

Colloque « Poétique de Michel Deguy », couvent de La Tourette,
L'Arbresle, 21 octobre 2016

Poésie et prophétisme : Lévinas avec Deguy ?

Un texte tardif de Lévinas clôt le recueil *De Dieu qui vient à l'idée*¹, qu'il disait considérer volontiers comme le troisième volume d'une trilogie, après *Totalité et Infini* et *Autrement qu'être*². Ces pages, sous le titre « Façon de parler », concluent donc un livre qui achève lui-même l'ensemble central de l'œuvre, assumant ainsi une place éminente dans l'exposition de cette pensée. Dans ce bref article³ – très laconique, d'un style encore plus concentré que d'ordinaire, ce qui n'est pas peu dire –, on sent le resserrement et l'affinement d'une pensée densifiée par l'âge, comme la dernière des quatre *Pietà* de Michel-Ange, dite *Pietà Rondanini*⁴, dont les lignes sont si tendues que les corps de marbre y effacent presque leur formes physiques, au profit d'une linéarité mystiquement épurée.

Lévinas revient là sur le statut d'un discours qui veut outrepasser l'ontologie. Celle-ci s'inscrit, par sa forme énonciative, dans le mode du savoir, de la pensée connaissante, qui intègre toute affirmation sur l'être dans l'intelligibilité théorique, et dans le style de la théorie. Tout énoncé qui conteste ce privilège (de la théorie) se trouve alors pris dans l'étau d'une contradiction : prétendre excéder le modèle théorique en s'exprimant dans un discours, en s'intégrant dans une pensée, qui ramènent, par leurs formulations (leur « façon de parler »), au théorique dont on souhaite malmener le primat. C'est la récupération théorique (et donc ontologique, par l'accouplement des « référents corrélatifs » savoir et être) d'une intention de secouer le joug de la théorie⁵.

¹ Vrin (1982) 1998, pp. 266-270.

² E. Levinas, *Totalité et infini* (1961), et *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1978), Le Livre de Poche.

³ Précédemment paru dans le collectif *Heidegger et la question de Dieu* (1980). Coll., dir. R. Kearney et J. S. O'Leary, rééd PUF-Quadrige, 2009.

⁴ Inachevée, poursuivie jusqu'aux derniers jours de la vie du sculpteur (1564). Castello Sforzesco, Milan.

⁵ Difficulté qui ne fait que répéter, dit Lévinas, celle de « la réfutation classique du scepticisme » (s'en prendre à la connaissance de la vérité, en produisant par là une vérité connaissante) laquelle, poursuit-il, « n'a jamais empêché le renouvellement du propos sceptique ». *Op. cit.*, p. 267.

Or, au centre de ces brèves pages, Lévinas s'interroge sur la possibilité, tout de même, d'échapper à la clôture de ce cercle. « On devrait pourtant se demander, écrit-il, si le penser poétique, par exemple, opérant d'emblée dans la matière des mots, les trouvant, comme dirait Picasso, sans les chercher, a le temps d'écouter la réflexion ». Le « penser poétique » – on sera sensible, *ici*, à cette jonction – ferait un exemple, selon la logique ambivalente de l'exemplarité que Michel Deguy évoque souvent : l'exemple, convoqué comme une possibilité parmi d'autres tenues en réserve, cité *par exemple*, ce qui indique qu'on pourrait en citer d'autres et que l'exemple est pris presque au hasard ; mais simultanément, détenteur alors d'une exemplarité qui le place en position singulière. À quoi tient ici l'exemplarité ? À ceci : le penser poétique n'entend pas l'objection que pourrait lui présenter la réflexion – la réflexion négative, critique, qui vient nier la possibilité de contester l'ontologie – et il ne l'entend pas pour une raison étonnante : il n'en a pas le temps. Le penser poétique trouve sans chercher. Parce qu'il opère d'emblée dans la matière des mots – dans leur signifiante, et non dans leur signification, selon la terminologie de Deguy⁶ – et qu'ainsi il va trop vite pour avoir le temps d'écouter la réflexion négatrice. La vertu du poétique est ici sa hâte – à l'opposé de sa supposée patience, qui double celle du concept. Et Lévinas poursuit : (on devrait se demander) « si, notamment, le penser et le parler poétiques ne sont pas précisément assez forts ou assez adonnés à leur kérygme, assez irrécusables pour empêcher le repliement de la réflexion ou pour ne pas écouter sa contradiction, si la poésie ne se définit pas précisément par cette parfaite droiture et par cette urgence. »⁷ L'idée s'affermite et se déploie. Le penser poétique se dédouble en « penser et parler poétiques », validés dans leur distinction et dans leur jointure. Le « par exemple », avec sa relative fortuité, devient un « notamment » qui indique que l'exemple est tout de même remarquable, et c'est le moins qu'on puisse en dire. Enfin, surtout, la hâte est nettement caractérisée comme urgence, qui est celle d'un kérygme, d'une proclamation, irrécusable parce que ce à quoi elle s'adonne ne lui laisse pas écouter la contradiction, l'objection savante. Cette urgence instaure une « parfaite droiture ». La proclamation qui happe le penser et le parler poétiques entrave le repliement de la réflexion, la courbure, le recourbement, le retour vers soi de la réflexion négative, et leur impose d'aller droit à (et dans) la matière des mots. La hâte est une éthique. L'empressement signifiant fait droit.

⁶ Cf. par ex. M. Deguy, *La Pietà Baudelaire*, Belin 2012, pp. 96, 129.

⁷ « Façon de parler », *op. cit.*, p. 267.

Ainsi la poésie, au terme de l'ample processus qui conduit la recherche de Lévinas à son accomplissement, se voit-elle confier la place singulière d'une pensée, et d'une parole, qui peuvent – c'en est le seul exemple qu'il convoque – mettre en cause le dispositif connaissant de l'ontologie, sans courber sous son objection triomphante. C'est surprenant. Ce qui précède ne prépare pas à ce statut singulier du poème. Comme voie pour cet excès, ouverture au-delà de la totalité close du théorique, on se disposerait à voir surgir d'autres paroles. La prophétie, par exemple. Car ces pages concluent un volume où Lévinas s'explique avec l'idée de Dieu. La survenue, à ce terme du parcours, de la référence au poétique est inattendue.

À moins que – ne se trahisse là une affinité secrète, un peu clandestine, entre le poétique et le prophétique. Elle ne manquerait pas d'antécédents. Jean-Baptiste Brenet m'apprend que, dans l'islam médiéval, la relation entre les deux modes est constante. Au moins en ceci que l'expression des prophètes est entendue comme nécessairement poétique. Et, de ce côté de la conjonction, nous sommes prêts à concéder sans peine que Dieu ne se dit pas au sens propre, ou que, s'il parle, ses discours requièrent de la figure, du trope, du transfert. L'autre sens du lien est moins acquis : faudrait-il admettre que, comme le prophétisme s'exprime en poésie, le poétique assume, nécessairement, une résonance prophétique ?

Dans la pensée de Michel Deguy, la relation n'est pas posée, en ces termes. Quoique les connotations « religieuses » soient nombreuses dans son lexique. J'en prends pour exemple le récent volume *La Pietà Baudelaire*⁸. Baudelaire y vaut comme signifiant (de) la poésie – et le livre est consacré à une nouvelle explication d'ensemble avec le poétique. Mais *La Pietà*, et donc la piété ? Et la connexion, qui évite tout mot de liaison (ni la *Pietà* de Baudelaire, ni selon Baudelaire, ni avec, ni après, ni depuis, etc.) au profit d'une collision à la brusquerie résolue ? Choc, entre le poétique – et quoi ? La piété, dans son indistinction étymologique avec la pitié, que Deguy rappelle, et qui nous reconduit à un lien entre l'éthique et ce que nous qualifions comme « religieux ». À travers Michel-Ange bien sûr, et donc l'art en général, dont le sculpteur est un emblème. La référence au « religieux » n'est pas esquivée. Elle se voit insolemment affichée au contraire. Elle est pesée, pensée, à travers le vingt-et-unième vers du centième sonnet (prolongé) des *Fleurs du mal*, qui vaut pour Deguy, dans ce livre et ailleurs, comme un *leitmotiv* : « Que pourrais-je répondre à cette

⁸ Belin, « L'extrême contemporain », 2012.

âme pieuse ? » La piété questionne, nous voilà mis en demeure de répondre. Qui est l'âme pieuse ? C'est « la servante au grand cœur » ensevelie, avec les autres pauvres morts souffrant douleurs. La piété « nous » interpelle (ou, comme dit la langue académique, interpelle *le poète* – l'auteur, le sujet, Baudelaire), depuis la disparition de cette femme, dans l'après de sa mort. La piété n'est pas nécessairement morte, mais elle est ici la piété d'une morte. Et c'est à ce titre qu'elle sollicite Deguy, notre poète (et poéticien). C'est pour cela qu'il la pense sous la catégorie, si active pour lui, de *relique*. La piété, la pietà, est une relique, et ainsi fait notre question.

Qu'est-ce qu'une relique ? Le mot pour Deguy nomme ce qui apparaît, et nous convoque, sur le mode de la perte. Comme reste, trace, survivance sous un deuil qui l'instaure. La relique ne dénie pas la perte – sauf à devenir idole. Mais elle ne nie pas non plus une présence, car renvoyée au registre d'un pur passé, comme simple reste, elle disparaîtrait dans sa force, et se verrait muée en objet culturel, non pas en objet de culture (cultivé, cultivable) mais en reliquat patrimonial, élément de ce que Deguy traque obstinément comme *le culturel*. Penser la relique, c'est donc penser la perte, ou la mort, *et* son active traversée, sa sur-vie comme aimait à dire Derrida.

Cela fait-il apparaître, dans la pensée de Deguy, un quelconque lien avec le prophétisme ? Pas de façon explicite. Le mot, si j'ai bien lu (prophétisme, ou prophète) est absent de ce volume. Le concept tout autant. À moins que – cette absence ne parle pour elle-même, et que ce qui nous importe soit la disparition du prophétisme, sa perte aussi. À moins que l'espace où se déploie le poétique soit celui qu'ouvre le champ laissé libre par le retrait de la prophétie. C'est, me semble-t-il, une pensée apparentée à celle que proposait Paul Bénichou dans *Le Temps des Prophètes*⁹, non pas au titre du poétique exactement, mais plutôt du littéraire (le lien étant dans son corpus facile à établir), et qui caractériserait alors un élément, sans doute central, de ce que nous appelons *romantisme*. Le poème serait, en termes deguyens, une relique du discours prophétique (qu'on pourrait jouer à nommer, comme il aime, le *prophème*), qui maintiendrait son élan vers nous, à travers sa défection, en venant témoigner au lieu de son éclipse. Mais la thèse, qui vient vite sous la plume – et dont la possibilité n'a sans doute pas échappé à Deguy – n'est pas formulée, ainsi, dans ce volume. Quelque chose comme un hiatus reste logé entre les deux concepts,

⁹ Gallimard, « Bibliothèque des idées », 1977.

empêche leur collision franche, alors qu'à l'établir avec celui de piété, ou de pitié, notre poète ne répugne pas.

Comment cette distance, mince mais nette, peut-elle s'éclairer du côté de Lévinas ? Car elle y est aussi. Le poétique n'y vient pas occuper la place d'un prophétisme déchu. Lévinas en tient pour le prophétisme, sans réserve, et le poétique reste chez lui comme en retrait – symétriquement, pourrions-nous dire, au prophétique chez notre Deguy. Faut-il alors penser que Lévinas ignore l'éclipse des prophètes ? Certes pas. Pour tout lecteur attentif de la Bible, c'est impossible. Les prophètes n'y sont pas une constante de l'histoire. Ils ont leur temps, qui dans le corpus biblique succède à celui des patriarches, des rois, des juges, et qui advient, se déploie, puis disparaît, configurant une époque. Lévinas est donc loin d'en ignorer le retrait, pour nous. Qu'en fait-il, alors ? Comment traite-t-il cette disparition ? En instituant « le prophétisme [comme] la spiritualité même de l'âme : l'autre dans le même ; et toute la spiritualité de l'homme [comme] prophétique. »¹⁰ Ici le retrait de la prophétie a un effet différent de celui dont nous envisagions l'hypothèse latente, en lisant Deguy. Retirée, la prophétie ne laisse pas la relique d'un discours qui témoigne de, et pour, sa caducité. Lévinas instaure une absence de toute spécialité prophétique. La prophétie n'est pas abordée comme discours réservé à certains, ou logé dans une parole distincte. En termes lévinassiens, « l'infini ne s'annonce pas dans le témoignage comme thème »¹¹, qui pourrait être spécifié, isolé, traité comme objet séparé. Car ce qu'a légué la prophétie en se retirant, c'est son extension à toute âme. Lévinas déclare : « on peut appeler *inspiration* cette intrigue de l'infini (...). Elle constitue (...) le psychisme même de l'âme. Inspiration ou prophétisme (...) »¹². Le prophétisme fait le psychisme même, et par là, l'humanité comme telle. C'est-à-dire ? Qu'est-ce qui est, alors, désigné sous ce nom ? « Inspiration ou prophétisme », poursuit Lévinas, « où je suis truchement de ce que j'énonce. » « Intrigue de l'infini où je me fais l'auteur de ce que j'entends »¹³. Dans le prophétisme, au sein de la parole que je prononce et par elle, l'autre, c'est-à-dire l'infini, entre en moi et se substitue à mon être propre en tant que je

¹⁰ « Témoignage et prophétisme », in *Autrement qu'être, op. cit.*, p. 233.

¹¹ *Ibid.*, *id.*

¹² « Dieu et la philosophie », in *De Dieu qui vient à l'idée, op. cit.*, p. 124.

¹³ *Ibid.*, *id.* Séquence très forte : j'entends / je me fais l'auteur de ce que j'entends (je me constitue comme point d'origine de ce que j'ai reçu / en étant l'auteur, je l'énonce / mais je suis le truchement, l'outil, l'instrument de ce que je formule, dont je deviens ainsi le point de passage.

tiens le discours qui m'est « signifié », comme on signifie un ordre¹⁴. A cette convocation, j'ai répondu par la formule à laquelle Lévinas accorde une importance si insistante : « Me voici ! » C'est, comme on sait, entre tant d'autres, la réponse mosaïque¹⁵, qui me signifie, « sans avoir rien à quoi m'identifier, sinon au son de ma voix ou à la figure de mon geste – au dire même. »¹⁶ Telle est, pour Lévinas, ce qu'on pourrait appeler l'essence du prophétisme¹⁷. Dont on voit se dégager alors deux caractéristiques, paradoxalement associées. D'une part, le prophétisme, défini comme cette inspiration qui fait le psychisme même de l'âme (inspiration, souffle venu du dehors), me singularise, parce qu'il me convoque à ma capacité toute personnelle d'énonciation et de réponse. Ce pourquoi il provoque en moi un effroi, une terreur¹⁸. C'est moi qui suis interpellé, et qui ai à me présenter par le terrible « me voici ! ». Mais, tout à la fois, c'est le paradoxe, en me convoquant et m'instituant dans la responsabilité de ma réponse et de ma présentation (voix et corps, me voici), la *signification* prophétique m'expulse de mon identité. Elle est, dit Lévinas, « extradition de soi »¹⁹, « défection de l'identité s'identifiant dans le Même »²⁰, à travers les thèmes de la substitution, de la livraison comme otage, de l'exposition qui « dénoyautent ce qui est l'identité en moi ».²¹ Cette expulsion de l'identité m'institue dans ma singularité (psychique, inspirée, prophétique) par le dire de ce que je dis. Elle est exposition au et par le langage. Le prophétisme, acte de parole, de prononciation, par son urgence, sa hâte, *me signifie* dans son inspiration au cœur même du dire.

Le « me voici » prophétique, et son urgence inspirée, semblent nous porter loin de la prononciation poétique, telle qu'elle apparaît chez Deguy. Poursuivons pourtant notre exploration parallèle. À l'entrée du chapitre qu'il consacre au différend avec le Baudelaire de Bonnefoy, Deguy écrit ces lignes : « Mon *excusatio* au seuil de ces quelques remarques se borne à solliciter l'autorisation d'un *je* d'énonciation, qui renvoie au signataire. »²²

¹⁴ *Ibid.*, *id.*

¹⁵ Réf.

¹⁶ « Témoignage et prophétisme », in *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 233.

¹⁷ En citant un titre célèbre. Cf. André Néher, *L'Essence du prophétisme*, PUF 1955, à quoi Lévinas se réfère en plus d'une occasion.

¹⁸ Référence fréquente à Amos, 2,8, par exemple dans « Dieu et la philosophie », in *De Dieu qui vient à l'idée*, *op. cit.*, p. 124.

¹⁹ « Témoignage et prophétisme », in *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 233.

²⁰ *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 239.

²¹ *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 142.

²² *La Pietà Baudelaire*, *op. cit.*, p. 88.

On pourrait s'attendre, après cette entame, à de pétaradantes confidences. Il n'en est rien – ce qui n'étonne pas, quand on connaît l'homme. Alors, pourquoi cette précaution ? Pour légitimer un trait de style, discret, et une véritable thèse, qui l'est moins. Lisons. « À la formulation du “devenir parole des mots” je préfère (je ne dis pas “je substitue”, car chacun prend sa responsabilité de poéticien) (...) »²³ C'est tout ce qu'on peut trouver, en première approche, que puisse prévenir l'*excusatio*. Deguy écrit : à cette formule de Bonnefoy (le devenir parole des mots) je préfère – voilà : ce choix est une préférence. Arbitraire. C'est moi, je suis comme ça. Le devenir parole des mots ne me convient pas. J'ai mieux – à mes yeux au moins. C'est singulier, personnel. Je m'en excuse. (Tout en précisant au passage qu'avec cette préférence, j'assume tout de même une responsabilité. Si j'avais écrit : je substitue, j'aurais pu sembler passer en douce. Ce n'est pas mon style. Je préfère, et le dis.) Bien. L'objet est un peu étroit. L'*excusatio* mise en avant, et en avance, attire l'attention sur un trait dont il n'est pas certain qu'on l'aurait, à défaut, remarqué. Poursuivons. Je préfère, soit. Mais quoi ? Ici, la consistance se densifie. « À la formulation du “devenir parole des mots” je préfère (je ne dis pas “je substitue”, car chacun prend sa responsabilité de poéticien) celle du devenir-verbe-de-la-chair. » Diable. La préférence va donc à une inversion, ou une réversion, du plus que célèbre quasi-*incipit* de l'Évangile de Jean, et suggère, à rebours du Verbe se faisant Chair, « que le poète – non Créateur – remonte plutôt la création à l'envers. »²⁴ Cela vaut bien une excuse.

Pour trois raisons, au moins. La première est qu'un tel engagement ne peut se prendre qu'en disant *je*. Sous sa responsabilité – de poéticien, et du reste. On ne renverse pas la Création en loucedé. La seconde est qu'il ne s'agit pas d'indiquer ici que la chair (la chair du monde, de toute chose) *s'exprime* en verbe, en paroles. Mais qu'elle *se fait* langage, se mue, se trame, se convertit en fait de discours. Ainsi le corps, la corporalité de l'être, se font-ils langue. Ce n'est pas une image. C'est une thèse sur l'être. Plus « inquiétante », suggère Deguy, qu'il n'y paraît, parce que la langue ici est la poétique, le parler du poème. Le livre ne cesse d'instituer, progressivement ou brusquement, cette position. Dès son début, où l'on peut lire : « Il n'y a pas de métaphore. Le *comme* implicite est dans l'ontologie de la chose. »²⁵ Ce n'est pas une image. Ni, comme l'annonce

²³ *La Pietà Baudelaire, op. cit.*, pp. 88-89.

²⁴ *La Pietà Baudelaire, op. cit.*, p. 89.

²⁵ *La Pietà Baudelaire, op. cit.*, p. 17.

Deguy à la ligne précédente, « une métaphore de la métaphore ». Certes pas. Alors, quoi ?

Les formulations se succèdent, qui répètent et creusent la thèse. Par exemple : « L'intuition est symbolisante »²⁶. Elle ouvre à la dualité de ce qu'elle intuitionne, immédiatement donné dans le registre commun du symbolisant et du symbolisé. Il n'y a pas d'intuition de l'un, ni de l'autre, de la chose avant le signe, ou du signe avant la chose, qui ne soit immédiatement compliquée par cette dualité constitutive. Ceci nécessite le recours à un « empirisme perçant », que Deguy explicite : « Cette expression signifie : percer d'un trait parlant le phénomène jusqu'à son être-semblable ».²⁷ Le langage perce le phénomène. Ce n'est pas une image. Ni un usage langagier, comme on dit regard perçant, à moins de le prendre à la lettre (double, simultanément symbolisante et symbolisée). Le phénomène est percé par la parole jusqu'à son être. Il n'est pas seulement affecté dans sa phénoménalité, de surface ou de second ordre, mais dans son être même, son être phénomène, l'être de ce qu'il phénoménalise. Et cet être, ainsi percé à jour, est précisément un être-semblable. Cet être même est un être semblable. Le semblable est à même l'être. Il n'est pas d'être qui ne se fende dans sa similitude originaire. Le *comme* est dans la chose. Le poétique alors, qui donne accès à cet être phénoménal percé, n'est pas une représentation, une figure au sens imagé de la chose. Le poétique donne accès à son être semblable, à sa fissuration primordiale. Ce que Deguy déplie plus loin encore, en dé-celant qu' « il y a autre chose dans toute chose que ce à quoi l'exactitude dénotative l'assigne ». L'exactitude dénotative – le supposé sens propre, le non-poétique – n'accède pas à la choséité de la chose. Il n'y a pas une choséité propre de la chose que le poétique vienne doubler en surface langagière, orner de sa duplicité de connotation. La relation duelle (au moins) dont *témoigne* la métaphore est dans la chose. « La relation entre *telle* chose et autre chose est telle que c'est leur ensemble (étymologiquement symbolique) qui mérite d'être appelé la *chose* : chose de choses »²⁸, précise Deguy dans une formule à résonance spinozienne²⁹. C'est donc bien l'ontologie, dans son noyau dur, qui est mise en jeu, et non pas seulement la théorie du discours. Même si (ou parce que) le discours est pensé dans sa radicale portée ontologique. « Le *mot* et la *chose* ne sont pas, en poème de la poésie, aussi

²⁶ *La Pietà Baudelaire, op. cit.*, p. 59.

²⁷ *Ibid.*, *id.*

²⁸ *La Pietà Baudelaire, op. cit.*, p. 69.

²⁹ *Éthique*, II, Lemmes IV à VII et scol. Trad Pautrat, Points-Seuil 1999, pp. 125-129.

séparés : ne font pas deux à ce point là, parce qu'ils ne sont pas deux. Le mot de la chose, la chose du mot, le toujours cherché, font un par le poème, une seule et même *chose*. »³⁰ Mais une seule et même chose fendue par sa dualité symbolique (au moins), et un seul mot impropre à toute propriété littérale, à tout sens propre. C'est bien le dernier mot du mot : « il n'y a pas de sens propre, réservé, unique. »³¹ Tout comme, je le rappelle, « il n'y a pas de métaphore ». Il ne faut donc certainement pas entendre qu'il n'y a pas de sens propre parce que tout est métaphore – puisqu'il n'y a pas de métaphore. Ou qu'il n'y a pas de métaphore parce que tout est propre – puisque de sens propre, il n'y en a pas plus. C'est la différence du métaphorique au propre et du propre au métaphorique qui cède. En s'attachant à la dualité (au moins) constitutive de toute intuition, disons symbolisante, et à la non-originarité du propre, à l'absence de toute fondation du sens. Ontologique poétique, ontologie de la variation, du transfert, du devenir allégorique sans réserve, qui donne accès à « l'être-comme de l'Être *en ses figurants*. »³² L'être-comme est l'être de l'être, l'être-même (dans son absence sans fond de même). Mais cet être comme, l'être l'est *en ses figurants*, non pas derrière ni même à travers eux. Mais en eux. L'être est dans ses figures. La figure, sans aucun fond propre, est au fond de l'être, son fond même, le fond figuratif du même.

On comprend alors, peut-être un peu mieux, dans un troisième revers, pourquoi l'excuse. Parce que si, remontant la création, « la chair se fait verbe », si ce fond de l'être ne se donne qu'en langue, et s'il n'est pas de parole sans locuteur – autant le dire. Si l'ontologie qui vient est poétique, difficile de l'annoncer sans s'annoncer en parole, sans une sorte de « me voici », je m'en excuse, qui présente le dire qui s'annonce. Et d'ailleurs le « me voici » mosaïque, et le prophétique après lui, portent toujours cette gêne, qui s'excuse d'être là, et d'avoir à dire ce qui vient.

Est-il alors légitime de faire un rapprochement entre cette thèse et le puissant motif lévinassien de mise en question de l'ontologie ? En toute sincérité, je répons plutôt : non. Les deux propositions sont trop fortes, chacune dans sa manière, pour qu'on puisse les joindre sans les écraser. Dans leur autonomie, elles sont distinctes : l'ontologie poétique d'un côté, qui s'annonce ontologie du symbolique, de la partition symbolisante ; de l'autre, l'entrain vers un autrement qu'être, où l'être-même se voit stupéfait

³⁰ *La Pietà Baudelaire, op. cit.*, p. 111.

³¹ *La Pietà Baudelaire, op. cit.*, p. 121.

³² *La Pietà Baudelaire, op. cit.*, p. 123.

par le train qui l'outrepasse. Mieux vaut les entendre, chacune, dans la dynamique (et le grand style) qui les portent.

Du coup, cette distinction respectée, on n'en sera que plus attentifs à quelques étranges points de passage. C'est le cas d'une note de Lévinas à *Autrement qu'être*, que je vais vous lire. J'avais remarqué, en une autre circonstance (Michel était présent³³), que les notes de Lévinas, avec leur air de ne pas y toucher, sont (et font) d'étranges mines. Celle que je vous apporte pend à la queue d'un bref paragraphe qui concerne le toucher, la supposée « quiddité palpable des choses ».

C'est en tant que possédées par le prochain (...) que, au premier chef, les choses obsèdent. Au-delà de la surface « minérale » de la chose, le contact est obsession par la trace d'une peau, par la trace d'un visage invisible que portent les choses et que seule la reproduction fixe en idole. Le contact purement minéral est privatif. L'obsession tranche sur la rectitude de la consommation et de la connaissance.³⁴

Rien là-dedans qui dérange. Dans le chapitre où cette note s'insère³⁵, l'obsession est hautement valorisée. Elle est la modalité même du contact, de la touche, qui affecte la proximité.³⁶ Le prochain m'obsède, et c'est là « l'hypostase de la relation en subjectivité obsédée, [en] obsession non-réciproque » où à vrai dire la subjectivité s'instaure et se fonde.³⁷ Cela sonne purement lévinassien. Mais j'ai coupé, pour lire, une incise dans la première phrase, que je rétablis maintenant, et où nous serons très sensibles à deux résonances imprévues :

C'est en tant que possédées par le prochain – et non pas en tant que revêtues d'attributs *culturels* – c'est en tant que *relique* que, au premier chef, les choses obsèdent. Au-delà de la surface « minérale » de la chose, le contact est obsession, etc.

Vous l'avez entendu : dans ce texte, deux formules sonnent pour nous en écho très marqué au lexique deguien (et, simultanément, font

³³ « Le Temple ou le théâtre (De la transcendance) », colloque *Lévinas et les arts*, Sorbonne 16 nov. 2006, in *Livraison et délivrance*, Belin, « L'Extrême contemporain », 2009, pp. 121 et suiv.

³⁴ *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 122. Je souligne.

³⁵ « Proximité et sensibilité », *Autrement qu'être*, *op. cit.*, pp. 100-155.

³⁶ *Autrement qu'être*, *op. cit.*, pp. 133-134.

³⁷ Puis : « La subjectivité n'est pas préalable à la proximité, où ultérieurement elle s'engagerait. C'est au contraire dans la proximité, qui est rapport et terme, que se noue tout engagement. » *Autrement qu'être*, *op. cit.*, p. 136.

entendre leur relative rareté dans la langue de Lévinas). La première de ces apparitions est la mise à distance du culturel, bien sûr. J'y reviens dans un instant. La deuxième accroche est la relique. Mais, au-delà de la touchante conjonction de termes, de quoi s'agit-il ? Relique de quoi ? « C'est en tant que relique que, au premier chef, les choses obsèdent. » Les choses m'obsèdent, et me parviennent comme reliques, parce que s'est déposée sur elles la touche par l'autre, la touche de l'autre³⁸. Cela ne vaut pas seulement pour la bague de ma maman disparue, au doigt de la femme qui attentivement la porte, ni pour le tee-shirt que portait un homme que j'aime, déposé sur une chaise, ni pour la couronne d'épines ou le suaire, mais pour toute chose, quand elle m'obsède dans son être de chose qui m'apparaît et me convoque. Toute chose me touche et donc m'obsède en tant qu'elle a été touchée. *Toute chose*, au moins dès lors qu'elle est sensible, qu'elle fait sens : car il y a de la touche dans tout contact, dit Lévinas, et du contact dans toute expérience sensible. C'est-à-dire dans toute expérience (que serait une expérience insensible ?) et donc dans toute chose (que serait une chose sans expérience ?) La chose, obsédante, est la relique de la touche de l'autre. On pourrait débusquer du Baudelaire rôdant là-dessous.³⁹ Or le texte se poursuit ainsi :

Mais la caresse sommeille dans tout contact et le contact dans toute expérience sensible : le thématique disparaît dans la caresse où la thématization se fait proximité. Il y a là, certes, une part de *métaphore* et les choses seraient vraies et illusives avant d'être proches. Mais la *poésie* du monde n'est-elle pas antérieure à la vérité des choses et inséparable de la proximité par excellence, de celle du prochain ou de la proximité du prochain par excellence.

Voici que revient la poésie, aussi inopinée qu'à notre point de départ – lequel, vous vous en souvenez, faisait pour Lévinas une sorte de point d'arrivée. La touche obsédante qui instaure la relique est caresse. Qu'est-ce qu'une caresse, sinon une touche qui se transfère, se transporte de touche en touche, va et vient pour prévenir son extinction comme touchante ? La touche qui ne serait que touche de ce qu'elle touche, sans

³⁸ On peut noter, par plaisir, l'assonance entre la possession (par l'autre) et l'obsession. Les deux termes sont des anaphonèmes.

³⁹ On peut noter encore, toujours au passage, une proximité inattendue avec Deleuze : à propos du visage des choses, inattendu chez Lévinas, et qui évoque ce que Deleuze appelait la visagéité, laquelle s'instaure en particulier dans le gros plan du cinéma. Au delà de cette proximité, on peut filer la ligne du toucher du visage, thème qu'il faudrait interroger dans plus d'un texte, et qui dit peut-être en quoi le visage lévinassien n'est pas seulement (comme pour Sartre par exemple) affaire de regard, ou de regard-de-regard. Mais aussi de caresse.

rien varier, s'éteindrait comme touche, perdrait le sens et la sensation du tact. Un contact immobile s'abolit. La caresse renouvelle la touche, la ressent, sans la référer à aucun écart, sans s'éloigner. Renouveau par la glisse, qui ne lâche pas l'immanence pour le surplomb, obsession touchante sans distance ni creusement, à même la peau. J'aimerais dire que, de touche en touche, la caresse se métaphorise, se transporte à même le corps comme fait la figure à même la langue, sans la lâcher. C'est ce qu'indique finement Lévinas : « le thématique disparaît dans la caresse où la thématique se fait proximité ». Le thème, c'est le surplomb, le devenir-objet, la connaissance. Il procède par fixation, comme dit la psychanalyse. C'est l'objectal. Dans la caresse, il se dissout comme thème, se fait proximité. Par transfert, à même le corps, la caresse institue le proche, elle n'en résulte pas. Le transfert ne découle pas de la chose (de que ce Lévinas appelle ici son être minéral, privatif), mais constitue sa choseité par son mouvement, longeant la peau de l'être. Alors, Lévinas s'excuse, esquisse un retrait. « Il y a là, dit-il, certes une part de métaphore. Et les choses seraient vraies et illusoires » – vraies ou illusoires – « avant d'être proches ». La proximité serait, par convention, seconde après l'être de la chose dans sa tenue interne, son être minéral. Propres avant d'être métaphorisés. Lévinas semble un instant céder devant l'image, la métaphore de la métaphore, transfert second dessus l'être même. Mais le retrait ne dure pas, et Lévinas fait surgir « la poésie ». « Mais la poésie du monde n'est-elle pas antérieure à la vérité des choses » ? Ici Deguy s'approche, tout de même, on peut voir Lévinas cheminer « avec » lui⁴⁰. Car la secondarité supposée de la métaphore, de la figure, et donc du poétique, est retournée en instance première, en antériorité. La création poétique est remontée à l'envers. La poésie du monde (non la prose du monde, mais sa poésie) est posée comme antérieure à la supposée vérité des choses, c'est-à-dire à la vérité de leur choseité propre, de leur sens propre, de leur être-même. C'est la proximité par excellence, l'altérité originaire, l'obsession institutrice. On pourrait être fondé à dénicher quelque affinité avec ce que Deguy appelle une « tropologie transcendantale »⁴¹.

Reste, dans ce cabinet de curiosités lévinasso-deguiennes, une petite perle terminologique, pas la moindre, que j'ai laissée pendante : le culturel. Que sont ces attributs culturels dont la relique s'éloigne (ou même,

⁴⁰ Je ne sais pas si Lévinas a jamais lu Deguy, et bien sûr ce n'est pas d'influence que je parle, mais d'un compagnonnage sur une route qu'ici je fraye par rapprochement.

⁴¹ *La Pietà Baudelaire*, op. cit., p. 133. Dans laquelle « la langue prépose l'être-parlant à l'être de ce qui est. » *Ibid.*, p. 123.

strictement, se dévêt) ? Et pourquoi Deguy après tout, affamé de culture autant que de voyages, en veut-il autant au culturel, quel est le rapport entre cette colère et l'affaire qui vient de nous occuper ? Voici une suggestion, qui n'est qu'une hypothèse, un peu pour rigoler, mais de bon cœur. Il me semble qu'après tout, ce que Deguy appelle le culturel (ou « le capitalisme culturel », dans une récente formule⁴²), on pourrait au fond le comprendre, en termes lévinassiens, comme victoire de la thématization sur la proximité. Ou, plutôt, comme réduction au propre. Élisation de la figure, écrasement du trope dans sa valeur transcendantale. Ou, pour le dire mieux encore, comme production du propre. Production industrielle, capitalisation, de la propriété du propre, de la thématization du sens propre. Le patrimonial, dans sa double valeur culturelle et marchande (indissociable) serait alors la mise en marchandise de l'originaire, de la fondation, de l'authentique, du primaire et du primordial. De la relique reconduite à sa supposée présence, effaçant ou déniait la perte de ce qui l'a touchée. Ici pointe le motif deguien, dont j'ai parlé ailleurs, de l'élévation⁴³. Le culturel s'y avoue peut-être comme l'*abaissement* au propre, à la propriété du propre, à la propriété même, et du même. Contre lui, Lévinas et Deguy ont en commun d'en appeler à la hauteur. Au sens de la hauteur, à la hauteur comme sens. Principe d'élévation, transcendance dans l'ascendance, ou ce que notre poète appelle, pour rigoler, le « coup de l'ascenseur ». Chez Lévinas, sublimement, « la tombée vers le haut », que j'entends, dans l'élisation du verbe, presque comme un cri à la toute fin d'*Autrement qu'être* : « Hauteur, ciel. »⁴⁴ Sans qu'il s'agisse jamais de lâcher le sol, ou ce que Lévinas loue parfois comme « humanisme matérialiste ». Ciel qui longe la terre, la couvre, la choie et la berce, la borde comme on fait d'un lit, sans la regarder de trop haut. Ciel et planète, commune demeure, dans leur unité écologique. Par ce mouvement qu'on pourrait, en rapprochant nos deux penseurs, nommer – comme un souffle du vent –, *la caresse de la terre*.

⁴² *La Pietà Baudelaire*, op. cit., p. 77.

⁴³ Cf. D.G., « Un des deux athéismes » (2006), repris dans *Livraison et délivrance*, op. cit., pp. 353 et suiv., en part. pp. 360-363.

⁴⁴ *Autrement qu'être*, op. cit., p. 133.