

JACQUES
GARELLI

la
gravi
tation
poé
tique

MERCURE DE FRANCE

LA GRAVITATION POÉTIQUE

Du même auteur

BRÈCHE, poèmes, Mercure de France, 1966.

JACQUES GARELLI

La gravitation poétique



MERCURE DE FRANCE

MCMLXVI

© MERCURE DE FRANCE, 1966.

Pour Claude.

PREMIÈRE SECTION

Délimitation du champ où s'élabore la constitution du dire poétique

INTRODUCTION

LA QUERELLE DE L'INEFFABLE

Il y a un paradoxe de l'activité poétique qui est la mesure de sa condition. Ouverture sur le monde, le poème est, dans l'acte du dévoilement, cela même qui est dévoilé. Regard, il se fait voir. Lumière, il s'éclaire. Révéléateur, il ne révèle qu'en étant lui-même révélé. Le secret du langage poétique, le surgissement sauvage de son dire dans la gorge, sa distribution rythmique et sonore par l'acte de lecture, résident dans la structure de cette ambiguïté. En d'autres termes, *naturata et naturans*, l'œuvre poétique rend présent ce qui ouvre une présence. Mais est-il besoin d'ajouter que cette œuvre est celle d'un homme qui parle de ce qu'il entend, de ce qu'il voit, de ce qu'il désire, de ce qu'il imagine, de ce qu'il sent. Fondateur d'un empire, celui des signes, le poète se trouve enraciné dans un autre empire : l'historique, le perceptif, le social. Ainsi, quand j'écris : « Ceci est un pont, cette eau est bleue, le mur

apeuré gèle », un abîme se creuse entre le verbe dressé sur la page, le fleuve ébloui, les pierres cendres et noires. L'acte poétique surgit donc à l'intersection de deux règnes. Quel en est le sens?

Pour répondre à cette question, il faudrait commencer par élucider l'ambiguïté de l'expression : « le poète parle de ce qu'il voit », car comment le poète en parle-t-il? et en parle-t-il vraiment? Peu importe d'ailleurs qu'il s'agisse d'une vision réelle ou des hallucinations d'un « voyant ». En fait, le simple énoncé de cette proposition *le poète parle de...* recouvre la pétition de principe suivante : Il y a des choses bien ou mal connues, mais muettes. Le poète, par l'opération du langage, a pour fonction de les faire accéder au sens. Mais cette prétendue réalité silencieuse qui attend la parole magique du poète pour accéder à l'expression implique une théorie de l'ineffable qui mérite d'être remise en question. Car y a-t-il un monde muet qui s'oppose au monde du langage? Et s'il en est ainsi, dans quel lieu de méditation retiré se situe le poète pour opérer le transfert d'une réalité de silence à une réalité expressive? Comment concevoir son acte? Est-ce une création ou une opération de traduction? Mais d'une part, que faut-il entendre par création? D'autre part, l'idée de traduction est-elle plus claire?

En fait, l'idée d'une réalité connue mais incommunicable est fondée sur le réalisme inexplicité de l'intuition. Les philosophes ont recouru à la théorie de l'ineffable parce qu'ils postulaient comme fondement du langage un contact préalable, immédiat et muet de la conscience avec la chose. Rien n'est moins sûr! Dès lors, après nous être interrogés sur la signification de la problématique de l'ineffable, en avoir révélé les difficultés inextricables, nous serons conduits à critiquer de front l'intuitionnisme, corrélat positiviste de cette théorie.

Sans procéder à une analyse historique exhaustive, notons que déjà, dans l'antiquité, le problème de l'ineffable s'est posé à propos de la connaissance du monde sensible. La sensation, toujours fuyante, est en fait inexprimable. La science ne peut se constituer en savoir si elle reste à ce niveau. Elle ne s'élèvera

de la contingence de la δόξα à la certitude de l'ἐπιστήμη qu'en fuyant la singularité de l'objet, pour atteindre l'universalité des idées. Mais par l'universalité de la communication, la science perd le savoir de l'individuel. Car toutes les déterminations par lesquelles nous concevons l'immédiat sont générales et par cela même sont impuissantes à le saisir dans sa singularité. C'est ainsi qu'Aristote montre l'impuissance du rationalisme platonicien à saisir ce qui fait que Socrate est Socrate : résidu qui échappe, par sa singularité, à l'empire du langage. Dès lors, apparaît une zone de silence qui coïncide avec l'intuition immédiate et sensible. Mais si l'ineffable se manifeste au niveau de la sensation, il apparaît au-delà de la connaissance phénoménale. Le silence respectueux de Kant devant la présence cachée du noumène en est un témoignage. Conçu, mais non connu, le noumène coïncide avec la zone de mystère ineffable qui enveloppe la connaissance humaine. C'est parce que l'homme est privé d'une intuition dépassant les formes pures *a priori* de la sensibilité, qu'il est condamné au silence ontologique. Ici encore, la théorie de l'ineffable se trouve engendrée par une théorie de l'intuition. Jacobi, qui postule une appréhension immédiate mais non intellectuelle de l'être, est conduit à la concevoir sur le mode de l'ineffable. C'est ce qu'il appelle : la foi. Ce mode de connaissance révèle aussi bien l'existence de Dieu que celle des êtres finis, dans le secret de leur individualité. En deçà et au-delà de la connaissance conceptuelle, la foi révèle des zones de contact immédiat avec l'être. L'ineffable apparaît dès lors comme l'unique possibilité humaine de dépasser la connaissance phénoménale.

Le thème du secret dans la philosophie de Kierkegaard reprend l'idée d'une zone ineffable qui coïncide avec ce qu'il y a de plus intime en l'homme et qui échappe à la communication conceptuelle. L'irréductibilité du mystère de l'existence à la connaissance dialectique, la rupture qui s'établit entre l'existence vécue et la pensée de l'existence, résident dans le silence inviolable de la condition de l'homme. De la même manière, l'impuissance qu'éprouve Antoine Roquentin à décrire la racine

d'arbre, la manière entêtée de l'en-soi d'échapper aux déterminations du langage proviennent de ce que les choses appartiennent au règne de « l'innommable ».

Nous voyons donc, dans chacune de ces attitudes, l'idée d'un langage impuissant à traduire une réalité présente mais muette. S'il en est ainsi, c'est que le langage est conçu sur le modèle d'une opération de traduction. D'un côté, les choses sont ce qu'elles sont. En droit, on devrait les connaître silencieusement. D'un autre côté, le langage a pour simple fonction de traduire en idées leur réalité. Comme cette conception de « langage traduction » est à l'origine de toutes les erreurs concernant le sens de la création poétique, c'est elle que nous allons essayer d'exorciser en premier lieu. Or Hegel s'étant dressé avec violence contre les philosophies de l'innommable, examinons la portée de sa critique.

I. LES LIMITES DE LA CRITIQUE HÉGÉLIENNE DE L'INEFFABLE

Une première réflexion méthodologique s'impose. C'est dans la mesure précise où Hegel veut constituer un savoir absolu qu'il est amené à réfuter toute théorie de l'ineffable. En effet, les zones d'ineffable limitent le savoir et par cela même le nient. Dès lors, l'opposition farouche de Hegel aux philosophies du silence et en particulier à la philosophie de Jacobi naît déjà de ses rêves philosophiques avant de s'imposer par les seules analyses précises de la réalité. Il n'est pas étonnant de constater dès lors que l'identification du savoir absolu au langage est une véritable pétition de principe. Car lorsque Hegel affirme que la vie est toujours langage à moins qu'elle ne se perde dans l'universalité abstraite, le panlogisme est affirmé mais il n'est pas démontré. Étant donné que Hegel ne connaît d'autre langage que celui de la dialectique du concept, tout un monde de l'expression non conceptuelle se trouve rejeté sans discussion hors du champ du savoir, dans « cette nuit où toutes les vaches sont noires ». Or, il faudrait se demander si le langage conceptuel, même enrichi par l'extrême fécondité de l'exercice dialectique, recouvre la totalité du champ de l'expression et de la communication humaine. Rien n'est moins sûr! En effet, Hegel a constitué sa dialectique à une époque où la création artistique n'avait pas la même dignité dans l'ordre de la connaissance que la pensée scientifique et logique. Les condamnations platoniciennes pesaient encore lourdement sur elle. — Il n'en est rien aujourd'hui.

Les arts plastiques, la musique, le cinéma, bien plus, au sein du langage, l'effort constitutif de la poésie depuis Rimbaud et Mallarmé nous ont appris que l'univers de l'expression et de la communication des consciences ne se réduit pas aux simples manifestations de la pensée logique, mais qu'elle les déborde infiniment. La deuxième et la troisième section de cet essai ont précisément pour fonction de le manifester. S'il en est ainsi, on ne peut admettre la thèse hégélienne selon laquelle, seule la logique peut garantir l'intersubjectivité des consciences. Et cependant, cette conviction est à la base du refus des philosophies de l'ineffable. N'écrit-il pas : « Puisque le sens commun fait appel au sentiment, son oracle intérieur, il rompt tout contact avec qui n'est pas de son avis; il est ainsi contraint d'expliquer qu'il n'a rien d'autre à dire à celui qui ne trouve pas et ne sent pas en soi-même la même vérité; en d'autres termes, il foule aux pieds la racine de l'humanité car la nature de l'humanité, c'est de tendre à l'accord mutuel; son existence est seulement dans la communauté instituée des consciences. Ce qui est antihumain, ce qui est seulement animal, c'est de s'enfermer dans le sentiment et de ne pouvoir se communiquer que par le sentiment ¹. » Ainsi, Hegel reproche essentiellement aux philosophies de l'ineffable, comme trait de caractère antihumain, leur impossibilité à fonder l'intersubjectivité. Dans la mesure où nous montrerons que la communication peut s'établir par un mode de connaissance non logique, qui n'est certes pas moins sujet à la contestation que le panlogisme hégélien, la dialectique hégélienne aura perdu son prétendu caractère absolu.

Cependant, il convient d'approuver Hegel, lorsqu'il refuse l'antériorité chronologique de la connaissance sensible et muette à l'égard de la connaissance transmissible par le langage. Car la facticité de l'homme, qui est celle d'un être jeté dans le monde au moment où surgit la première interrogation, est aussi une facticité de langage qui lui impose le verbe en même temps

1. *Phénoménologie de l'esprit*, p. 59; cité par Hyppolite, p. 8, in *Logique et existence*, P. U. F.

que se lève son premier regard. Mais si l'homme se révèle comme être parlant, cela ne permet pas de réduire la totalité du langage à la dialectique. Le problème n'est pas tant de savoir comment le sensible devient Logos, que de montrer comment le monde est d'emblée *expressif*, et comment il fonde, en-deçà du Logos qui s'incarne en lui, par sa force de rayonnement, dont il s'agit de révéler la structure, le champ de l'intersubjectivité. Ainsi, au panlogisme de Hegel, il convient de substituer une philosophie plus fondamentale et qui serait quelque chose comme une philosophie générale de l'expression; et de critiquer Hegel, non parce qu'il affirme le caractère absolu du savoir humain, mais parce qu'il réduit ce savoir à un secteur trop étroit de sa manifestation. Le défaut de Hegel réside dans la démesure qui s'établit entre l'ambition de son savoir total et l'étroitesse de sa réalisation. Par contre, son mérite est de révéler les insuffisances des théories de l'ineffable et de critiquer une conception erronée du langage et de l'intuition. S'il n'y a d'autre alternative à la communication dialectique que le prétendu silence ontologique dans lequel se murent les consciences de l'ineffable, Hegel a raison de qualifier ce silence de règne de la confusion, car, selon la démonstration célèbre, l'être immédiat, incapable de communiquer à autrui son immédiateté, se renverse non moins immédiatement dans le néant de l'universalité abstraite. En opposant à la dialectique hégélienne un simple silence, les philosophies de l'ineffable ne lui opposent qu'un vain nom. Aussi, le tort de ces philosophies n'est pas, comme le pense Hegel, d'affirmer la réalité d'un monde qui échappe à la dialectique. Au contraire, un tel monde doit être affirmé. L'erreur est de laisser supposer que ce monde est le contraire du langage : sorte d'intuition vide. Cette attitude naïve et têtue fait la part trop belle à la dialectique, car en croyant nier par le simple vide du silence l'universalité du langage, cette philosophie pose le langage comme absolu universel et elle se nie dès lors par le mouvement même qui cherche à lui donner naissance. En effet, elle s'affirme absolue, face au langage et ceci par le langage tout en souli-

gnant l'impuissance de la communication; ce qui est le comble de l'absurde. Nous verrons en fait, comment le monde se révèle d'emblée comme significations en genèse. Mais au lieu de réduire ces significations tâtonnantes au règne étroit de la logique, nous comprendrons le monde de la logique par son inclusion au sein d'une structure plus fondamentale et qui n'est autre que celle de l'*In-der-Welt-sein*.

Mais alors, il faut abandonner la philosophie de la médiation, qui, dans la mesure où elle se veut absolue, est inconcevable, car il n'y a de médiation que par rapport à une réalité extérieure à elle-même. Sinon, elle ne serait pas médiation. En effet, toute médiation est médiation de quelque chose. Or la phénoménologie hégélienne ne se situe pas au même degré de profondeur que la théorie de l'intentionnalité opérante husserlienne, qui élimine l'intuition positiviste de la chose en-soi. Si bien que le panlogisme de Hegel, par l'idée même de médiation universelle, réintroduit paradoxalement un terme extérieur à elle-même sur lequel elle se fonde et qui est précisément ce monde du silence qu'il cherche à exorciser. Dès lors, les philosophes de l'existence ont beau jeu de montrer que le concept qui est médiation ne peut réduire la rupture infranchissable qui sépare l'être de l'être dialectiquement pensé et que cette réduction ne peut s'opérer que par une assimilation idéaliste de l'être à la pensée. Cette contradiction est inscrite dans l'idée de médiation qui porte l'extériorité inassimilable de son origine comme une fatalité. Faute d'avoir conçu la relation de l'homme aux choses selon la profondeur de l'intentionnalité husserlienne, par un retournement inattendu de situation, c'est l'hégélianisme que Hegel condamne en réintroduisant subrepticement, sous l'idée de médiation, l'origine ineffable de la connaissance qu'il cherche à nier. Or Hegel aboutit à ces inconséquences parce qu'il n'a pu éliminer la théorie de l'intuition. Par contre, si l'examen critique des théories de l'ineffable a révélé l'absurdité de la conception du silence comme l'unique alternative au langage dialectique, en même temps, il a laissé la porte ouverte à une théorie non