



HAL
open science

Sur l'actualité poétique d'Henry Corbin

Anthony Morel

► **To cite this version:**

Anthony Morel. Sur l'actualité poétique d'Henry Corbin. Séminaire : Herméneutique et poétique dans les expressions mystiques d'Orient et d'Occident, Jean-Pierre Dubost ; Jean-Jacques Thibon ; Alain Petit, Nov 2019, Clermont-Ferrand (France), France. hal-04691156

HAL Id: hal-04691156

<https://uca.hal.science/hal-04691156v1>

Submitted on 7 Sep 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - ShareAlike 4.0 International License

Sur l'actualité poétique d'Henry Corbin

Des ennuagements

J'appelle rhétorique spéculative la tradition lettrée antiphilosophique qui court sur toute l'histoire occidentale dès l'invention de la philosophie.

Aussitôt le *logos* fut inaperçu à la *philosophia* dans son déploiement de la même façon que l'air, aux ailes des oiseaux, s'ignore, que l'eau de la rivière, aux poissons, s'ignore, si ce n'est dans la mort au-dessus de la surface de l'eau où ils étouffent, une fois transportés par l'hameçon dans la douceur et la transparence atmosphériques où ils cessent de se mouvoir et s'illuminent.

Va à la source de la philosophie et non à la philosophie [...].

Pascal Quignard, *Rhétorique spéculative*.

La refonte de la phénoménologie¹ à quoi œuvra Henry Corbin aura d'abord consisté à ajouter de manière toute inédite le discours et les phénomènes, le *dire* et le *voir* : c'est l'effet le plus apparent de la modification de la clef herméneutique heideggérienne par la serrure théosophique iranienne. Le *logos* est découvert en sa puissance de modification du paysage de la présence, de l'apparaître même². Et si la texture des phénomènes s'avère bien fonction du travail herméneutique, si la parole recèle bien le pouvoir de faire muter ce dont pourtant elle s'enquiert afin de le dire au plus près, cela ne saurait, en dernier lieu, que relativiser, jusqu'à la renvoyer comme arbitraire, l'analytique existentielle explicitée, dans *Être et temps*, par M. Heidegger³.

Arrivés là, une question essentielle reste cependant ouverte : celle de savoir comment cette modification par la langue de la situation phénoménale des choses opère et s'administre

¹ Nous ne pouvons, sur ces points, que renvoyer à notre étude : A. Morel, « Sur l'actualité phénoménologique d'Henry Corbin. Un paradigme persan ? », *Annales de phénoménologie – Nouvelle série*, N°18, 2019,

² Christian Jambet décrit ainsi la teneur du paysage de la présence persan, infusé par le *logos* mystique : « Et voici que la terre d'Iran s'est modelée sur cette géographie visionnaire. La terre d'*Hûrqalyâ*, la montagne de *Qâf*, les lieux de la vision, sont devenus au cours des siècles les modèles que les cieus et les sols ont progressivement imités. Splendide étrangeté de l'Iran ! Il faut avoir vu se lever sur l'Elbrouz une aube qui n'est pas tout à fait matérielle, qui n'est pas plus pâle mais plus subtile, qui ne manque pas de force mais souffre de moins d'épaisseur, qui est dense mais d'une sorte de lourde limpidité, pour pressentir ce que l'âme iranienne voit. Cette aurore sensible, faite d'une lumière soudaine dans le ciel, comme un trait de violon, est immédiatement l'aube symbolique. Tout, dans les mots et sur les pentes, sur les magnifiques couleurs des fresques ou sur les faïences des mosquées, se fait à soi-même signe d'un monde autre, qui n'est point au-delà de celui-ci, caché, inconnaissable, qui n'est pas non plus réduit à celui-ci. Loin de fuir le monde sensible, le monde des anges est le monde sensible lui-même, porté à une puissance supérieure, métamorphosé par un regard qui en perçoit immédiatement l'essence suprasensible. L'Iran, où voici des millénaires l'Etat occidental trouva naissance, où nos langues, nos institutions se fixèrent, est la terre de la présence physique des anges. Et de la beauté, présente dans l'air comme la gloire de toute chose, et la tristesse de la créature, et l'aube éclatante de l'éternelle création. » (Ch. Jambet, « L'Iran, la Politique et l'Écriture Sainte », *Commentaire*, 1979, vol.4, n°8, pp. 563-564)

³ Walter Otto, dans une note de ses *Essais sur le Mythe*, écrit, en un sens proche : « Le 'souci' et l'angoisse', l'existential' en général n'est rien d'originaire mais appartient simplement à la constitution de l'homme qui a délaissé le mythe, qui ne veut vivre qu'en puisant dans ses propres ressources et prend naturellement conscience ainsi de toute la désolation de cette 'existence'. // Comment peut-on vouloir interpréter le mythe à partir de l'existence qui l'a perdu ? // (Comment croire que celui pour qui le fond se dérobe puisse retrouver, en philosophant, autre chose qu'un *ersatz* de fond ! C'est par le mythe des dieux, pas avant, que l'homme est devenu 'homme', objet lui-même de la pensée...) » (W. Otto, *Essais sur le mythe*, trad.fr. P. David, Paris, Allia, 2017, « Mythe et parole », note 1, p.35)

effectivement. Il nous semble que la pièce manquante, la médiation qui fait encore défaut pour que la restitution du dispositif soit complète, n'est autre que l'activité même de raconter – quelque chose, à chaque fois, de l'ordre d'un récit. C'est ce qu'il conviendra d'essayer d'élucider dans ce qui suit : cette manière inédite d'ajouter le discours philosophique, c'est-à-dire le système, à son Autre narratif.

Ultimement, peut-être cela aura-t-il un retentissement radical sur la manière même de considérer l'histoire de la métaphysique : on cherchera pour finir, sinon à le penser en son détail, du moins à l'annoncer dans toute son ampleur, tel, pour ainsi dire, qu'en sa déflagration.

Systeme et récit

Les philosophies visionnaires – et elles sont de grands systèmes – en terre d'Iran, avant tout et de manière insigne celle de Sohrevardî, *Shaykh al-Ishrâq*, tendent à culminer dans une geste, un récit. Cela fait d'étranges récits, lesquels ne se laissent réduire ni à un simple tissu d'allégories, ni, cela va de soi, à des fantaisies, à de l'imaginaire sans plus. Ils se donnent plutôt comme un enchaînement de symboles par quoi, seuls – elles ne sauraient l'être autrement – les navigations du philosophe, le périple de l'âme, se laissent dire.

C'est d'abord – et sur ce point précis, on pourrait rapprocher H. Corbin de P. Hadot ou d'A. Lowit – que si, certes, une intuition sans concept est aveugle, un concept sans intuition est vide. Aussi faut-il toujours tenir une sorte d'équilibre, s'en remettre à une forme de compagnonnage, si l'on veut que la philosophie ne se résume pas à une simple affaire théorique, à la construction de systèmes dans le vide, à des châteaux de cartes, et que l'expérience, quant à elle, ne se dévoie pas, faute de cadre et de contenu, en délire, en exaltation vaine :

Ce qui caractérise cette école [*i.e.* les *Ishrâqîyûn*, disciples de Sohrevardî], c'est qu'elle pose comme indissociables l'une de l'autre l'étude philosophique et l'expérience spirituelle ou pratique mystique. Une recherche philosophique qui n'aboutirait pas à une réalisation spirituelle personnelle, est aux yeux de Sohrevardî une entreprise stérile, une perte de temps. Réciproquement, à l'encontre de tant de soufis vitupérant à la légère la connaissance comme telle, Sohrevardî considère que quiconque s'engage sur la voie spirituelle sans avoir une sérieuse formation philosophique s'expose à tous les pièges et à toutes les illusions, à tous les troubles que nous désignons aujourd'hui sous le nom de schizophrénie.⁴

Le récit, dans cette perspective, se présentera comme ce qui vient unir ces deux dimensions : il est le point culminant, ou plutôt le cœur, de la pensée, en ce qu'il assure la jonction entre le système philosophique et l'expérience vécue, lesquels sont comme l'avant et l'arrière, toujours risquant d'être abstraits, séparés et isolés l'un de l'autre, d'une même activité noétique. L'espace du récit constituerait ainsi l'entre-deux, le *Barzakh*, où la pensée conceptuelle, la doctrine se convertit en événement réel de l'âme, en vision.

Précisons que telle vision se déploie (autant, en vérité, qu'elle le déploie ou situe) dans le monde imaginal ou monde de l'âme – *Nâ-Kojâ-âbâd* : Pays du Non-Où, selon l'expression de Sohrevardî – lequel fait lui-même une sorte d'intermédiaire entre le monde sensible et celui des Intelligences pures, tous ces paliers s'avérant en outre symboliquement articulés entre eux, l'imaginal se laissant ressaisir tant comme l'ésotérique, le secret, le *Bâtin* du sensible, que comme le *Zâhir*, l'apparent, l'exotérique, de l'intelligible.

Le récit fait ainsi le cœur d'une herméneutique spirituelle, d'un *Ta wîl*, c'est-à-dire du mouvement par lequel une chose est mue en symbole et le symbole reconduit à la situation

⁴ Henry Corbin, dans : Sohrevardî, *L'archange empourpré. Quinze traités et récits mystiques*, trad.fr. et présentation par H. Corbin, Paris, Fayard, 1976, « Prélude », p.XVI.

qui l'a fait naître. Il est éclosion et éclosion d'éclosions. Par lui, la doctrine se métamorphose en événement, mieux : il est cette conversion elle-même.

Ce qu'il [*i.e.* Sohrevardî dans ses récits] avait à dire, c'était non plus seulement la doctrine théosophique en sa cohérence conceptuelle, mais cette même doctrine devenue *événement* de son âme ; chaque étape de la doctrine devenait une étape, c'est-à-dire un *état* vécu, réalisé par l'âme accomplissant *en acte* le pèlerinage que décrit la doctrine. L'exposé didactique devient récit. Le récit n'est donc pas le point de départ de la doctrine ; il ne parle pas d'événements ayant leur lieu en ce monde-ci, le monde phénoménal, monde de l'histoire exotérique. Il est d'ores et déjà l'exhaussement de la doctrine au niveau des événements qui s'accomplissent dans le monde de l'âme, le *malakût*. C'est pourquoi, si, du point de vue didactique, la doctrine est le sens ésotérique du récit, il reste que du point de vue de l'accomplissement, c'est le récit qui est l'ésotérique de la doctrine. [...] Elle [*i.e.* la théorie] n'en est [*i.e.* du récit] le sens ésotérique qu'à la condition d'être exhaussée au niveau du Récit qui la métamorphose en événement. Alors, oui, elle est le *sens* du récit, parce que le récit en est lui-même l'événement, l'accomplissement.⁵

Telle position du récit a au moins deux conséquences frappantes. C'est d'abord, et pour cela il ne saurait être ravalé au statut de simple allégorie, qu'il s'avère seul à même d'exprimer l'essentiel sur quoi achoppe la pensée conceptuelle⁶, pour la raison précise que ce dont il est question, à cette pointe, est absolument personnel, relevant, pour ainsi dire, d'une personnalité pure, lavée de toute égoïté, rincée d'elle-même, et ne saurait partant qu'être raconté en première personne, mais une première personne « angélique » en quelque sorte, absolutisée⁷, comme élevée à sa propre limite ou point de fuite – un témoignage n'étant pas une démonstration, ni un exposé doctrinal.

C'est ensuite qu'il implique que soit partagée, entre l'auteur et le lecteur, la responsabilité du travail herméneutique⁸, de l'activité de *comprendre*, en un désarmant jeu de zigzags, de transferts et d'identifications, lesquels finissent par se délivrer, par se résoudre et culminer en une unité plus haute encore, en l'occurrence l'unité d'un *acte*.

Une interversion du temps lui-même – par et en quoi l'événement, le passé est finalement accompli, effectué au présent, en un présent qui ouvre son propre futur, gros qu'il

⁵ H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Tome II «Sohrevardî et les Platoniciens de Perse», Paris, Gallimard, tel, 1991, 2009, pp.215-216.

⁶ Ce que Corbin explicite ainsi, dans le deuxième tome d'*En Islam iranien*, op.cité : « Pourquoi ce qui peut très bien s'exposer en forme doctrinale, en une suite de propositions logiques, comme Sohrevardî l'a fait dans ses grands ouvrages, – pourquoi cela échappe-t-il à un moment donné à tout exposé théorique pour devenir *récit* ? » (p.187) ; « Pourquoi, demandions-nous, faut-il que l'exposé doctrinal se résolve (au sens doctrinal du terme) en un récit mystique ? Parce que ce n'est jamais la seule évidence théorique qui peut suffire à provoquer le « passage » à la rive « orientale ». Il faut que *la doctrine devienne événement réel*. » (p.190) ; « Et c'est cela, à son sommet, la connaissance « orientale ». C'est pourquoi, le plus souvent le récit mystique parle « à la première personne ». C'est l'*histoire* du myste reconduit à son « Orient » ; cet événement, il n'a pas à le démontrer mais à le *dire*, en disant ce dont il a été témoin et le monde où il en a été témoin ». (p.191) ; « Nous savons en effet très bien qu'avec Sohrevardî un philosophe « oriental » ne « fait l'histoire » de la philosophie qu'en faisant acte de philosophe. Or faire acte de philosophe, ce n'est pas être un spectateur de la philosophie, c'est *agir* la philosophie. » (p.202).

⁷ Sur cette absolution/absolutisation : Henry Corbin, « De l'épopée héroïque à l'épopée mystique », *Face de Dieu. Face de l'homme. Herméneutique et Soufisme*, op.cité, pp. 173-174, 181-205.

⁸ *Ibidem* : « Cet Événement, le mystique a donc à tenter de le *dire*. Mais qu'il réussisse à le dire, cela implique qu'il réussisse à le faire apparaître pour son auditeur ou son lecteur. Auteur et lecteur sont engagés dans un même processus ; sur l'un et l'autre pèse une responsabilité qui diffère avec l'un et avec l'autre, mais qui les associe dans la même aventure. A quelles conditions l'auteur peut-il essayer de *dire* ? A quelles conditions son auditeur ou son lecteur comprendra-t-il ce qu'il a essayé de *dire* ? A cette double question répond la *hikâyat*, et elle y répond en ce sens que les conditions du *dire* chez l'un, et du *comprendre* chez l'autre sont les mêmes, à savoir, celles-là même qui *font* la *hikâyat*. » (p.201) ; « De là, on peut comprendre que, si dans la triunité de la *hikâyat*, le récitateur est l'*agent* actif de la geste récitée, simultanément, il est aussi le *patient* agi par elle. » (p.205)

est, précisément, du passé qui là même cesse d'être passé et dépassé pour se changer en à venir – vient ultimement l'attester⁹.

Commence ainsi à se laisser approcher ou pressentir, au cœur du cœur, le plus profond de la *hikâyat*¹⁰, de cette *histoire* qui est *imitation*, et comme telle, *répétition* :

Ce que comporte la *hikâyat*, il me semble l'avoir trouvé défini au mieux dans un texte malheureusement encore inédit parmi tant d'autres. Il s'agit d'un texte où Shaykh Ahmad Ahsâ'î¹¹ explique que dans l'acte ou l'action du récit, du « récital » (la *hikâyat*), voici que le récitant, la geste récitée et le héros auquel se rapporte le récit (ou celui dont on le rapporte), ces trois ne font plus qu'un. De même le témoin (*shâhid*, celui qui est présent, contemple), la chose qu'il contemple et qui lui est présente, et ce dont il témoigne à propos de cette chose, ces trois, dans l'acte du témoignage (*shahâdat*), sont une seule et même chose. Il n'y a pluralité et différence qu'en fonction du point de vue sous lequel on se place. Et cela, parce que la *hikâyat*, le récital mystique, ne prend de réalité qu'une fois aplanie la montagne de l'égoïté close sur elle-même. « Alors il est exact de dire que le récitant, la geste récitée et le héros du récit (le héros exemplaire, « imité ») forment une seule et même réalité »¹²

Ainsi la triunité de la *hikâyat* s'accomplit « en chaque être en qui a été aplanie la montagne de l'égoïté » ou du subjectivisme. C'est en étant aplanie, que cette subjectivité *absoute* d'elle-même, est fixée alors en subjectivité *absolue* par l'acte même qui agit en elle et qui l'*absout*.¹³

Resterait alors à préciser ce qu'il en va de cet acte, de cette subjectivité pure : il n'est autre que celui de l'Imagination créatrice. Mais ici, nous couperons court. La transition ne saurait qu'être brutale.

Transition ou rupture dans quoi ? Et pour se retrouver où ? En Occident, à la pointe de l'histoire de la métaphysique qui là-bas¹⁴ s'y joue, et qui n'en finit pas de finir, de traîner. Nous considérerons un des ultimes rejetons de cette histoire, en l'occurrence, le *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein, et tenterons d'amorcer sa confrontation avec la pensée de Reiner Schürmann.

Ludwig Wittgenstein et Reiner Schürmann sont sur un bateau...

La radicalisation du geste critique – il est question, ni plus ni moins, de tracer la limite absolue du pensable – à quoi se laisse d'abord résumer le *Tractatus*¹⁵ en son entier, suppose, pour être effective et ne pas retomber en simple censure, une réduction de la pensée à sa propre expression verbale, soit l'institution du principe d'identité du *penser* et du *parler*.

⁹ H. Corbin, « De l'épopée héroïque à l'épopée mystique », in *Face de Dieu. Face de l'homme. Herméneutique et Soufisme*, Paris, Flammarion, 1983, pp. 174-176.

¹⁰ Sur la *hikâyat*, plus précisément : H. Corbin, « Herméneutique spirituelle comparée (I. Swedenborg – II. Gnose Ismaélienne) », in *Face de Dieu. Face de l'homme. Herméneutique et Soufisme*, op.cité, pp. 41-42.

¹¹ On peut lire ces paroles de Shaykh Ahmad Ahsâ'î, rapportées par l'un de ses élèves et commentateur, Mohammad ibn Moh Nasîr Gîlânî, et traduites par H. Corbin, dans « De l'épopée héroïque à l'épopée mystique », in *Face de Dieu. Face de l'homme. Herméneutique et Soufisme*, op.cité, en particulier p.186.

¹² *En Islam iranien*, tome II, op.cité, pp. 202-203

¹³ *Ibidem*, p. 205.

¹⁴ Sur cette bifurcation de la philosophie orientale et de la philosophie occidentale, Avicenne tenant lieu de croisée des chemins, on consultera C. Jambet, *La logique des orientaux. Henry Corbin et la science des formes*, Paris, Seuil, 1983, pp.72-73.

¹⁵ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad.fr. G.G. Granger, Paris, Gallimard, 1993. Concernant l'original allemand, nous nous en remettons à l'édition bilingue (anglais/allemand), revue et corrigée par l'auteur : *Tractatus Logico-Philosophicus*, London, Routledge, Paperback, 1922, 1981, 2005.

La critique du pensable se découvre ainsi ne faire en droit qu'une avec la critique de l'exprimable, et ne sera donc pas commise à penser l'impensable lorsqu'il s'agira d'établir ce qui l'excède, cela qui l'excède s'avérant là n'être que pur et simple non-sens.¹⁶

Il faudra alors, ceci étant inauguralement posé, de l'intérieur et à partir d'elle-même, en ne quittant jamais le plan de sa propre immanence, élucider les conditions d'effectivité de la langue. Au fil de la clarification, l'essence de cette dernière en viendra à se souvenir d'elle-même comme ayant essentiellement à faire-image, à être l'image des faits du monde, c'est-à-dire à être le renvoi spéculaire des phénomènes.

Il va de soi qu'à l'ordinaire, notre ordinaire qui est celui d'un oubli, d'une aliénation de la langue, la langue est bien loin de réaliser sa propre essence : n'étant pas au fait d'elle-même, de ce qu'elle a à être, étant pour ainsi dire comme hors-sens, ou à côté du monde, elle se perd.

De fait, loin que de faire le service du monde, elle tend plutôt à s'épancher en brumes, en nuages. Aussi, et ramené à l'espace des faits tel qu'élucidé, tout ce que nous disons et qui fait notre ordinaire, l'élément même de notre vie, se révélera *de trop*, et parler, pour les êtres humains que nous sommes, toujours avoir consisté à parler de trop.

Cet *en trop* a pour nom, dans Wittgenstein, *métaphysique*, et la métaphysique, à l'homme, est, plus que naturelle, consubstantielle. En son fond, elle n'est jamais que l'activité de mettre en intrigue Dieu, l'homme et le monde : elle est à chaque fois une réponse à la question de sa propre situation que l'homme, à lui-même et au monde, adresse, cette question qu'il est, soit la réponse qu'à lui-même et à chaque fois il se donne, d'une époque à l'autre.

Car, et dès l'ordinaire le plus humble, c'est bien par la langue – langue qu'il s'est approprié, laquelle, ramenée à sa propre essence, découvre finalement surnuméraires ses propres épanchements – que chacun se met à part, donne corps à son *ego*, fait le départ de ce qui sera son moi et de ce qui sera le non-moi, bref se constitue comme individu humain en se traçant la frontière de soi, puis s'arc-boute contre le reste du monde qu'ainsi parlant il s'oppose, afin de s'y accomplir, d'y mener à bien les projets que sa langue trame.

C'est ainsi en rajoutant – et ce rajout, ce supplément n'est autre que ses paroles – à ce qui est le cas, en exagérant ou fabulant les faits, que l'homme en vient à se distinguer comme tel, soit à cliver le monde, à s'opposer un dieu ou un destin, bref une extériorité, et partant, se trouve mis en mesure de se faire une situation, d'entrer sur scène et d'y faire carrière.

Cela revient à dire que la vie des hommes a pour seul et unique fondement des solécismes, des abus de langage – ce qui ressort de *l'herméneutique de la vie humaine* que Wittgenstein, au cœur du *Tractatus*¹⁷, mène.

On peut alors, arrivés au terme de cette rapide recension, tenter de renouer le fil de cette étude, là, précisément, où il avait rompu, c'est-à-dire au point de l'Imagination¹⁸.

Car c'est bien là ce qu'aura ultimement découvert Wittgenstein, sous le nom de Volonté Transcendantale, soit la faculté qu'a le monde de faire varier sa propre limite, selon qu'il se divorce de lui-même en se mettant à part de soi, sous le nom d'homme et sous celui de Dieu et sous celui de reste du monde – et cela ne saurait que faire muter le sens de ce qui apparaît, soit affecter en dernier lieu, la teneur même des phénomènes, de leur apparaître ou manifestation – ou qu'il se réunira ultimement, lorsqu'une critique radicale aura dissout les frontières internes instituées à mauvais droit, et sera surtout, mais c'est à venir, parvenue à s'effectuer pour de bon jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'à se faire advenir à même le monde en cela unifié une bonne fois, et unifié jamais il ne l'aura été avant cela, soit à faire advenir la limite du seul et unique monde et donc le monde lui-même en tant que totalité une¹⁹. Ce qui

¹⁶ C'est là le sens du *Vorwort* qui inaugure le *Tractatus*.

¹⁷ En l'occurrence dans les élucidations en 5.6.

¹⁸ Sur ce point, on consultera d'abord et avant tout Ch. Jambet, *La logique des orientaux. Henry Corbin et la science des formes*, op.cité, I, chap. 2 « De l'Imagination comme Sujet », en particulier §1 et §2, pp. 52-73.

¹⁹ *Tractatus*, 6.45.

dessine ce que, faute de mieux, on pourrait déterminer comme *mystique du sensible, de la stricte immanence*.

Si le bon ou le mauvais vouloir changent le monde [*Wenn das gute oder böse Wollen die Welt ändert*], ils ne peuvent changer que les frontières du monde, non les faits [*so kann es nur die Grenzen der Welt ändern, nicht die Tatsachen*] ; non ce qui peut être exprimé par le langage [*nicht das, was durch die Sprache ausgedrückt werden kann*].

En bref, le monde doit alors devenir par là totalement autre [*Kurz, die Welt muss dann dadurch überhaupt eine andere werden*]. Il doit pouvoir, pour ainsi dire, diminuer ou croître dans son ensemble [*Sie muss sozusagen als Ganzes abnehmen oder zunehmen*].

Le monde de l'heureux est un autre monde que celui de l'homme malheureux [*Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen*].²⁰

Il y a là un lointain écho de Kant : la Volonté se donnant ici, précisément comme la transposition, ou l'analogie, de l'Imagination transcendante saisie en tant que lui revenant d'opérer la synthèse de l'intuition et du concept, de la sensibilité et de l'entendement, soit, si l'on transpose et hausse au niveau du *Tractatus*, la synthèse de la langue, du discours *et* de la teneur de l'apparaître, de la situation phénoménale des choses²¹ : les amourachements plus ou moins heureux du *logos* et des phénomènes.

Surtout, si on déplie en temps, cela implique que cette Volonté fait le fond de l'histoire, ou plutôt que l'histoire de la métaphysique est toute son histoire, et même, que la Volonté n'est elle-même rien que cette histoire.

Ou encore : que l'histoire de la métaphysique est l'histoire de l'exception par quoi les hommes se distinguent en tant qu'hommes, soit l'histoire de la honte d'être au monde que les hommes traînent comme leur ombre, transportent au *verso* d'eux-mêmes, de leur propre exception, et de la pudeur concomitante des choses, soit le sur-place agité, trépidant, d'une voix désorientée – en somme, une enfilade de nuages, une anamorphose de brumes, le devenir des solécismes, des abus du langage, lesquels, à chaque fois, font époque, font un monde :

On entend toujours cette même remarque : que la philosophie ne fait à proprement parler aucun progrès, que les mêmes problèmes philosophiques qui occupaient déjà les Grecs nous occupent encore. Mais ceux qui disent cela ne comprennent pas la raison pour laquelle il doit en être ainsi. Or cette raison est que notre langue est demeurée identique à elle-même et qu'elle nous dévoie toujours vers les mêmes questions. Tant qu'il y aura un verbe « être » qui semblera fonctionner comme fonctionnent « manger » et « boire », tant qu'il y aura les adjectifs « identiques », « vrai », « faux », « possible », tant que l'on parlera d'un flux du temps et d'une extension de l'espace, etc., etc., les hommes viendront toujours heurter à nouveau les mêmes difficultés énigmatiques et contempler d'un air fixe ce dont aucune explication ne semble pouvoir venir à bout.

Cela même, du reste, satisfait un désir du transcendant, puisque, dans le moment même où ils croient apercevoir les « limites de l'entendement humain », ils croient aussi, naturellement, pouvoir étendre leur vue au-delà d'elles.

Je lis : « ... les philosophes ne sont pas plus proches de la signification du mot 'réalité' que ne l'était Platon... ». Quelle étrange situation ! Comme il est singulier que Platon ait donc pu

²⁰ *Tractatus*, 6.43 (trad. Granger très légèrement modifiée).

²¹ Quant à Henry Corbin, et c'est là sa veine husserlienne, quant à la question de savoir ce qu'il en va, chez lui, de l'épochè, on consultera la présentation que Ch. Jambet a donné au recueil : H. corbin, *Itinéraire d'un enseignement. Résumé des Conférences à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (Section des Sciences Religieuses) 1955-1979*, Téhéran, Institut Français de Recherche en Iran, Bibliothèque Iranienne, Vol. 38, 1993, en particulier pp. 26-27.

aller si loin ! Ou que nous soyons nous-mêmes incapables d'aller plus loin ! Est-ce parce que Platon était *tellement* intelligent ?²²

Et ici, une seconde jonction : entre Wittgenstein et Schürmann. Car ce dernier aussi aura, dans *Des hégémonies brisées*²³, entendu la puissance phantasmatique de la langue, au point qu'on pourrait dire, sans exagérer trop mais en exagérant tout de même, que la langue est, chez lui, en dernier lieu, l'hégémonie véritable, l'hégémonie elle-même.

Sa poussée, cette poussée qui est naissance, élit à chaque fois un étant, le gonfle, le phantasme, l'exagère jusqu'à le poser comme référent dernier, à quoi tous les autres seront mesurés. De là, l'institution d'un principe – lequel principe n'a, lui, plus rien d'étant, n'est, à proprement parler, *rien* – qui, s'instituant, institue un sens d'être, lequel, régnant hégémoniquement, fera époque, c'est-à-dire forcera et le monde et les choses, ainsi que la vie des hommes puisque faisant office, à chaque fois et à son tour, à une morale et à une politique, de fondement.

L'institution – de même qu'une vague ne saurait être abstraite de son ressac – n'a cependant pour autre envers qu'une destitution, destitution qui s'avérera ainsi avoir miné secrètement tout du long, dès la poussée du commencement. C'est dire, somme toute, que le trait de natalité ne saurait être séparé de celui de mortalité, au point que les deux – maximisation et singularisation à venir – ne font peut-être bien, ultimement, qu'un et le même, vivre étant mourir et mourir étant vivre. Et c'est là tout le tragique.

Aussi l'institution principielle est-elle toujours sabotée par elle-même, à elle-même son propre sabotage – le ver toujours-déjà dans le fruit. Jamais il n'y eut quelque chose comme une innocence.

Quant à notre époque, on se demande si elle est bien une époque, si elle n'est pas plutôt, dans son étirement même et le spectacle qu'elle donne – celui de principes qui tombent avant même que de régner, dont l'érection même est la chute, ou l'institution, l'immédiate destitution, par une sorte de télescopage, de raccourci qui coupe le temps, qui ne laisse plus le temps à l'entre-deux de faire époque – la fin de toute époque, la fin qui n'en finit de trainer de la métaphysique elle-même ; l'ultime se délivrant là comme savoir tragique, ce savoir le plus simple, le plus immédiat, qu'on avait tout ce temps sous les yeux sans le savoir pourtant puisqu'étant tout ce temps recouvert, et ouvrant à l'anarchie : soit laisser se déployer les choses au lieu de les embastiller, de les forcer métaphysiquement dans des corsets.

Arrivés là, il est temps de revenir à Wittgenstein. C'est d'abord que l'entreprise critique en son entier, telle qu'il aura tenté de la réactiver en la radicalisant, repose, on l'a dit, sur l'institution du principe de l'identité du *penser* et du *parler* – de quoi éveiller un soupçon.

N'est-ce pas dire que le *Tractatus* ne saurait prendre figure que de simple rejeton, serait-il ultime, du principe hégémonique qu'est la conscience de soi des Modernes – sous lequel encore il se tient, et en quoi il trouve sa propre inauguration, ce d'autant plus si l'on admet que le tournant langagier de la philosophie avait déjà eu lieu bien avant lui, en l'occurrence avec Luther²⁴ – c'est-à-dire de simple queue fatiguée de la métaphysique, bien loin, donc que d'en constituer un dispositif efficace de sortie ?

Ne faut-il pas alors se résoudre à déterminer sa pensée comme gonflant phantasmatiquement la langue elle-même au statut de référent dernier, jusqu'à instituer au cœur de l'institution moderne, comme par élévation à sa propre puissance, une sorte d'hégémonie de l'hégémonie langagière – là où R. Schürmann se montre beaucoup plus circonspect, et prudent, puisque s'en remettant à chaque fois à des idiomes déterminés, qu'il

²² *Vermischte Bemerkungen*, G.H. von Wright & H. Nyman (ed.), Oxford, Basil Blackwell, 1978 ; trad.fr. G. Granel, *Remarques mêlées*, Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1990 ; rééd. Paris, G-F Flammarion, 2002, [1931], pp. 69-70 ; voir également : *Tractatus*, 3.323-3.324, 4.003.

²³ R. Schürmann, *Des Hégémonies brisées*, Mauvezin, TER, 1996. Nous avons avant tout en tête, dans ce qui suit, « l'Introduction générale », pp. 11-71.

²⁴ R. Schürmann, *Des hégémonies brisées*, op.cité, pp. 469-470.

s'agisse du grec, du latin, ou du moderne vernaculaire, non pas à la langue en tant que telle, laquelle n'est au fond, en tant que telle, qu'un phantasme ?

Pour tenter de répondre et y voir plus clair, examinons le diagnostic que Schürmann lui-même pose sur Wittgenstein tout en se démarquant de lui :

Ne serait pas faux, encore, un résumé de lecture qui verrait dans les pages qui suivent une documentation attestée à l'appui de la douleur attestée par Hertz et Wittgenstein, douleur qui fausse à jamais le plaisir d'appeler les choses par leurs noms (communs). La documentation non seulement montre que la douleur est fort ancienne et que le différend dont elle est le symptôme a institué la philosophie ainsi que, peut-être, ce qu'on appelle la civilisation occidentale ; elle fait encore supputer sous la douleur un mal jusqu'à la mort. Le mal se loge dans le parler ordinaire. Il s'y déclare dans la dispersion des cas singuliers sur lesquels s'élève la mégalomanie de dire ce qui est. Les affres qui travaillent ainsi le quotidien, le 'différend' les dit mieux que la 'différence'.

La carrière plus que bi-millénaire de la différence normative le prouve : aucun locuteur n'échappe à la condition mythogène de vouloir dire ce qui est.²⁵

Peut-être cependant que le dernier mot, dans le *Tractatus*, n'a pas à revenir à cette douleur, peut-être que Schürmann, ici, se méprend. Car la pensée de Wittgenstein n'a rien de tragique²⁶ : elle est une pensée de la réconciliation, c'est-à-dire de l'amour. Et *l'amour est plus originaire que la solitude* – la venue au jour n'étant que commencement, la natalité n'ayant pas le premier mot, une nage la précédant, qui est l'origine²⁷.

Et cette origine, si elle manque de toujours, si son défaut, sa propre fermeture dans la déchirure de son advenue toujours recommencée et toujours manquée – et s'ouvrir, pour elle, aura à chaque fois consisté à se fermer, à se perdre – désespère nos jours d'hommes, l'origine donc, fait pourtant l'à venir du *Tractatus*. Le Traité n'aura fait, en vérité, et tout du long –

²⁵ R. Schürmann, *Des Hégémonies brisées*, op.cité, pp. 46-47. Quelques lignes plus loin (p.47) : « Lu sous le jour de la question de l'être, le différend, lui, s'articule en des stratégies législatives-transgressives qui font aux mortels leur condition d'être, condition brisée que les philosophes, à qui sait lire, n'ont jamais cessé de sauvegarder. // Condition brisée, aussi, dont Wittgenstein, semble-t-il, souffrit jusqu'à la mort. » ; à propos de Wittgenstein : « Le langage nous inflige une douleur précise. 'Par de nombreuses façons, nos formes d'expression nous empêchent de voir que tout se passe normalement, elles qui nous dépêchent à la poursuite de chimères.' [L. Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, trad.fr. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1961, §94] A ce qui est simplement le cas et qui se justifie par l'expérience, nos idiomes ajoutent des *chimères*. Elles traumatisent l'esprit en excédant l'expérience, qui seule nous apprend quelle famille de phrases va avec quel réseau de faits. » (p.41) ; quant au différend : « L'espace blanc laissé par le mot qui sauverait, en son conflit avec le divers qui est le cas, voilà le différend ; et la poussée, implacable dans nos langues, à remplir de chimères cet espace blanc, voilà son lieu d'émergence. [...] L'écart ne se referme jamais entre l'être que présume un mot et l'usage quotidien auquel ce mot nous sert. Aussi, le travail de garder accablant cet écart est-il toujours à reprendre. » (p.46)

²⁶ « Dans un tel monde (le mien) il n'y a pas de tragédie, et par conséquent il n'y a pas tout cet infini qui produit justement la tragédie (comme son résultat). // Tout est pour ainsi dire soluble dans l'éther du monde ; il n'y a pas de résistances. // Ou pour mieux dire, les résistances, le conflit, n'y deviennent pas quelque chose de magnifique ; ils deviennent au contraire une *faute*. // Le conflit se résout un peu comme la tension d'un ressort dans un mécanisme que l'on ferait fondre (ou que l'on dissoudrait dans l'acide nitrique). Dans une telle 'solution' il n'y a plus de tensions » (L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, trad.fr.G.Granel : *Remarques mêlées*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1990, [1931], pp.20-21)

²⁷ Sur ce point, il faudra consulter P. Quignard. Entre autres, *Sur le Jadis*, Paris, Gallimard, folio, 2004, chap. XXII, p. 60 : « La porte pour entrer dans le monde n'est pas la naissance. Elle n'est pas le froid ni la lumière. Elle n'est pas le corps distinct, sexuel, abandonné, soufflant, expulsant, manquant, parlant. Ni la faim, ni la carence, ni le besoin, ni le groupe, ni la langue maternelle, ni la conscience qui fait retentir la voix du groupe en écho. // La porte est l'origine. L'origine eut lieu dans un monde interne relié encore à la jouissance animale elle-même. ». Surtout et décisivement, *L'origine de la danse*, Paris, Galilée, 2013. Ainsi que ces lignes de *Performance de ténèbres*, Paris, Galilée, 2017, p. 114, lesquelles semblent répondre directement à Schürmann : « Pourquoi Œdipe se crève-t-il les yeux ? Pourquoi cette extraordinaire performance de ténèbres au cœur de la plus célèbre tragédie antique ? Le fils rejoint directement *l'ombre qui était à l'intérieur de sa mère*. »

c'est ce qui se découvre à la fin – qu'œuvrer à en préparer l'effectuation finale. Il y a là une sorte de *messianisme du logique*.

Arrivée au bout du livre, cette extrême pointe lucide de la métaphysique, la pensée, allant au devant de son propre sacrifice, aura à se ramasser dans la simplicité d'un acte – l'acte de sa propre mise à mort. Mais cette mort sera aussi le commencement d'une vie nouvelle. Le crépuscule ouvrira sans attendre une aube. Il faut traverser la mort.

La pensée, donc, aura ultimement à se congédier elle-même, en effectuant, dans le monde de l'existence, sa propre essence telle qu'élucidée dans et par le livre, et renvoyant, par cette poussée, le livre, le papier en et sur quoi elle se sera clarifiée, en arrière, comme signe mort, simple papier dépourvu de sens.²⁸

Elle aura donc ultimement, comme on plonge dans un lac, à passer du papier, de l'espace du livre, à l'espace même du monde, espace qu'il lui reviendra précisément, et ce sera cela sa vie nouvelle, de tracer – en une sorte d'archi-écriture, d'écriture transcendante : *le silence de l'écrit*²⁹ – à même les choses, et moi n'étant plus moi mais dévissé et rincé de moi-même, n'étant plus que l'opérateur de la libre advenue des choses, plongé, nagé, baigné dans la stricte immanence du plan de leur advenue même que « je » leur dispenserai par ma nage³⁰, leur donnerai comme on offre une scène pour rien ni personne.

Alors le monde sera monde et la langue, langue, à hauteur de leur propre essence là seulement accomplie, et étant eux, là seulement réconciliés. Cela fera une noce, heureuse comme une eau vive.

Dit autrement mais c'est tout un : l'ultime principe hégémonique, celui de l'identité du *penser* et du *parler*, gonflé phantasmatiquement, mis au carré de lui-même, ayant maximisé sa propre maximisation, aura à se destituer, à se nier, dans une vie nouvelle qui en sera l'effectuation, l'ultime relève – vie une, heureuse, d'un monde fait un, heureux. Alors, la fin de la métaphysique serait-elle effectivement consommée dans autre chose.

Si, arrivés là, on se retournait et jetait le regard en arrière – mais en vérité, et comment pourrait-il en aller autrement ?, on ne regardera pas en arrière, il n'y aura plus de temps, plus de passé, plus d'avant, plus d'arrière – alors, la métaphysique apparaîtrait pour ce qu'elle est : l'histoire du malheur, une enfilade de nuages, de grands châteaux de cartes, d'échasses, de pilotis, en quoi, s'escaladant elle-même de l'intérieur d'elle-même, la pensée c'est-à-dire la langue se sera tout du long de sa propre histoire, confinée, mise à part sous le nom d'homme, en exception du monde qu'ainsi faisant elle clive. Elle apparaîtrait comme telle en un fugace instant, tout juste un clignotement : celui de sa propre évaporation, de sa propre tombée en pluie.

Le ciel est bleu, l'eau sourd, sans digue, sans barrage, sans buée, de la source en aval – source qui elle-même se fore, à elle-même son propre sourcier ! – se dessinent des sillons, des écritures vives : réconciliation du nuage et de la terre.

Il faut, pour finir, rejoindre une dernière fois Henry Corbin. C'est que – et peut-être cela expliquerait-il en dernier lieu l'échec du *Tractatus*, car ce fut bien un échec – il nous donne précisément à penser – et n'est-ce pas là ce que Wittgenstein aura négligé ? – que *l'essence de la philosophie n'a rien de philosophique*. Son cœur, son secret n'est-il pas un récit, l'intrigue qu'à chaque fois les hommes s'inventent et à eux-mêmes se tissent, et qu'à chaque fois ils raisonnent, réfléchissent en concepts, convertissent en systèmes, et c'est leur

²⁸ *Tractatus*, 6.54.

²⁹ *Tractatus*, 7.

³⁰ Il faudrait comparer l'active nage wittgensteinienne avec l'étrange « nage » immobile schürmanienne : nous avons en tête la toute fin du troisième chapitre du récit de R. Schürmann, *Les origines* (Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2003, pp.84-86). Il ne serait peut-être pas vain, dans cette direction, de consulter par ailleurs C. Michelstaedter, *La persuasion et la rhétorique* (trad.fr. M. Raiola, Paris, Editions de l'éclat, 1989, 1998, Première Partie, chap.1, p. 42).

manière à eux de l'occulter ? Et par quel miracle ce cœur, cette source, ce secret pourrait-il se trouver en mesure d'être énoncé philosophiquement ? L'histoire de la métaphysique ne s'avèrera-t-elle pas histoire de l'oubli du récit qui la trame et l'échafaude, ainsi que de la voix qui le profère et le proférant s'approprie elle-même ? L'histoire d'un déni, en somme ? Alors, conjurer l'échec, cela ne reviendrait-il pas à réciter la métaphysique, à actualiser, en quelque sorte, son envers narratif, à le remémorer, là étant la seule manière de l'effectuer pour de bon, de la parachever, de la consommer une bonne fois ? Et un tel récit, final, des manquements, des déchirements de l'origine, soit l'histoire de la voix, à sa pointe, ne fera-t-il pas le seul prélude viable à la vie à venir³¹, à la métamorphose du désert en jardin ?

Vous *renoncez* à la poésie. Comme vous avez tort !

Pourquoi en venir si vite à l'hypothèse du silence ineffable ou sublime alors qu'un tout autre silence, un silence second, un silence augmenté du langage mis au silence, le *silence de l'écrit* vient rejoindre le silence de l'enfance et même recouvre en partie l'absence de source sonore qui précédait l'enfance ?

C'est ainsi que la torpeur ne nous jette pas à l'amont des langues et que le mutisme héroïque ne rouvre pas la porte du Jardin du Paradis.

Ne recourez pas à l'hébétitude. Ne cherchez pas l'immobilité terrible des roches et des granits.

Vous, vous vous êtes ensablé. [...] vous êtes resté dans la peur, sur la rive de l'île des Phéaciens, dans la sécheresse du vent, dans les granits et les roches désertes, dans la poudre du sable sans fin. Vous avez plongé votre visage dans ce sable. Mais mêmes les navires, les caravelles, les tialques des Flandres, les péniches de mer, quand ils sont pris dans les tempêtes, peuvent être sauvés par l'eau qui les soulève et grâce au vent qui les menace. Ainsi le langage est sauvé par l'abîme. C'est l'art.

Mais l'amont du langage n'est pas le silence. Ecoutez les oiseaux dans l'aube. Ecoutez les enfants avant qu'ils apprennent à parler ! Gagnez la plage en contrebas du château de votre père où commence la baie qui va jusqu'au port. Ecoutez la mer avant la vie ! Pour nous qui avons le bonheur de vivre dans une île, ce bruit est plus puissant et plus effrayant que toutes les langues humaines si elles pouvaient être réunies. Maintenant comparez-le au petit récit que constitue la vie d'un homme.

Ne vous trompez pas de silence !

Pascal Quignard, *La réponse à Lord Chandos*.

³¹ Ce qu'à sa manière et à le bien prendre, Wittgenstein lui-même n'aura-t-il pas entrevu ? Nous lisons : « Je crois avoir bien saisi dans son ensemble ma position à l'égard de la philosophie, quand j'ai dit : La philosophie, on devrait au fond, ne l'écrire qu'*en poèmes* [nur *Dichten*]. Cela doit montrer, me semble-t-il, jusqu'où ma pensée appartient au présent, à l'avenir ou au passé. Car je me suis reconnu du même coup comme quelqu'un qui n'est pas tout à fait capable de ce dont il souhaite être capable. » (*Vermischte Bemerkungen*, trad.fr.citée, [1933], p.30). J-P Cometti, dans une note précieuse à la traduction de G. Granel, précise : « *Dichten* a donné *Dichtung*, que l'on traduit habituellement par « poésie », encore que l'allemand dispose d'autres mots pour désigner ce que nous nommons de la sorte (*Poesie*, et selon les cas : *Lyrik*) ; il désigne en fait l'acte de *composer* et d'*écrire* ; en même temps, comme le suggère le titre que Goethe a donné à son autobiographie, *Dichtung und Wahrheit*, il entre en rapport avec la fiction. » (*Ibidem*, p. 180)