuvent le comprendre. L'esprit libre, que Nietzsche développera particulièrement dans la préface de l'édition de 1886, s'oppose au « libre-arbitre » dont se fait valoir le christianisme : c'est cette liberté de choix (un thème sur lequel reviendra largement Foucault dans « La volonté de savoir) qui permet de rendre compte de la responsabilité dans la faute et justifie qu'elle doive être expiée. Or, récusant la morale et se situant déjà lui-même «Par de-là bien et mal », Nietzsche ne peut se résoudre à cette aliénation de l'homme par la religion et ses expressions morales. Avant de revenir sur la façon dont Nietzsche traite du Cogito cartésien, nous allons, dans un premier temps, nous intéresser à travers des textes empruntés au « Zarathoustra » au traitement que, en ces textes, Nietzsche, par la bouche de Zarathoustra, traite de la raison.

AVANT LE LEVER DU SOLEIL

Au livre III de « Ainsi parlait Zarathoustra ».

« Ô ciel au-dessus de moi, ciel clair, ciel profond ! Abîme de lumière ! En te contemplant je frissonne de désir divin.

Me jeter à ta hauteur — c'est là ma profondeur ! M'abriter sous ta pureté, — c'est là mon innocence !

Le dieu est voilé par sa beauté : c'est ainsi que tu caches tes étoiles. Tu ne parles point : c'est ainsi que tu m'annonces ta sagesse.

Aujourd'hui tu t'es levé pour moi, muet sur les mers écumantes ; ton amour et ta pudeur se révèlent à mon âme écumante.

Tu es venu à moi, beau et voilé de ta beauté, tu me parles sans paroles, te révélant par ta sagesse :

Ô que n'ai-je deviné toutes les pudeurs de ton âme ! Tu es venu à moi, avant le soleil, à moi qui suis le plus solitaire.

Nous sommes amis depuis toujours : notre tristesse, notre épouvante et notre profondeur nous sont communes ; le soleil même nous est commun.

Nous ne nous parlons pas parce que nous savons trop de choses : — nous nous taisons et, par des sourires, nous nous communiquons notre savoir.

N'es-tu pas la lumière jaillie de mon foyer ? N'es-tu pas l'âme-sœur de mon intelligence ? »

Voici un premier passage que, s'il n'était signé de la main de Nietzsche, on pourrait tout aussi bien attribuer à Hölderlin. On y retrouve en effet des passages qui font penser à « Retour » : le ciel profond tout d'abord, bien plus haut que les nuées, où domine la Clarté comme dans un « puits de lumière ». Le divin est également présent dans le désir dont frissonne Zarathoustra, un divin qui cependant demeure voilé par la lueur de sa propre beauté. Le prophète voudrait se jeter à sa hauteur car le ciel profond, si haut soit-il, est un abîme et il voudrait aussi pouvoir s'abriter de sa pureté de sorte qu'elle soit aussi la sienne. Car Zarathoustra et le ciel, qui s'offre à lui dans la pudeur de son amour, sont des amis de toujours : ils partagent un même soleil, une même profondeur, une même tristesse quelquefois et même une semblable épouvante. Parce qu'ils partagent une même intelligence du monde, c'est par des sourires qu'ils échangent leurs savoirs : comme les vieux amants, ils n'ont pas besoin des mots, ils se parlent dans le silence. Mais cette lumière du plus profond et du plus Haut, c'est aussi celle qui jaillit de son foyer : avant que vienne le jour, dans cette nuit finissante, ce sont les Célestes qui viennent à la rencontre des Anges de la maison dont ils partagent une même lumière. C'est Zarathoustra solitaire qui s'ouvre au ciel profond avant que le surprenne l'amitié du soleil avec lequel il aime tant converser (voir « Le signe »).

J'étais sur ce bateau, fuyant la Vache Sacrée ; j'y ai vu ton silence et failli le briser. Je marchais dans tes pas, rêvant de solitude, mais te voyant plus seul que la mer sous nos pieds, plus triste que cette pierre où tu t'es reposé, j'ai voulu renoncer, auprès des miens rentrer. Lisais-tu en mes pensées que s'ouvrit ton oreille et que sur l'équipage ton regard s'est posé. Et puis vint cette énigme, vision d'un serpent noir dans une gorge enfoncé qu'un berger de ses dents parvint à maitriser en tranchant la tête qui pensait l'étouffer. Sur ce bateau pourtant une autre énigme, au départ, fut glissée : une énigme pour des oiseaux de proie. Penses-tu qu'un goéland a faim de te résoudre ? Car il n'est sur la mer ni aigle ni rocher, pas de falaise où tu peux t'accrocher. Et pas de pin non plus qui, au fond de l'abîme, a crainte de s'échouer. Dans la mer rien ne tombe car tout y est léger, léger comme une lumière par les flots arrêtée. Du soleil un rayon jamais n'y est entré. Qui pourrait te résoudre quand sur la rive les aigles sont restés ? Car tu es cette énigme qu'aucun oiseau de proie n'est jusqu'ici parvenu à résoudre.

« Il te faudra des ailes si tu veux te sauver » te disait l'Enchanteur sur ton destin penché. As-tu besoin de plumes pour la nuit t'envoler et, dans le fond du ciel, caresser des étoiles, t'enivrer de lumière, te faire abri de la pureté du ciel quand il est sans nuages. Zarathoustra est une énigme : qui cherche à le résoudre devra sans ailes survoler l'abîme et s'emparer des profondeurs du ciel.

Ils disent qu'en tout cela il n'est rien à penser et ceux-là n'ont pas tort s'il s'agit de compter, faire la somme des offenses à ces principes que la Raison a consacrés. Or l'esprit de sérieux n'a rien à mériter qu'une idiosyncrasie de sa rigidité : il faut au philosophe un soupçon de folie, un peu de légèreté, un brin de poésie s'il ne veut pas que ses mots, quand ils auront du serpent tout le noir absorbé, lui restent dans la gorge et finissent par l'étouffer.

Laissant derrière moi trop de bavardages, j'étais bien décidé à rejoindre, là-haut dans la solitude, mon amie Argiope ; tandis que marchais lourdement sur le flanc de mon salut, ma patience a rencontré la tienne : « je suis un oublié, m'as-tu dit, et dans mon crâne ne résonne que le vent : qu'aurais-je encore à dire ? »

Nietzsche est mort depuis longtemps, trop longtemps : dans son tombeau, à ses côtés, git ta parole. Mais, alors qu'il nous quittait, Nietzsche nous a pourtant laissé de nombreuses énigmes : de toutes Zarathoustra n'est-il pas la plus grande, une énigme pour les oiseaux de proie ? Nietzsche était un labyrinthe au propos malicieux : derrière ses mots se cachent tant de choses qu'il nous faut encore découvrir car Nietzsche, lui-même, est une énigme. Il prétendait naitre posthume : peut-être le temps est-il venu ! Il faudra bien, car c'est l'homme qui l'exige en sa détresse, que bientôt il nous revienne et qu'à son retour il te rende cette parole qui est morte avec lui. Peu importe qu'il nous revienne en sa personne ou celle d'un autre : après tout les morts n'ont plus de visage ! Demain peut-être…

*« Nous avons tout appris ensemble ; ensemble nous avons appris à nous élever au-dessus de nous, vers nous-mêmes et à avoir des sourires sans nuages : — sans nuages, souriant avec des yeux clairs, à travers des lointains immenses, quand, a*u-dessous de nous bouillonnent, comme la pluie, la contrainte et le but et la faute*.*

Et quand je marchais seul, de quoi mon âme avait-elle faim dans les nuits et sur les sentiers de l'erreur ? Et quand je gravissais les montagnes qui cherchais-je sur les sommets, si ce n'est toi ?

Et tous mes voyages et toutes mes ascensions : qu'était-ce sinon un besoin et un expédient pour le malhabile ? — toute ma volonté n'a pas d'autre but que celui de prendre son vol, de voler dans le ciel !

Et qu'est-ce que je haïssais plus que les nuages qui passent et tout ce qui te ternit ? Je haïssais même ma propre haine puisqu'elle te ternissait !

J'en veux aux nuages qui passent, ces chats sauvages qui rampent : ils nous prennent à tous deux ce que nous avons en commun, — l'immense et infinie affirmation des choses.

Nous en voulons à ces médiateurs et à ces mêleurs, les nuages qui passent : à ces êtres mixtes et indécis, qui ne savent ni bénir ni maudire du fond du cœur.

Je préfère me cacher dans le tonneau sans voir le ciel ou m'enfouir dans l'abîme, que de te voir toi, ciel de lumière, terni par les nuages qui passent ! »

Voici que le jour se lève et c'est un jour d'automne, un jour de chats sauvages et de nuages « mêleurs » : passent les médiateurs qui ont réponse à tout mais ne peuvent rien en croire. Le voudraient-ils, ces ânes de Buridan ? Ils sont trop indécis ! Et comment pourraient-ils bénir ou maudire s'ils n'ont pas de cœur ? Car il faut du cœur à la pensée ! Ce sont des animaux de proie qui rampent pour ne pas être vus et d'un seul bond, comme les éclairs meurtriers, ils se jettent sur notre affirmation, l'affirmation de l'Etre et de l'Esprit qui de toute chose en exprime l'immensité. Si je maudis les nuages, devrais-je me maudire moi-même si, les haïssant, je te ternis, comme cette nuit où, fuyant la Vache Sacrée, j'ai, de ma pensée seulement, porter offense à mes amis ? Aussi, quand ils passent devant toi, ces chatons de malheur, je voudrais, comme une autruche, me cacher la tête, me réfugier, comme le chien philosophe, au fond d'un tonneau plutôt que te voir, un instant seulement, assombri par ces fauteurs de trouble. Je voudrais que demeure à jamais cet instant d'une profondeur inouïe, ce petit bout d'éternité comme disait le « Clio » du poète ; mais voici que le jour déjà efface la nuit, que s'éteignent les étoiles pour que, le jour venant, il n'en demeure qu'une seule : je hais tous ces soleils quand ils s'infiltrent à travers les nuages, quand leur bonté immense est filtrée, puis retenue, par ces mêle-tout qui répugnent à toute lumière car ils se croient savants. Et voici que s'oublie, noyé dans les vapeurs, ce que nous savons, toi et moi, de la grandeur des hommes.

« Et souvent j'ai eu envie de les fixer avec des éclairs dorés, et, pareil au tonnerre, de battre la timbale sur leur ventre de chaudron : — — timbalier en colère, puisqu'ils me dérobent ton affirmation, ciel pur au-dessus de moi ! Ciel clair ! Abîme de lumière ! — puisqu'ils te dérobent mon affirmation !

Car je préfère le bruit et le tonnerre et les outrages du mauvais temps, à ce repos de chats, circonspect et hésitant ; et, parmi les hommes eux aussi, ce sont ces êtres mixtes et indécis marchant à pas de loups, ces nuages qui passent, doutant et hésitant que je hais le plus. »

Si souvent, Zarathoustra, t'est venue l'idée de battre leur « ventre de chaudron », c'est que tu préfères encore le vacarme de la pluie sur les toits à leur repos de chats faussement silencieux : ne sont-ils pas ce calme apparent dont s'annoncent les tempêtes ? Il est en effet des silences d'une telle lourdeur qu'on voudrait les briser, au risque même de dire n'importe quoi, de se tromper parfois, de se faire timbalier frappant sur des chaudrons vides car ce sont ceux-là qui, toujours, font le plus de bruit.

Mais prends garde, Zarathoustra ! Si le silence des oiseaux souvent annonce l'orage, il y a des tambours qui, quand ils sont frappés, annoncent bien pire encore. Sur le champ de bataille, c'est au son du tambour que s'avancent les guerriers, toutes armes devant et la mort sur les lèvres. Ce sont les soldats embusqués qui n'ont pas besoin de tambour et ceux qui, sur le champ, demeurent quand tous les autres avancent. Quand frappe le timbalier, les nuages prennent-ils la fuite ? Leurs oreilles sont trop grandes et toutes choses s'y confondent : le bruit du tambour qui vient de par-dessous et celui du tonnerre qui gronde par-dessus. Il n'est de pire sourd que celui qui ne veut rien entendre : pareils sont les nuages et tous ces importuns qui brisent de vaines paroles le repos que souvent on peine à s'accorder. Et quand le chat s'est endormi, les souris, qui deviennent téméraires, se mettent à faire des rondes et s'amuser sans crainte : elles ont tort cependant car jamais un chat ne s'endort sur ses oreilles. Comprends-moi bien, Zarathoustra ! Quand un nuage te brise la vue, il te faut sauter par-dessus, comme l'animal curieux saute par-dessus la clôture pour se donner de l'espace ou simplement de l'air : c'est là ce qu'un récent philosophe (Jean-Luc Nancy) nommait « déclosion ».

« Et « qui ne sait bénir doit apprendre à maudire ! » — ce clair enseignement m'est tombé d'un ciel clair, cette étoile brille à mon ciel, même dans les nuits noires.

Mais moi je bénis et j'affirme toujours, pourvu que tu sois autour de moi, ciel clair, abîme de lumière ! — c'est alors que je porte dans tous les abîmes ma bienfaisante affirmation.

Je suis devenu celui qui bénit et qui affirme : et j'ai longtemps lutté pour cela ; je fus un lutteur, afin d'avoir un jour les mains libres pour bénir.

Ceci cependant est ma bénédiction : être au-dessus de chaque chose comme son propre ciel, son toit arrondi, sa cloche d'azur et son éternelle quiétude : et bienheureux celui qui bénit ainsi !

Car toutes les choses sont baptisées à la source de l'éternité, par-delà le bien et le mal ; mais le bien et le mal ne sont eux-mêmes que des ombres fugitives, d'humides afflictions et des nuages passagers. »

Au-dessous de nous bouillonnent, comme la pluie, la contrainte et le but et la faute : tels sont les nuages qui voudraient briser notre affirmation. Se croire prédestiné à un but conduit s'enchainer à lui, à en définir les causes premières et finales, à se bercer des illusions de la métaphysique. Car il n'y a d'autre but que celui qu'on se donne librement : les buts, auxquels on s'abandonne par dévotion relèvent de l'esprit de sérieux et, au mépris de toute symbolique, à une idiosyncrasie empirique de la réalité, ainsi que l'affirme Sartre dans « L'être et le néant ».

L'esprit de sérieux a pour double caractéristique, en effet, de considérer les valeurs comme des données transcendantes indépendantes de la subjectivité humaine, et de transférer le caractère désirable », de la structure ontologique des choses à leur simple constitution matérielle. Pour l'esprit de sérieux, en effet, le pain est désirable, par exemple, parce qu'il faut vivre (valeur écrite au ciel intelligible) et parce qu'il est nourrissant. Le résultat de l'esprit de sérieux qui, comme on sait, règne sur le

monde est de faire boire comme par un buvard les valeurs symboliques des choses par leur idiosyncrasie empirique ; il met en avant l'opacité de l'objet désiré et le pose, en lui-même, comme désirable irréductible. Aussi sommes-nous déjà sur le plan de la morale, mais concurremment sur celui de la mauvaise foi, car c'est une morale qui a honte d'elle-même et n'ose dire son nom ; elle a obscurci tous ses buts pour se délivrer de l'angoisse. L'homme recherche l'être à l'aveuglette, en se cachant le libre projet qu'est cette recherche ; il se fait tel qu'il soit attendu par des tâches placées sur sa route. Les objets sont des exigences muettes, et il n'est rien en soi que l'obéissance passive à ces exigences. La psychanalyse existentielle va lui découvrir le but réel

(Jean-Paul Sartre, « L'être et le néant », page 674)

« L'homme est une passion inutile » nous dit encore Sartre quelques pages plus loin : passion de réaliser l'Ens causa sui » mais inutile cependant car un tel être, qui serait à la fois en-soi et pour-soi, est irréalisable. Aussi est-il vain de nous penser arraisonnés à un but décidé d'avance car un tel but est illusoire et surtout contraignant. Mais il est aliénant aussi car il nous détourne de tous nos possibles et de la liberté qui leur inhérente. Et ces buts, auxquels nous pensons être assignés, bouillonnent comme la pluie battante, c'est que sans cesse ils nous mobilisent entièrement en vue de fins illusoires : mobilisation de la pensée, du vouloir, de l'action et des passions aussi que l'on détourne en vue de ces fins.

« En vérité, c'est une bénédiction et non une malédiction que d'enseigner : « Sur toutes choses, se trouve le ciel hasard, le ciel innocence, le ciel à peu près, le ciel pétulance. »

« Par hasard » — c'est là la plus vieille noblesse du monde, je l'ai rendue à toutes les choses, je les ai délivrées de la servitude du but.

Cette liberté et cette sérénité célestes, je les ai placées comme des cloches d'azur sur toutes les choses, lorsque j'ai enseigné qu'au-

dessus d'elles, et par elles, aucune « volonté éternelle » — n'affirmait sa volonté.

« Par hasard » ou la délivrance des servitudes du but : pas de but en effet puisque nous sommes le résultat d'un coup de dés. Aucune Raison initiale, même suffisante (Leibniz), ne préside à notre destinée : nous sommes libres, absolument libres de nous choisir, et ne pas choisir en laissant le cours des choses décider à notre place, c'est encore choir et le faire librement : qui prétend échapper à cette liberté essentielle, nous dit Sartre, est de mauvaise foi : on n »échappe pas à son destin d'être libre. Or voilà précisément ce dont voudraient nous priver les nuages, ces « mêleurs » qui, parce qu'ils se prétendent savants de l'homme, connaissent, et par avance, ce vers quoi il nous faut aller. « Cette liberté et cette sérénité, nous dit Zarathoustra, je les ai placées (…) sur toutes les choses » : cette liberté et cette sérénité, qu'enseignent un ciel clair et vide de toute volonté supérieure, sont vraies de toutes choses et pas seulement des hommes. Une liberté et une sagesse (car la sérénité, nous dit Heidegger, est une sagesse malicieuse) se nicheraient donc en tout étant : libre et serein le chêne qui se dresse devant moi, libre et serein l'écureuil qui s'y arrête, libre et serein le sol où le chêne puise la nourriture de sa sève, libre et serein « Le chemin de campagne » qui les salue au passage, libres et sereines les pierres dont le chemin fut pavé ? Un abus de langage ou, au mieux, une métaphore : les choses qui nous entourent n'auraient de liberté et de sérénité, voire de raison, que celles dont, suppliciant les mots, on les recouvre. Ne savent-il pas, ceux qui ainsi en doutent, que du hasard on peut se faire un allié et un ami encore : quand le dé est retombé, pour que s'effacent tous les hasards, il suffit d'en sacrer le nombre.

« Je suis Zarathoustra, l'impie : je fais bouillir dans ma marmite tout ce qui est hasard. Et ce n'est que lorsque c'est cuit à point que je lui souhaite la bienvenue comme ma nourriture.

Et en vérité, maint hasard s'est approché de moi en maître : mais ma volonté lui parla d'une façon plus dominatrice encore, — et aussitôt il se mettait à genoux devant moi en suppliant —

— me suppliant de lui donner asile et accueil cordial, et me parlant d'une manière flatteuse : « Vois donc, Zarathoustra, il n'y a qu'un ami pour venir ainsi chez un ami ! » »

(Nietzsche, « Ainsi parlait Zarathoustra », livre III)

Au propos de Mallarmé (« Jamais un coup de dé n'effacera le hasard »), Zarathoustra oppose une attitude affirmative et optimiste qui tranche singulièrement avec ce qu'enseigne Schopenhauer.

On comprend à quel problème j'osai désormais m'attaquer dans ce livre ?… Combien je regrette maintenant de n'avoir pas eu le courage (ou l'immodestie) d'employer, pour des idées aussi personnelles et audacieuses, un langage personnel, — d'avoir péniblement cherché à exprimer, à l'aide de formules kantiennes et schopenhaueriennes, des opinions nouvelles et insolites qui étaient radicalement opposées à l'esprit comme au sentiment de Kant et de Schopenhauer ? Que pensait Schopenhauer de la tragédie ? « Ce qui donne au tragique un essor particulier vers le sublime — dit-il (Monde comme Volonté et comme Représentation, II, 495), — c'est la révélation de cette pensée, que le monde, la vie, ne peut nous satisfaire complètement, et par conséquent n'est pas digne que nous lui soyons attachés : c'est en cela que consiste l'esprit tragique, — il nous amène ainsi à la résignation. » Oh ! Quel autre langage me tenait Dionysos ! Oh ! Comme ce « résignationisme » était alors loin de moi !

(Nietzsche, « Naissance de la tragédie », « Essai d'autocritique, préface de 1886, n° 6)

L'esprit tragique qui accueille et fait sien chacun des événements dont se tisse notre vie (Amor Fati !) nous invite, au contraire du pessimisme résigné, à une affirmation joyeuse : il faut savoir aimer la souffrance, nous dit Nietzsche, non pour elle-même, ce qui ferait une fin, mais comme un moyen, un indicateur de santé, un appel à la résilience et à la lutte en vue d'un bien plus grand. Nous devons, pour nous élever par-dessus nous-mêmes jusqu'au Surhumain, nous situer « Par-delà bien et mal » et, ajouterai-je,

par-delà l'opposition dans laquelle nous avons coutume de les enfermer : ce qui est mal n'est, le plus souvent, qu'un défaut de bien, ainsi qu'au malade manque la santé, au prisonnier la liberté,… Cela ne signifie évidemment pas qu'il faille, comme c'est le cas de l'idéal ascétique, rechercher la souffrance pour elle-même : dans cet idéal ne s'affirme qu'une volonté de néant. Ce qu'il nous faut aimer avant tout, c'est la vie en tout ce qu'elle nous offre : tel est le sens de «Prière à la vie » rédigé par Lou Salomé en 1882 (à Tautenburg où elle séjournait en compagnie de Nietzsche) et dont le philosophe a, par la suite, assuré l'orchestration.

«Certes, comme on aime un ami
Je t'aime, vie énigmatique –
Que tu m'aies fait exulter ou pleurer,
Que tu m'aies apporté bonheur ou souffrance.

Je t'aime avec toute ta cruauté,
Et si tu dois m'anéantir,
Je m'arracherai de tes bras
Comme on s'arrache au sein d'un ami.

De toutes mes forces je t'étreins!
Que tes flammes me dévorent,
Dans le feu du combat permets-moi
De sonder plus loin ton mystère.

Être, penser durant des millénaires!
Enserre-moi dans tes deux bras :
Si tu n'as plus de bonheur à m'offrir –
Eh bien – il te reste tes tourments. »

Ces mots parlent d'eux-mêmes et je les offenserais en y ajoutant le moindre commentaire. Mais revenons, pour un instant, sur ce hasard qui, parce qu'il fut mal compris, a été présenté comme une blessure narcissique. On dit pourtant que, quelquefois, le hasard « fait bien les choses » : c'est sans doute vrai quand on sait en saisir les opportunités. Mais le hasard est moins aveugle qu'il n'y parait et c'est sans doute pour cette raison que depuis le

début du 20ème siècle (que l'on songe aux travaux de Bachelier) on s'est efforcé de le comprendre pour mieux en anticiper le cours. C'est dans cette perspective que s'est développée la finance stochastique et qu'ont été élaborés des modèles toujours plus subtils de prévision et d'anticipation, avec pour objectif d'en réduire, autant que possible, les conséquences néfastes. Si cette approche stochastique fut remise en cause par les travaux de Mandelbrot (la finance fractale), il faut bien reconnaitre que cette nouvelle approche, par son manque de radicalité, s'est montrée infructueuse. C'est alors qu'a cherché à s'imposer la théorie du chaos dont les deux principes de base (la sensibilité aux causes initiales et l'effet papillon) ont, dans une perspective pourtant déterministe, ruiné toute possibilité d'anticipation, l'effet papillon ne pouvant anticipativement être quantifié. Appliqué au domaine de la finance, son principe est particulièrement simple : ce qui, sur un marché mouvant, se trouve au plus bas ne pourra qu'un jour s'élever et inversement. En langage heideggérien, cela peut se traduire par ces termes : à la dévastation ne peut s'opposer que l'attente. Mais a-t-on bien compris ce que voulait nous dire Heidegger dans cette « Conversation d'un soir » ? Quand le hasard est cuit et qu'on est disposé à le manger, il n'est plus hasard mais seulement nourriture.

« J'ai mis en place de cette volonté, cette pétulance et cette folie, lorsque j'ai enseigné : « Il y a une chose qui sera toujours impossible — c'est d'être raisonnable ! »

Un peu de raison cependant, un grain de sagesse, dispersé d'étoile en étoile, — ce levain est mêlé à toutes choses : c'est à cause de la folie que la sagesse est mêlée à toutes les choses !

Un peu de sagesse est possible ; mais j'ai trouvé dans toutes choses cette certitude bienheureuse : elles préfèrent danser sur les pieds du hasard. »

Ô ciel au-dessus de moi, ciel pur et haut ! Ceci est maintenant pour moi ta pureté qu'il n'existe pas d'éternelles araignées et de toile d'araignée de la raison : —

— que tu sois un lieu de danse pour les hasards divins, que tu sois une table divine pour le jeu de dés et les joueurs divins ! »

Zarathoustra enseigne qu'il sera toujours impossible « d'être raisonnable » et cependant il nous invite à mettre un peu de raison, un « grain de sagesse » en nos vies car cette sagesse est un levain en toutes choses et c'est parce que s'y mêle un peu de folie qu'elle agit comme telle. Cela peut sembler paradoxal : la raison en toute chose n'y serait sagesse qu'à la condition que s'y ajoute un brin de folie. C'est « Le chemin de campagne » de Heidegger qui nous aide à résoudre cet apparent paradoxe car c'est bien d'une apparence seulement qu'il est question. La Sérénité, nous dit Heidegger, est une Sagesse malicieuse qui, pourrait-on dire, nait de la rencontre de la vieillesse avec l'enfance. Si la Sagesse nous vient de l'âge c'est que celui, quand il s'avance, nous autorise, tandis qu'on se retourne, à mesurer et apprécier le moindre vécu à sa juste valeur, sans passion ni regret (l'esprit de lourdeur, selon Zarathoustra) ; mais, ajoute aussitôt Heidegger, il y faut un brin de Malice, de dérision en quelque sorte envers soi-même et envers l'importance, quelquefois trop grande, que l'on a pu accorder aux événements. La Malice dont il est ici question est cette innocence propre aux enfants qui portent sur les choses un regard attendri et dénué de toute suspicion. Ainsi vient la Sérénité qui conduit au Simple qui fait la Mêmeté des choses, leur communauté par-delà leurs appartenances distinctives.

« Il n'existe pas d'éternelles araignées et de toile d'araignée de la raison » : ces araignées qui tissent, à notre échelle humaine, les toiles de la Raison, ce sont les tarentules, nous rapporte Zarathoustra. Et elles existent assurément et emprisonnent l'Esprit dans les toiles de la Raison qu'on leur confie de tisser. La raison en toute chose n'est pas si mauvaise quand s'y ajoute un brin de folie, de malice : c'est la Raison pure de Kant (contingente et cependant sans tâche) et absolue d'Hegel (sans Autre qui pourrait s'en distinguer) qui déroute et fausse le jugement. Il y a en effet bien des vérités, ces petites vérités dont parlait Foucault et qui, très souvent, sont essentielles, qui échappent à la Raison car la Raison est mauvais juge si elle croit tout embrasser et c'est

bien d'une foi qu'il s'agit, d'une métaphysique de la Raison que Kant, pourtant, lui croyait étrangère.

Et, précise Zarathoustra, il n'y a pas d'éternelles vérités » qui seraient inscrites, depuis les origines, dans le grand livre de l'histoire du monde et des hommes : seulement des vérités d'époque, des vérités de situation, des vérités qui aujourd'hui conviennent et seront demain déclinées parce que la vérité est mouvante et toujours en (dé)-construction. Pas de vérité qui pourrait s'imposer à tous les lieux et tous les temps mais des fragments, des vérités toujours partielles et trop souvent partiales. Tout passe et ne demeure que ce petit bout d'éternité gravé dans l'instant mais ce petit bout de hors-le-temps n'est que miette de vérité.

Les tarentules de la Raison sont comme les charbonneuses : elles paralysent et mortifient ce qu'elles approchent. Et le monde devient image, représentation punaisée sur les murs de la conscience : le Je transcendantal, un ersatz de l'imagination kantienne, assure l'unité du temps et de nos perceptions, comme si la mémoire, le ramasse-miettes de ce qui fut, devait conserver tous nos regard dans l'ordre de leur succession. Je m'en souviens mais quand était-ce : hier ou bien avant ? Zarathoustra, tu n'aurais donc pas d'imagination et tu voudrais pourtant qu'on suive le fil de tes idées ; « le fil ? » me demandes-tu : effectivement, toi qui te glisses, tel un serpent, entre les choses ou qui, pareil à l'aigle, recrée, depuis le ciel, le monde d'un seul regard, tu n'as pas besoin de fil. Le fil d'Ariane était celui de la Raison du labyrinthe de Cnossos mais, sur les plages de Naxos le fil s'est brisé : qu'est devenu Thésée ?

« Mais tu rougis ? Ai-je dit des choses inexprimables ? Ai-je maudit en voulant te bénir ?

Ou bien est-ce la honte d'être deux qui te fait rougir ? — Me dis-tu de m'en aller et de me taire puisque maintenant — le jour vient ?

Le monde est profond — : et plus profond que le jour ne l'a jamais pensé. Il y a des choses qu'il faut taire devant le jour. Mais le jour vient : séparons-nous donc !

Ô ciel au-dessus de moi, ciel pudique et ardent ! Ô bonheur avant le soleil levant ! Le jour vient : séparons-nous donc ! —

Ainsi parlait Zarathoustra ! »

Tandis que le ciel rougit comme un fauteur qu'on aurait démasqué, Zarathoustra, son plus fidèle qui veut le préserver, en vient à supposer que, voulant le bénir, il l'a peut-être maudit. Zarathoustra, je vois bien qu'un rouge honteux recouvre ton visage : Hélios, qui dit tout voir, aurait-il surpris votre intimité ? Souviens-toi d'Hélios quand il a surpris Aphrodite dans le lit d'Arès et qu'il les a, dans son filet, trainés jusqu'à la table des dieux. Ce jour-là ils ont bien ri, ces dieux trompeurs : mais de quoi pouvaient-ils rire ? Des infidélités d'Aphrodite ou des « cornes » d'Héphaïstos ? Téthys n'a pas souri : c'est elle qui avait sauvé, pour l'élever ensuite, ce boiteux qu'Héra, sa mère, avait jeté dans les flots. Et rien ne pouvait la consoler de la mort de son fils Achille, tué d'une flèche de Paris qu'Apollon avait adroitement guidée. C'est dans un vase d'or offert par Dionysos qu'elle a recueilli ses cendres avant de rentrer, ivre de chagrin, auprès de son mari Pelée qu'elle rendit immortel. Tragique est l'existence quand elle se joue aux dés sur la table des dieux ? Non ! Et tu le sais bien, Zarathoustra : on se nourrit volontiers du hasard quand il a cuit suffisamment.

Je le sais bien, Zarathoustra !, On répétera, mille fois sans doute, que ce sont là des fables, des histoires que l'on raconte à l'homme-enfant pour qu'il s'endorme paisiblement et qu'il trouve en ses rêves une bonne raison d'exister. Il en est une pourtant : une utopie, un rêve en état de veille, le pari d'une rédemption qui rassemblerait de l'homme ce qui en est dispersé. Et combien j'admire cette Sagesse des premiers grecs qui ne savaient rien encore de la Raison.

DE L'EXPERIENCE DE LA PENSEE

« Nous ne parvenons jamais à des pensées. Elles viennent à nous. »

(M. Heidegger, «L'expérience de la pensée »)

Il fut une époque, celle de la transition, où Nietzsche devint, selon ses propres termes, un « expérimentateur de la pensée ». Grand observateur des mœurs de son temps et de leur décadence, fin psychologue bien avant Freud, Nietzsche, qui voulait s'en tenir aux faits (une échappée « positiviste » évoquée par L. Salomé dès 1882), nous en a livré une analyse sereine et percutante. Et c'est encore d'expérimentation qu'il est question avec Heidegger dans «L'expérience de la pensée », un ensemble de maximes rythmées par les saisons (référence probable à Hölderlin). Maximes, « Opinions et sentences mêlées » ou aphorismes : peu importe la forme dont s'écrivent les pensées que, dès qu'elles nous viennent, on couche sur la papier de crainte qu'elles ne s'envolent : s'oublie si facilement ce qui est éphémère.

1

On ne parvient pas à des pensées car ce sont elles qui viennent à nous et, ajoute Nietzsche, contredisant Flaubert, elles nous viennent en marchant.

Qu'aurais-je à faire de certitudes si ce n'est les oublier ?

Le Je n'est pas le Moi : toujours il le devance. Le Moi est un être-été, reflet du monde qui se construit passivement dans la re-présentation. L'a-présenté nous revient de la mémoire qui des phénomènes ne conserve que la forme. Kant appelle cela « imagination » et il en faut beaucoup pour échafauder les paradigmes. Et cette imagination nous conduit à penser que le réel, parce qu'il est rationnel, est rationalisable. Cependant les

écureuils, mais aussi les alouettes, ne connaissent pas Socrate et, sur ce point, je les envie.

La « Raison », c'est ce qui préside à l'Etre, son sol (Grund), sa terre, son natal : non pas son fondement mais sa fondation, ce qui le fonde en son retrait.

2

On dit volontiers de celui qui porte haut sa tête que « il est fier comme un paon » : c'est une métaphore. Les mots, nous dit Nietzsche (« Mensonge et vérité au sens extra-moral »), sont métaphores de la réalité dans la mesure où ils ne désignent qu'un aspect ou qualité d'un être individuel dont ils prétendent cerner le tout pour ensuite l'étendre, le mot devenant alors concept, à un ensemble d'individus supposés identiques. Les mots ne sont qu'un fragment d'identité individuelle : les ensembles n'ont pas d'identité.

Les mots ont aussi une fonction sociale : bien plus que servir la communication entre les individus, ils sont des symboles de ralliement et de pacification, de sorte que celui qui déroge encourt le risque de son bannissement.

3

Bien souvent les mots sont meurtriers de celui qui les prononce : quand « Dire c'est faire » (Austin), le silence devient refuge, un refuge provisoire car le silence est, lui aussi, coupable. Parce que les mots nous condamnent, on doit les ruminer, tourner sept fois sa langue : le langage est bovin quand il devient moral. Sept, le nombre magique : les sept lumières du chandelier sacré, les sept sceaux de l'Apocalypse, les sept solitudes de Zarathoustra et leurs sept vérités. Et sept encore, sur l'échelle de la force, celle de l'Archange Michel qui, parce qu'il est un de plus, surpasse tous les six gravés dans les écailles du dragon ; sept enfin qui brise tous

les hasards quand le dé n'a que six faces. « Misere nobis ! », prière de l'affligé dont les mains n'ont pas assez de doigts.

Car le sept est divin ! Ne faut-il pas que le bien toujours efface le mal : « à tout mal un plus grand bien » disait Leibniz et la raison divine, bien qu'elle est suffisante (car Dieu lui-même est contingent), saura nous incliner sans nous nécessiter (que soit préservée, sous le concept, la liberté humaine) à sacrer le juste nombre. La Monade est un concept, le devenir philosophique des mots qui ne sont que métaphores, le peu dire d'un réel insaisissable.

4

Ce qui passe est emporté par les fleuves et englouti dans l'indifférence des flots de la marée : la mer, qui prend, « ne rend que la mémoire ». Et l'amour, dont le regard jamais ne se lasse, contemple cette évanescence d'une rivière fuyante qui sans cesse se renouvelle ; de même que l'Etre, en son effusion, toujours se retient : la vérité de l'Etre demeure en cette retenue qui en garde le sens.

C'est alors que l'homme qui n'est que signe, vide de sens et néanmoins avide, en direction de cette vérité de l'Etre indicible qu'il ne peut penser, s'en remet au poète qui, se jouant des mots, en marque le lieu sans le désigner. Dans le poème les mots ne s'effacent pas mais se réservent humblement car ils ne sont que les rives qui bordent le lieu d'un avènement.

Dans l'Ouvert, l'homme accueille (s'ouvre) et s'abandonne la Parole qui tait du poète que celui-ci a recueillie dans le silence de la Libre étendue, au voisinage des dieux et du Sacré.

Est-il meilleure occasion que ce discours de Zarathoustra pour évoquer le « Cartesius » ? Si Nietzsche ne ratait que très peu l'occasion de tacler Descartes, il lui a pourtant réservé l'une ou l'autre faveur, admirant en lui le chercheur de vérité ainsi que le « psychologue » soucieux de nos passions. Il en est une particulière qu'il ne lui accorderait certainement plus aujourd'hui et qui concerne la théorie cartésienne de l'animal-machine. Il est vrai que, à son époque, quand un cheval mourait au fond d'une mine, il se condamnait à y rester parmi les machines brisées qui n'attendaient que la rouille. Ce sont là des idées qui, parait-il, ont fait leur temps : qu'on m'autorise à en douter ! Car est sans doute bien plus malin que nous ce gorille que l'on observe derrière une vitre. Qui, de la bête ou l'homme qui ainsi la regarde, est le plus prisonnier : il n'est meilleure prison que celle de nos idées, une prison qui est assurément de toutes la mieux fermée. Mais revenons à cet animal que Descartes prenait pour une machine.

Autorisons-nous la lecture de la lettre adressée par Descartes au Marquis de Newcastle en 1646 : elle reprend toutes les considérations développées par le philosophe dans la partie IV de son « Discours de la méthode ». Cette lecture pourra nous servir d'introduction à celle du discours de Zarathoustra intitulé « Les contempteurs du corps ».

« Pour ce qui est de l'entendement ou de la pensée que Montaigne et quelques autres attribuent aux bêtes, je ne puis être de leur avis. Ce n'est pas que je m'arrête à ce qu'on dit, que les hommes ont un empire absolu sur tous les autres animaux; car j'avoue qu'il y en a de plus forts que nous, et crois qu'il y en peut aussi avoir qui aient des ruses naturelles, capables de tromper les hommes les plus fins. Mais je considère qu'ils ne nous imitent ou surpassent, qu'en celles de nos actions qui ne sont point conduites par notre pensée; car il arrive souvent que nous marchons et que nous mangeons, sans penser en aucune façon à ce que nous faisons, et c'est tellement sans user de notre raison que nous repoussons les choses qui nous nuisent, et parons les coups que

l'on nous porte, qu'encore que nous voulussions expressément ne point mettre nos mains devant notre tête, lorsqu'il arrive que nous tombons, nous ne pourrions nous en empêcher. Je crois aussi que nous mangerions, comme les bêtes, sans l'avoir appris, si nous n'avions aucune pensée; et l'on dit que ceux qui marchent en dormant, passent quelquefois des rivières à nage, où ils se noieraient étant éveillés. Pour les mouvements de nos passions bien qu'ils soient accompagnés en nous de pensée, à cause que nous avons la faculté de penser, il est néanmoins très évident qu'ils ne dépendent pas d'elle, parce qu'ils se font souvent malgré nous, et que, par conséquent, ils peuvent être dans les bêtes, et même plus violents qu'ils ne sont dans les hommes, sans qu'on puisse, pour cela, conclure qu'elles aient des pensées.

Enfin il n'y a aucune de nos actions extérieures, qui puisse assurer ceux qui les examinent, que notre corps n'est pas seulement une machine qui se remue de soi-même, mais qu'il y a aussi en lui une âme qui a des pensées, excepté les paroles, ou autres signes faits à propos des sujets qui se présentent, sans se rapporter à aucune passion. Je dis les paroles ou autres signes, parce que les muets se servent de signes en même façon que nous de la voix; et que ces signes soient à propos, pour exclure le parler des perroquets, sans exclure celui des fous, qui ne laisse pas d'être à propos des sujets qui se présentent, bien qu'il ne suive pas la raison; et j'ajoute que ces paroles ou signes ne se doivent rapporter à aucune passion, pour exclure non seulement les cris de joie ou de tristesse, et semblables, mais aussi tout ce qui peut être enseigné par artifice aux animaux; car si on apprend à une pie à dire bonjour à sa maîtresse lorsqu'elle la voit arriver, ce ne peut être qu'en faisant que la prolation de cette parole devienne le mouvement de quelqu'une de ses passions; à savoir, ce sera un mouvement de l'espérance qu'elle a de manger, si l'on a toujours accoutumé de lui donner quelque friandise lorsqu'elle l'a dit; et ainsi toutes les choses qu'on fait faire aux chiens, aux chevaux et aux singes, ne sont que des mouvements de leur crainte, de leur espérance, ou de leur joie, en sorte qu'ils les peuvent faire sans aucune pensée. Or il est, ce me semble, fort remarquable que la parole, étant ainsi définie, ne convient qu'à l'homme seul. Car, bien que Montagne

et Charon aient dit qu'il y a plus de différence d'homme à homme, que d'homme à bête, il ne s'est toutefois jamais trouvé aucune bête si parfaite, qu'elle ait usé de quelque signe, pour faire entendre à d'autres animaux quelque chose qui n'eût point de rapport à ses passions; et il n'y a point d'homme si imparfait, qu'il n'en use; en sorte que ceux qui sont sourds et muets, inventent des signes particuliers, par lesquels ils expriment leurs pensées. Ce qui me semble un très fort argument pour prouver que ce qui fait que les bêtes ne parlent point comme nous, est qu'elles n'ont aucune pensée, et non point que les organes leur manquent. Et on ne peut dire qu'elles parlent entre elles, mais que nous ne les entendons pas; car, comme les chiens et quelques autres animaux nous expriment leurs passions, ils nous exprimeraient aussi bien leurs pensées, s'ils en avaient.

Je sais bien que les bêtes font beaucoup de choses mieux que nous, mais je ne m'en étonne pas car cela même sert à prouver qu'elles agissent naturellement et par ressorts, ainsi qu'une horloge, laquelle montre bien mieux l'heure qu'il est, que notre jugement ne nous l'enseigne. Et sans doute que, lorsque les hirondelles viennent au printemps, elles agissent en cela comme des horloges. Tout ce que font les mouches à miel est de même nature, et l'ordre que tiennent les grues en volant et celui qu'observent les singes en se battant, s'il est vrai qu'ils en observent quelqu'un, et enfin l'instinct d'ensevelir leurs morts, n'est pas plus étrange que celui des chiens et des chats, qui grattent la terre pour ensevelir leurs excréments, bien qu'ils ne les ensevelissent presque jamais: ce qui montre qu'ils ne le font que par instinct et sans y penser. On peut seulement dire que, bien que les bêtes ne fassent aucune action qui nous assure qu'elles pensent, toutefois, à cause que les organes de leurs corps ne sont pas fort différents des nôtres, on peut conjecturer qu'il y a quelque pensée jointe à ces organes, ainsi que nous expérimentons en nous, bien que la leur soit beaucoup moins parfaite. A quoi je n'ai rien à répondre, sinon que, si elles pensaient ainsi que nous, elles auraient une âme immortelle aussi bien que nous, ce qui n'est pas vraisemblable, à cause qu'il n'y a point de raison pour le croire de quelques animaux, sans le croire de tous, et qu'il y en a plusieurs

trop imparfaits pour pouvoir croire cela d'eux, comme sont les huître, les éponges, etc. Mais je crains de vous importuner par ces discours, et tout le désir que j'ai est de vous témoigner que je suis, »

(Descartes, « Lettre au marquis de Newcastle », 1646)

De ce texte et des considérations du « Discours de la méthode », on peut esquisser plusieurs conséquences : la pensée est identique à la Raison ; l'animal ne pense pas ; l'animal est une machine et est d »pourvu de subjectivité (il n'a pas de « Je ») ; nos pensées sont étrangères à nos sens qui sont trompeurs ; l'homme subjectif, contrairement aux animaux, a une âme immortelle ; dieu existe et parce que nos pensées nous viennent de lui, elles sont nécessairement vraies ; il existe un dualisme du corps et de la pensée et le corps est l'instrument de la pensée qui le gouverne comme le « pilote d'un navire » ; les « fous », qui sont dépourvus de raison, ne pensent pas ; la pensée est intrinsèquement liée au langage.

Nous savons que Heidegger, dans « Etre et temps », récuse le Cogito cartésien et Sartre ne manque de lui en faire reproche :

« Mais le Cogito ne livre jamais que ce qu'on lui demande de livrer. Descartes l'avait interrogé sur son aspect fonctionnel : « Je doute, je pense » et, pour avoir voulu passer sans fil conducteur de cet aspect fonctionnel à la dialectique existentielle, il est tombé dans l'erreur substantialiste. Husserl, instruit par cette erreur, est demeuré craintivement sur le plan de la description fonctionnelle. De ce fait, il n'a jamais dépassé la pure description de l'apparence en tant que telle, il s'est enfermé dans le cogito, il mérite d'être appelé, malgré ses dénégations, phénoméniste plutôt que phénoménologue ; et son phénoménisme côtoie à chaque instant l'idéalisme kantien. Heidegger, voulant éviter ce phénoménisme de la description qui conduit à l'isolement mégarique et antidialectique des essences, aborde directement l'analytique existentielle sans passer par le cogito. Mais le « Dasein », pour avoir été privé dès l'origine de la dimension de conscience, ne pourra jamais reconquérir cette dimension. Heidegger dote la réalité humaine d'une compréhension de soi qu'il définit comme un « pro-jet ek-statique » de ses propres possibilités. Et il n'entre

pas dans nos intentions de nier l'existence de ce projet. Mais que serait une compréhension qui, en soi-même, ne serait pas conscience (d') être compréhension ? Ce caractère ek-statique de la réalité-humaine retombe dans un en-soi chosiste et aveugle s'il ne surgit de la conscience d'ek-stase. A vrai dire, il faut partir du cogito, mais on peut dire de lui, en parodiant une formule célèbre, qu'il mène à tout à condition d'en sortir. »

(Sartre, « L'être et le néant, chapitre I, page 109)

Sartre reproche à Descartes d'être passé d'une analyse fonctionnelle du Cogito à une dialectique existentielle qui constitue, comme telle une erreur substantialiste : pour Descartes, le Cogito, c'est la « Res cogitans » dont se distingue la « Res extensa » du corps, autrement dit des « choses ». Si Husserl a évité ce passage indu, il s'est cependant enfermé dans une description fonctionnelle et n'a pu sortir du Cogito, isolant la perception dans un phénoménisme analogue à celui de Kant. Quant à Heidegger, en privant, dès le départ de « Etre et temps », le Dasein de sa dimension de conscience ne peut que retomber dans une approche « chosiste » car le Dasein qui est ek-stase ne peut que s'aveugler dans l'en-soi si cette ek-stase n'est pas accompagnée d'une conscience dont elle serait l'objet.

S'agissant de Descartes, Sartre souligne chez ce dernier un coup de force (le passage du Cogito au 'sum ») que Kant se gardera de répéter dans sa « Critique de la raison pure », ce dont Heidegger lui fera reproche (« Kant et le problème de la métaphysique ») ; s'agissant de Husserl, Sartre lui conteste une approche descriptive et fonctionnelle (rappelons, à cet égard, que Husserl s'efforce d'éviter le piège du psychologisme kantien) qui enferme la conscience dans le Cogito (ce que, sous un autre angle, il avait déjà contesté dans « La transcendance de l'Ego » sur laquelle on va revenir) : notons seulement qu'une même critique aurait pu être adressée à Descartes dès lors qu'il enferme le Cogito dans la subjectivité. S'agissant de Heidegger, Sartre commet une erreur d'appréciation d'autant plus intrigante que les raisons qui ont poussé Heidegger à abandonner le Cogito, là savoir la subjectivité, sont adressées par Sartre lui-même à Husserl dans

« La transcendance de l'Ego ». Aussi ce n'est pas la conscience comme telle qui est rejetée par Heidegger, pas plus que la pensée d'ailleurs mais leur dimension subjective. : le Je qui se cache dans le « o » du Cogito et la subjectivité transcendantale défendue par Husserl et, au demeurant, contestée par Sartre ; pour le dire autrement Sartre conteste à Heidegger de ne pas avoir fait ce que, par ailleurs, il conteste à Husserl d'avoir fait. A cet égard la possibilité d'une rupture épistémologique entre les deux ouvrages, telle que l'a proposé L. Fretz, est à considérer.

Si Heidegger récuse la subjectivité inhérente au Cogito (le Je) c'est afin d'éviter le double piège du psychologisme kantien et d'une l'approche anthropologique. Par la suite, comme on le sait, Heidegger refusera, contre Descartes et Leibniz, d'identifier la pensée et la Raison (voir « Le principe de raison » ou encore « Que veut dire penser » in « Essais et conférences »).

« Il y a encore des observateurs assez naïfs pour croire qu'il existe des « certitudes immédiates », par exemple « je pense », ou, comme ce fut la superstition de Schopenhauer, « je veux ». Comme si la connaissance parvenait à saisir son objet purement et simplement, sous forme de « chose en soi », comme s'il n'y avait altération ni du côté du sujet, ni du côté de l'objet. Mais je répéterai cent fois que la « certitude immédiate », de même que la « connaissance absolue », la « chose en soi » renferment une contradictio in adjecto : il faudrait enfin échapper à la magie fallacieuse des mots. C'est affaire du peuple de croire que la connaissance est le fait de connaître une chose jusqu'au bout. Le philosophe cependant doit se dire : « Si je décompose le processus logique exprimé dans la phrase « je pense », j'obtiens une série d'affirmations hasardeuses dont le fondement est difficile, peut-être impossible à établir, — par exemple, que c'est moi qui pense, qu'il doit y avoir, en général, quelque chose qui pense, que « penser » est l'activité et l'effet d'un être, considéré comme cause, qu'il existe un « moi », enfin qu'il a déjà été établi ce qu'il faut entendre par penser — c'est-à-dire que je sais ce que penser veut dire. Car si, à part moi, je n'étais pas déjà fixé à ce sujet, sur quoi devrais-je me régler pour savoir si ce qui arrive

n'équivaudrait pas à « vouloir » ou à « sentir » ? Bref, ce « je pense » laisse prévoir que je compare mon état momentané à d'autres états que je connais en moi, pour établir de la sorte ce qu'il est. À cause de ce retour à un « savoir » d'origine différente, mon état ne me procure certainement pas une « certitude immédiate ». — En lieu et place de cette « certitude immédiate », à quoi le peuple croira peut-être dans le cas donné, le philosophe s'empare ainsi d'une série de questions de métaphysique, véritables problèmes de conscience, tels que ceux-ci : « D'où est-ce que je tire le concept penser ? Pourquoi est-ce que je crois à la cause et à l'effet ? Qu'est-ce qui me donne le droit de parler d'un moi, et encore d'un moi comme cause, et enfin d'un moi comme cause intellectuelle ? » Celui qui, appuyé sur une sorte d'intuition de la connaissance, s'aventure à répondre immédiatement à cette question de métaphysique, comme fait celui qui dit : « je pense et sais que cela du moins est vrai, réel, certain » — celui-là provoquera aujourd'hui chez le philosophe un sourire et deux questions : « Monsieur, lui dira peut-être le philosophe, il paraît invraisemblable que vous puissiez ne pas vous tromper, mais pourquoi voulez-vous la vérité à tout prix ? »

(Nietzsche, « Par-delà bien et mal, n° 16)

Les notions de « certitude immédiate », de « chose en soi » ou encore de « connaissance absolue » sont, nous dit Nietzsche des « contradiction in adjecto : non pas, comme il est souvent traduit, des « contradictions dans les termes » (en latin : contradictio in terminis), autrement dit des oxymores mais des contradictions d'attribution ou de qualification. Il est contradictoire de considérer qu'une certitude puisse être immédiate, qu'une connaissance puisse être absolue ou encore qu'une chose puisse être en soi (le noumène kantien). Toute connaissance est partielle, en témoigne l'histoire de toute science particulière ; dans le même esprit une certitude est toujours médiate dans la mesure, par exemple, où elle doit être corroborée par un tiers ou une contre-vérification ; de même l'idée qu'il puisse exister une chose en soi, c'est-à-dire sans la moindre relation de quelque dépendance à l'égard d'autre-chose, notamment une relation cognitive, est un non-sens : comment pourrait-on seulement

imaginer qu'existent des choses en soi sans que nous puissions établir avec elle un rapport de quelque nature que ce soit.

Affirmer, comme le fait Descartes, que derrière la pensée se cache un Je qui en serait la cause suppose que soit clairement identifiées les natures de la pensée, du Je et de la relation qui les attache l'un à l'autre. Or il semble que dans l'affirmation cartésienne, ces trois choses sont présupposées ; or le simple fait qu'une pensée survienne en mon esprit ne suffit pas à justifier que j'en suis l'origine et du reste Descartes l'admet dans les mesures où nos pensées sont vraies puisqu'elles nous viennent de Dieu. Si Dieu pense à travers moi, si je ne suis que le vecteur d'une pensée divine, son instrument en quelque sorte, alors je ne peux pas en être l'auteur. Ce que défend ici Descartes, c'est une conception substantielle de la subjectivité : le Je est une « res » qui pense et est capable d'instrumenter une chose étendue : le corps.

Ajoutons qu'il y a dans la déduction cartésienne « Cogito ergo sum » une erreur logique dans la mesure où l'affirmation d'un je pensant est condition de son existence qui cependant est présupposée par la condition : étant donné que je pense, je peux en déduire que j'existe mais comment pourrais penser si je n'existais préalablement, ce qui revient à considérer que non seulement l'existence est indépendante de cette faculté (comme chez les animaux selon Descartes) mais également que le je lui-même est indépendant de la pensée puisqu'elle lui est préexistante (aussi Descartes a tort de priver les animaux de subjectivité). On peut en outre considérer que la pensée et la subjectivité (le Je) sont liés intrinsèquement, alors un être humain inapte à la pensée (pour cause de démence par exemple) serait privé de subjectivité, d'une âme immortelle et à ranger parmi les animaux. Notons que, dans le chef de Descartes, il ne s'agir d'une équivalence car, abstraction faite du Je, si penser était équivalent à exister, alors les animaux penseraient eux aussi.

Si la pensée est, comme le suggère Descartes, un attribut d'un Je substantiel préexistant qui en est la cause et si, de cette relation causale, peut être déduite l'existence de ce Je substantiel, étant donné que la pensée n'est pas une attitude permanente, qu'est

le Je qui alors ne pense pas ? Un Je dormant et rêvant, semble suggérer Descartes, mais qui, parce qu'il ne pense pas en cet instant, n'a aucune certitude immédiate d'exister encore ? Le Je substantiel n'existerait-il qu'à la condition de penser, de sorte que, ne pensant plus, il ne serait qu'un pouvoir-être ? Il faut, disait Sartre, savoir sortir du Cogito : comment peut-on affirmer que l'on pense s'il n'est pas fait abstraction de la pensée, comprenons si nous ne pouvons pas nous situer en dehors de son champ ? Il y faudrait une pensée d'une autre nature qui serait englobante de l'autre de telle sorte qu'on pourrait affirmer penser sans que cette affirmation résulte de cette même pensée. Dans le paragraphe suivant Nietzsche revient sur cette attribution de la pensée à un moi qui en serait la cause.

« Pour ce qui en est de la superstition des logiciens, je veux souligner encore, sans me laisser décourager, un petit fait que ces esprits superstitieux n'avouent qu'à contre-cœur. C'est, à savoir, qu'une pensée ne vient que quand elle veut, et non pas lorsque c'est moi qui veux ; de sorte que c'est une altération des faits de prétendre que le sujet moi est la condition de l'attribut « je pense ». Quelque chose pense, mais croire que ce quelque chose est l'antique et fameux moi, c'est une pure supposition, une affirmation peut-être, mais ce n'est certainement pas une « certitude immédiate ». En fin de compte, c'est déjà trop s'avancer que de dire « quelque chose pense », car voilà déjà l'interprétation d'un phénomène au lieu du phénomène lui-même. On conclut ici, selon les habitudes grammaticales : « Penser est une activité, il faut quelqu'un qui agisse, par conséquent… » Le vieil atomisme s'appuyait à peu près sur le même dispositif, pour joindre, à la force qui agit, cette parcelle de matière où réside la force, où celle-ci a son point de départ : l'atome. Les esprits plus rigoureux finirent par se tirer d'affaire sans ce « reste terrestre », et peut-être s'habituera-t-on un jour, même parmi les logiciens, à se passer complètement de ce petit « quelque chose » (à quoi s'est réduit finalement le vénérable moi). »

(Nietzsche, « Par-delà bien et mal, n° 17)

Le Cogito, nous dit Nietzsche, relève d'une affirmation non critique d'une ancienne superstition qui s'est maintenue dans la

tradition jusqu'à Descartes et sans doute bien au-delà : la croyance en l'existence substantielle d'un moi qui serait cause de ses pensées et de ses passions : faut-il y voir une persistance du mythe de Socrate ? Sans aucun doute !

Descartes fonde la certitude de Soi sur la pensée mais quel ce Soi dont il se dit certain ? S'il s'agit du moi, comme le suppose Nietzsche, ce moi correspond-t-il au Soi, au Je ou encore à l'Ipse comme le laisse entendre Descartes ? Le moi, nous enseigne la phénoménologie, est un être mondain de nature psycho-physique dont la mise entre parenthèses, l'épochè, permet que se manifeste la subjectivité transcendantale, autrement dit l'Ego transcendantal, un résidu de la conscience empirique grâce auquel peuvent s'unifier sans une même représentation la succession de nos perceptions. Ainsi appliquée à l'architectonique kantienne, la réduction transcendantale ne laisserait subsister que l'imagination. Mais, nous dit Sartre sans « La transcendance de l'Ego », ce Je transcendantal n'a, contrairement à ce que qu'affirme selon lui Husserl, rien de personnel : la conscience, même quand elle est réflexive, est impersonnelle. Sartre fait à Husserl un procès d'intention qui n'est pas fondé : ce n'est pas, selon Husserl, un Je personnel, venu de nulle part, qui assure la liaison de nos perceptions. La 6ème des « Méditations cartésiennes » composée par Fink est claire à ce sujet : une fois la conscience vidée de ce résidu, elle n'est plus qu'un néant non subsistant.

Sans pénétrer plus avant dans les finesses de ce faux débat, une question demeure : si le Je n'est pas un résident de la conscience, alors où se trouve-t-il ? A cette question, Sartre nous propose une réponse particulièrement pertinente.

« En ce sens, si J'on comprend le « Je pense » de manière à faire de la pensée une production du Je, on a déjà constitué la pensée en passivité et en état, c'est-à-dire en objet ; on a quitté le plan de la réflexion pure, dans laquelle l'Ego apparaît sans doute mais à l'horizon de la spontanéité. L'attitude réflexive est exprimée correctement par cette fameuse phrase de Rimbaud (dans la lettre du voyant) « Je est un autre _. Le contexte prouve qu'il a simplement voulu dire que la spontanéité des consciences ne

saurait émaner du Je, elle va vers le Je, elle le rejoint, elle le laisse entrevoir sous son épaisseur limpide mais elle se donne avant tout comme spontanéité individuée et impersonnelle. La thèse communément acceptée, selon laquelle nos pensées jailliraient d'un inconscient impersonnel et se « personnaliseraient » en devenant conscientes, nous paraît une interprétation grossière et matérialiste d'une intuition juste. »

(Sartre, « La transcendance de l'Ego », page 78)

Les contempteurs du corps.

« C'est aux contempteurs du corps que je veux dire leur fait. Ils ne doivent pas changer de méthode d'enseignement, mais seulement dire adieu à leur propre corps — et ainsi devenir muets.

« Je suis corps et âme » — ainsi parle l'enfant. Et pourquoi ne parlerait-on pas comme les enfants ?

Mais celui qui est éveillé et conscient dit : Je suis corps tout entier et rien autre chose ; l'âme n'est qu'un mot pour une parcelle du corps.

Le corps est un grand système de raison, une multiplicité avec un seul sens, une guerre et une paix, un troupeau et un berger. »

Zarathoustra ne cherche pas à disputer avec les contempteurs du corps : il veut seulement leur dire « leur fait ». C'est ainsi qu'il les invite à agir en accord avec ce qu'ils professent : ils doivent renoncer à ce corps si méprisable à leurs yeux et, se privant ainsi des moyens de la parole, ils deviendront muets. « Je suis corps et esprit » disent les enfants mais, bien qu'ils soient la dernière figure des trois métamorphoses, doit-on pour autant les imiter ? Les enfants sont les répétiteurs innocents de ce qu'ils entendent de la bouche d'adultes endormis même s'ils donnent l'impression de veiller. Il ne s'agit pas de nier la réalité de l'un et l'autre mais de se préserver du dualisme cartésien : nous ne sommes pas deux mais un seul et ce seul, c'est le corps, rien d'autre, un corps dont

le mot « âme » en désigne une parcelle. Le corps est un grand système de raison, multiple et en proie à des différends mais il est aussi paix, berger qui assure l'unité pacifiée du troupeau de ses multiples composantes dont diffèrent bien souvent les aspirations aveugles ou aveuglées. Quel est donc ce pacificateur du corps ?

Instrument de ton corps, telle est aussi ta petite raison que tu appelles esprit, mon frère, petit instrument et petit jouet de ta grande raison.

« Tu dis « moi » et tu es fier de ce mot. Mais ce qui est plus grand, c'est — ce à quoi tu ne veux pas croire — ton corps et son grand système de raison : il ne dit pas moi, mais il est moi.

Ce que les sens éprouvent, ce que reconnaît l'esprit, n'a jamais de fin en soi. Mais les sens et l'esprit voudraient te convaincre qu'ils sont la fin de toute chose : tellement ils sont vains.

Les sens et l'esprit ne sont qu'instruments et jouets : derrière eux se trouve encore le soi. Le soi, lui aussi, cherche avec les yeux des sens et il écoute avec les oreilles de l'esprit.

Toujours le soi écoute et cherche : il compare, soumet, conquiert et détruit. Il règne, et domine aussi le moi.

Derrière tes sentiments et tes pensées, mon frère, se tient un maître plus puissant, un sage inconnu — il s'appelle soi. Il habite ton corps, il est ton corps. »

Ce pouvoir de pacification, on l'attribue très souvent au moi ; mais, nous dit Zarathoustra, il y a bien plus puissant que ce moi car ce moi, psycho-physique diront les phénoménologues, est lui-même un instrument, qu'il soit sens ou esprit, du grand système de raison dominé par le Soi. Celui-ci habite le corps à la manière d'un sage inconnu : il écoute et cherche avec les yeux des sens et les oreilles de l'esprit. C'est toute l'architectonique kantienne de la connaissance qui est ici remise en cause. Ce Soi, que nous avons déjà évoqué en compagnie de Sartre, c'est l'Autre du Je

cartésien si nous prenons la direction du « Je est un Autre » de Rimbaud. Si le Soi « cherche avec les yeux des sens et écoute avec les oreilles de l'esprit », il ne peut s'y réduire car la sensibilité et l'entendement, qui selon Kant président à l'établissement de nos jugements dans leur vérité, n'en sont que les instruments. Ce que les sens nous donne à éprouver et l'esprit à reconnaitre n'a pas de fin en soi tout comme ils n'en ont pas eux-mêmes : ils sont vains en eux-mêmes et ne servent que le Soi.

L'œil et l'oreille ne sont, en eux-mêmes, que des fragments du corps ainsi qu'il est dit dans « Rédemption », au livre III et, ajoute Zarathoustra, il n'a jusqu'ici rencontré que des fragments d'hommes. Mais, ainsi qu'il est dit dans « Le voyageur », au livre III, Zarathoustra, qui fut longtemps lui aussi dispersé, a enfin retrouvé l'unité de son Soi :

« Et quelle que soit ma destinée, quel que soit l'événement qui m'arrive, — ce sera toujours pour moi un voyage ou une ascension : on finit par ne plus vivre que ce que l'on a en soi.

Les temps sont passés où je pouvais m'attendre aux événements du hasard, et que m'adviendrait-il encore qui ne m'appartienne déjà ?

Il ne fait que me revenir, il est enfin de retour — mon propre moi, et voici toutes les parties de lui-même qui furent longtemps à l'étranger et dispersées parmi toutes les choses et tous les hasards. »

(Nietzsche, « Ainsi parlait Zarathoustra », livre III, « Le voyageur »)

Si Nietzsche récuse le dualisme de Descartes, il en récuse tout autant le substantialisme : le corps, tel qu'il est ci évoqué par Nietzsche, n'est pas la « res extensa » cartésienne, une «chose étendue » qui ne serait animée que mécaniquement par la force de l''âme qui l'habite sans pouvoir s'y résoudre. Le corps auquel il est fait ici référence est un corps « transfiguré »par la vie qui le caractérise essentiellement. Le corps n'est pas la Monade leibnizienne repliée sur elle-même et privée de fenêtres de sorte

que ce qui lui est extérieur est toujours incertain et même hypothétique. Si les sens nous ouvrent au monde en ce qu'il a de visible (on cherche avec les yeux), l'esprit nous y ouvre pareillement par ses oreilles qui ne sont pas de simples capteurs de sons mais du langage lui-même. Si par ses oreilles l'esprit relève du corps comme système de raison, ce n'est pas au sens physiologique : les oreilles de l'esprit sont une métaphore, de même que celles-ci doivent être petites (comme celles d'Ariane) pour que s'y loge un mot avisé. Mais pourquoi notre corps, qui est le plus grand système de raison, a-t-il besoin de notre meilleure sagesse dès lors qu'en lui se trouve bien plus de raison que dans cette sagesse elle-même ?

« Il y a plus de raison dans ton corps que dans ta meilleure sagesse. Et qui donc sait pourquoi ton corps a précisément besoin de ta meilleure sagesse ?

Ton soi rit de ton moi et de ses cabrioles. « Que me sont ces bonds et ces vols de la pensée ? dit-il. Un détour vers mon but. Je suis la lisière du moi et le souffleur de ses idées. »

Le soi dit au moi : « Éprouve des douleurs ! » Et le moi souffre et réfléchit à ne plus souffrir — et c'est à cette fin qu'il doit penser.

Le soi dit au moi : « Éprouve des joies ! » Alors le moi se réjouit et songe à se réjouir souvent encore — et c'est à cette fin qu'il doit penser. »

A la « lisière du moi » se trouve le Soi : la pensée raisonnante, parce qu'elle est constitutive du moi, est au service du Soi et de son but dont elle le détourne par ses «cabrioles ». C'est le Soi qui souffle au moi ses idées mais il arrive bien souvent que, en dépit des efforts du souffleur, l'acteur improvise son texte et entraine le Soi sur des chemins de traverse qui s'avèrent être, eu égard au but que s'est donné le Soi, des « Holzwegen », des « Chemins qui ne mènent nulle part », selon la symbolique heideggérienne. Or le moi doit penser, éprouver, expérimenter les idées que lui souffle le Soi de telle sorte que, de ces expériences, le moi serve les buts du Soi comme, par exemple, ceux de ne pas souffrir et de

se réjouir le plus souvent. On retrouve ici la conception, développée dans les ouvrages précédents et notamment dans « Le gai savoir », d'une pensée expérimentale. Zarathoustra n'a plus qu'un mot à dire aux contempteurs du corps : c'est par leur mépris qu'ils se rendent estimables.

« Je veux dire un mot aux contempteurs du corps. Qu'ils méprisent, c'est ce qui fait leur estime. Qu'est-ce qui créa l'estime et le mépris et la valeur et la volonté ?

Le *soi* créateur créa, pour lui-même, l'estime et le mépris, la joie et la peine. Le corps créateur créa pour lui-même l'esprit comme une main de sa volonté.

C'est le Soi créateur qui crée le mépris et l'estime : aussi, quand ils méprisent le corps, les contempteurs servent leur Soi. Quant à l'esprit qui est « main de la volonté », il est l'œuvre du corps créateur ; la volonté est le propre du corps-Soi et ce dernier ne peut vouloir ce qu'il méprise. Le propos de Zarathoustra annonce, en ses termes, la troisième dissertation ' (« Quel est le sens de tout idéal ascétique ? ») de la « Généalogie de la morale » : l'idéal ascétique, parce qu'il méprise le corps et la vie, est réduit à ne vouloir que le néant.

« Même dans votre folie et dans votre mépris, vous servez votre soi, vous autres contempteurs du corps. Je vous le dis : votre soi lui-même veut mourir et se détourner de la vie.

Il n'est plus capable de faire ce qu'il préférerait : — créer au-dessus de lui-même. Voilà son désir préféré, voilà toute son ardeur.

Mais il est trop tard pour cela : — ainsi votre soi veut disparaître, ô contempteurs du corps.

Votre soi veut disparaître, c'est pourquoi vous êtes devenus contempteurs du corps ! Car vous ne pouvez plus créer au-dessus de vous.

C'est pourquoi vous en voulez à la vie et à la terre. Une envie inconsciente est dans le regard louche de votre mépris.

Je ne marche pas sur votre chemin, contempteurs du corps ! Vous n'êtes point pour moi des ponts vers le Surhumain ! »

Selon Zarathoustra les contempteurs du corps servent leur propre Soi dans sa volonté de disparaitre, de mourir en se détournant de la vie. Le Soi qui veut mourir n'est plus à-même d'atteindre à son propre but : « créer au-dessus de lui-même ». C'est pour cette raison qu'il en veut à la vie et à la terre et se réfugie dans un idéal d'autodestruction. Rien n'est plus étranger au chemin que trace Zarathoustra : ceux-là ne sont pas des « ponts vers le Surhumain », autrement dit des hommes car l'homme n'est que cette corde tendue entre l'animalité et le Surhumain. Créer au-dessus de soi-même, c'est précisément s'arracher à l'animalité pour tendre, par la création, vers le Surhumain : tel est le sens de la Rédemption et de la volonté de puissance car vouloir la puissance, c'est toujours vouloir s'élever en se dépassant continuellement soi-même. Le Soi « caché » du corps n'est pas donné d'avance : il est toujours à conquérir par les voies de l'esprit qui n'est que la main de ce vouloir d'élévation en direction du Surhumain.

LA « RAISON » DANS LA PHILOSOPHIE

« Vous me demandez de vous dire tout ce qui est idiosyncrasie chez les philosophes ?… Par exemple leur manque de sens historique, leur haine contre l'idée du devenir, leur égypticisme. Ils croient faire honneur à une chose en la dégageant de son côté historique, sub specie aeterni, — quand ils en font une momie. Tout ce que les philosophes ont manié depuis des milliers d'années c'était des idées-momies, rien de réel ne sortait vivant de leurs mains. Ils tuent, ils empaillent lorsqu'ils adorent, messieurs les idolâtres des idées, — ils mettent tout en danger de mort lorsqu'ils adorent. »

(Nietzsche, « Le crépuscule des idoles »)

La première idiosyncrasie des philosophes, c'est la momification de toute chose, son manque de sens historique ; or dans les « idées-momies » on ne rencontre rien des réel car tout ce qui est devient, ce que, sous l'impulsion de Parménide et des Eléates, la philosophie s'est, au cours des siècles, toujours refusé d'accepter.

« Ce qui est ne devient pas ; ce qui devient n'est pas… Maintenant ils croient tous, même avec désespoir, à l'être. Mais comme ils ne peuvent pas s'en saisir, ils cherchent des raisons pour savoir pourquoi on le leur retient : « Il faut qu'il y ait là une apparence, une duperie qui fait que nous ne pouvons pas percevoir l'être : où est l'imposteur ? » « — Nous le tenons, s'écrient-ils joyeusement, c'est la sensualité ! Les sens, qui d'autre part sont tellement immoraux… les sens nous trompent sur le monde véritable. Morale : se détacher de l'illusion des sens, du devenir, de l'histoire, du mensonge, — l'histoire n'est que la foi en les sens, la foi au mensonge. Morale : nier tout ce qui ajoute foi aux sens, tout le reste de l'humanité : tout cela fait partie du « peuple ». Être philosophe, être momie, représenter le monotono-théisme par une mimique de fossoyeur ! — Et périsse avant tout le corps, cette pitoyable idée fixe des sens ! Le corps atteint de tous les défauts de la logique, réfuté, impossible même, quoiqu'il soit assez impertinent pour se comporter comme s'il était réel ! »… »

C'est ainsi que la philosophie s'attache désespérément à l'illusion de l'être mais, ne sachant le saisir dans la perception, elle doit identifier l'imposteur qui est à l'origine de cette impossibilité. Ce falsificateur de l'être, c'est la sensibilité comme source de nos illusions. Aussi doit-on s'en détacher, se détacher de l'histoire, du devenir pour affirmer l'unicité immuable de l'être. Et surtout, parce que nos sens sont trompeurs, il nous faut mépriser le corps, s'en détacher : le corps n'est-il pas une offense à tous les principes de la logique ? Ultime dérision de la philosophie car le corps est suffisamment pertinent pour se comporter à la manière d'un être réel. La philosophie, parce qu'elle procède d'un rejet de toute foi en nos sens, devient négation de tous ceux qui, agissant comme tels, s'en distinguent par le mensonge : tous ceux-là, nous

dit Nietzsche, c'est, au regard d'une philosophie aristocratique, le « peuple » pour lequel la croyance en ce que l'on rapporte être des faits (la religiosité du quotidien) tient lieu de métaphysique (Schopenhauer).

DU POETIQUE

AU

RETOUR DES DIEUX

Du tronc de la pensée bondir jusqu'à celui du chant : voilà qui du poète image la posture car c'est le poète qui nomme le Sacré et les dieux. Le saut est périlleux, c'est Rilke qui en atteste : toujours le poète chante au bord de l'abîme, sans-fond de l'Etre qui s'in-détermine. Mais quel est cet in-déterminé que l'on pensa trop souvent comme le néant de l'Etre ? Par son retrait l'Etre se dérobe à toutes les déterminations que la métaphysique, depuis sa lointaine origine, a prétendu être les siennes. Or de quoi peut-on vêtir l'Etre qui n'est pas et s'offre au devenir, dans le non-retrait de l'Aléthéia ? L'Etre a besoin de l'homme, nous rappelle Heidegger, car c'est à lui qu'en revient la garde, le dire et la formation. L'Etre advient dans la Clairière quand, s'offrant au Dasein selon son Etre-en-propre, il lui confie son devenir. L'indétermination de l'Etre en signifie l'indécidabilté : sang de tous les êtres, il les arrache à la passivité de leur contingence et les jette en avant dans leur propre devenir qui est aussi le sien. Le poète, parce qu'il a sondé l'abîme au risque de s'y perdre, sait de l'Etre sa topologie et lui indique le lieu de son déploiement. Qui bondit d'un tronc à l'autre pour s'y ouvrir au divin n'y prend d'autre risque que d'échapper au déclin en se donnant sens car celui de l'abîme est déjà assumé.

Si les troncs, aussi longtemps qu'ils sont debout, demeurent inconnus l'un à l'autre, c'est dans un même sol qu'ils plongent leurs racines, d'une même terre qu'ils tirent leur nourriture : c'est en ce lieu commun que tous deux ont pris naissance, ce lieu que Heidegger nomme le « Natal ». Le chant et la pensée sont donc les deux figures distantes d'un même acte poétique mais en quoi consistent-ils l'un et l'autre et de quelle distance se trouvent-ils

séparés ? La pensée à laquelle nous renvoie Heidegger est ce qu'il lui arrive d'appeler « l'autre pensée », la pensée comme autre de la pensée rationnelle et calculante. Voilà ce qui, chez Nietzsche et Heidegger, ne peut convenir au pragmatisme rationalisant d'Habermas car, selon lui, l'autre du rationnel c'est l'irrationnel. Or c'est précisément entre ces deux-là que la pensée, selon Heidegger, fraye son propre chemin, dès lors qu'elle s'est soustraite à la main mise de la Raison sans, pour autant, être réductible à une quelconque expression de la folie. Doit-on comprendre qu'à la pensée toute raison est étrangère ? La Raison à laquelle Heidegger entend arracher la pensée, c'est celle-là même qui a dominé le rationalisme moderne de Descartes à Kant et qui s'est édifié à la faveur de la logique aristotélicienne. C'est que pour Heidegger (« Le principe de raison »), la raison est à comprendre comme un « Grund », un sol, un fondement et qu'à ce titre elle co-appartient à l'Etre lui-même.

L'athéisme ontique comme négation de l'étantité entièrement déterminée de dieu est conforme à la pensée et se justifie de l'Etre même de dieu qui est inépuisable ; à cet égard la foi, telle qu'on l'a évoquée, est la forme la plus aboutie de l'athéisme ontique. En revanche l'athéisme ontologique qui, de l'absence de dieu telle qu'elle relève d'une décision pensée de détourner notre regard du divin, conclut à son non-Etre est contraire à la pensée elle-même : si du divin nous pouvons (et devons), en pensée, nier la chose déterminée, la pensée ne peut, sans s'inculper elle-même s'autoriser, en son refus de s'ouvrir au divin, de sa nature impensable et indécidable, pour conclure à son non-être. L'existence, qu'elle soit celle de dieu ou du Dasein, est un ek-sister : dire du Dasein qu'il est pro-jet, c'est affirmer qu'il se situe toujours en avant de ce qui en est perçu et peut être pensé, que son présent ne donne rien à penser de cet ailleurs que son Etre l'invite à habiter. Ceci vaut tout autant de dieu et c'est de cette communauté que s'autorise la complicité du signe que dieu, en son lointain, adresse au regard avisé.

Si l'homme est, en et par son Etre propre, prédisposé au divin, c'est en sa pensée qu'il lui revient de décider de cette disposition et de la pensée humaine cette décision, eu égard au divin, en fixe les limites dans la mesure où l'ouverture au divin en son accueil ne relève pas de la pensée elle-même. On conviendra, avec Heidegger, que la pensée nous prépare à cette réception mais qu'elle ne saurait en être le lieu.

« SPIEGEL: Soit. Mais cela nous a conduit naturellement à cette nouvelle question : « L'individu peut-il encore influer d'une quelconque manière sur ce tissu de fatalités, ou bien la philosophie le peut-elle, ou les deux ensemble peuvent-ils y parvenir dans la mesure où cette philosophie conduirait l'action d'un ou plusieurs individus ? »

HEIDEGGER: Ces questions nous ramènent au début de notre conversation. Si je peux répondre rapidement et peut-être un peu hardiment, mais c'est là le fruit d'une longue réflexion, je dirais: la philosophie ne sera pas en mesure d'apporter un changement direct de l'état actuel du monde. Ceci est vrai non seulement de la philosophie, mais de toutes les méditations et entreprises purement humaines. Seul un dieu peut encore nous sauver. Je pense que la seule possibilité de salut qu'il nous reste est de nous préparer à être disponible, par la pensée et par la poésie, à l'apparition du dieu ou à son absence durant le déclin ; et ainsi, pour le dire simplement, nous ne mourons pas des morts vides de sens, mais en déclinant, nous déclinons devant le visage du dieu absent.

SPIEGEL: Y a-il un lien entre votre pensée et l'émergence de ce dieu ? Y a t-il, tel que vous l'envisagez, un lien de causalité ? Pensez-vous que nous puissions obtenir l'avènement de ce dieu par la pensée ?

HEIDEGGER: Nous ne pouvons pas le faire venir par la pensée. Au mieux, nous pouvons nous préparer à être disponible pour l'attente. »

(Heidegger, interview au Spiegel du 23/09/1966)

Et la conversation de poursuivre sur les possibilités d'action de la philosophie :

« SPIEGEL: Mais pouvons-nous aider à quelque chose ?

HEIDEGGER: La préparation de la disponibilité pourrait être la première étape. Le monde ne peut pas être ce qu'il est, ni comment il l'est, par le truchement de l'homme, mais il ne peut pas non plus l'être sans l'homme. A mon avis, cela est lié au fait que ce que j'appelle l'« Être » – pour utiliser un mot traditionnel, ambiguë, et maintenant essoré – a besoin des hommes. L'Être n'est pas l'Etre sans l'homme qui est nécessaire à sa révélation, sa garde et sa formation. Je vois l'essence de la technique dans ce que j'appelle le construit. Ce nom, aisément mal-compris à la première écoute, renvoie, s'il est correctement appréhendé, à l'histoire la plus profonde de la métaphysique, qui continue de déterminer notre existence (Dasein) aujourd'hui. L'action du construit signifie : l'homme est arraisonné (gestellt), contrôlé, et confronté à une puissance qui se révèle dans l'essence de la technique. L'expérience ressentie par l'homme d'être arraisonné par quelque chose, de n'être pas lui-même et de ne plus pouvoir se contrôler, est précisément l'expérience par laquelle il peut avoir la vision que l'homme est requis par l'Etre. La possibilité de cette expérience, de se sentir nécessaire, et de se préparer à ces nouvelles possibilités, est enfouie dans ce qui fait le propre de la technique la plus moderne. La pensée ne peut rien faire de plus que d'aider l'homme à atteindre cette vision, mais la philosophie, elle, est à bout. »

(Heidegger, ibidem)

L'ouverture au divin exige que soit enjambée cette limite de la pensée qui la rend impropre à cette ouverture, autrement dit un saut qui, répétons-le, n'est pas celui de la foi mais passage de l'un à l'autre des deux troncs de l'acte poétique : le chant et la pensée. Que dressés ils soient, comme le dit Hölderlin, inconnus l'un à l'autre, ce n'est qu'en raison de cette limite de la pensée dont l'ouverture exige qu'elle soit franchie. La pensée et la poésie, nous dit Heidegger, se trouvent sur des « monts opposés » et cependant ils nous disent la même chose selon des modes qui

leur sont propres. C'est de cette différence modale qu'il nous faut nous affranchir pour nous ouvrir au divin.

C'est d'avoir cru en lui que l'homme a tué dieu. La foi a pour objets un ensemble d'articles, de dogmes constitutifs de ce qui est communément appelé « credo ». Ces articles ou dogmes forment la clôture refermée sur elle-même de la foi qu'ils concernent : est hérétique et contraire à la foi toute tentative d'enjamber cette clôture ou d'en modifier la maille. Par cette clôture, supposée en protéger l'intégrité, c'est dieu lui-même qu'emprisonne la foi. Ce qui, en ces barrières, est dit de dieu lui-même et rapporté comme tel par la tradition constitue pour le divin autant de limites que la foi lui interdit de franchir, de sorte que, quoi qu'il soit dit et cru de lui, il s'épuise en cela même et ne saurait en dévier. En lui assignant d'être en tous points conforme à ce qu'elle en affirme, c'est dieu qui, par la foi, est mis en cage. Ajoutons que par la foi dieu se trouve dépouillé du Sacré qui pourtant lui convient et que le Sacré, dont dieu lui-même se trouve privé, est transféré dans un rituel dont les vertus communicantes font également partie de cette foi comme expression de ses pratiques.

La « déclosion » à laquelle nous invite Jean-Luc Nancy est une transgression qui porte le regard vers le lointain, jusqu'au silence en lequel dieu s'est retiré ; des dieux le regard au loin capte le « clin d'œil », signe complice adressé par dieu à qui s'est rendu disponible à sa réception. Se poser, comme l'a fait Hans Küng (« Dieu existe-t-il ? »), la question de l'existence de dieu est impropre à la pensée car dieu est indécidable quant à son Etre : n'appartient à la pensée que la décision de sa présence ou de son absence, autrement dit de nous rendre disponible ou non à sa venue. Par son apparentement à l'Etre, dieu est indécidable relativement à ce qui demeure caché en son retrait ; l'absence de dieu relève d'une décision, humainement pensée, de détourner de lui notre regard et ne peut qu'erronément être interprétée comme le signe du non-être de dieu : l'athéisme est une infraction à la pensée quand il dépasse sa dimension ontique.

De l pensée ainsi comprise, se dégage une autre dimension, essentielle : la pensée est l'autre de la philosophie elle-même. Avec Nietzsche, c'est le dépassement de la philosophie-métaphysique qui ouvre la voie à l'avènement de la pensée. Si la philosophie est accomplie, nous dit Heidegger, c'est parce qu'elle s'est dissoute dans les sciences qui se sont substituées à elle. Cependant, ajoute Heidegger, au risque de choquer, les sciences ne pensent pas. Tout d'abord sur l'essence de la philosophie :

« L'Express : On vous considère, Monsieur, comme le dernier philosophe de la tradition occidentale, celui qui achève cette tradition, et aussi comme celui qui a tenté d'ouvrir une autre manière de questionner. Aujourd'hui, la crise de l'Université s'accompagne d'une suspicion grandissante quant au sens même de la philosophie. Pour beaucoup, celle-ci n'a plus de raison d'être, elle est devenue inutile...

Martin Heidegger : Mais c'est ce que j'ai toujours pensé moi-même. Dans mon cours "Introduction à la métaphysique" de 1935, je l'avais déjà affirmé : la philosophie est toujours intempestive. C'est une folie.

Une folie ?

La philosophie est essentiellement intempestive parce qu'elle appartient à ces rares choses dont le destin est de ne jamais pouvoir rencontrer de résonances immédiates.

Que représente donc la philosophie ?

C'est une des rares possibilités de l'existence qui soit autonome et créatrice. Sa tâche originelle est de rendre les choses plus lourdes, plus difficiles.

Peut-elle alors, selon vous, jouer un rôle dans la transformation du monde, comme le voulait Karl Marx ?

La philosophie ne peut jamais d'une façon immédiate apporter les forces ou créer les formes d'action et les conditions qui suscitent une action historique.

Mais, alors, quel est son sens ?

Ce n'est pas un "savoir" que l'on puisse acquérir et utiliser directement. Elle ne concerne jamais qu'un nombre restreint d'hommes. Elle ne peut être appréciée par des critères communs. On ne peut rien en faire : c'est elle qui fait quelque chose de nous si l'on s'y engage.

(Heidegger, interview à L'Express du 20/10/1969)

Et sur la non-pensée des sciences :

Comment concevez-vous le rapport de la philosophie et de la science ?

C'est une question très difficile. La science est en train d'étendre sa puissance à la Terre entière. Mais la science ne pense pas. Car sa démarche et ses moyens sont tels qu'elle ne peut pas penser.

C'est un défaut ?

Non, un avantage. Ce n'est qu'en tant qu'elle ne pense pas que la science peut s'établir et progresser dans ses domaines de recherches.

Mais pourtant, aujourd'hui, on tend à identifier la pensée elle-même à la science. Ce n'est que lorsque l'abîme qui sépare la science de la pensée est enfin reconnu que la relation de la science et de la pensée devient authentique.

Vous dites : "La science ne pense pas." N'est-ce pas une affirmation choquante ? Certes, mais la science ne peut rien sans la pensée. Et comme je l'ai répété dans mon enseignement : la chose la plus importante à notre époque, c'est que nous ne pensons pas encore vraiment.

Que voulez-vous dire ?

Peut-être que, depuis des siècles, l'homme a trop agi et pensé trop peu. Dans un monde qui nous donne toujours davantage à penser, la pensée n'existe toujours pas.

(Heidegger, ibidem)

La philosophie occupe à présent une place mineure, celle d'une occupation de l'esprit, d'un loisir pour initiés en quelque sorte et, parce qu'elle s'est repliée sur elle-même, le monde actuel n'a plus rien à en attendre. Comprenons bien que la pensée n'est ni un substitut ni une alternative à la philosophie. Si c'est Nietzsche qui a ouvert la voie à la pensée, on n'avait jusqu'à lui que très peu pensé car on attendait principalement de la philosophie qu'elle apporte un fondement à l'action. Avec la Modernité c'est la Science qui a progressivement endossé cette fonction et, du même coup, vidé la philosophie des contenus et prétentions qu'elle s'était jusque-là données. La pensée est donc une activité proprement humaine récente et balbutiante encore : plus qu'une méthode, c'est son horizon qu'il lui faut encore découvrir. La pensée est intimement liée à la question de l'Etre et plus encore à celle de son sens de sorte qu'il y a une co-appartenance de l'Etre et de la pensée = penser l'Etre et son sens ou sa vérité, c'est ouvrir à son dévoilement et prendre en charge sa formation selon le sens qui en est pensé.

Venons-en à l'autre dimension : quel est ce chant qui, de l'acte poétique, constitue le deuxième tronc ? La poésie hymnique de Hölderlin n'est certainement pas étrangère au choix du concept ; le concept de chant retenu par Heidegger nous renvoie à la singularité en laquelle la poésie se distingue de la pensée. La poésie est un art du langage et si elle est présente dans tous les arts car tout art est expression, c'est comme art du langage qu'elle se singularise. La poésie est un art du langage et c'est comme telle qu'elle nomme le Sacré et les dieux ; si la poésie est, en ce sens, art d'un dire, ce dire ne concerne pas ce qui peut être pensé : la poésie est art de dire l'indicible, de dire ce qui, parce qu'il est indicible, échappe à la pensée. Comprenons que la poésie n'est pas un autre de la pensée et moins encore son

prolongement : elle s'offre à la pensée comme nomination de ce que la pensée ne peut énoncer et donc penser.

Que signifie la nomination dans sa différence essentielle avec l'énonciation, autrement dit que veut dire « nommer » ? Nommer signifie « donner un nom » mais alors comment la poésie peut-elle donner un nom à ce qui est indicible ? En nommant le Sacré et les dieux la poésie les désigne et, de même que la poésie est topologie de l'Etre, elle leur assigne le lieu de leur déploiement, c'est-à-dire de leur dévoilement. La poésie est cette Clairière où se dévoilent en se voilant le Sacré et les dieux. Pour tenter de saisir le sens de ce parallèle avec le voilement / dévoilement de l'Etre, on doit donner réponse à cette question essentielle : en quoi consiste la poésie et, plus précisément encore, le poème qui, faut-il le rappeler, est également une œuvre d'art ? Si le poème est œuvre d'art du langage, peut-on en dire autant du roman, de la nouvelle ou de la pièce de théâtre ? Non car ceux-ci sont des fictions et renvoient toujours à une interprétation pour qui en fait lecture, autrement dit renvoient nécessairement à un autre chose. Le poème, en revanche, ne renvoie à rien d'autre que lui-même et, pour cette raison, comme le disait très bien Magritte, se dérobe à toute tentative d'interprétation.

Le poème est un lieu, un espace au sein duquel les mots n'ont d'importance que celle de leur agencement car c'est de cet agencement que s'ouvre dans le poème un espace propice à l'avènement de ce qui, dans le poème, n'est jamais dit mais seulement nommé, désigné et assigné. La nomination de ce qui, dans le poème, prend place sans y être énoncé, désigne ce lieu ouvert par les mots eux-mêmes selon leur résonance au sein de cet agencement auquel le poète les assigne. Et c'est parce que les mots n'y ont d'autre valeur que la singularité de leur résonance que du poème on peut dire qu'il est « chant ». Ce qui se dévoile dans cet espace qu'ouvre le poème demeure, en ce dévoilement, toujours en retrait. L'espace ouvert dans le poème par l'agencement des mots est singulier nécessairement, c'est-à-dire non reproductible : toute œuvre d'art est, par essence, singulière, comprenons unique et ne saurait, à ce titre, être reproduite comme telle mais seulement copiée : la copie n'est jamais reproduction mais représentation et c'est pour cette raison que

le dévoilé ne saurait être pensé puisque la pensée est toujours représentation. Ce qui est dévoilé s'interdit à toute forme de représentation dans la pensée car il est apodictique dans son surgissement : l'œuvre d'art, parce qu'elle est fulguration, est incontestable. Insistons, comme il se doit, sur la singularité de ce dévoilement car ne peut se dévoiler que ce qui se voile en se dévoilant. De ce qui originairement est en retrait ne se dévoile dans l'Ouvert que ce qui lui est propre, laissant dans le retrait ce qui, parce qu'il ne saurait lui être propre, que l'impropre de son non-être, c'est-à-dire l'Etre qui n'est pas. C'est en ce sens que l'Ereignis comme appropriation est avènement de l'Etre : l'Etre, par l'Ereignis, est approprié, autrement dit dévoilé en propre, propre qui nécessairement se dévoile comme singularité. L'Etre qui se dévoile en propre à l'étant en fonde la singularité : c'est ce qu'il faut entendre par hypostase. De ce qui de l'Etre, tel qu'il se dévoile en propre, demeure en retrait, rien ne peut être dit que ce manque d'Etre, cette absence d'Etre qui le caractérise. Si dans l'espace ouvert par le poème sont nommés les dieux et le Sacré qui en est le corollaire, leur absence dans les limites de la pensée n'est pas indication de leur retrait puisqu'il n'y a de retrait que dans le non-retrait (le dévoilement de l'Aléthéia) mais seulement que dans la pensée ne s'ouvre aucun espace propre à leur dévoilement. Ainsi ne sont absents que le divin et le Sacré qu'avec prétention on se donnerait à penser : penser dieu et le sacré est un athéisme subtil puisque, prétendant les penser, on ne peut qu'en signaler l'absence, les réfuter.

De ce qui se dévoile en cet espace ouvert par le poème rien n'est dit ou énoncé : c'est par le lieu singulier de son dévoilement qu'il est seulement nommé. Mais, dira-t-on, si le lieu singulier du dévoilement seul est nommé, aucune vérité, même singulière, ne se dévoile en cette ouverture… Le sceptique Hume, par exemple, y répondrait que la vérité n'existe pas, si ce n'est dans une croyance (Belief). Soyons sérieux et demandons-nous plutôt ce qui est à entendre par cette notion de vérité. La vérité ne consiste pas en la concordance du mot avec ce qu'il désigne, pas plus que dans l'adéquation de l'aperception à la perception. Ajoutons que l'objectivité d'un aller-au-devant-de ou d'une expérience n'offre aucune garantie quant à la vérité de leur aboutissement. De ce

qui originairement était voilé, le non-retrait de l'Aléthéia « arrache » (selon l'expression de Gadamer dans « Les chemins de Heidegger ») la vérité, de sorte que le retrait est le lieu de la non-vérité authentique telle qu'elle est tenue en secret dans la vérité elle-même ; c'est l'oubli de ce secret qui conduit l'homme à l'errance, autrement dit à l'erreur d'une non-vérité inauthentique (tenir pour vrai ce qui ne l'est pas et son inverse également). L'œuvre d'art, parce qu'elle est toujours poétique, est, nous rappelle Gadamer, le lieu incontestable de la vérité dès lors que ce qui s'y dévoile ne peut être contesté, reproduit ou, comme le souligne Magritte, interprété. Le dévoilement ne tenant dans le retrait que la non-vérité authentique, c'est-à-dire elle-même incontestable comme non-vérité, cette vérité qui se dévoile dans l'Ouvert de la poésie se dérobe à tout dire et à toute énonciation car c'est dans le chant que se nomme cette vérité en sa présence.

Mais alors si le divin et le Sacré ne se dévoilent que dans l'Ouvert du poème eu que, par ailleurs, ils se refusent à la pensée puisqu'elle ne peut les dire ou les énoncer, de quelle manière l'acte poétique pourrait-il, outre chant, être aussi pensée ? Répondre est d'autant plus difficile que la pensée dont Nietzsche et Heidegger ont seulement entrouvert la voie (avec, selon Heidegger, un horizon d'efficience de plusieurs siècles, en dépit de l'urgence) doit encore être éprouvée, à la fois en ce qui pourrait lui être une méthode et en ce qui constitue le propre de son objet dans les limites qui du chant la séparent ou du moins la distinguent. Si l'œuvre de Hölderlin est, telle que l'entend Heidegger, une poésie pensante, ce que le poète s'y donne à penser est la poésie elle-même : ce premier balbutiement d'une poésie qui se donne à penser ne procède-t-il pas d'une circularité autoréférentielle qui, le cas échéant, en ruine la pertinence ?

La résonance des mots au sein même des agencements qui, dans le poème, ouvrent un espace au dévoilement du divin et du Sacré, inscrit le poème dans le registre du chant par son apparentement à la mélodie comme expression de l'art musical. De ce point de vue les mots n'ont d'importance que celle des chaines en lesquelles ils s'agencent et résonnent. Le mots ne sont cependant pas des notes de musique et si le poète, par leur résonance au

sein des agencements où il les place, vise une harmonie, la poésie n'en demeure pas moins un art du langage et le poème, comme œuvre d'art, ne résulte pas, en sa facture finale, des hasards d'une écriture automatique comme on a pu le constater dans les excès d'un certain surréalisme. Si les mots sont enchainés de manière à favoriser la résonance, ils n'en conservent pas moins leur sens, un sens auquel la versification, désignée jusqu'ici par le terme d'agencement, offre une amplification, une déviation allusive ou métaphorique, la possibilité de faire écho en quelque sorte en renvoyant à des significations qui ne sont pas forcément usuelles ; ces débordements de sens, le poète ne peut leur donner lieu que par sa désobéissance aux règles strictes de la grammaire et de la syntaxe.

Sans déroger à ce que nous apprend Magritte, l'impossibilité d'interpréter une œuvre d'art et en particulier la poésie, demandons-nous en quoi son œuvre est poétique. Magritte répond que la poésie de ses tableaux est toute entière dans le titre qu'il leur donne mais, ajoute-t-il, ces titres lui demandent d'y réfléchir en profondeur, indiquant par là qu'ils ne sont jamais choisis au hasard. Si le titre qu'il retient a pour vocation de susciter un étonnement, un effet de surprise, il doit cependant bien exister, serait-ce au plus profond de son esprit, un lien par lequel le titre est relié à l'œuvre. En d'autres termes par l'association du titre et de la toile Magritte cherche à donner, voire provoquer, du sens. Si avec le titre nous est donnée la dimension poétique de l'œuvre, c'est que le titre, bien qu'il ne soit pas figuratif, fait partie de l'œuvre et se refuse, comme tel, à toute interprétation. Si l'œuvre poétique est ouverture d'espace, elle est tout autant véhicule de sens : qu'il soit sens caché ou détourné importe moins que sa présence. On a pu dire des poèmes de Mallarmé qu'ils n'étaient que des exercices de lecture dont ellipses et incidentes avaient pour objectif d'accroitre la difficulté ou encore qu'il s'agissait d'énigmes à résoudre : c'était faire peu de cas de la conception que se faisait l'auteur de l'écriture poétique. D'autres, comme Sartre (« Mallarmé'), ont sans doute trop insisté sur la dimension figurative de la poésie de Mallarmé car, même s'il cherchait à mettre en œuvre la pure matérialité des mots, à « suicider la poésie » comme il fut dit, il

devait bien avoir quelque intention sémantique. Valéry dira de lui que sa poésie est l'une des plus difficiles qui lui furent données de lire et si, comme il est dit dans « Le coup de dés », « de ce qui a eu lieu ne demeure que le leu », ce lieu seul doit bien avoir un sens, à tout le moins celui du nombre que l'on sacre comme tenant lieu de ce qui est recherché. « Tenir lieu de » nous renvoie nécessairement à ce dont il est tenu lieu, à cet en-retrait dont le tenant-lieu approxime le sens, se tient dans sa proximité. C'est dans cette proximité que la poésie fait sens, est acte de signifier : la pensée poétique est pensée dans la proximité, une pensée approchante qui, de ce qu'elle évoque, se trouve au plus intime.

Cette intimité donne à la poésie l'ultime fondement de sa vérité : le poète ignore la mauvaise foi, récusation par qui s'abrite dans l'épaisseur de l'étant de sa liberté. Si la liberté est, comme le suggère Heidegger, l'essence même de la vérité, c'est parce que, comme le dit Nietzsche, la vérité ne s'adresse qu'aux esprits libres ; est libre qui s'affranchit de ce qui le retient et prend le risque de bien plus que sa vie, le poète, nous dit Rilke, qui toujours se tient et danse au bord de l'abîme, « folie » nous dit la tarentule qui tisse la toile de la Raison : c'est une folie assurément, celle qui, depuis les origines, manque à la philosophie.

Folie ou « considération intempestive », « inactuelle » dit-on aussi : la pensée authentique n'aurait-elle pas d'époque ? Ne serait-elle qu'une partition dont les résonances sont, par nécessité, toujours différés, un inaudible dans le vacarme de notre époque ? Qu'attendre de la pensée qui, parce qu'elle est inactuelle, est pressentie comme inutile ? A l'heure où la philosophie, chameau écrasé sous la charge de son propre poids, s'engage dans le désert, Zarathoustra, lion, renverse les anciennes tables et fraye le chemin d'une pensée nouvelle et authentique. En ce temps de détresse, de déclin ou de décadence, dans le silence des cloches ne résonne que la folie du poète : Hölderlin, Rilke, Trakl, Rimbaud. Au plus haut des montagnes, quand dans la plaine s'étend la nuit des hommes, des chants de Zarathoustra, ode à la nuit ou psaume de la mélancolie, ne s'entend que le lieu d'une douloureuse absence car plus rien ne demeure de ce qui fut broyé, car « dieu est mort ! » clame un

insensé : il n'en reste que l'absence. Suit l'heure de l'apaisement et du Signe quand le lion, encerclé de colombes, accomplit la dernière métamorphose : si les dieux doivent nous revenir, ne fallait-il pas que d'abord ils s'en aillent ? Ce qui se dévoile dans l'Ouvert du poème n'y fut-il pas d'abord voilé et ce voile se peut-il que dans l'Ouvert il puisse enfin se déchirer ?

Le Dasein est souci, peut-on lire dans « Etre et temps », mais quel est l'objet de cette préoccupation existentiale du Dasein ? Une réponse ontique, voire substantialiste, se référant au Dasein saisi à partir de sa quotidienneté pourrait s'avérer trompeuse, nous met en garde Heidegger au § 25 de son ouvrage.

« En apparence, nos indications formelles au sujet des déterminités fondamentales du Dasein (cf. § 9) ont déjà fourni la réponse à la question de savoir qui cet étant (le Dasein) est à chaque fois. Le Dasein est un étant que je suis à chaque fois moi-même, son être est mien. Cette détermination indique une constitution ontologique, mais elle ne fait pas plus. Elle contient en même temps l'indication ontique – au demeurant grossière – selon laquelle c'est à chaque fois un Je qui est cet étant, et non pas autrui. La question qui ? puise sa réponse dans le Je lui-même, dans le « sujet », le « Soi-même ». Le qui est ce qui se maintient identique dans le changement des comportements et des vécus, et qui se rapporte alors à cette multiplicité. Ontologiquement, nous le comprenons comme ce qui est à fois, déjà et constamment sous-la-main dans et pour une région close – comme ce qui gît au fond en un sens éminent : subjectum. Celui-ci, en tant qu'il reste même dans une altérité multiple, a le caractère du Soi-même. On peut bien récuser l'idée de substance de l'âme, de la choséité de la conscience ou d'objectivité de la personne, il n'en reste pas moins que, du point de vue ontologique, l'on continue de poser quelque chose dont l'être conserve explicitement ou non le sens de l'être-sous-la-main. La substantialité, tel est le fil conducteur ontologique de la détermination de l'étant à partir duquel la question du qui ? reçoit réponse. Tacitement, le Dasein est d'emblée conçu comme sous-la-main ; à tout le moins l'indétermination de son être implique-t-elle toujours ce sens d'être. Et pourtant, l'être-sous-la-main est le mode d'être de l'étant qui n'est pas à la mesure du Dasein. L'« évidence » ontique

de cet énoncé : c'est moi qui à chaque fois suis le Dasein, ne doit pas créer l'illusion que la voie d'une interprétation ontologique de cette « donnée » se trouverait du même coup univoquement tracée. Car la question demeure même entière de savoir si la seule teneur ontique de l'énoncé en question restitue adéquatement la réalité phénoménale du Dasein quotidien, et il se pourrait bien, au contraire, que je ne sois justement pas moi-même le qui du Dasein quotidien. »

(Heidegger, « Etre et temps', § 25. « L'amorçage de la question existentiale du qui du Dasein »)

Le souci du Dasein, est-il entendu comme être-au-monde dans sa quotidienneté, est préoccupation, tension entre le sous-la-main et ce qui ne s'y trouve pas. Cependant le souci authentique est celui du Dasein questionnant son Etre-en-propre. C'est la question qui pro-jette le Dasein en avant de Soi-même comme ek-sistant, le toujours être-en-dehors car au-devant. C'est ce souci de Soi-même en son propre qui le découvre comme ouverture au dévoilement de l'Etre et c'est dans l'appropriation de l'Ereignis que le Dasein, se recevant de l'Etre en ce qui lui est le plus propre, éprouve qu'en ce propre est inscrite sa prédisposition au divin et au Sacré. De cette prédisposition c'est à la pensée qu'il revient d'éclairer son cheminement jusqu'au seuil de la rencontre du divin eu du Sacré auxquels son Etre-en-propre le prédispose.

Si le souci authentique du Dasein, compte tenu de cette prédisposition, est de s'ouvrir au divin et au Sacré, doit-on conclure que par son refus de cette ouverture, conformément à l'alternative posée par Heidegger au Spiegel, le Dasein se dérobe à son authenticité ? En refusant de s'ouvrir au « visage de dieu », le Dasein persiste dans le déclin et la privation de sens, autrement dit s'abandonne à la détresse du monde quand dieu en est absent et aux illusions des puissances qui en tiennent lieu (la technique notamment). Aliéné par cela même dont il ne peut penser l'essence, privé de sa liberté la plus essentielle et dessaisi de son Etre-en-propre, il ne saurait être authentique. On pourrait argumenter que c'est librement que le Dasein refuse de s'ouvrir au divin et au Sacré. J'y répondrai que la liberté n'est pas une

simple faculté dont on autorise ses propres choix mais que la liberté, parce qu'elle est essence de la vérité, nous porte vers la réalisation de ce qui nous est le plus propre : ne peut être libre qui, d'une quelconque manière, est dessaisi de lui-même.

Si de nombreuses questions attendent qu'il y soit répondu, la pensée, faut-il le rappeler, rn est à ses débuts : se développant en suivant le chemin qui lui convient, elle ne manquera certainement pas de les rencontrer car, après tout, c'est de questions que se nourrit la pensée authentique. Etant donné le peu actuel d'une pensée encore à se faire, une seule de ces questions me presse d'y tenter une réponse : quel est ce dieu auquel l'Etre, en son dévoilement, invite à nous ouvrir ? Je rappelle brièvement ce qui déjà fut dit : de l'athéisme ontique, comme négation de la chose de dieu, c'est la foi elle-même qui a ouvert la voie. De cet espace ouvert par la poésie au dévoilement du divin et du Sacré, seul un nom nous est donné : « je suis ». Ce « je » ne renvoie pas à un alter ego du Dasein, un Autre avec lequel le Dasein pourrait commercer dans l'établissement d'un rapport de subjectivités. Si de l'Etre l'étant se reçoit en propre, c'est du divin que tout étant recueille le sens de ce propre. Ainsi à l'immanence de l'Etre qui, à tout étant, se donne en propre, s'ajoute celle du divin qui de ce propre nous livre le sens. On aurait tort d'y voir une forme de panthéisme car c'est au propre de tout étant que le divin délivre son sens : les étants ne sont pas les manifestations singulières d'un même divin qui en serait la substance. C'est en ce sens qu'il accueille à son propre que le divin est recueilli par l'étant sans qu'il puisse, à l'instar de l'Etre, s'y abriter car ce qui de l'Etre et du divin demeure en retrait, c'est leur non-vérité. Pour le dire très simplement, l'étant n'est pas la cache de L'Etre ou du divin.

Si la question du divin fut toujours étrangère à la métaphysique, c'est pour cette seule raison que la question de dieu ne concerne pas son Etre mais le rapport existential qui le lie au Dasein en tant que ce rapport est donation de sens. Après avoir rejeté la chose de dieu comme objet de la foi, on peut à présent rejeter le dieu de la philosophie (ou métaphysique comme onto-théologie) dans la mesure où de tout ce qu'elle énonce le divin n'est concerné par rien. Le recueillement de dieu suppose (et exige) que la foi soit

accomplie par l'ouverture irrévocable de la cage en laquelle le divin demeure, par elle, enfermé. Mais, dira-t-on, si la foi est accomplie (résolue dans un sens analogue à celui de la résolution / accomplissement de la philosophie), quel chemin peut encore nous mener jusqu'au « visage de dieu » ? Je n'y entrevois, pour l'instant, qu'une seule réponse : la piété. La piété s'oppose à la prière qui, comme la foi qui l'alimente, est soumission du divin à nos propres exigences existentielles ou, dans le meilleur des cas, à notre parole. Du divin rien n'est à attendre : aucune bonté, aucune pitié, aucune rétribution. Le divin ne peut nous ouvrir qu'au sens de notre propre existence, ce qui n'est pas peu.

Quand on pénètre dans un lieu saint (une église, un temple, une chapelle) et qu'on s'y retrouve seul, on est bien souvent submergé par une atmosphère, un silence parlant qui nous invite à nous asseoir et à nous mettre à l'écoute de ce silence. On s'interdit toute pensée, tout mouvement même, de manière à préserver, aussi durablement que possible, la saveur enivrante de ce silence qui s'écoule en nous : en ce temps arrêté plus rien ne se meut que ce silence lui-même. Puis vient le temps de se lever, de se retirer sur la pointe des pieds de sorte que rien ne soit troublé et de franchir la lourde porte qui nous renvoie au dehors vers ce monde que nous pensions avoir laissé. On se rend compte à cet instant que notre esprit qui, lui aussi, s'est retiré, nous suit avec retard comme si rien ne le pressait à nous rejoindre. Le monde qui soudain nous fait face, durant cette brève attente que l'esprit nous revienne, nous est différent de celui que nous avions quitté en forçant la porte de ce lieu saint : des choses nouvelles semblent s'y glisser comme si, en sortant, nous avions emporté avec nous un peu de ce silence parlant pour le jeter sur le monde et modifier son apparaitre. Bien évidemment l'esprit toujours reprend sa place et la vie son cours interrompu. La piété est le recueillement de ce silence, un silence qui parle et nous donne à entendre, sans le moindre mot, en cette Parole, le secret de l'Autre qui demeure un inconnu. Si ce silence parlant nous invite à la piété, c'est d'en ressentir, sans l'avoir mesuré, tout le poids du Sacré. Qu'on lise un poème ou qu'on prenne place dans la solitude d'un lieu saint, c'est ce même silence parlant qui s'impose à nous, cette même Parole qui ne sait rien des mots.

Si le poème est fait de mots, c'est dans le lieu où ils s'inscrivent en le dessinant, dans les entrelignes, que le silence donne à entendre la Parole qui s'y recueille. A cette Parole des dieux ne se doit aucun culte qui, au-delà de le nommer, voudrait en dire : du divin rien n'est à dire car ne lui convient que le nom qui en désigne le lieu. Le reste, tout ce dont on l'habille religieusement, nait de l'oubli de ce secret de la vérité : la non-vérité authentique. Le divin n'est pas un étant parmi les autres dont seule le distinguerait sa toute-puissance, d'autant que ne conserver de lui que cette idée de toute-puissance revient déjà à trop en dire : la puissance ne se mesure que par ce qu'elle franchit. La toute-puissance signifie-t-elle que dieu a tout franchi, autrement dit, s'il est un étant, qu'il s'est franchi lui-même ? On comprend toute l'absurdité d'une telle attribution et sans doute doit-on en dire autant de beaucoup d'autres si ce n'est toutes. Si du divin rien ne peut être affirmé, de la même manière rien ne peut être nié s'il n'a été éprouvé par la pensée elle-même ; souhaitant ne rien exclure, je ne peux cependant rien affirmer.

Quant au refus opposé par Heidegger aux attributions inhérentes à divers courants religieux, il relève d'un dogmatisme inverse tout aussi contestable : « je crois que » et « je ne crois pas que », dès lors qu'aucun fondement raisonnable n'y est apporté, procèdent, in fine, d'une même attitude de (non)-croyance. Si de dieu rien ne peut être affirmé, de la même manière rien ne peut être nié s'il n'a pas, au préalable, été éprouvé par la pensée elle-même. Cette épreuve de la pensée n'apporte pas à ce qui est affirmé ou nié une quelconque véracité mais seulement une possibilité raisonnable. En confirmant cette possibilité raisonnable, l'épreuve de la pensée n'érige pas en dogme ce dont la possibilité raisonnable est reconnue de sorte qu'elle n'apporte aucune caution à une foi qui se nourrirait de ces possibilités.

La foi, nous l'avons dit, ouvre, en raison de son dogmatisme, la voie à l'athéisme ontique : penser la possibilité raisonnable d'un attribut quelconque ne peut en aucune façon autoriser qu'il puisse constituer un article de foi, ce qui serait fondamentalement contraire à l'essence de la pensée. L'épreuve de la pensée ne conclut à rien qui puisse ou non être cru. Si « seul un dieu peut nous sauver », il faut qu'au préalable nous le

sauvions lui-même : que sera et deviendra un dieu si le Dasein refuse de s'ouvrir à lui : un dieu absent, un visage effacé et impuissant face à notre déclin. Dieu est ! Et cet esse de dieu n'offense pas la pensée : à cette affirmation revient comme un écho la question de Hans Küng : « Dieu existe-t-il ? » Etre et exister ne disent pas toujours la même chose : n'est et n'existe que ce qui toujours demeure en lui-même. Aussi, à H. Küng qui de l'exister ne conçoit que ce sens, je ne peux qu'opposer cette réponse : dieu n'existe pas ! Si dieu est, ce n'est pas dans le repli d'un exister, comme il sied à tout étant intramondain. Si dieu n'existe pas, c'est parce que, de même que le Dasein, il ek-siste. Affirmer que l'Etre de dieu est un ek-sister n'est pas, ce qu'aurait sans doute contesté Feuerbach, un anthropomorphisme : la prédisposition du Dasein au divin est une indication essentielle de leur co-propriation. Le divin et les hommes sont co-propriants de l'Etre selon l'ek-sister, c'est-à-dire comme projet ek-statique de Soi impliquant le devenir. A cet égard l'existentialisme est un contresens : l'ek-sistence ne précède pas l'essence mais l'accompagne dans son devenir et la fonde.

Il n'y a ni nature humaine ni essence divine (dont on pourrait déduire qu'ils sont ceci ou bien cela) mais seulement des déterminations contingentes des uns et des autres (humanité et déité). A l'essence comme deuxième sommer du triangle ontologique doit être substitué le « contingent » de sorte que les trois du triangle sont : l'ek-sistence, le contingent et l'hypostase. C'est comme hypostase que l'ek-stistant se reprend de sa contingence (de son être-jeté) pour, dans le devenir, fonder son essence singulière. L'essence n'est pas ce prédéterminé, entièrement circonscrit, dont l'ek-sistence serait le lieu et le temps de son déploiement ; l'essence est toujours au-devant de l'ek-sistence, non comme un « plein » à atteindre et serait, à ce titre, clôture (re-fermement) de l'ek-sistence : ek-sister n'est pas tension vers un prédéfini mais accroissement de puissance en vue de la puissance de Soi. Cette notion de puissance, héritage nietzschéen, doit être élucidée : son ambiguïté, qui a toujours embarrassé Heidegger, trouve son origine dans une mésinterprétation historique de ce que Nietzsche entendait par

« volonté de puissance », notion trop peu clarifiée sinon confuse dont se sont autorisées les interprétations les plus invraisemblables. Cette confusion s'est d'autant plus confirmée quand tardivement Nietzsche, opérant ce qui fut pressenti comme un retour à la métaphysique, a doté la volonté de puissance de sa dimension cosmologique. La volonté de puissance procède-t-elle, ainsi que le suggère Heidegger, d'un oubli de la question de l'Etre, justifiant ainsi que Nietzsche fut le dernier métaphysicien, autrement dit que sa pensée de l'Etre s'inscrit dans cette tradition qu'il n'a pourtant jamais cessé de contester ?

Que signifie la volonté de puissance et, d'un point de vue ontologique, de quelle façon enrichit-elle une compréhension du Dasein en son Etre-en-propre ? Que signifie l'ek-sister ? Il ne s'agit pas d'argumenter sur une polémique qui, du reste, n'a jamais eu lieu mais d'éclairer par la pensée ce que, eu égard à la volonté de puissance ; Heidegger s'est limité, semble-t-il, par-delà ce qui lui est d'abord apparu, comme la réduction ontique d'une question proprement ontologique.

LE RETOUR DE ZARATHOUSTRA

(EXTRAIT)

Précision : le texte qui suit et clôture provisoirement ces méditations est un extrait du livre « Le retour de Zarathoustra » à paraitre.

Tandis qu'Argiope s'appliquait avec beaucoup de minutie à filer à l'aide son rouet, je relais, allez savoir pourquoi, les « Méditations » de Descartes ; « Le Cogito mène à tout, disait Sartre, à condition d'en sortir » : comment sortir du Cogito sans d'abord y être entré ? Je n'y croyais pas vraiment et d'ailleurs ma lecture était négligée, empreinte du plus grand scepticisme et d'un ennui que trahissaient mes bâillements répétés. Soudain on frappa à la porte du refuge : on échangea, avec mon amie Argiope, un regard surpris et curieux à la fois : qui, ou quoi peut-être, s'était donné la peine de monter jusqu'ici pour se présenter à notre porte ? Laissant Argiope à ses occupations, je quittai mon ennui cartésien pour soulager ma curiosité en ouvrant la porte. Sur le parvis se tenait un homme dont l'allure ne m'était certes pas inconnue mais que, dans l'instant, je ne parvenais pas à reconnaitre.

Zarathoustra

Tu ne me reconnais pas, me dit-il, et je le comprends fort bien car j'ai beaucoup changé depuis notre dernière rencontre. Je viens vers toi, en compagnie de mon aigle et de mon serpent, pour t'offrir du miel que j'ai prélevé sur une ruche : me laisseras-tu entrer dans ta demeure ?

Nocturne

Zarathoustra ! Mais comme tu as changé : pardonne-moi de ne pas t'avoir reconnu au premier regard. Sois le bienvenu dans mon refuge ainsi que tes deux compagnons ; mais où sont donc les

loups qui, quand nous nous sommes rencontrés, t'accompagnaient ?

Zarathoustra

Ils sont retournés dans la forêt, là où ils étaient avant que vienne cet enchanteur.

Nocturne

Ne reste pas sur le seuil, entre et viens te reposer ! Argiope sera ravie, elle aussi, de te revoir.

Zarathoustra entra donc dans le refuge, salua très aimablement Argiope, posa son pot de miel sur la table et pris place sur un fauteuil de bois que j'avais moi-même confectionné et recouvert de peaux.

Nocturne

Ainsi donc les loups sont retournés dans la forêt mais que sont devenus cet enchanteur, son chien et ses agneaux féroces et meurtriers ?

Zarathoustra

Après ton passage ils se sont enfuis, dans la plaine probablement : l'enchanteur s'est méfié de ta propre méfiance à son égard et sans doute a-t-il perçu en toi un ennemi redoutable. Quand tu as décliné son hospitalité, il ne pouvait pas douter que l'on se retrouverait sur les hauteurs, qu'on parlerait et qu'on ferait cause commune de le chasser des alpages. Prends garde ! Il s'est enfui mais il n'a pas disparu pour autant et, tu peux me croire, nous croiserons sa route bien souvent encore.

Nocturne

Peu importe ! L'important pour le moment, c'est qu'ils sont partis et que désormais les petits de la biche peuvent brouter sans crainte l'herbe fraiche des prairies sous le regard attentif certes mais rassuré de leur mère. J'imagine qu'ils n'ont rien à craindre des loups qui ont repris leur place dans la forêt ?

Zarathoustra

Absolument rien ! Ces loups sont des agneaux, si je puis dire, qui vivent en communauté aux abords d'une source : ce sont des protecteurs de la forêt et de tous ceux qui y demeurent, ils ont renoncé depuis bien longtemps déjà à la chair fraîche. Je te l'ai dit la première fois : il faut se méfier des apparences et aussi de tout ce qu'on raconte car de tout ce qui est, on perçoit bien peu et de tout ce qu'on perçoit, il y a si peu qui existe vraiment.

Nocturne

Je ne t'ai pas reconnu au premier regard car tu as beaucoup changé ! Je me souviens de ce mort-vivant qui n'était qu'un tas d'os maintenus ensemble par une peau asséchée ; il en était de même de tes loups d'ailleurs. Ton regard était vide et si tu m »as parlé, tu n'avais cependant plus de langue. Tu disais être un vivant mort d'avoir été oublié par ton maître, aussi faux dans la mort que dans la vie. Je constate à présent que tu débordes de vie, que tu as retrouvé toutes les chairs dont l'oubli t'avait privé, que ton œil est perçant comme autrefois et ta bouche bien remplie de sages paroles. Quel est ce prodige ?

Zarathoustra

Je t'avais mis en garde contre l'enchanteur et, bien que tu m »as pris pour un fou, tu as suivi mon conseil et, déclinant son offre, tu as pu atteindre les cimes. J'avais fait de même à l'égard de tous ceux qui t'ont précédé mais aucun ne m'a écouté : ils reposent tous dans les alpages, du moins ce qu'il en reste. Quand tu m'as rejoint sur les hauteurs, tu m'as reconnu et j'ai compris alors que mon histoire n'était pas terminée, que le Signe, comme tu l'as dit toi-même, était celui d'un nouveau départ, qu'il y aura une suite et que nous l'écrirons ensemble. Voilà ce que j'ai compris ce matin-là ! Le miel nous a redonné des forces, à mes loups et à moi-même, mais aussi à mes anciens compagnons : l'aigle et le serpent. Et à présent me revoici : tu avais prédit le retour de Zarathoustra et tu avais vu juste car Zarathoustra n'est jamais mort, il fut seulement abandonné à lui-même et oublié. Mais toi tu ne m'as pas oublié, jamais : il a suffi d'une rencontre pour que

la vie s'installe de nouveau en moi mais également de grands espoirs.

Nocturne

Ces espoirs concernent les hommes que le contentement a transformés en grenouilles qui se complaisent dans les marécages et les eaux troubles de leur existence.

Zarathoustra

Ils concernent les hommes effectivement ! J'avais jadis prédit que le dernier homme serait celui qui durerait le plus longtemps mais il arrive à son terme, sa disparition est imminente mais je ne peux pas m'y résigner.

Nocturne

Je te comprends fort bien, Zarathoustra, et je partage ton refus. Il nous faut à présent tirer les leçons du passé : les hommes ont choisi d'être les derniers, déclinant le surhumain, mais nous devons nous poser cette question : pourquoi cette préférence suicidaire ? Pourquoi les hommes manquent-ils du courage de se dépasser ? Est-ce bien le courage qui leur fait défaut ? J'ai croisé beaucoup d'intrépides, des aventuriers de l'existence qu'aucun obstacle ne faisait trembler, des hommes audacieux, des Argonautes en sommes mais de quoi leurs efforts et leur audace ont-ils été récompensés ? Bien des hommes se tuent à la tâche pour quelques pièces, un quignon de pain, une fausse promesse mais aucun ne se bat en vue de ce qu'il est vraiment. Pourquoi en est-il ainsi ? L'homme, disais-tu, est une corde tendue entre l'animal et le surhumain et cependant, souviens-toi, le funambule est tombé de sa corde car un bouffon lui avait ravi l'exploit d'être le premier : s'agit-il d'être le premier ou d'atteindre, ensemble, certains plus rapidement que d'autres, l'autre bout de la corde ? Cet autre bout, le surhumain, l'atteint-on vraiment un jour et une fois pour toutes ? Enfin que manque-t-il aux hommes pour qu'ils aient le courage de la corde ?

Zarathoustra

Ce sont bien des questions qu'il nous faut méditer et nous ne serons jamais trop de deux pour trouver des réponses. Et même on peut y ajouter ton Argiope, mon aigle et mon serpent qui sont, tous trois, de bon conseil et si profondément attachés à notre santé. Mais ne devrait-on pas, mon ami, partager le miel que je t'ai apporté ?

Tandis que nous parlions Argiope, qui avait délaissé son rouet, avait disposé sur la table trois bols en terre cuite en lesquels elle avait déposé une bonne ration de miel accompagnée des baies que l'on trouve en cette saison à mi-chemin entre les cimes et les alpages. Si le miel était d'une saveur exquise et réconfortante, habilement agrémenté des baies collectées par Argiope, il manquait à ce repas quelque chose, un absent sur lequel aucun de nous ne parvenait à mettre un nom. J'en fis la remarque à Zarathoustra qui, bien qu'admettant ce manque et s'efforçant d'y réfléchir, ne trouvait pas de réponse.

Nocturne

Ce qui manque, c'est quelque chose qu'on ne trouve pas au sommet des montagnes, quelque chose qui n'y pousse pas ou qu'on ne peut pas y fabrique.

Zarathoustra

A quoi penses-tu ?

Nocturne

A rien ! Il y a tant de chose qui ne poussent pas ici et tant d'autres qu'on ne saurait y fabriquer ?

Argiope

Et pourquoi ne peut-on pas les fabriquer en cet endroit ?

Zarathoustra

Parce qu'il manque quelque chose, un ingrédient par exemple…

Argiope

Un ingrédient qui ne pousse pas ici…

Nocturne

C'est sans doute ce qui manque : un ingrédient qui, parce qu'il ne pousse pas si haut, nous empêche de fabriquer le complément qui manque à ce repas. Qu'en penses-tu Zarathoustra ?

Zarathoustra

LA vigne qui, à cette hauteur, ne produit pas de raisin et nous empêche de fabriquer du vin. La dernière fois que j'en ai bu, ce sont les deux rois qui l'avaient apporté : ils en avaient bâté leur âne d'un grand tonneau. Qu'en penses-tu Argiope ?

Argiope

C'est bien possible qu'il nous manque du vin et cependant je doute que le vin puisse suffire : même avec du vin, il manquerait encore quelque chose à ce repas. Qu'en dis-tu mon ami ?

Nocturne

j'en dis que tu as probablement raison car le vin ne ferait que remplacer l'eau fraîche de la source mais n'ajouterait rien de substantiel au repas lui-même. Il manque autre chose que je ne parviens pas à le déterminer. On devrait peut-être se souvenir de ce que disait le devin à Zarathoustra à propos de sa crainte de mourir de faim.

Argiope

C'est une très bonne suggestion !

« Car, en cet endroit, le devin interrompit la salutation de Zarathoustra et de ses hôtes : il se pressa en avant, comme quelqu'un qui n'a pas de temps à perdre, saisit la main de Zarathoustra et s'écria : « Mais, Zarathoustra !

Une chose est plus nécessaire que l'autre, c'est ainsi que tu parles toi-même : eh bien ! il y a maintenant une chose qui m'est plus nécessaire que toutes les autres.

Je veux dire un mot au bon moment : ne m'as-tu pas invité à un repas ? Et il y en a ici beaucoup qui ont fait de longs chemins. Tu ne veux pourtant pas nous rassasier de paroles ?

Aussi avez-vous tous déjà trop parlé de mourir de froid, de se noyer, d'étouffer et d'autres misères du corps : mais personne ne s'est souvenu de ma misère à moi : la crainte de mourir de faim — »

(Ainsi parla le devin ; mais quand les animaux de Zarathoustra entendirent ces paroles, ils s'enfuirent de frayeur. Car ils voyaient que tout ce qu'ils avaient rapporté dans la journée ne suffirait pas à gorger le devin à lui tout seul.)

« Personne ne s'est souvenu de la crainte de mourir de soif, continua le devin. Et, bien que j'entende ruisseler l'eau, comme les discours de la sagesse, abondamment et infatigablement : moi, je — veux du vin !

Tout le monde n'est pas, comme Zarathoustra, buveur d'eau invétéré. L'eau n'est pas bonne non plus pour les gens fatigués et flétris : nous avons besoin de vin, — le vin seul amène une guérison subite et une santé improvisée ! » »

(Nietzche, « La cène », in « Ainsi parlait Zarathoustra », livre IV)

Le devin interrompt sans égard Zarathoustra dans ses salutations aux hommes supérieurs qui sont ses invités car il a faim, cruellement faim : sa hantise est en effet de mourir de faim. Sa faim est si intense que l'aigle et le serpent prennent la fuite, craignant de servir de complément à une faim qui semble insatiable. Zarathoustra, qui a invité les hommes supérieurs pour un repas, ne va tout de même pas les nourrir de ses seules bonnes paroles. Le devin, qui a certainement remarqué que les deux rois et leur âne avaient apporté une bonne quantité de vin, réclame aussi du vin : pas de l'eau qui ruisselle comme les discours de sagesse, la boisson préférée de Zarathoustra mais le vin qui réconforte et assure une guérison immédiate aux hommes fatigués par un long voyage.

Zarathoustra

Vous voyez bien que c'est le vin qui manque à ce repas…

Nocturne

Comme le vin pourrait-il manquer à ton repas si, comme l'affirme le devin, tu ne bois que de l'eau ?

Zarathoustra

C'est vrai que l'eau a ma préférence et que je la consomme sans modération mais le devin ne peut pas avoir tort…

Nocturne

Souviens-toi pourtant de ce qu'il avait prédit à propos de ton dernier péché…

Zarathoustra

La pitié ! Avoir pitié des hommes supérieurs quand le lion a bondi sur eux pour les dévorer mais je ne l'ai pas fait : je suis demeuré de marbre, insensible à leurs cris de souffrance.

Nocturne

Et donc le devin n'a pas toujours raison. Souviens-toi encore quand il t'a permis d'entendre les cris de souffrance avant que tu ne l'invites chez toi : il t'a affirmé que ces cris étaient ceux des hommes supérieurs et toi, tu t'es mis à leur recherche et tu les as invités, les uns après les autres, à demeurer chez toi. Es-tu bien certain que ces cris de souffrance étaient ceux des hommes supérieurs ? N'étaient-ils pas plutôt ceux des hommes de la plaine pataugeant dans l'eau sale comme des grenouilles ?

Zarathoustra

Tu as sans doute raison ! Mais si ce n'est pas le vin qui manque, alors quoi d'autre ?

Nocturne

Je n'ai pas dit que le vin ne manquait pas mais je suis du même avis qu'Argiope : si le vin manque en effet, il manque aussi autre chose.

Zarathoustra

De quoi s'agit-il ?

Argiope

Pour le savoir, puisque tu peines à t'en souvenir, il faut lire la suite du texte…

« À cette occasion, tandis que le devin demandait du vin, il arriva que le roi de gauche, le roi silencieux, prit, lui aussi, la parole. « Nous avons pris soin du vin, dit-il, moi et mon frère, le roi de droite : nous avons assez de vin, — toute une charge, il ne manque donc plus que de pain. »

« Du pain ? répliqua Zarathoustra en riant. C'est précisément du pain que n'ont point les solitaires. Mais l'homme ne vit pas seulement de pain, mais aussi de bonne viande d'agneau et j'ai ici deux agneaux.

Qu'on les dépèce vite et qu'on les apprête, aromatisés de sauge : c'est ainsi que j'aime la viande d'agneaux. Et nous ne manquons pas de racines et de fruits, qui suffiraient même pour les gourmands et les délicats, nous ne manquons pas non plus de noix ou d'autres énigmes à briser.

Nous allons donc bientôt faire un bon repas. Mais celui qui veut manger avec nous doit aussi mettre la main à la besogne et les rois eux aussi. Car, chez Zarathoustra, un roi même peut être cuisinier. »

Cette proposition était faite selon le cœur de chacun : seul le mendiant volontaire répugnait à la viande, au vin et aux épices. »

(Nietzsche, ibidem)

Le roi silencieux jusqu'alors réclame du pain mais Zarathoustra lui répond avec ironie : les solitaires n'ont pas de pain mais seulement de pain mais aussi de bonne viande d'agneau. Le

menu proposé semble être apprécié par tous, hormis le mendiant qui répugne au vin à la viande et aux épices.

Zarathoustra

Ce ne peut pas être le pain qui nous manque car on peut bien s'en passer comme les solitaires et puis l'homme ne vit pas de pain seulement mais aussi de la chair des agneaux.

Nocturne

Tu as raison, Zarathoustra, d'affirmer que l'homme ne vit pas seulement de pain et que le solitaire, particulièrement quand il s'est réfugié dans les cimes des montagnes, s'en passe volontiers. Cependant n'es-tu pas victime de l'esprit de sérieux ?

Zarathoustra

Que veux-tu dire ?

Nocturne

Que, au nom de ce que tu enseignes, tu procèdes à une idiosyncrasie empirique au mépris de toute symbolique : le pain, comme le vin d'ailleurs, n'est pas seulement une denrée comestible, il a une portée hautement symbolique que tu sembles ou feins d'ignorer.

Zarathoustra

Mais qu'est-ce que tu racontes ! Moi qui, contre l'esprit de lourdeur, recommande le rire, tu m'accuses tout d'un coup d'esprit de sérieux et d'idiosyncrasie empirique : de quelle symbolique parles-tu ?

Nocturne

Ce n'est pas sans raison que Nietzsche, ton créateur, a intitulé ce passage « La cène » : il l'a fait en référence à la dernière scène durant laquelle Jésus partage le pain et le vin avec ces disciples : prenez et mangez de ce pain car il est mon corps, prenez et buvez de ce vin car il est mon sang. Souviens-toi aussi de ce passage du livre de la Genèse quand dieu dit à l'homme-Adam : « tu gagneras ton pain à la sueur de ton front ». Jadis les boulangers disaient

volontiers que ce qui donne sa saveur au pain c'est la sueur tombée du front du boulanger quand il pétrit la pâte. Le pain est le fruit du travail des hommes : le laboureur, le semeur, le faucheur, le meunier, le boulanger et tant d'autres encore. Le pain est notre corps en raison du travail que nous plaçons en lui et qui épuise les corps. C'est ce que voulait dire, me semble-t-il, Jésus à ses amis mais aussi dieu à Adam mais les chrétiens ne l'ont manifestement jamais compris.

Zarathoustra

Je te l'accorde s'agissant du pain mais en quoi le vin est-il notre sang ?

Nocturne

Parce que le sang, en s'écoulant dans nos veines, est ce qui nous fait vivre. Le dieu du vin, c'est Dionysos, le dieu de la réunification de ce qui est fragmenté, déchiré, le dieu de ce que tu appelais toi-même la rédemption.

Zarathoustra

Dionysos, celui qui m'a remplacé...

Nocturne

Tu n'y es pas du tout ! Ton maître avait prévu d'ajouter un cinquième livre à ton histoire, un dernier chapitre au cours duquel tu aurais trouvé la mort, mais il ne l'a pas fait. Il n'a pas voulu ta mort et surtout il ne t'a pas oublié, quoi que tu penses : les choses sont bien plus banales, et en même temps tragiques, que cela.

Zarathoustra

Qu'est-ce que tu veux dire ?

Nocturne

Le « Zarathoustra » fut et demeurera toujours le maître-ouvrage de Nietzsche mais ce livre, au moment de sa parution, n'a connu aucun succès, à un point tel que ton maître a dû publier le quatrième livre à ses propres frais. Crois-moi, il en a beaucoup

souffert, souffert d'être incompris, souffert de l'ignorance de ses contemporains, même les plus illustres. Il a fallu attendre très longtemps pour que ton histoire soit prise au sérieux mais cela ne signifie pas pour autant qu'elle a été un seul jour bien comprise.

Zarathoustra

J'ignorais tout cela ! Mon créateur m'a coupé le sifflet et a donné ensuite la parole à Dionysos : j'imaginais qu'il m'avait laissé tomber pour l'autre.

Nocturne

Comment Nietzsche aurait-il pu faire une chose pareille ? Tu es un homme, Zarathoustra, un homme en voie du surhumain, mais tu n'es pas un dieu et tu n'en seras jamais un. L'erreur des hommes a été de croire que, en tuant leurs dieux, ils pourraient prendre leur place : c'est absurde ! Je voudrais ajouter que Dionysos est typiquement un dieu qui dans : n'as-tu pas dit que tu ne pourrais croire qu'en un dieu qui danse ?

Zarathoustra

Mais alors pourquoi Nietzsche dit-il que je suis un vieil athée et que je ne ferai pas ce que j'ai dit alors ?

Nocturne

Tout ce que je peux te dire à ce sujet, c'est qu'il s'agit d'un passage de « La volonté de puissance », un livre qu'en fin de compte Nietzsche n'a jamais écrit comme tel : c'est un assemblage d'aphorismes orchestré par sa sœur repris çà et là dans les textes non-publiés dont certains d'ailleurs ont été modifiés par la sœur en question. Pourquoi l'a-t-il écrit, à supposer que ce fut vraiment le cas, je n'en sais rien mais je fais cette hypothèse qu'il parlait pour lui-même, de sa propre difficulté à croire en un dieu quel qu'il soit bien qu'il reconnait avoir été tenté à de nombreuses reprises.

Zarathoustra

Penses-tu qu'il avait foi en Dionysos ?

Nocturne

Sans aucun doute mais en quel sens, c'est difficile à dire : Un peu plus loin dans « La volonté de puissance » il oppose Dionysos au Crucifié, semblant sous-entendre qu'il éprouvait pour le premier non seulement une préférence mais également une attirance. Cela étant dit il oppose Dionysos au Crucifié, au dieu chrétien et non à la personne de Jésus lui-même. On sait par ailleurs qu'il plaçait le polythéisme bien au-dessus du monothéisme mais Nietzsche savait pertinemment qu'un simple retour à la théogonie des anciens grecs était impensable en plein 19ème siècle : il y voyait certainement une source d'inspiration mais pas un schéma reproductible comme tel.

Zarathoustra

Et tu y vois un rapport avec la symbolique du pain et du vin…

Nocturne

Effectivement ! Nietzsche t'a placé, en quelque sorte, à mi-chemin entre les hommes dont le labeur est symbolisé par le pain et les dieux, Dionysos plus précisément comme dieu du vin et de la vie. Ainsi calé entre les deux on comprend aisément que tu n'as pas su te faire entendre des hommes mais également que Nietzsche a pu mettre en doute ton attachement à une quelconque divinité.

Zarathoustra

Qu'est-ce que tu sous-entends exactement ?

Nocturne

Souviens-toi, dans le prologue, de ta rencontre avec le vieillard misanthrope : il croit en dieu mais il fuit les hommes auxquels il préfère la compagnie des animaux et tu te dis en toi-même qu'il n'est pas au courant de la mort de dieu. Arrivé sur la place publique, tu t'adresses à des hommes qui ont pris acte de la mort de dieu mais qui préfèrent le contentement du dernier homme au surhumain car celui-ci leur demande trop d'efforts. Tu as donc

d'un côté un homme de dieu mais qui n'aime pas les hommes et de l'autre des hommes qui s'aiment assez pour se contenter de ce qui ne demande que peu d'effort, et qui donc refusent le surhumain, mais qui ont renoncé à dieu.

Zarathoustra

Nietzsche me reproche de ne pas croire en un dieu qui danse mais c'est lui qui, dans « Le gai savoir », a annoncé la mort de dieu : je n'ai fait que répéter ce que lui-même avait écrit.

Nocturne

Es-tu certain, Zarathoustra, de ce que tu avances ? Cet aphorisme dans « Le gai savoir », Nietzsche l'a intitulé « L'insensé » : ce n'est pas innocent mais il faut bien le comprendre. De même qu'un incapable est quelqu'un qui n'est pas ou n'est plus capable, un insensé n'est pas un fou mais quelqu'un qui a perdu le sens, quelqu'un qui est désorienté. Quand l'insensé dresse l'inventaire de toutes les conséquences du meurtre de dieu par l'homme, c'est bien de cela qu'il s'agit : tout fonctionne de travers, l'homme a perdu ses marques et ses repères. Cette désorientation explique que, en plein soleil de midi, l'insensé se promène avec une lanterne allumée : ce qu'il annonce bien plus que la mort de dieu, c'est la nuit du monde. Les hommes, meurtriers de leur dieu, se croient dans la lumière mais c'est dans les ténèbres que les a plongés leur acte. Ce meurtre est abominable et en même temps grandiose, grandiose à condition que l'homme soit en mesure de s'en montrer digne, non pas en se substituant au dieu absent mais en montrant sa capacité d'assumer seul son destin. Mais l'insensé arrive trop tôt : les hommes ne sont pas prêts à recevoir sa lumière, aussi brise-t-il sa lanterne. A quoi bon éclairer la nuit du monde et des hommes si cette lumière ne leur donne rien à voir.

Zarathoustra

Comment l'homme, meurtrier des dieux, pourrait-il assumer seul sa destinée si ce n'est en se dépassant lui-même en vue du surhumain ?

Nocturne

C'est ce que tu as voulu annoncer dans le « Prologue » mais les hommes ne t'ont pas écouté : ils ont préféré s'en tenir au dernier homme. C'est dire si l'homme est indigne de l'acte meurtrier dont il s'est montré coupable. Les hommes ne sont pas dignes de leurs dieux, répétait souvent ton maître : comment pourraient-ils être digne de les avoir délaissés ?

Zarathoustra

C'est le christianisme qui a plongé les hommes dans les ténèbres, une nuit qui a duré près de deux mille ans…

Nocturne

En es-tu si sûr ? Le christianisme a éclairé la nuit des hommes, par de fausses promesses certes mais la vie, avec ses joies et ses peines, s'en est trouvée justifiée. Bien évidemment on a maintenu les hommes dans l'ignorance de leur propre monde, on en a fait des « Hallucinés de l'arrière-monde » comme tu l'as dit toi-même mais cette justification, aussi fausse qu'elle soit, leur a longtemps permis de supporter l'insupportable et de le faire en commun. Si, avec l'avènement de la modernité, la religion chrétienne avait pu cacher ses propres faiblesses, crois-tu vraiment que les hommes auraient délaissé leur dieu ? Ce n'est pas dieu lui-même qu'a contesté ton maître : la question de son existence ne fut jamais comme telle au cœur de sa réflexion. Ce que ton maître a contesté avec la plus grande véhémence, c'est ce que les hommes avaient fait de dieu, la manière dont les hommes l'avait instrumenté pour dénigrer la vie ou encore, s'agissant des castes, pour servir leur propre intérêt. Durant ces deux mille ans, ce dieu n'a pas été inutile : il a servi de double justification, justification de la domination des uns mais aussi justification de l'aliénation des autres. La religion chrétienne est devenue proprement inutile le jour où une autre forme de

croyance s'est substituée à elle : la croyance en la Raison et en la Science et son pouvoir. Dieu devient inutile et même encombrant dès l'instant où, grâce à la Raison et aux technosciences, l'homme est convaincu de pouvoir prendre son destin en main : c'est l'enjeu du mythe du progrès rendu possible grâce à la technique. Si les hommes se sont donné, avec le progrès scientifique, les moyens d'améliorer leur existence par l'allégement du poids du travail par exemple, ils ont, en revanche, été incapables de donner un sens à cette existence, des réponses à son pourquoi et à ses fins.

Zarathoustra

Tu fourres dans le même sac ce qu'on a tendance à opposer depuis plusieurs siècles déjà…

Nocturne

Evidemment ! La religion et la Science, mais aussi le marxisme, procèdent d'un même messianisme eschatologique : remettre, sine die, un accomplissement que les hommes ne sont pas en mesure d'atteindre. En termes de conséquences, il devient de plus en plus évident que le développement anarchique des technosciences influe très négativement sur notre environnement et hypothèque, à moyen terme, notre propre survie : un scénario dramatique dont la religion était d'ailleurs exempte si tu fais abstraction du texte de l'Apocalypse. Ce sont deux formes de croyance, trois si tu inclues le marxisme, qui fonctionnent de la même manière : des dogmes, de fausses promesses, une hiérarchisation et une même aliénation de l'homme eu égard à son essence.

Zarathoustra

J'ai proposé aux hommes de croire au surhumain mais ils n'ont rien voulu entendre : s'ils n'ont plus foi en dieu ni en la Science, en quoi pourraient-ils croire ?

Nocturne

L'homme a foi en l'homme, le dernier homme, mais, comme tu l'as dit toi-même, l'homme est une corde tendue par-dessus

l'abîme, autrement dit un moyen en vue du surhumain : assumer son humanité pour ensuite la surmonter en vue d'une pleine réalisation de soi. La foi en l'homme n'a d'autre fin que celle du contentement, du bonheur à moindre coût qui sera toujours très limité : vouloir le surhumain, tu l'as souvent répété, c'est une aventure périlleuse qui demande beaucoup de courage, de l'audace et de la ténacité. Les hommes se satisfont des limites de l'horizon : ils n'ont pas la bravoure et la témérité des Argonautes. Comment l'homme d'aujourd'hui pourrait-il avoir foi en un au-delà de lui-même s'il se satisfait d'un monde réduit à une peau de chagrin, un espace-temps dont il a lui-même fixé les limites, sans aucune perspective d'éternité et d'infinité.

Zarathoustra

Comment rendre aux hommes le sens de l'infini et de l'éternel ?

Nocturne

C'est une très bonne question, la meilleure très certainement car la seule qui soit véritablement pertinente. On ne saurait le faire à partir de l'homme lui-même qui a consacré sa finitude et exclut dès lors toute possibilité de se dépasser en vue du surhumain notamment. L'homme ne se découvrira dans sa dimension infinie et éternelle que s'il est d'abord mesuré à ce qui présente cette double dimension.

Zarathoustra

A part un dieu qui peut prétendre à cette double dimension ?

Nocturne

Effectivement ! Et il faudra bien qu'un jour l'homme se mette en voie de dieu. Le philosophe Heidegger, postérieur à ton maître et sensiblement influencé par lui, a affirmé un jour que seul un dieu pourrait nous sauver.

Zarathoustra

Nous sauver de quoi ?

Nocturne

Du péril de la technique ! Pour des raisons purement historiques, ton maître était encore peu sensible au péril que représente l'essor non maitrisé de la technique : il a certes dénoncé les conditions inhumaines de travail consécutives au développement du machinisme mais il ne pouvait pas, à son époque, mesurer l'ampleur et surtout les dangers des développements ultérieurs de la technique. La technique menace aujourd'hui l'existence même de l'humanité : elle menace son existence vitale mais également, en raison des avancées inouïes de la cybernétique, son existence historique.

Zarathoustra

Que veux-tu dire ?

Nocturne

Que l'existence historique de l'homme est liée à son enracinement dans une culture, ce que Heidegger désigne par le terme « natal » ; le développement anarchique de la cybernétique et des nouveaux moyens de communication mettent en péril cet enracinement. On assiste aujourd'hui à un nivellement culturel à l'échelle de la planète : l'homme est un habitant du monde, autrement dit il est privé de repères et de racines.

Zarathoustra

Comment une telle situation a-t-elle été rendue possible ?

Nocturne

C'est ce que ce philosophe Heidegger appelle « la dévastation », un mal intérieur qui est la négation même du vaste, ce qu'il nomme « libre étendue ». On a souvent reproché à ce penseur de faire trop peu de cas de la désolation mais, ce que l'on ne parvient pas à comprendre, c'est que la désolation est historique et factuelle : sans nier bien évidemment sa dimension tragique, on persiste à ignorer que toute désolation prend sa source dans un mal bien plus profond qui concerne la réalité humaine par-delà toute situation historique. L'homme a été, depuis longtemps

déjà, désapproprié de sa véritable essence et c'est dans le vide de cette désappropriation que s'est développé, à la faveur d'une approche technico-rationnelle de toute réalité mondaine, ce mal ontologique que constitue la dévastation. Seul un dieu peut nous sauver car seul un dieu peut nous ouvrir à nouveau à cette dimension du vaste, de la libre étendue de notre infinité.

Zarathoustra

Supposons, je dis bien, que seul un dieu peut désormais sauver les hommes : quel chemin peut les conduire jusqu'à lui ? Celui de la pensée ?

Nocturne

L'homme doit, et c'est une urgence, renoncer au calcul de la pensée, à considérer la pensée comme une anticipation de l'action, bref à instrumenter la pensée en vue de fins contingentes. Il doit privilégier la pensée méditante, une pensée détachée de toute intention dominatrice, une pensée dégagée du souci dans l'instant. Mais une telle pensée ne pourra bien évidemment pas ramener l'homme vers le Sacré et vers les dieux : elle ne pourra que préparer à une toute autre forme de la pensée qui seule est apte à nommer les dieux et le Sacré : la poésie comme méditation. Il s'agit d'un saut, du franchissement d'une barrière qui dissimule et qui, pour cette raison, nous retient. Ce qui se trouve par-delà cette barrière, nous l'ignorons encore et nous n'en prendrons connaissance qu'une fois le saut effectué.

Zarathoustra

Tu proposes donc un saut vers l'inconnu…

Nocturne

Un tel saut, Zarathoustra, ne devrait pas te faire peur car tu en as pris l'habitude, ce qui n'est pas le cas de la plupart des hommes. C'est effectivement un saut vers l'inconnu, l'inédit, le jamais vu qui n'est sans doute même pas imaginable. On a trop parlé des dieux, on leur a prêté mille vertus, mille visages, mille pouvoirs, que sais-je encore mais on en en a toujours très mal parlé ; on a conçu des dieux à notre convenance, des hommes au superlatif,

des modèles en quelque sorte mais qu'en savons-nous vraiment ? Rien, absolument rien !

Zarathoustra

Mais comment les hommes pourraient-ils connaitre leurs dieux s'ils ne se connaissent pas eux-mêmes ?

Nocturne

Qu'importe un tel savoir puisque les dieux sont inutiles…

Zarathoustra

Ton ami Heidegger disait pourtant que seul un dieu peut nous sauver…

Nocturne

Les dieux font partie du jeu du monde : les hommes sont les miroirs du ciel et de la terre, les dieux sont le miroir des hommes.

Zarathoustra

Tu veux dire que l'homme doit se sauver lui-même ?

Nocturne

Effectivement ! Mais il ne le peut pas sans le reflet des dieux…

Zarathoustra

Et donc les dieux ne sont pas inutiles…

Nocturne

Zarathoustra, ton doigt porte encore la marque de cette morsure d'une tarentule : rien n'est plus contraire à la pensée que la pensée elle-même quand elle devient calcul. Les hommes ont délaissé les dieux et cela ne les empêche pas de vivre mais ils sont trop humains : c'est ce trop d'humanité qui les perdra.

Zarathoustra

C'est pourquoi l'homme doit s'élever par-dessus lui-même en vue du surhumain.

Nocturne

C'est effectivement la seule issue mais long et pentu est le chemin qui conduit jusqu'à Soi : comment le pourrions-nous sans ce reflet des dieux. On ne doit pas penser les dieux selon l'utile : seul l'homme est un moyen comme tu l'as dit si bien aux spectateurs de la place publique. Il est cet obstacle qu'il nous faut surmonter par la volonté de puissance. Le monde est un Anneau qui tourne sur lui-même, entrainé par un jeu de miroirs, circularité de reflété / reflétant, éternel retour du Même dont le tout s'anime selon une dynamique qui n'a rien, strictement rien ; d'une répétition. Ce Même qui toujours revient n'est pas un identique : il n'y a que des singularités et c'est précisément pour cette raison qu'un Même, qui est aussi le Simple, est co-proprié. Le Même se singularise et c'est à partir de ces singularités qu'il se laisse apercevoir.

Zarathoustra

Voilà qui donne à penser ! Permettez donc que je me retire pour méditer toutes ces choses dans une aimable solitude. Argiope, prends soin de notre ami car il est en bonne voie, la meilleure sans aucun doute : il serait désastreux qu'il s'égare sur des chemins de traverse. Je reviendrai bientôt, soyez-en sûrs, pour gouter à cette parole échangée qui donne à la pensée la profondeur mais aussi la légèreté qui lui conviennent.

Nocturne

Sur ces hauteurs où l'air est le plus sain, comment la pensée pourrait-elle ne pas l'être…

Zarathoustra

C'est ici même que la vie prend sa source et aussi la vaillance. Je vous salue, mes chers amis ! Méditez autant qu'il vous sera possible et je ferai de même en attendant de nous revoir bientôt pour savourer ensemble les fruits de nos pensées solitaires.

Nocturne

Zarathoustra, ce refuge est le tien et toujours tu y seras le bienvenu…

Zarathoustra

Et pourtant je ne veux pas m'en aller avant de te poser une dernière question…

Nocturne

Je t'écoute…

Zarathoustra

Pourquoi donc te fais-tu appeler « Nocturne » car j'imagine que tel n'est pas ton nom ?

Nocturne

Mon véritable nom importe si peu que j'ai fini par l'oublier. Si on m'appelle ainsi c'est parce que, outre celui du tourment, je suis aussi fils des ténèbres. Il ne s'agit pas d'une préférence : la nuit est mon natal. La nuit efface les différences et abandonne toutes choses au Même qui est aussi le Simple ; la nuit rassemble ce que le jour disperse.

Zarathoustra

Mais elle ne confond rien…

Nocturne

Effectivement ! Elle reconduit à la communion dans le Même qui est l'origine et la fin. L'homme est un étranger dont la vie consiste à retourner chez Soi.

Zarathoustra

Quel est ce Même qui soudain s'éveille quand tout le reste s'endort ?

Nocturne

C'est l'Esprit, « la main de la volonté » disais-tu dans « Les contempteurs du corps » : non pas son instrument mais son guide et sa fin, une puissance tranquille, le vaste de la libre étendue : le surhumain est créateur du monde et de lui-même.

Zarathoustra

A présent je peux m’en aller mais nous nous reverrons bientôt…