

Université de Montréal

De la répétition à la reprise : une critique conceptuelle

par
Sara Danièle Bélanger Michaud

Département de littérature comparée
Faculté des Arts et sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de maîtrise
en littérature comparée

Août 2006

© Sara Danièle Bélanger M., 2006



AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

**Université de Montréal
Faculté des études supérieures**

**Ce mémoire intitulé :
De la répétition à la reprise : une critique conceptuelle**

**Présenté par :
Sara Danièle Bélanger Michaud**

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

**Mme Tonglin Lu
Président-rapporteur**

**M. Terry Cochran
Directeur de recherche**

**Mme Najat Rahman
Membre du jury**

Mémoire accepté le 17 novembre 2006

Titre : De la répétition à la reprise : une critique conceptuelle

Reprise; répétition; subjectivité; histoire; foi; existence; absurde; discontinuité; paradoxe; risque.

On pourrait considérer que la théorisation kierkegaardienne autour de la question de la subjectivité prend un ton étrange et inactuel dans la mesure où elle met l'accent sur une certaine unicité qui n'est pas nécessairement présente de manière ontologique chez l'individu, mais *advient* plutôt, en vertu d'une véritable « folie » subjective. Cette « folie », en tant que possibilité ou risque, s'avère alors être le point de départ d'une expérience du soi nouvelle, d'une existence vécue dans l'« intériorité », d'une part en rupture avec le « général » et d'autre part coextensive d'une relation ambiguë, paradoxale, voire secrète, à la transcendance.

L'objet de ce travail sera d'interroger, dans le cadre d'une telle vision de la subjectivité, le concept kierkegaardien de la « reprise », indirectement incarné chez plusieurs auteurs, en reconstruisant un dialogue implicite, axé sur l'idée centrale de la *discontinuité*, autour du rapport qui doit se créer entre l'individu et la part d'immanence et de transcendance qu'implique sa propre existence. Partant de la prémisse selon laquelle la « reprise » est autant une réponse donnée qu'une question posée à la dialectique de l'existence, c'est grâce à celle-ci ainsi qu'à cette notion de discontinuité, qu'on tentera de saisir différemment le paradoxe entre adéquation et inadéquation à soi, propre à l'existence et amplement manifesté dans un grand nombre de productions philosophiques, littéraires et culturelles, récentes ou non.

Par cette réflexion autour du concept de « reprise » auquel font écho les pensées d'une poignée d'auteurs issus de traditions ou de courants divers (Kierkegaard évidemment, Eckhart, Deleuze, Freud, Lacan, Derrida, Benjamin), on cherchera à mettre en lumière la valeur de ce concept dans le cadre d'une

nécessité plus vaste, universellement partagée et occasionnellement assumée, de produire ou de donner du sens *dans* ou *à* l'existence, tant au niveau du devenir, considéré dans une perspective individuelle, qu'en rapport au positionnement du sujet dans et face au temps, à l'histoire, à la collectivité.

Title: From Repetition to “Reprise”: A Conceptual Critique.

“Reprise”; repetition; subjectivity; history; faith; existence; absurd; discontinuity; paradox; risk.

One might consider that Kierkegaard’s theorization of the question of subjectivity takes an odd and outdated tone by emphasizing a certain uniqueness of the subject which isn’t necessarily ontologically present in the individual, but rather *becomes* or *arises* by virtue of a veritable subjective insanity. Such an insanity, as a possibility and / or risk, serves as the point of departure for a new experience of the self, for an existence lived “interiorly” as it were, simultaneously cut off from the “general” and coextensive with an ambiguous, paradoxical, even secret relationship to transcendence.

The object of this text will be to examine, within the framework of such a conception of subjectivity and through an implicit dialogue centering on the theme of *discontinuity*, the Kierkegaardian concept of “reprise” – which remains indirectly invoked in the work of many authors – in regard to the relation between the individual and the portions of immanence and of transcendence which his or her existence naturally implies. Starting from the premise that “reprise” is as much an answer as it is a question posed to the dialectic of existence, we will try to understand differently, by virtue of such a starting point, but also in appealing to the notion of discontinuity, the paradox between recognition and misrecognition of the self constitutive of human existence and amply exemplified in a considerable number of recent, and not so recent, philosophical, literary, and cultural works.

Through this investigation a propos of the concept of reprise, to which the thought of a handful of authors hailing from different traditions and schools of

thought – thinkers such as Kierkegaard, obviously, Eckhart, Deleuze, Freud, Lacan, Derrida, Benjamin, etc. – we will attempt to bring to light the value of this concept within the much larger context of the necessity, universally shared and occasionally espoused, of producing or bringing about meaning *in* and *for* existence, as much on the level of becoming, in an individual perspective, as with regards to the subject's positioning within and alongside time, history and the collective.

Table des matières

Avant-propos.....	1
Chapitre introductif.....	6
Chapitre 2.....	39
Chapitre 3.....	76
Conclusion.....	112
Bibliographie.....	126

« Nous durons tant que durent nos fictions.
Quand nous les perçons à jour, notre capital de mensonges, notre fonds religieux s'évanouit.
Exister équivaut à un acte de foi, à une protestation contre la vérité, à une prière interminable... »

E. M. Cioran, *La tentation d'exister*

Avant-propos

Questionner, c'est travailler à un chemin, le construire. C'est pourquoi il est opportun de penser avant tout au chemin et de ne pas s'attarder à des propositions ou appellations particulières. Le chemin est un chemin de la pensée. Tous les chemins de la pensée conduisent, d'une façon plus ou moins perceptible et par des passages inhabituels, à travers le langage.
- Heidegger

Au commencement il faut déjà s'expliquer. Avant de proposer quoi que ce soit, il est préférable de se justifier. Justifier le thème, la question, son importance, et l'importance de l'aborder de cette façon et pas d'une autre. Pour reprendre la terminologie de Kierkegaard, il s'agit de dévoiler qu'est-ce que le *ce que*, et comment s'élabore le *comment*. Ici, le *ce que* est aussi un *comment* : on parlera de et autour du concept kierkegaardien de « reprise » (ou « répétition » selon certaines traductions)* en se déplaçant à l'intérieur d'un dialogue reconstruit par tâtonnements, en essayant de se l'approprier, de le rendre tout en l'intégrant, donc subjectivement. Il s'agira en quelque sorte d'une errance ou d'une « itinérance » presque eckhartienne, d'un chemin au cours duquel la pensée se construit, se comprend, s'intériorise et peut-être finalement s'extériorise un peu mieux à chaque page. Mais si l'exposé se présente comme un chemin, il n'est cependant pas tout à fait conforme au modèle plus ou moins argumentatif de la démonstration : « Une démonstration n'est jamais qu'une opération tentée après coup sur la base de certaines suppositions. Suivant la façon dont celles-ci sont faites, tout peut être démontré »¹. Ce chemin en est un « qui mène nulle part », c'est-à-dire qu'il n'a rien d'un déroulement entre un point de départ et une résolution finale mais ressemble plutôt à un développement, ni droit ni circulaire,

* Les deux termes seront cependant distingués ici : la reprise qualifiera le mouvement impliquant une transcendance et la répétition sera plutôt rapportée à ce qui reste dans l'ordre de l'immanence.

autour de points de fracture et de lieux de rencontres, travaillé donc par la discontinuité, et en cela calquant dans sa forme le fond ou le *ce que* renfermé par la problématique. Celle-ci étant de chercher justement à interroger cette notion obscure de « reprise » dans ce qu'elle implique, autant en ce qui concerne le rapport de l'individu à la transcendance que son rapport à sa propre existence, à sa propre subjectivité, en se basant sur l'idée d'une *discontinuité* constitutive, autant du concept en lui-même que de la relation du sujet, et surtout de la façon dont elle s'exprime, à soi dans le réel de l'immanence et à l'Autre de la transcendance, comme absurde, en tant qu'il est l'objet d'une foi. Si l'existence même, de par la nécessité qu'elle implique de s'inscrire dans le « général » et dans l'histoire, peut conduire à se questionner à propos du phénomène de la répétition, elle est aussi ce pour quoi et par quoi on peut être poussé un peu plus loin dans la réflexion, jusqu'à « l'*Unheimlich* » radical de cette question de la reprise. La reprise est autant la question posée que la réponse, éminemment équivoque, donnée à la dialectique de l'existence qui est aussi *ex-sistence* (sortie de soi), adéquation *et* inadéquation à soi.

Penser la reprise, c'est penser un mouvement, c'est aussi penser *par* le mouvement, c'est risquer des déplacements, c'est donc tracer un sillage par ces déplacements, créer un certain dessin : et c'est ce pourquoi on ne peut pas considérer la réflexion qui suit comme un simple commentaire de texte qui s'appliquerait à expliciter la signification du terme « reprise » en décortiquant chaque ligne du texte de Kierkegaard nommé d'après son concept. Le dessin qui sera déployé ici, trait par trait, s'apparente plutôt, dans le mouvement et dans le résultat, à une figure qu'on pourrait dire rhizomatique, procédant par rencontres, par mises en dialogue et

¹M. HEIDEGGER, *Essais et conférences*, trad. André Préau, Paris, éd. Gallimard, 1958, p. 236.

réflexion en écho à ces dialogues, c'est-à-dire qui en part et tord et « distorsionne » et déplace un peu tout en répétant, en reprenant du déjà dit par d'autres, par des penseurs chez qui s'incarne, parfois clairement, parfois de façon plus secrète ou cachée, le concept de reprise lui-même ou, le plus souvent, ce qui y mène, ce qui en découle, ce qui le rappelle, lui fait écho ou le fait résonner. Car interroger le concept de reprise c'est nécessairement faire des cercles autour du point central, afin de se s'en formuler une compréhension dont la pertinence dépend justement d'une capacité à se porter au-delà du concept lui-même, jusque dans le dialogue implicite qu'on découvre, dévoile et peut-être même qu'on crée, entre certains textes et auteurs. La reprise devient un dénominateur commun qui soude ensemble des penseurs de courants divers et pourtant tous parcourus d'un élan aussi littéraire que philosophique, des penseurs tels que Kierkegaard évidemment, Benjamin, Nietzsche, Deleuze, Derrida, Eckhart, Freud, Lacan. Parce que certaines pensées et concepts s'appellent les uns les autres : la reprise appelle la foi, l'instant, l'absurde, le risque, mais aussi le *Jetztzeit*, le Messie, l'éclair de Benjamin, l'oubli et l'histoire chez Nietzsche, la contingence de la prise d'Althusser, la répétition et la différence chez Deleuze, la *différance* de Derrida, l'errance, le détachement (*gelâzenheit* ou *Gelassenheit*) d'Eckhart, l'*Unheimlich* et la compulsion de répétition chez Freud, l'*extimé*, la mort symbolique de Lacan. Il s'agit donc de reconstruire ce dialogue qui ne se présente jamais de façon explicite, qui n'est là, jeté, épars, flottant, *disponible*, que pour que les liens soient faits ou redessinés. La toile d'araignée, qui colle les textes les uns aux autres et les place dans une configuration à la fois ancienne et nouvelle, doit être tissée, simplement parce qu'il en va de la raison d'être même de ces textes d'être repris et réintégrés, d'être habités à nouveau. Penser la reprise

implique de *rencontrer*, *s'approprier* et *reprendre* ce dialogue qui reste platement muet s'il n'est pas parlé, redit, réarticulé avec de vieux mots et des mots plus frais.

Compte tenu de la manière avec laquelle cette « investigation conceptuelle » est abordée, il apparaîtrait peut-être contre-productif, voire contre-nature, de dresser ici un plan précis du travail. C'est plutôt en présentant, comme on l'a fait ici, le mouvement général dans lequel s'inscrit toute l'économie des déplacements qui suivront qu'on pourra le mieux disposer le lecteur, la lectrice, aux remous de ce texte. Mais par souci de clarté, on peut tout de même dévoiler grossièrement les grandes lignes de ce qui sera traité dans chacune des sections. L'introduction entamera une sorte de démystification du concept de reprise en se concentrant principalement, par le détour vers Althusser, Nietzsche et Benjamin, sur la question de l'histoire et du temps, de leur continuité ou de leur arrêt. Le premier chapitre, mettant abondamment à profit Derrida, Freud, Lacan, viendra interroger plus précisément le rapport de la reprise à la répétition, à la *différance*, à un certain écart à soi dans l'existence pensé par la psychanalyse lacanienne, et ultimement à la foi. Le second chapitre sera quant à lui l'objet d'une élaboration autour du *risque* corrélatif au mouvement de reprise, de l'incertitude et de la folie qui en fait un hasard, une rencontre, quelque chose d'absurde, de secret, de décisif et de non-nécessaire. Et la conclusion conclura sans toutefois achever ou fermer l'interrogation, ce que son envergure, sa nature et son objet empêchent de toute façon.

Pourquoi la reprise? Parce que l'existence, tout simplement. Parce que la reprise représente un *comment* exister, une variation sur ce *comment*, obscure, inactuelle tant qu'elle n'est pas encore une fois actualisée, qu'on ne comprend ou ressent qu'indirectement, par les détours d'une forme, d'une élaboration subjective et

« subjectivante ». Parce que la question de l'existence, du *comment* exister, *comment* devenir soi-même, est une question éternellement contemporaine, à reprendre à chaque génération, par et pour chacun.

Chapitre introductif; là où tout a déjà commencé et d'où on démarre

Tenter de saisir la virtualité de la re-prise dans l'histoire, dans ses moments particuliers, ou face à l'histoire, comme le ferait un Ange de l'Histoire coincé dans un non-lieu entre la terre et le ciel, juste un peu au-dessus de la ligne du temps, juste à côté du fil du récit historique, implique peut-être de se placer un peu *ailleurs*, avant tout en dessous de ce qui est déjà, dans l'antériorité de la « prise » ou de la « rencontre » dont parle Althusser, qui impliquent une contingence originaire comme principe négatif présidant à la chute, à la déviation, puis encore à la rencontre des « rien » et des « quelque chose », à leur prise. Si on se laisse penser dans le sillage du matérialisme de la rencontre d'Althusser, c'est afin de planter des bases certes glissantes, sous l'édifice recyclé de notre raisonnement : poser le primat du *es gibt*, du *toujours-déjà*, et principalement, si on extrapole par un saut dans la pensée benjaminienne, celui de la ruine, sur l'assemblage, sur le *texte* historique comme agrégat de moments et d'événements, glorieux ou ratés, qui sont eux-mêmes des rencontres dans le devenir, entre du rien, du quelque chose et de la ruine, toujours de la ruine. L'histoire, comme texte, comme structure qui perd sa présence, sa visibilité, c'est-à-dire qui n'est plus structure si elle n'est pas *racontée*, et du fait d'être racontée – et encore dépendamment par *qui* – est ce qui supporte le sens, la « directionnalité », la « séquentialité ». Évidemment, l'idée d'un sens à l'histoire est aujourd'hui oiseuse, autant la pensée séculaire moderne que la pensée contemporaine soi-disant « non-idéologique » ont évacué les hypothèses, théologiques ou autres, d'une *nécessité* extérieure au temps et à l'histoire qui soit l'aboutissement ou encore le moteur d'une téléologie. L'idée d'un sens par rapport à l'histoire ne peut cependant pas être

abandonnée, l'évidence est qu'il reste du sens : sans qu'un sens précis soit nécessaire, il y a une nécessité de cette *contingence* du sens, une nécessité d'en *trouver* ou d'en *créer*, mais *dans* et non pas *à* l'histoire. Cette question, celle qu'Althusser formule, à partir de Rousseau, en ces termes : « la contingence de la nécessité comme effet de la nécessité de la contingence »¹, nous renvoie au désordre qui préexiste à tout ordre, à l'antériorité des éléments sur la structure, au « toujours-déjà » du matérialisme de la rencontre qui est « la griffe (*Greifen* : prise en allemand; *Begriff* : prise ou concept) de cette antécédence de toute chose sur elle-même, donc sur toute origine »². Est-ce à dire qu'avant les choses il y a les choses elles-mêmes, qu'il n'y a pas de véritable commencement mais que les choses ne font que se répéter en elles-mêmes? Ou est-ce plutôt que la déviation qui précède toute rencontre est constitutive des choses, que la rencontre qui « prend » et par laquelle advient une certaine stabilité ou fixité qui permet l'élaboration du sens ou l'intégration au sens conditionnant une forme d'institution de la loi, a, à sa source, et à la source de sa source, non pas une nécessité mais une virtualité? Ce possible, cette virtualité que contient la chose, même une fois « prise », ne disparaît pas, mais reste dans la chose, dans l'événement, dans l'être, et, non seulement liée à cette antériorité flottante, déviante, non originaire, elle persiste à chaque possibilité de rencontre, à chaque actualisation; à chaque passé, à chaque présent, à chaque futur. On pourrait renommer cette virtualité en tordant un peu un terme appartenant à la terminologie benjaminienne si dense, chargée et équivoque, celui de la « ruine » : une ruine débris, une ruine poussière, une ruine fantôme, une ruine presque insaisissable qui n'apparaît que dans l'éclair : une ruine qui éclaire mais

¹ L. ALTHUSSER, *Écrits philosophiques et politiques*, Paris, éd. Stock/IMEC, 1994, p. 574.

² *Idem.*, p. 576.

stroboscopiquement. La ruine, ce serait ici, dans cette pensée de l'histoire, du sens, de la prise et de la re-prise, ce qui reste dans la chose, dans l'événement, dans l'être, sans lui être réductible, ce qui, restant caché, dépasse la chose en exprimant sa virtualité, ce qui est glissant, imprévisible en elle : facteur d'instabilité, *différance*, pelure de banane sur laquelle glisse la chose, possibilité de la chose à être autre chose, discontinuité dans l'être, espoir de re-prise. Il s'agit là d'ailleurs un peu du sens que rend l'idée d'Althusser selon laquelle la *surprise* est coextensive de la prise ou qu'il n'y a de prise que sous la surprise :

[...] la nécessité des lois issues de la prise provoquée par la rencontre est, jusque dans sa plus grande stabilité, hantée par une *instabilité radicale*, qui explique ce que nous avons tant de mal à comprendre, car cela heurte notre sens des « convenances », savoir que les lois puissent changer – non qu'elles puissent valoir pour un temps et pas pour l'éternité (...), mais qu'elles puissent changer à tout bout de champ, révélant le fond aléatoire dont elles se soutiennent, et sans raison, c'est-à-dire sans fin intelligible. C'est là leur *surprise* (il *n'est de prise que sous la surprise*), et qui frappe tant les esprits aux grands déclenchements, déhanchements ou suspens de l'histoire, soit des individus (exemple : la folie), soit du monde, lorsque les dés sont comme rejetés impromptus sur la table, ou les cartes redistribuées sans préavis, les « éléments » déchaînés dans la folie qui les libère pour de nouvelles prises surprenantes (Nietzsche, Artaud)³.

Prises, re-prises et surprises impliquent l'abîme, le vide, le fond sans fond, source de rien du tout et de tout à la fois, donc source de virtualités, puits intarissable de possibilités actualisées et de possibilités ratées qui ne disparaissent pas mais restent pour hanter. Une sorte de « spectralité » est donc, en un sens, constitutive de l'histoire, dans ce qui déborde de l'homogénéité, de la fluidité et de l'objectivité supposée du récit qui en est fait, ou dans ce qui se cache en dessous, ce à quoi on ne laisse pas de voix, ce sur quoi tombe l'historien matérialiste de Benjamin en « brossant l'histoire à rebrousse-poil »⁴. Mais si l'histoire, comme mise en forme des événements du passé, n'est pas bâtie sur du devenir, mais sur une prise qui est une

³ *Idem.*, p. 583.

⁴ W. BENJAMIN, « Sur le concept d'histoire » dans *Œuvres III*, trad. M. de Gandillac, R. Rochlitz et P. Rusch, Paris éd. Gallimard, 2000, thèse VIII, p. 433.

fixation d'éléments, un arrêt momentané dans une certaine forme, dans une certaine identité, elle n'est pas dissociable d'un récit qui procède à cette mise en forme autour des prises, des rencontres du passé, d'un récit qui soit lui-même également, à un second niveau, une prise. L'historiographie comme prise repose donc autant sur une première fixation contingente dans le devenir que sur une interprétation particulière et non nécessaire de cette rencontre. Le texte, en tant qu'ordonnateur et propagateur du sens dans l'histoire, organise la rencontre des rencontres, organise la suite, la cohérence, l'homogénéité des événements dans le tout, constitue un aspect stable, « gérable », du monde, permet d'induire puis de déduire des lois. Cette seconde prise, ce sens qu'on doit faire advenir en vertu de la « contingence de la nécessité » et de la « nécessité de la contingence », ne doit pas être considérée comme la re-prise qu'on cherchera à penser, à définir et à appliquer ici, mais plutôt comme une origine – s'il est permis d'employer ce terme sans trop dévier du *toujours-déjà* présumé dans le matérialisme de la rencontre –, une origine qui se déroberait à sa définition, une origine plus posée que réelle, qui est généralement postulée lorsqu'il est question de la répétition entendue au sens de reproduction, de laquelle sont formulées des lois.

Qu'il n'y ait point de loi qui préside à la rencontre de la prise, on le concédera, mais, dira-t-on, une fois « prise » la rencontre, c'est-à-dire une fois constituée la figure stable du monde, du *seul* qui existe (car l'événement d'un monde donné exclut évidemment tous les autres possibles), nous avons affaire à un monde stable dont les événements obéissent, en leur suite, à des « lois »⁵.

L'aspect de stabilité qu'engendre la loi – même élevée sur le terrain glissant de « l'instabilité radicale » – grâce au mouvement même de sa reproduction, rend crédible l'illusion ici présumée de la nécessité de la loi : obéir à la loi, accepter

⁵ L. ALTHUSSER, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre » dans *Écrits philosophiques et politiques*, p. 582.

d'être interpellé, produit et reproduit dans le cadre de cette loi, c'est sans cesse réitérer sa prétention à la nécessité.

L'histoire, ou l'historiographie officielle que critique Benjamin, comme texte admis, porteur du passé et du sens, particulier et global, qui « naît comme la constitution dorsale et inconsciente »⁶ d'une société, peut, dans ce contexte de pensée, se révéler être autant une source de l'élaboration inductive et déductive de la loi – présentée sous la forme de nécessités ontologiques, anthropologiques, politiques, économiques, puisqu'elles découlent justement souvent de l'idée de nécessité historique – que le moteur de sa reproduction, l'engrenage qui met en marche, sous une même signification « englobante » et dans une même direction, le produit, le reproduit, le détourné et le récupéré. L'historiographie officielle analysée par Benjamin n'est autre qu'une représentation des événements sous forme de continuum conduisant au nivellement – et en extrapolant ici on pourrait dire de ce nivellement qu'il est lui-même le résultat d'une reproduction n'admettant pas le « disparaître », le discontinu, l'altérité de la ruine, donc d'un parti pris en faveur du même, du sens unique, de sa nécessité et de sa stabilité – et qui se soutient de ces trois positions dominantes : celle de l'histoire universelle – de l'histoire comme un *tout* –, celle du caractère épique de l'histoire – de l'histoire se laissant raconter –, et celle de l'identification avec le vainqueur qui profite aux dominants du moment. Nietzsche citant Grillparzer dans ses *Considérations inactuelles* brosse de l'histoire entendue comme texte totalisant un portrait critique similaire :

Qu'est-ce que l'histoire, sinon la manière qu'a l'esprit de l'homme de percevoir *les réalités qui lui sont impénétrables*; de relier des choses dont Dieu seul sait si elles ont un rapport entre elles; de remplacer l'incompréhensible par le compréhensible [...] ? Tous les hommes suivent simultanément leur nécessité individuelle, de telle sorte que des millions de lignes courbes ou

⁶ *Idem.*, p. 572.

droites courent les unes à côté des autres, s'entrecroisent, se soutiennent, se contrarient, progressent, reculent; elles prennent ainsi l'une pour l'autre un caractère fortuit et il devient impossible d'établir, hormis les effets des phénomènes naturels, l'existence d'une nécessité d'ensemble, englobant la totalité du réel⁷.

L'histoire, lorsqu'on en fait un récit nivelé et nivelant, est ce « tout quantitatif » duquel on fait émerger un sens et une direction, qui procède par addition et rejette toute saillie qualitative qui se déroberait au fil conducteur du récit; c'est-à-dire d'un récit qui additionne les faits en choisissant et en oubliant si nécessaire. On peut faire intervenir cette image de Benjamin qui assimile le déroulement historique à un « fil lisse » qui « glisse entre les doigts de l'historien », et qui se trouve, en définitive, être le produit d'une mise en ordre des éléments hétérogènes, éméchés et dispersés de l'histoire : « il s'agit d'une corde très effilochée et déliée en mille mèches, qui pend ainsi que des tresses défaites, aucune de ces mèches n'a de place déterminée, avant qu'elles ne soient toutes reprises et tressées en coiffure »⁸. Ce fil lisse de l'histoire, ce récit continu et nivelant, par l'identification aux vainqueurs qui en résulte et qui crée la boucle par laquelle les mêmes dynamiques, processus, « nécessités » sont reproduits, peut être considéré comme un organe majeur, parce que conscient *et* inconscient, de conformisme ou de répétition du même.

Face à ce type de compréhension de l'histoire, on peut être confronté au sentiment qu'il y a quelque chose à sauver par et pour le passé ou pour le présent, mais toujours en vue de l'avenir, face aux forces aliénantes de la « nécessité » historique, et, d'une manière bien distincte, c'est en quelque sorte cette intuition qui est à l'œuvre avec l'idée de l'oubli chez Nietzsche dans *De l'utilité et des*

⁷ F. NIETZSCHE, « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie » dans *Considérations inactuelles I et II*, trad. Pierre Rusch, Paris, éd. Gallimard, coll. Folio essais, 1990, pp. 131-132.

⁸ W. BENJAMIN, « Paralipomènes et variantes de Sur le concept d'histoire » dans *Écrits français*, Paris, éd. Gallimard, coll. Folio essais, 1991, , p. 445.

inconvenients de l'histoire pour la vie et avec la pensée du ressouvenir et de la dialectique « immobile » ou « à l'arrêt » (« Dialektik im Stillstand ») chez Benjamin dans *Sur le concept d'histoire*. Résister au continuum homogène et vide du récit historique ou à l'engrenage reproducteur de structures et de subjectivités (engrenage qui se rapproche un peu de la vision althussérienne du fonctionnement reproductif de l'idéologie à travers les appareils idéologiques d'État) implique une certaine conception, théorisée ou non, du différent, du nouveau ou du renouveau, de la surprise ou de la re-prise, voire du Messie chez Benjamin. Du point de vue de certains, cette résistance au piège de la reproduction est rendue possible par la répétition elle-même. Par exemple, si on tente de se rapprocher une certaine pensée de la résistance comme celle de Judith Butler, en grande partie formulée à partir de Foucault, on y puise l'idée selon laquelle ce serait justement dans la forme et dans l'action de la répétition qu'on pourrait retrouver la possibilité du changement, de la déviation, du différent, et ceci en raison d'une vision de la reproduction qui en fait un processus répété et répétitif et non pas un processus qui s'accomplirait en entier instantanément. En partant d'une analyse du processus de « subjectivation », elle présente ainsi le potentiel que peut revêtir la répétition :

For Foucault, the subject who is produced through subjection is not produced at an instant in its totality; it is in the process of being produced, it is repeatedly produced (which is not the same as being produced anew again and again). It is precisely the possibility of a repetition which does not consolidate that dissociated unity, the subject, but which proliferates effects which undermine the force of normalization⁹.

On trouve aussi chez Deleuze ce potentiel déliant, « déterritorialisant », attribué à la répétition, dans la mesure où celle-ci ne se produit pas dans le même, mais est, au contraire, toujours associée au différent, qui est compris comme une sorte de

détermination « ontologique » élémentaire que renferment toutes choses, un dénominateur commun incontournable : « Ce sont toujours les différences qui se ressemblent, qui sont analogues, opposées ou identiques : la différence est derrière toute chose, mais derrière la différence il n'y a rien »¹⁰. C'est pourquoi « le *disparis* est l'ultime élément de la répétition, qui s'oppose à l'identité de la représentation. Aussi le cercle de l'éternel retour (qui défait celui de l'identique et du contradictoire), est-il un cercle tortueux, qui ne dit le Même que de ce qui diffère »¹¹. Mais si la répétition est corrélatrice du différent, peut-on penser qu'elle est aussi productrice du nouveau – du « radicalement nouveau »? (Y a-t-il un saut entre le différent et le nouveau, le nouveau implique-t-il un aspect qualitatif, unique, radicalement Autre, ou encore les deux termes sont-ils strictement équivalents?) Le nouveau dans la répétition n'est-il pas justement appelé la « reprise »?

On peut croire qu'il se trouve chez Nietzsche une sorte de tentative de penser justement l'avènement du nouveau, ou plutôt sa création. Mais cette tentative est avant tout développée à partir de l'idée préalable de l'Oubli – par rapport à l'histoire principalement – que Nietzsche justifie en accentuant l'aspect nuisible, voire dangereux d'un excès d'histoire et de son produit dérivé, c'est-à-dire le cynisme proprement moderne : « *il y a un degré d'insomnie, de rumination, de sens historique, au-delà duquel l'être vivant se trouve ébranlé et finalement détruit, qu'il s'agisse d'un individu, d'un peuple ou d'une civilisation* »¹². Trop de sens historique

⁹ J. BUTLER, « Subjection, Resistance, Resignification: Between Freud and Foucault » in *The Identity in Question*, éd. John Rajchman, NY et Londres, Routledge, 1995, p. 237.

¹⁰ G. DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris, éd. Presses universitaires de France, coll. Épiméthée, 1968, p. 80.

¹¹ *Idem.*, p. 80.

¹² F. NIETZSCHE, « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie » dans *Considérations inactuelles I et II*, p. 97.

amènerait entre autres une certaine conscience, chez les sujets, de n'être que des « épigones tard venus » dans cette succession de hauts faits historiques, qui entraînerait également une attitude cynique légitimant l'ordre en place et la sujétion à cet ordre et aboutirait à une sorte d'atrophie du pouvoir d'action créatrice. Le cynisme dont parle Nietzsche prend le sens d'un accord de l'individu avec son temps, même de son « abandon au processus universel » qui devient, par une sorte de « *fausse conscience éclairée* »¹³ dirait Sloterdijk, une nécessité, critiquable, qu'on perçoit en vertu d'un rapport soi-disant réaliste aux choses. Le cynisme, moderne et contemporain, est présenté par plusieurs penseurs dont le nietzschéen Sloterdijk, comme un effet de l'*Aufklärung*, c'est-à-dire comme un rapport malsain, parce que mélancolique, humilié, résigné, que cultivent les héritiers de la grande trame historique et du savoir des Lumières.

Le haut goût du cynisme moderne est de nature fondamentale – un état de conscience malade de l'*Aufklärung*, conscience qui, instruite par l'expérience historique, s'interdit des optimismes bon marché. Des Nouvelles Valeurs? Non, merci. Après les espoirs obstinés, les égoïsmes prennent leurs aises en manquant d'élan¹⁴.

L'idée de l'oubli est générée chez Nietzsche dans l'optique d'une tentative de proposer un remède à cette conscience malade qui gangrène les forces vitales, dans la mesure où elle est issue d'une volonté de faire passer la vie au-dessus du savoir, de la rendre jusqu'à un certain point actrice et non plus victime de l'histoire, soit en limitant son horizon (« force non historique »), soit en y introduisant la catégorie de l'éternel portée par l'art et la religion (« force supra-historique »). La solution de l'oubli est argumentée avec une désarmante simplicité dans ce passage :

¹³ P. SLOTERDIJK, *Critique de la raison cynique*, trad. Hans Hildenbrand, Paris, Christian Bourgeois éditeur, 1987, p. 28.

¹⁴ *Idem.*, p.29.

La vie doit-elle dominer la connaissance, la science, ou bien la connaissance doit-elle régner sur la vie? Laquelle de ces deux puissances est supérieure à l'autre, laquelle doit l'emporter? Personne ne doutera que c'est la vie, car un savoir qui détruirait la vie se détruirait lui-même. La connaissance présuppose la vie, et elle a donc à la sauvegarde de la vie le même intérêt que tout être à sa propre conservation. Ainsi, la science a besoin d'être surveillée et contrôlée par une instance supérieure : il faut étroitement associer à la science une *hygiène de la vie*, dont un des principes serait que les forces non historiques et supra-historiques constituent l'antidote naturel à l'envahissement de la vie par l'histoire, à la maladie historique¹⁵.

Ce type d'existentialisme qui privilégie la vie et la liberté d'action individuelle sur la science, l'histoire, le savoir, voire sur l'idée abstraite de l'universel et de ses processus, rappelle dans une certaine mesure la pensée kierkegaardienne de la reprise qui ne peut advenir sans une sorte de limitation de l'horizon s'exprimant par une rupture d'avec le général, ni sans un mouvement de la liberté. L'oubli, qui se veut un moyen de libérer la puissance d'action, agit comme une nécessaire rupture face à la masse des connaissances historiques qui conditionnent certaines attitudes réactives, certaines tendances à répéter ou à rester paralysé, et ne peuvent en aucun cas être sources d'apparition du nouveau. Autant par rapport à Nietzsche qu'à Kierkegaard, Deleuze parle justement d'une « double condamnation de l'habitude et de la mémoire »¹⁶ :

C'est par là que la répétition est la pensée de l'avenir : elle s'oppose à la catégorie antique de la réminiscence, et à la catégorie moderne de l'*habitus*. C'est dans la répétition, c'est par la répétition que l'Oubli devient une puissance positive, et l'inconscient, un inconscient supérieur positif (par exemple l'oubli comme force fait partie intégrante de l'expérience vécue de l'éternel retour). Tout se résume dans la *puissance*¹⁷.

C'est bien le « nouveau » comme forme temporelle du « différent » (par opposition au « même » et à l' « ancien ») qui est visé chez Nietzsche : la « nouvelle prise » apparaissant, selon Althusser, sous la *surprise*, dans un grand déchaînement, une libération des assemblages et des « prises » antérieures. Ce « nouveau » issu de la

¹⁵ F. NIETZSCHE, « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie » dans *Considérations inactuelles I et II*, pp. 166-167.

¹⁶ G. DELEUZE, *Différence et répétition*, p. 15.

¹⁷ *Idem.*, p. 15.

surprise s'apparenterait à la rencontre produite à partir d'un déplacement dans les configurations initiales, à cette rencontre qui se produit quand la volonté de puissance est déliée, par l'oubli, des forces stagnantes qui l'astreignent au Même et à l'apathie. Si on s'en tient à l'analyse deleuzienne de la volonté de puissance nietzschéenne, on doit constater qu'elle est dominée par l'idée du multiple, de la différence, de la *différence de la différence* même, ce qui donne aux « prises » créées et recrées dans lesquelles s'exprime le « nouveau », ce caractère non définitif, réitérable et multiple. Dans l'approche de Nietzsche par Deleuze, le « nouveau » n'advient pas une fois pour toutes, il n'est pas tout entier compris dans l'unique reprise qu'il comprend, probablement à tort, chez Kierkegaard, mais il est l'élément clé et le moteur du principe de répétition qui n'a ni fin ni aboutissement, toujours lui-même différent, et toujours « réitérable » dans sa différence.

Bien plus, « une fois pour toutes » ne qualifie plus un premier qui se déroberait à la répétition, mais au contraire un type de répétition qui s'oppose à un autre type opérant une infinité de fois (ainsi s'opposent la répétition chrétienne et la répétition athée, la kierkegaardienne et la nietzschéenne, car chez Kierkegaard, c'est la répétition même qui opère une fois pour toutes, tandis que selon Nietzsche, elle opère pour toutes les fois; et il n'y a pas ici une différence numérique, mais une différence fondamentale entre ces deux types de répétition)¹⁸.

Le « nouveau » qui est l'objet d'une série infinie de « prises » et de « surprises » devient, par le métissage ou la « rencontre » avec la philosophie deleuzienne, la « différence », de sorte que dans ce cadre de pensée, on n'arrive presque plus à le concevoir sans impliquer une pensée du devenir qui tourne autour de l'idée du multiple; le nouveau qui pourrait émerger de la répétition ou de l'éternel retour ne se résout donc pas dans une prise ou une re-prise, il diffère en se multipliant ou se multiplie en différant : « La répétition n'est pas plus la permanence de l'Un que la ressemblance du multiple. Le sujet de l'éternel retour n'est pas le même, mais le

différent, ni le semblable, mais le dissimilaire, ni l'Un, mais le multiple, ni la nécessité, mais le hasard »¹⁹. La différence, la volonté de puissance, l'éternel retour, deviennent chez Deleuze des concepts qui aident à penser la question qui guide sa philosophie, celle du devenir conçu comme une sorte d'affirmation sans terme final ni direction établie, qui se répète en différant, en excluant absolument les notions d'essence et d'identité.

L'éternel retour n'est ni qualitatif ni extensif, il est intensif, purement intensif. C'est-à-dire : il se dit de la différence. Tel est le lien fondamental de l'éternel retour et de la volonté de puissance. L'un ne peut se dire que de l'autre. La volonté de puissance est le monde scintillant des métamorphoses, des intensités communicantes, des différences de différences, des *souffles*, insinuations et expirations : monde d'intensives intentionnalités, monde de simulacres ou de « mystères ». L'éternel retour est l'être de ce monde, le seul Même qui se dit de ce monde, y excluant toute identité préalable²⁰.

La volonté de puissance, comme vouloir créateur, comme étincelle du devenir, est délivrance dans la mesure où elle n'est pas enchaînée par le passé, par la force d'inertie du révolu qui pèse sur la volonté et entraîne un sentiment d'impuissance, elle doit, dans une certaine mesure, s'appuyer sur l'oubli pour aller vers l'affirmation ou encore désamorcer les forces réactives, mettre un terme au ressentiment qui naît du poids envahissant de la mémoire des traces (historiques, psychiques, sociales). La mémoire des traces, que Nietzsche lie à l'impuissance, au ressentiment, au désir improductif de vengeance, se rapporte, selon la compréhension de Deleuze, « au complexe freudien sadique-anal » : « Nietzsche lui-même présente la mémoire comme une digestion qui n'en finit pas, et le type du ressentiment comme un type

¹⁸ G. DELEUZE, *Différence et répétition*, p. 377.

¹⁹ *Idem.*, pp. 164-165.

²⁰ *Idem.*, p. 313.

anal. Cette mémoire intestinale et venimeuse, c'est celle que Nietzsche appelle l'araignée, la tarentule, l'esprit de vengeance... »²¹.

C'est dans cet esprit d'une réflexion sur la reprise, sur le nouveau ou le renouveau, que le rapport à l'histoire, à la mémoire, à la trace ou à la ruine apparaît être un lieu central de conflit, de choc : provoquant le ressentiment, empêchant l'affirmation de la volonté de puissance chez Nietzsche et à l'inverse, s'affirmant chez Benjamin comme un espace où s'introduit la rédemption, où un sauvetage messianique est possible, où peut s'affirmer une re-prise « par en arrière ». La pensée du matérialisme historique de Benjamin n'est évidemment pas oubli du cours pesant, voire aliénant de l'histoire comme chez Nietzsche, mais elle s'en rapproche en ce point précis où se croisent les pensées de la libération en général, qu'elles prennent une forme théologique ou athée, qui cherchent à rompre avec le poids de la masse des faits historiques mis en ordre dans un texte et contribuant à la croyance en une nécessité structurelle et historique qui s'appuie sur les victoires du passé, parce que cette nécessité empêche le renouvellement, parce qu'elle met un frein aux métamorphoses. Si Nietzsche fait de la mémoire des traces la source de l'impuissance et du ressentiment, Benjamin cherche plutôt à abolir la fausse conscience temporelle et historique du continuum vide et homogène en s'accrochant justement à ces traces, aux ruines du passé qui peuvent constituer l'objet d'un ressouvenir (*Eingedenken*), se présenter à l'observateur sous la forme d'« images dialectiques ». La « mission » de l'historien dans l'optique benjaminienne (bien que le terme « mission » soit ici impropre étant donné qu'il s'agit plus d'une *disponibilité* à la « tâche » que

²¹ G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, éd. Presses universitaires de France, coll. Quadrige, 1999, p. 133.

d'une *volonté* de l'entreprendre), formulée à partir d'une pensée du messianique, consiste à récupérer les petits morceaux épars et saillants du passé qui ont persisté jusqu'à nous sous forme de traces, de ruines, mais qui menacent toujours de disparaître, de perdre leur potentiel de signification pour nous en étant avalés dans le grand hachoir de l'Histoire qui coupe, écrase et égalise, fait du suivi avec du disparate, remodèle le subversif pour en faire de l'inoffensif, pour l'utiliser dans sa grande œuvre conformiste et « conformisante ».

Faire œuvre d'historien ne signifie pas savoir « comment les choses se sont réellement passées ». Cela signifie s'emparer d'un souvenir, tel qu'il surgit à l'instant du danger. Il s'agit pour le matérialisme historique de retenir l'image du passé qui s'offre inopinément au sujet historique à l'instant du danger. Ce danger menace aussi bien les contenus de la tradition que ses destinataires. Il est le même pour les uns et pour les autres, et consiste pour eux à se faire l'instrument de la classe dominante. À chaque époque, il faut chercher à arracher de nouveau la tradition au conformisme qui est sur le point de la subjuguier. Car le messie ne vient pas seulement comme rédempteur; il vient comme vainqueur de l'antéchrist²².

Si la rédemption, si le sauvetage des ruines du passé implique une certaine réactualisation de la « mémoire de la trace », un choc qui lui rend son potentiel – potentiel délié qui, affirmant une certaine plénitude de sens, agit dans le dénouement d'apories dans le présent et dans la création de nouveaux possibles – elle doit, peut-être avant tout, donner la mort à « l'antéchrist », vaincre le vainqueur, fracasser le continuum creux et paralysant du récit historique. Le ressouvenir de Benjamin serait donc d'abord à considérer du point de vue d'une rupture, radicale, de l'intrusion d'une discontinuité, différente de celle à l'œuvre chez Nietzsche, mais aussi puissante dans la mesure où si elle n'est pas oubli, elle est négation et profanation du « texte sacré du maître », mettant de côté la « fausse totalité » pour se concentrer sur le fragmentaire, sur le détail plein, sur la rencontre qui a été frappée de mutisme parce que non intégrée à un des réseaux de soi-disant causalité qui forment la trame de

l'histoire épique. Rompre d'avec l'ensemble que représente l'histoire pour se concentrer sur le détail, sur les fractures, les restes et les ratages qui nous interpellent jusque dans le présent constituerait peut-être aussi le premier pas d'une re-prise kierkegaardienne qui s'enclenche dès le départ par une coupure de l'individu, dont le possible est de devenir « l'Unique », avec le général et son éthique pourvoyeuse d'ordre.

L'historicisme compose l'image « éternelle » du passé, le matérialisme historique dépeint l'expérience unique de la rencontre avec ce passé. Il laisse d'autres se dépenser dans le bordel de l'historicisme avec la putain « Il était une fois ». Il reste maître de ses forces : assez viril pour faire éclater le continuum de l'histoire²³.

La nouvelle prise que peut représenter une rencontre entre le regard et la conscience de l'observateur du présent et le fragment du passé qui, par le fait d'être une ruine remplie d'un sens, presque secret, en danger de s'éteindre, vise l'historien matérialiste, contient également une ébauche de re-prise, au sens d'une hypothèse pour le futur, grâce au potentiel de choc qui peut en émerger. La pensée matérialiste de l'histoire, en plus de devoir briser la toile de l'historicisme en abandonnant « l'élément épique » et l'attitude contemplative qu'il engendre, doit « prendre conscience de la constellation critique dans laquelle tel fragment du passé entre avec tel présent »²⁴, doit donc reconnaître une certaine contemporanéité de l'image particulière du passé avant de penser la possibilité de sa récupération ou de son sauvetage. C'est dire que la masse des événements du passé représente un poids mort pour nous seulement dans la mesure où on ne reconnaît pas chacun de ces moments comme chargé d'un sens qui *peut* encore nous parler, nous faire penser et agir, et dont nous sommes le destinataire. Car le passé devient passé, une masse d'événements

²² W. BENJAMIN, « Sur le concept d'histoire » dans *Œuvres III*, thèse VI, p. 431.

²³ *Idem.*, thèse XVI, p. 441.

clos, ayant pris fin dans le temps, restés muets pour nous ou oubliés, quand on refuse de participer à la continuité générationnelle, non en acceptant le récit historique continu et plat qui établit cette filiation, mais paradoxalement en fracassant son uniformité pour aller piger dans les éclats du passé, pleins en eux-mêmes, chargés de tensions encore vivantes et qui nous parlent. Puisque « l'image vraie du passé passe *en un éclair* », c'est « une image irrécupérable du passé qui risque de s'évanouir avec chaque présent qui ne s'est pas reconnu visé par elle »²⁵. Cet éclair, ne peut nous saisir que dans l'arrêt – et c'est là tout le principe de la *Dialektik im Stillstand* –, dans le blocage du cours du temps qui permet le « saut de tigre dans le passé », ou encore qui permet de mettre entre parenthèses autant du cours du temps que de l'ensemble de la signification du texte afin de se rendre disponible à la rencontre avec un moment chargé de sens. Dans la philosophie benjaminienne, la contemporanéité avec le passé exclut l'idée du passage : la rencontre qui est mise en scène entre passé et présent ne peut avoir lieu que dans un présent bloqué, un présent hors continuité, tout entier plongé dans l'expérience unique vécue avec ce passé, comme un saut au cœur de sa constellation. Si on envisage le présent bloqué de Benjamin du point de vue de ses possibilités au niveau de la re-prise, on pourrait tenter de le rapporter à la notion kierkegaardienne de « l'instant » dans la mesure où ils peuvent tous deux exprimer un point de discontinuité, un moment chargé et décisif, contenant tout le potentiel d'une imprévisible régénération, d'une sorte de rédemption regardant vers le futur. Dans l'instant, le présent a cessé de courir au-devant et au-delà de lui-même; le présent arrêté est bel et bien un présent ouvert malgré le fait qu'il ne soit pas engagé dans

²⁴ W. BENJAMIN, « Eduard Fuchs » dans *Œuvres III*, p. 175.

²⁵ W. BENJAMIN, « Sur le concept d'histoire » dans *Œuvres III*, thèse V, p. 430.

l'essoufflement deleuzien du devenir qui oriente souvent la réflexion sur le possible. L'aspect qualitatif déterminant dans l'instant de Kierkegaard se retrouve chez Benjamin dans la notion du « temps-maintenant » ou de « l'à-présent » (*Jetztzeit*) qui implique l'idée d'un temps saturé, lieu de construction de l'histoire, opposé au temps quantifié, homogène et vide de l'historiographie officielle.

Le présent immobilisé, par le fait d'être présenté comme un « arrêt messianique de l'événementiel »²⁶, restaure la dimension qualitative perdue dans l'historicisme, celle qui nous permet d'habiter l'histoire en faisant de l'état d'urgence ou d'exception la véritable règle de notre être historique authentique. Ce bouleversement conceptuel introduit dans la conception admise du temps et de l'histoire a justement beaucoup à voir avec le messianisme attribué à Benjamin :

Chez Benjamin, on retrouve à l'œuvre la même intuition messianique juive qui avait conduit Kafka à écrire que « le Jour du jugement est la condition historique normale »; à l'idée d'une histoire qui se déroule selon l'idée d'un temps linéaire infini, Kafka substitue l'image paradoxale d'un « état de l'histoire », où l'événement fondamental est toujours en cours et où le but n'est pas éloigné dans le futur, mais toujours déjà présent²⁷.

La notion du « temps-maintenant » qui apparaît centrale dans la vision messianique de Benjamin est comparée par Agamben au *kairos* des stoïciens et au *ho nun kairos* qui décrit la structure du temps messianique chez St-Paul. Chez les stoïciens, le *kairos* représente une « expérience libératrice d'un temps qui n'est ni objectif ni soustrait à notre contrôle, mais naît de l'action et de la décision humaines »²⁸, il s'agit pour l'homme de saisir et d'accomplir sa propre existence dans le temps. La même idée d'un accomplissement du temps est à l'œuvre dans le *kairos* de St-Paul qui, comme temps « opératif », ne coïncidant pas avec le temps chronologique qui est le

²⁶ G. AGAMBEN, *Enfance et histoire*, trad. Yves Hersant, Paris, Éditions Payot & Rivages, coll. Petite Bibliothèque, 2002, p. 182.

²⁷ *Idem.*, p. 181.

temps représenté, « parvient pourtant à le saisir et à l'amener à l'intérieur de son achèvement »²⁹. Cette structure « opérative » du temps rapportée au messianisme de Benjamin permet de comprendre que l'énoncé selon lequel l'instant serait « la petite porte par laquelle entre le messie » signifie que le geste messianique (qu'on l'attribue à une entité purement transcendante ou qu'on le transporte dans l'immanence en le pensant comme un pouvoir révolutionnaire humain) consiste à la fois à s'approprier et à accomplir le temps, donc jusqu'à un certain point à *re-prendre* le temps.

Si on admet une compréhension rapportant le messianisme et la « dialectique immobile » à l'idée d'un type de reprise à saveur benjaminienne, on peut être conduit à penser que c'est bien, au départ, le temps et l'histoire, c'est-à-dire en quelque sorte « l'habitat de l'homme » qui doit être réintégré d'une façon nouvelle, qualitative, donc re-pris. Cette réintégration, rendue possible entre autres par l'éclatement du continuum, dépend également d'une étroite association, par rapport à l'existence dans le temps et dans l'histoire, entre le discontinu, l'anti-totalité, et le qualitatif, la plénitude du sens. La reprise dans le temps et la reprise dans l'histoire sont indissociables, l'une entraîne l'autre, et on peut poser l'hypothèse que cette spirale puisse ultimement mener à la possibilité d'une reprise existentielle dans l'instant puisque le sujet ne peut se re-prendre dans son être et dans son existence sans avoir aussi adapté et réintégré une certaine vision du temps et de l'histoire. Et cette difficulté est reconnue autant, bien que différemment il va sans dire, par Debord que par Agamben ici :

²⁸ *Idem.*, p. 180.

²⁹ G. AGAMBEN, *Le temps qui reste; Un commentaire de l'Épître aux Romains*, trad. Judith Revel, Paris, éd. Rivages Poche, coll. Petite Bibliothèque, 2000, p. 125.

Telle est, ajoutera-t-on, la contradiction fondamentale de l'homme contemporain : faute d'une expérience du temps adaptée à son idée de l'histoire, il se trouve partagé, de manière angoissante, entre son être-dans-le-temps, comme fuite d'instant insaisissables, et son être-dans-l'histoire, comme dimension originelle de l'homme. La dualité de toutes les conceptions modernes de l'histoire – tantôt *res gestae*, tantôt *historia rerum gestarum*, tantôt réalité diachronique, tantôt structure synchronique, qui dans le temps ne peuvent jamais coïncider – exprime cette impossibilité où se trouve l'homme, quand il est perdu dans le temps, de se rendre maître de sa propre nature historique³⁰.

Le blocage du temps est primordial dans une pensée de la re-prise, dans la mesure où il permet de restituer à l'histoire sa discontinuité et à l'être sa liberté : chez Benjamin, l'arrêt de la pensée sur la trace, le fragment, qui, dans le « temps-maintenant », fait de la constellation une monade par ce choc issu de la jonction du présent, arrêté dans son cours, et du passé, non dépassé mais qui reste à sauver, représente une sorte de possibilité d'affirmation d'une conscience révolutionnaire qui n'est elle-même qu'une forme de liberté orientée vers une actualisation de possibilités. En cela, la discontinuité dévoile le lien qui l'unit d'une façon essentielle à la liberté; une certaine idée de la contingence porteuse de rencontres potentielles, d'une possibilité de prises nouvelles, est ramenée dans la rupture imposée au niveau de la continuité qui, elle, se base soit sur une idée embrouillée d'un *télos* intérieur, soit sur le leurre d'une nécessité historique formulée en termes de causalité. La discontinuité caractérise en fait autant la « dialectique immobile » de Benjamin que la dialectique existentialiste de Kierkegaard.

De fait, la dialectique de l'existence est sans contenu, en ce sens qu'elle est rebelle à toute totalisation dont le résultat conserverait parfaitement ce qui s'exprime en préfiguration dans le *continuum* de la *signification*. Cela est exclu parce que le temps n'est pas conçu comme continuité et parce que la contemporanéité, dont parle Kierkegaard est l'emblème d'un temps en miettes, qui ne connaît que le rythme de la répétition, c'est-à-dire de la liberté et dont le *télos* est dit ab-solu, c'est-à-dire séparé³¹.

Le « temps-maintenant » représente cette « porte étroite » par laquelle le Messie peut

³⁰ G. AGAMBEN, *Enfance et histoire*, p. 177.

³¹ J. COLETTE, *Histoire et absolu; essai sur Kierkegaard*, Paris, éd. Desclée, 1972, p. 194.

entrer, c'est-à-dire le seuil de la rédemption où, le continuum du temps faisant de l'homme un spectateur impuissant étant brisé, l'existence humaine peut se réapproprier sa propre nature historique : en restituant à la ruine sa plénitude de sens il peut rendre à l'avenir son lot inépuisable de possibilités. De même qu'en s'arrêtant sur ce qui nous fait signe dans le passé, en se permettant l'expérience unique d'une rencontre avec ce passé, on ne se limite pas à l'action du ressouvenir qui, portée uniquement vers le passé, resterait inoffensive ou inopérante pour l'avenir, mais on introduit un élément constructif dans cette expérience qui, en brisant l'inanité répétitive du « Il était une fois » de l'historicisme, empêche le retour du même, de l'ancien. La discontinuité imposée est décisive : en tant que « temps-maintenant » elle est le point de fracture qui doit marquer autant le passé que le futur. Et ce qui doit naître de ce « temps-maintenant », c'est bien cet instrument du nouveau qu'est la conscience révolutionnaire, qui, dans la mesure où elle contient une parcelle de force messianique, est autant une « re-prise en arrière », c'est-à-dire une seconde conscience, une rédemption dans le passé, qu'une chance et une liberté qui se combinent dans la production du nouveau, dans la « re-prise vers l'avant ». Le choc qui éclate dans la rencontre du passé « en miettes » avec un présent bloqué duquel toute idée de nécessité et de continuité est rejetée, est ce qui peut provoquer le réveil, la métamorphose qualitative de la conscience, qui équivaldrait, en termes kierkegaardiens, à une « seconde puissance de la conscience »³², donc à la reprise. Le *Jetztzeit* est le concept benjaminien qui, comme « l'instant » kierkegaardien, se trouve sur le seuil de la reprise.

³² S. KIERKEGAARD, *La Reprise*, trad. Nelly Viallaneix, Paris, éd. GF Flammarion, 1990, p. 194.

Chez Kierkegaard, la conception du temps, qui s'oppose à toute attitude ou conception romantique et spéculative, se veut concrète, liée à l'existence humaine. Contre la pensée quantitative du temps, contre l'idée du temps qu'on représenterait comme une succession infinie et absolue, infiniment vide et fuyante, caricature de l'éternel, Kierkegaard cherche à rétablir, au nom de l'existence, une conception du temps qui en ferait un devenir qualifié – soit quelque chose d'entièrement qualitatif. Si Kierkegaard rejette toute conceptualisation d'un temps qui serait dominée par l'abstraction, il s'éloigne donc également d'une idée de l'éternité qui serait aussi néantisée dans l'abstrait. L'instant, comme « point de rencontre du temps et de l'éternité dans l'existence »³³, est le lieu où, à travers l'existence humaine et son devenir, peuvent se concrétiser temps et éternité.

Si l'on conçoit le temps comme *pure* succession infinie, l'instant n'est pas une catégorie du temps : la succession *pure* rend précisément impossible la solidification du flux en un « moment ». Le temps pensé dans l'abstrait ne connaît pas d'instant et un instant abstrait n'existe pas. C'est pourquoi le temps comme pur devenir est infirme et ne connaît ni passé, ni présent, ni futur. Mais si nous pensons le réel, celui où une éternité concrète rencontre une existence alors « le temps et l'éternité doivent se toucher [et] ce ne peut être que dans le temps, nous voilà devant l'instant »³⁴.

L'instant, qui prend une couleur existentialiste, apparaît donc bel et bien comme une détermination anthropologique et Kierkegaard montre clairement que « la synthèse du temporel et de l'éternel n'en est pas une nouvelle, mais ne fait qu'exprimer cette première synthèse selon laquelle l'homme en est une d'âme et de corps portée par l'esprit. Dès qu'on pose l'esprit, on a l'instant »³⁵. Et dès qu'on pose l'instant on comprend qu'il s'agit autant d'une rupture dans le continuum vide et abstrait, que d'une rencontre qui se fait au cœur de l'existence et rend possible le possible, c'est-à-

³³ J. COLETTE, *Histoire et absolu; essai sur Kierkegaard*, p. 105.

³⁴ *Idem.*, p. 105, (S. KIERKEGAARD, *Le concept de l'angoisse*, p. 253).

³⁵ S. KIERKEGAARD, *Le concept de l'angoisse*, trad. Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau, Paris, éd. Gallimard, coll. Tel, 1990, p. 255.

dire le passage, le devenir authentique. Du fait qu'il soit pénétré par l'éternité, l'instant représente une sorte d'accentuation, un point de discontinuité, une saillie qualitative – autant dans l'idée du temps que dans la vision de l'existence –, et s'avère être le seuil du passage, le moment investi de liberté où tout peut changer, où un saut dans le devenir peut faire accéder l'existence au nouveau, au sens. En tant que seuil, en tant que point de déséquilibre entre l'ancien et le nouveau, où à chaque seconde celui qui s'y tient peut basculer, l'instant manifeste une possibilité de changement qui implique une certaine prise de conscience de celle-ci. Comme détermination anthropologique, l'instant habite l'existence et est habité par l'existence; il n'est pas un simple arrêt impersonnel dans le devenir pensé comme la trame fuyante du possible, il est un arrêt doublé de conscience, d'une conscience de l'absurde, un point de bascule qui présuppose la présence d'un moteur au mouvement autant intérieur qu'extérieur. « L'instant est décisif, parce qu'il rend possible la décision, qui est le contraire de la reprise de soi-même en arrière dans l'éternité »³⁶. C'est parce que l'instant résulte d'une intrusion de l'éternité dans le temps que le devenir peut cesser d'apparaître comme une succession infinie – ou un infini disparaître – sans réelle discrimination temporelle, et donc qu'on peut poser le présent, qu'on peut penser l'idée d'une sorte d'arrêt dans sa représentation : « l'instant n'est pas au fond un atome de temps, mais d'éternité. C'est le premier reflet de l'éternité dans le temps, sa première tentative pour ainsi dire d'arrêter le temps »³⁷. Kierkegaard note également que les effets de l'instant au niveau de la fracturation de l'idée du temps comme succession infinie conduit à une prise de sens

³⁶ J. COLETTE, *Histoire et absolu; essai sur Kierkegaard*, p. 107.

³⁷ S. KIERKEGAARD, *Le concept de l'angoisse*, p. 255.

à l'intérieur de la division temporelle : « L'instant est cette équivoque où le temps et l'éternité se touchent, et c'est ce contact qui pose le concept du *temporel* où le temps ne cesse de rejeter l'éternité et où l'éternité ne cesse de pénétrer le temps. Seulement alors prend son sens notre division susdite : le temps présent, le temps passé, le temps à venir »³⁸. Chez Kierkegaard, l'intrusion de l'éternité dans le temps ne donne pas, comme dans la pensée grecque, prééminence au passé; en faisant de l'instant ce seuil dans l'existence situé dans un présent réel et décisif, elle rend possible le futur, elle introduit l'aspect qualitatif dans l'existence – par la pause et la plénitude du sens – qui, joint à la liberté, permet de s'engager en avant dans l'avenir.

On voit ici l'ambiguïté de l'instant : atome d'éternité, il est dans le temps. C'est de cette rencontre que naissent le seul *maintenant* réel et le seul futur possible. La vraie temporalité est un mouvement du réel et, dans ce mouvement, l'existence humaine est le lieu de rencontre du temps et de l'éternité. Ce mouvement, ce passage est l'authentique devenir, celui de la liberté, laquelle n'apparaît qu'avec l'esprit. Les textes, où Kierkegaard dit que l'éternel dans le temps est le futur, expriment le caractère réaliste et concret de l'éternité et le fait que l'instant accentue paradoxalement l'existence. La possibilité d'une alternative réelle dans l'existence humaine est un signe que, pour l'existant, l'éternité se présente comme futur³⁹.

L'idée de la rencontre est capitale, autant chez Kierkegaard que chez Benjamin, en ce sens qu'elle est préliminaire à tout changement, à toute prise ultérieure ou à toute re-prise, à toute apparition du nouveau. Pensée dans l'optique temporelle, celle de l'existence, la rencontre de l'éternité et du temps dans l'existence n'est toutefois pas, en soi, le changement, mais bien la possibilité du changement : le moment accentué de déséquilibre où, grâce au souffle de la liberté, du désir et de la passion, peut se produire une chute, un saut; autrement dit le moment de conscience saturé de possibilités où tout peut basculer en avant. Tout comme la rencontre entre un fragment du passé et un présent dans le cadre du « temps-maintenant » ou de « l'à-

³⁸ *Idem.*, p. 256.

³⁹ J. COLETTE, *Histoire et absolu; essai sur Kierkegaard*, p. 106.

présent », n'est pas encore la re-prise en ce sens qu'elle ne forme encore qu'une constellation critique qui doit provoquer un choc qui, lui, pourra libérer les virtualités inhérentes au passé dans le présent, et faire place au changement par l'instauration du véritable « état d'exception » propre aux opprimés. Et c'est encore, au premier plan, la rencontre entre le nain bossu de la théologie et la marionnette du matérialisme historique qui rend possibles toutes les rencontres subséquentes et toutes les re-prises ultimes. Sur ce plan, on pourrait même pousser la comparaison entre Benjamin et Kierkegaard en établissant une similitude au niveau structurel entre le rôle joué par l'élément messianique de la dimension théologique benjaminienne et la fonction que remplit, dans la pensée existentialiste kierkegaardienne de la reprise, la catégorie théologique de l'éternité. Le Messie, qui rompt dans la continuité temporelle et historique, et l'éternel, qui interrompt la succession infinie du devenir, apparaissent tous deux comme des catégories extérieures à la ligne du temps, transcendant l'existence, qui instaurent une pause dans la progression, dévoilent le lieu du changement, et rendent possible l'émergence du nouveau. Par l'à-présent, qui est déjà en soi une sorte de rupture extérieure, messianique, et, en déviant un peu du cours kierkegaardien, peut-être aussi par l'instant, né de l'intrusion de l'éternité, c'est la porte étroite par laquelle pourra entrer un Messie rédempteur du passé et porteur du nouveau, qui est posée, ou encore le seuil d'une re-prise, d'un mouvement en avant soutenu par la foi.

Dans un cadre de réflexion où il s'agit de prendre appui sur des philosophes dont l'orientation est clairement, du moins en partie, théologique, l'emploi du terme d'*émergence* ou d'*apparition* lorsqu'il est question du nouveau ne peut sembler innocent. Une pensée de la re-prise – historique, temporelle et existentielle – conduite

à partir de Benjamin et de Kierkegaard ne peut faire abstraction du rôle joué par le concept, plutôt difficile à saisir, mystérieux, voire parfois oiseux, de la transcendance. Donc parler de l'émergence du nouveau, sous-entendant que, bien qu'elle puisse l'impliquer, elle ne peut s'avérer être intégralement l'œuvre de la volonté humaine, qu'elle contient une certaine zone d'inconnu, d'incontrôlable, même d'extérieur au cours profane, signifie qu'on doit penser à partir de – ou à tout le moins faire intervenir – la notion de transcendance. Déjà dans la rupture, préliminaire à toute reprise, à toute configuration nouvelle, et qui pose les notions centrales de l'instant et de l'à-présent, on se trouve face à un geste qui, du fait même d'interrompre la succession infinie du devenir, le continuum quantitatif immanent, et, même accompli de l'intérieur de la ligne du temps et de l'histoire, par l'historien matérialiste par exemple, rappelle l'idée d'une intervention messianique et donc renferme un certain rapport à la transcendance. Même s'il n'est pas sans lien avec le passé – un passé condensé en monade dans l'image dialectique –, le nouveau qu'on veut voir advenir comme un « radicalement nouveau », qui ne soit pas simplement du différent formé à partir du déjà donné, c'est-à-dire qui ne se limite pas à un ré-agencement des termes, doit dévoiler sa relation avec le possible, autrement dit s'affirmer comme une actualisation de possibles dans l'avenir ou encore comme une « répétition » – au sens d'une sorte de rédemption par l'actualisation – dans le présent, des virtualités inhérentes au passé. Le nouveau entendu comme un possible réalisé, passé à la réalité, fait intervenir, dans le mouvement de cette actualisation, autant la liberté que le pouvoir humain de transformation (de soi, des conceptions du monde et du monde) qu'on place conventionnellement du côté de l'immanence, que la présupposition d'un sens, pas forcément unique ou nécessaire si on veut le rendre compatible avec la

liberté, mais sursumant une certaine réalité admise, ou encore profondément enfouie en elle, sans cependant y être réductible; une plénitude de sens, cachée, qui guide ou qui serve de moteur, par l'idée du possible, dans l'affirmation d'une re-prise, dans le re-nouveau. Chez Kierkegaard, on observe justement que les termes de l'immanence et de la transcendance, bien qu'ils soient opposés, ne sont pas mutuellement exclusif : on peut penser qu'ils s'allient au contraire dans la configuration conceptuelle kierkegaardienne, dans l'instant par exemple, formé d'une union de l'éternité et du temps dans l'existence, ou dans la reprise même qui naît d'un saut dans l'absurde accompli en vertu de la liberté, du désir et de la foi qui agit comme le sens (se trouvant « de l'autre côté ») qu'on veut faire passer à la réalité. Le mouvement de la reprise exprime cette volonté du sujet de créer ou même « d'exiger de Dieu », un passage entre son désir de sens et la réalité : « l'intention de la répétition est désir de sens, désir d'une lecture selon le sens. La foi, comme passion de la répétition, n'exige donc qu'une seule chose : il y ait un passage »⁴⁰; et encore : « la foi est ce qui exige de Dieu qu'il fasse des miracles pour que la réalité s'accorde finalement au désir »⁴¹ même s'il faut avouer que « l'essentiel de la répétition réside cependant dans le fait que c'est le sujet qui se transforme de telle manière qu'il puisse recevoir toute réalité »⁴². La reprise est donc impensable si on ne considère pas l'importance du désir et de la liberté dans cette relation, capitale, à la transcendance, parce que pour Kierkegaard, les deux temps de la re-prise, la possibilité et la réalité, se rapportent dès le départ aux catégories de l'immanence et de la transcendance : « dans la sphère de

⁴⁰ H. B. VERGOTE, *Sens et répétition; Essai sur l'ironie kierkegaardienne*, tome II, Paris, Les Éditions du Cerf, 1982, p. 466.

⁴¹ *Idem.*, p. 467.

⁴² *Idem.*, p. 467.

la liberté se trouve la possibilité, et la réalité se produit comme une transcendance »⁴³. Le passage de la possibilité à la réalité dans la reprise, devant être qualifié de *saut*, ne s'effectue pas sans rupture, puisque qu'il est accompli en vertu de la transcendance; en effet, s'il advenait « fluidement », sans accroc et sans saillie qualitative, il resterait dans l'ordre logique où le mouvement se produit dans l'immanence de la pensée. La foi, qui dirige le mouvement libre du sujet, équivaut chez Kierkegaard à l'absurde, au paradoxe qui se trouve au-dessus de la raison; il s'agit donc ultimement d'une véritable discontinuité, ou plutôt d'une *radicale* discontinuité résistant à toutes les médiations de l'immanence.

Il y a, en effet, entre la prise et la reprise, une solution de continuité, une rupture. Rien de neuf ne se produit jamais par simple progrès ou développement à partir d'un antécédent qui contiendrait déjà la suite. Rien de neuf au sein de l'immanence. La reprise implique donc un saut qualitatif pour passer d'un ordre à un autre situé plus haut. Elle postule une « *transcendance* ». Bien que « tout change », comme le son capricieux que rend le cor de postillon et qu' « on ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve », « rien de nouveau sous le soleil », pour le jeune poète ou pour son confident, aussi longtemps qu'ils restent immergés dans le monde de l'immanence. Au contraire, « tout est nouveau en Christ » pour celui qui fait le saut de la foi, afin de « naître de nouveau ». La reprise n'est rien d'autre que cette nouvelle naissance, cette re-naissance, cette vie nouvelle, ce recommencement. Elle est une catégorie religieuse par excellence, une catégorie religieuse chrétienne⁴⁴.

La reprise en vertu de la foi accuse son caractère discontinu également en raison du fait qu'elle appartient jusqu'à un certain point à l'ordre du paradoxe et du secret; la foi étant hétérogène à la raison, une reprise devant Dieu, devant l'altérité absolue de Dieu, impliquerait « [...] ce qu'on ne peut stabiliser, établir, appréhender, *prendre* mais aussi bien ce qu'on ne peut *comprendre*, ce que l'entendement, le sens commun et la raison ne peuvent *begreifen*, saisir, concevoir, entendre, médiatiser [...] »⁴⁵. Étrangement, *paradoxalement*, la reprise exclut le « prendre » et le « comprendre », le *greifen* et le *begreifen*.

⁴³ S. KIERKEGAARD, *La Reprise*, p. 240.

⁴⁴ N. VIALLANEIX, Introduction à *La Reprise*, p. 19.

Bien qu'on ait jusqu'à maintenant axé la réflexion sur l'idée du nouveau dans la reprise, on ne peut passer sous silence la place qu'occupent aussi le même, l'identique et l'ancien dans la conceptualisation du mouvement du re-nouveau, de la re-naissance. Déjà, il y a l'évidence explicite dans le langage, celle du préfixe *re* qui indique la reprise : il y a la prise avant la *re*-prise, la naissance avant la *re*-naissance, le commencement avant le *re*-commencement. « La dialectique de la reprise est aisée : ce qui est re-pris, a été, sinon, il ne pourrait pas être re-pris; mais, précisément, c'est le fait d'avoir été qui fait de la *re*-prise une chose nouvelle »⁴⁶. Cependant, la reprise selon la transcendance ne peut s'exprimer comme une répétition exacte, en vertu du même, imitative ou reproductrice, sans quoi elle ne ferait pas qu'inclure le côté immanent que représente le même, mais demeurerait prisonnière de sa logique : si on ne peut nier que la reprise n'ait pas le néant comme antériorité, on doit aussi pouvoir admettre que, dans cette perspective, ou quête, du « radicalement nouveau », elle ne puisse demeurer dans l'identité de la prise première, qu'elle doive parvenir à l'*autre*, ou à l'*Autre* que permet ou représente la transcendance. La reprise selon le même ou la reprise esthétique de Constantin Constantius reste une reprise ratée; la *vraie* reprise unit le même et l'autre dans la « logique absurde » de son mouvement : en partant du même pour se rendre à l'autre. C'est bien dans ce saut du même à l'autre, de l'immanence à la transcendance, que surgit le nouveau de la reprise. Ou considéré autrement, c'est en reprenant l'ancien, ou encore le nouveau de l'ancien qu'on parvient au *re*-nouveau.

⁴⁵ J. DERRIDA, *Donner la mort*, Paris, éd. Galilée, coll. Incises, 1999, p. 94.

⁴⁶ S. KIERKEGAARD, *La Reprise*, p. 87.

Chez Benjamin, cette idée reprendrait à petite échelle dans l'existence, dans l'histoire, le mouvement messianique qui consiste, par rapport à l'histoire, à reprendre dans la ruine du passé les virtualités qui lui sont inhérentes et qui représentent un nouveau non accompli ou encore étouffé, pas exactement dans le but de le faire renaître, mais plutôt, en le sauvant de sa perte intégrale, pour le faire re-signifier dans le présent du choc qui est possibilité de re-nouveau pour l'avenir, c'est-à-dire possibilité de saut en avant. Cette reprise qu'on extrapole à partir de la philosophie de Benjamin n'est pas autant une « tâche » qu'une sorte de « force » : implique-t-elle une certaine liberté, elle est surtout une nécessité, une forme de « nécessité contingente » qui rappelle vers le passé et les générations passées, qui force à regarder, tel l'Ange de l'Histoire, vers l'amas des déchets du passé produits par le texte continu de l'histoire, vers les possibilités nouvelles qu'ils contenaient et qu'on a réprimées et tués, vers l'intériorité des traces, refoulée, familière et étrangère à la fois : *unheimlich*. Et cette « force » qui pousse à imiter le geste du Messie, est évidemment liée au postulat d'un sens extérieur, au présupposé d'une transcendance et d'un pouvoir rédempteur qui se porte garant du sens, des possibilités de donner du sens et des potentialités du changement à l'intérieur de l'histoire.

Dans la pensée kierkegaardienne, le processus de la reprise, unissant le même et l'autre, se rapproche d'une maïeutique où ce serait le sujet qui accoucherait de lui-même, d'un « lui-même » autre, qualitativement changé dans la mesure où il serait parvenu à se saisir, à devenir ce qu'il est ou « ce qui était déjà en lui d'être » : il s'agit là d'une re-prise de soi se manifestant devant Dieu et s'accomplissant grâce à la contemporanéité avec le modèle du Christ. Car la vie du Christ, qui relève de l'histoire sacrée, n'appartient pas au passé; si elle est sacrée, elle est donc en-dehors

de l'histoire, et en cela, éternellement contemporaine : « une liberté transcendante a instauré un sens qui ne s'épuise pas dans ses conséquences historiquement repérables, et qui demeure, par rapport à toutes les continuités pensables, une altérité imperdable »⁴⁷. C'est, en même temps que l'être propre du sujet, cette altérité du modèle christique qui, en étant suivie et imitée, est reprise; le Christ apparaissant comme « cet Individu singulier que « chacun » pourtant peut suivre, découvrant dans l'imitation le passage de la répétition dans une réalité qui serait une « création nouvelle » »⁴⁸. Le modèle du Christ représente lui-même un nouveau radical qui, bien qu'ayant été incarné, ne s'épuise pas dans l'histoire et reste l'emblème d'une singularité irréductible qui ne s'éteint pas non plus dans l'imitation puisque cette singularité relève de la transcendance. Il s'agit d'ailleurs de mettre l'accent sur le caractère unique et inaliénable du sens que revêt cette altérité, ce qui signifie aussi « d'affirmer la non réductibilité d'une histoire privilégiée à l'universelle objectivation, d'affirmer que le singulier n'est pas rejeté comme un déchet hors de la voie royale de l'histoire, mais qu'il y introduit un sens qui ne s'inscrit pas dans un procès cumulatif »⁴⁹. Choisir de suivre le Christ, qu'on doit comprendre comme la représentation exemplaire du nouveau toujours nouveau, comme l'altérité absolue, n'équivaut donc pas, bien que le terme d'imitation puisse le suggérer, à se cantonner dans la sphère du même, mais au contraire, à embrasser l'altérité, c'est-à-dire à faire sienne l'altérité en devenant autre soi-même. La reprise kierkegaardienne ne se produit donc pas à partir de rien, elle implique toujours cette prise absolument singulière et surprenante, qui se trouve au-delà de l'immanence, éternellement

⁴⁷ J. COLETTE, *Histoire et absolu; essai sur Kierkegaard*, pp. 199-200.

⁴⁸ H. B. VERGOTE, *Sens et répétition, tome II*, p. 497.

nouvelle, en vertu de laquelle la reprise, qui est entreprise en toute liberté, rend réelle l'actualisation des possibles en permettant au sujet de s'accomplir au devant de soi-même, de se renouveler grâce à l'intégration de l'Altérité. On peut aussi croire que le nouveau dans l'histoire constituée, chez Kierkegaard, celui d'une « trace » qualitativement différente représentée par l'histoire sacrée du Christ, et que, comme chez Benjamin, être contemporain de ce passé non dépassé impliquerait de le récupérer, de prendre en lui et reprendre en soi le nouveau en vue d'un *re-nouveau*, d'un saut en avant.

Nouveau, saut, *re-nouveau*. Prise, sur-prise, re-prise... De la première, deuxième, troisième, énième prise on ne sait rien ou on ne sait quelque chose qu'après coup, après l'avoir intégrée au récit, après l'avoir inscrite dans un réseau symbolique, dans une histoire, après avoir interprété son mouvement de déviation comme un effet de causalité, ou encore après l'avoir extraite du récit qui maquille ou gomme la nouveauté de ses traits. Les premières naissances ne sont pas tout à fait conscientes, on en est le produit ou la victime plus que le protagoniste, on ne les vit souvent que lorsqu'elles nous sont racontées. Et puis un jour la sur-prise – mouvement inconnu, tourbillon, folie – qui se superpose à la prise et l'amène ailleurs, la gruge un peu, la découvre, la déchaîne, la libère... La surprise, c'est le mouvement, l'impulsion du changement; c'est l'étincelle messianique, la foi ou le saut de la liberté; c'est l'Altérité qu'on fait sienne le temps d'une re-prise; c'est à la fois l'absurde et la plénitude de sens du saut, ou l'absurdité de la transcendance du sens comme moteur d'une reprise dans le réel, dans le fini, dans le temps, dans l'histoire, dans l'existence. Et la re-prise advient, au bout de la ligne de l'existence

⁴⁹ J. COLETTE, *Histoire et absolu; essai sur Kierkegaard*, p. 198.

profane et nivelée, du temps quantifié et de l'histoire continue, elle est l'aboutissement d'un anti-processus et le début d'un re-nouveau, justement parce qu'elle est habitée par cet absolument nouveau qui vient sauver *et* mettre fin à l'ancien. Bien qu'elle échappe à la raison, elle est une « seconde puissance de la conscience »⁵⁰ : un nouvel éclairage qui, en éteignant le néon uniforme et criard de la raison, laisse voir autrement. La reprise n'équivaut pas à la répétition, elle est plus précise, plus circonscrite; c'est la répétition qui échoue dans le même et qui réussit dans l'Autre, c'est l'empêcheur de tourner en rond. Peut-être implique-t-elle aussi une sorte de motivation cachée, un autre moteur bien trop immanent, presque inavouable, comme une crainte qui dort mais dont on ne se débarrasse pas, celle de l'archaïsme d'une vie cyclique, du temps réversible et de ses versions modernes, c'est-à-dire peurs réactualisées, pièges reformulés : l'éternel retour du même (Nietzsche), la « farce » historique (Marx), la répétition esthétique (Kierkegaard), la compulsion de répétition et l'instinct de mort (Freud), le cynisme comme « réalisme » – ou conscience malade de la « nécessité », qui manque d'élan, absorbe, subit, répète, abandonne – (Sloterdijk)... Que doit-on reprocher à la répétition dans, par, pour le même? Est-ce l'inauthenticité? Ou encore le manque de singularité? Ou encore son ratage inévitable; c'est-à-dire l'aspect comique ou à tout le moins étrange qui résulte du fait que même en s'y appliquant, on n'arrive jamais par la répétition à reproduire exactement le même, que, sans nécessairement atteindre le nouveau, on parvient toujours à du différent, qu'il y a toujours un décalage, qu'on ne peut pas baigner deux fois dans le même fleuve? Deleuze le dit bien : « Le paradoxe de la répétition n'est-il pas qu'on ne puisse parler de la répétition que par la différence ou le changement

⁵⁰ S. KIERKEGAARD, *La Reprise*, p. 174.

qu'elle introduit dans l'esprit qui la contemple? Par une différence que l'esprit *soutire* à la répétition? »⁵¹. Mais le problème se trouve peut-être justement dans le fait que le différent qui coule par les eaux du fleuve ne suffit peut-être pas, que la différence qu'on perçoit dans la répétition lasse aussi à la longue, qu'on veuille en sortir, qu'on ne puisse parfois ni y nager ni s'y noyer. « Précipite-toi, toi fleuve qui passe! toi, le seul et unique qui saches vraiment ce que tu veux : car tu ne veux que couler, te perdre dans la mer jamais remplie! Continue sans désespérer, toi, drame de la vie, que nul ne peut appeler comédie, nul tragédie, parce que nul n'en voit la fin! »⁵². Et Dieu c'est peut-être ce qu'on postule en dehors du fleuve, ce qui y pêche le pêcheur ou ce qui permet au nageur d'atteindre la rive, l'appel d'air d'un dehors, l'immense, le possible, l'angoissant, le rêve, l'Autre comme principe d'individuation, d'unicité et d'authenticité, comme au-delà du réel dans le réel qu'on choisit de croire, qu'on assume dans la crainte et le tremblement... Croire, car il s'agit bien là d'une question de foi, parce que ce qui se passe dans l'instant, ce qui vient comme un éclair dans le Jetztzeit, ce qui crée le possible dans l'impossible, ce qui advient comme Messie, relève de la foi, c'est-à-dire n'est pensable que dans la mesure où on réfléchit d'abord ou aussi à la foi. L'instant, le Jetztzeit, sont le moment et le lieu de l'interruption, là où apparaissent l'absurde et le surprenant, ce qu'on ne comprend jamais mais dont on ne peut comprendre l'importance structurelle que par un détour autour de l'idée de la discontinuité, de l'inadéquation radicale, radicalement incarnée dans la notion derridienne de *différance*.

⁵¹ G. DELEUZE, *Différence et répétition*, p. 96.

⁵² S. KIERKEGAARD, *La Reprise*, p. 120.

Chapitre intermédiaire; là où on décolle et se décolle

Ce fleuve dont parle Constantin Constantius, qui passe, coule, se précipite sans désemparer, dans lequel on ne se baigne jamais deux fois, même en ne cessant de s'y baigner, même en s'y plongeant et replongeant compulsivement, représente ce décalage, cet autre dans le même qui caractérise autant le mouvement de la répétition que l'être qui l'accomplit, lui-même jeté, divisé, décalé, lui qui persiste et continue et reprend et avance ou coule, sans désemparer, même désemparé... Cette baignade dans l'existence et ce décalage qu'elle implique, en tant que métaphore du jeu de la dialectique de l'ancien et du nouveau, du même et de l'autre, sera dans ce chapitre considérée comme cet état premier, immanent, à partir duquel le sujet, en tentant un dépassement exprimé dans une rupture – voire dans une mort – préliminaire au mouvement de la reprise, s'élabore comme acteur de son monde intérieur et extérieur, et donc se constitue, entre résignation et résistance, comme protagoniste de l'histoire.

Toute inscription implique un jeu ou un rapport de force entre un poids, celui du passé, d'une certaine inertie de l'ancien (malgré le nouveau qu'il contient), du même (malgré l'autre qui le gangrène) et une façon de le gérer, acceptation ou refus, qui implique cette ambivalence entre transparence et opacité, conscience et inconscience, puissance et impuissance. Car autant pour reprendre que pour éviter de répéter, il s'agit en premier lieu de chercher à être conscient et à connaître, même, ou surtout peut-être, imparfaitement. Mais c'est avant tout – c'est-à-dire avant même toute connaissance particulière des événements de l'histoire elle-même – la conscience plus lourde parce qu'indéfinie, voire insaisissable, d'un poids historique, individuel et social, qui formule certaines des modalités de l'inscription du sujet dans

le présent et de sa projection dans l'avenir; qu'on parle de pensées ou de tentatives telles que celles de l'oubli et de l'éternel retour de Nietzsche, de la répétition esthétique de Kierkegaard, ou plus largement de tout ce qui se rapporte à une forme de rumination ou encore de rejet du même, de l'ancien.

Car l'histoire, le passé, *pèsent*; ils entretiennent quelque chose, une sorte de rapport avec les domaines du conscient et de l'inconscient du sujet. L'inconscience de ce poids s'exprimerait en termes freudiens par une compulsion de répétition; celle-ci serait en fait le corrélatif ou la conséquence d'un événement traumatique refoulé ou d'une histoire non intégrée. Pour qualifier cette compulsion de répétition, on peut la rapprocher autant d'une sorte de déterminisme instinctif – l'instinct étant « l'expression d'une tendance inhérente à tout organisme vivant et qui le pousse à reproduire, à rétablir un état antérieur auquel il avait été obligé de renoncer, sous l'influence de forces perturbatrices extérieures »¹ – que d'un refoulement qui s'avèrerait être aussi une résistance à la remémoration, une sorte de blocage empêchant le dénouement des tensions dans l'ordre symbolique, se rapprochant même de l'idée de la pulsion de mort. Ce sont donc les éléments de contrainte, d'inconscient et de résistance qui supportent la conception psychanalytique de la répétition : la répétition apparaissant comme le symptôme d'une contrainte du fait que ce qui est répété ne l'est que par ce qui en nous résiste, que par ce qui en nous échappe à la conscience, que par cette région étrange qu'est le Ça, lieu où grouillent les pulsions et les tendances maintenues ou même activées par le refoulement. La répétition se présente donc comme une sorte de fatalité issue d'une « incapacité » à

¹ S. FREUD, « Au-delà du principe de plaisir » dans *Essais de psychanalyse*, Paris, éd. Petite Bibliothèque Payot, 1967.; p. 46.

voir, d'un non-savoir, d'un manque au niveau de sa propre compréhension de soi-même, de son passé, de son histoire et de ses traumatismes, et pire, d'une résistance *intérieure*, venant d'une région ignorée de soi-même, à ce savoir, à cette conscience de soi qui serait, on le suppose, apte à rompre la continuité, le cycle ou le fil inconscient de la répétition. Le mal attribué à la répétition n'est donc pas contraint que de l'extérieur – par exemple lié au travail mécanique propre à la modernité, au mouvement de « l'homme-machine » instrumentalisé dans l'engrenage de la production, dans la logique du profit –, il est aussi et surtout intérieur, c'est-à-dire que l'individu est à la fois victime et bourreau, il est lui-même et malgré lui, par sa résistance, à la source de la tendance à la répétition dont il est la victime. L'individu est donc en quelque sorte séquestré dans son cycle de répétition par son propre refoulement, par sa résistance à la remémoration. Le rapport entre remémoration et répétition s'exprime chez Freud par l'idée selon laquelle le recouvrement de la trace mnésique refoulée serait ce qui permettrait de mettre fin à la répétition, d'agir autrement face à une situation connue, de se renouveler dans ses actions et ses réactions. Cette trace mnésique représenterait aussi, selon l'expression de Benjamin, la clé d'une sorte de dénouement : dans « L'image proustienne » il écrit justement « qu'un événement remémoré est sans limites, parce qu'il n'est qu'une clé pour tout ce qui a précédé et pour tout ce qui a suivi »². L'idée de la trace comme clé est, comme on l'a noté plus haut dans le premier chapitre, centrale dans la pensée de Benjamin qui cherche à entretenir un lien avec les ruines, les résidus du passé, à réfléchir à la possibilité d'une sorte de résolution des apories du passé et du présent

² W. BENJAMIN, « L'image proustienne » dans *Œuvres II*, trad. M. de Gandillac, R. Rochlitz et P. Rusch, Paris, éd. Gallimard, 2000, p. 137.

grâce à un travail de mémoire, de réinscription de ces ruines à moitié effacées dans l'écriture présente. On peut croire que ce mouvement de pensée, sans le viser explicitement, aurait tout de même pour résultat de contrecarrer jusqu'à un certain point la pulsion de mort assimilée à la répétition, donc par extension à la résistance à la remémoration qui la soutient, ainsi donc à empêcher que l'inconscience de ces traces aliène l'avenir, la nouveauté de l'avenir, en perpétuant la mécanique du même qui transforme l'individu en mort-vivant. Car il est difficile d'échapper à la peur de répéter, qu'elle soit présente ou cachée, donc à la crainte, faisant écho à un désir de contrôle, d'être en réalité non conscient de soi-même et de ses propres mécanismes; et à un niveau plus général, historique, on pourrait même y voir la même angoisse de devenir le sujet et/ou l'objet de ce que Marx appellerait la farce historique, c'est-à-dire ce qui, de l'événement historique, a été répété, donc ce qui, du fait même de cette répétition, devient comique, voire ridicule.

En ramenant la métaphore de l'histoire comme texte, on peut faire intervenir également l'image du palimpseste pour penser la superposition des traces que laisse le passé sur le parchemin de l'esprit qui regroupe autant la conscience que l'« inconscience » historique; le palimpseste tel que l'imagine Borges dans son récit sur le Quijote de Pierre Ménéard : « He reflexionado que es lícito ver en el Quijote 'final' una especie de palimpsesto, en el que deben traslucirse los rastros – tenues pero no indescifrables – de la 'previa' escritura de nuestro amigo. [À la réflexion je pense qu'il est légitime de voir dans le *Quijote* « final » une sorte de palimpseste, dans lequel doivent transparaître les traces – ténues mais non indéchiffrables – de

l'écriture « préalable » de notre ami] »³. Même si on efface pour écrire à nouveau et écrire du nouveau, les traces des écritures passées demeurent sur le papier, elles hantent en quelque sorte, et s'insinue la hantise de recopier sans savoir, de répéter ces mêmes mots, ces mêmes faits morts sans en avoir conscience. Car de tout mouvement cherchant à opérer une avancée qualitative mais dégénéralant finalement en plate répétition – tel que le voyage à Berlin du Constantin Constantius de *La Reprise* – reste une impression d'échec; à moins de faire en sorte que cette crainte de répéter le passé soit déviée et détournée en une tentative consciente de le renouveler, par l'appropriation de cette technique de « l'anachronisme délibéré » de ce Pierre Ménard par exemple:

Menard (acaso sin quererlo) ha enriquecido mediante una técnica nueva el arte detenido y rudimentario de la lectura: la técnica del anacronismo deliberado y de las atribuciones erróneas. Esa técnica de aplicación infinita nos insta a recorrer la Odisea como si fuera posterior a la Eneida y el libro *Le jardin du Centaure* de Madame Henri Bachelier como si fuera de Madame Henri Bachelier. Esa técnica puebla de aventura los libros más calmosos. Atribuir a Louis Ferdinand Céline o a James Joyce la *Imitación de Cristo* (?) no es una suficiente renovación de esos tenuous avisos espirituales? [Ménard (peut-être sans le vouloir) a enrichi l'art figé et rudimentaire de la lecture par une technique nouvelle: la technique de l'anachronisme délibéré et des attributions erronées. Cette technique, aux applications infinies, nous invite à parcourir *L'Odyssee* comme si elle était postérieure à *L'Énéide* et le livre *Le jardin du Centaure*, de Mme Henri Bachelier, comme s'il était de Mme Henri Bachelier. Cette technique peuple d'aventures les livres les plus paisibles. Attribuer *l'Imitation de Jésus-Christ* à Louis-Ferdinand Céline ou à James Joyce, n'est-ce pas renouveler suffisamment les frères conseils spirituels de cet ouvrage?]⁴.

Dans cette optique, le seul fait d'attribuer faussement, de façon anachronique et presque arbitraire, un texte à un auteur différent ou inventé, ou de le lui faire fictivement reproduire ou réécrire exactement de la même façon, permettrait de l'extraire de la charge négative liée à la répétition entreprise, de le faire resignifier ou signifier autrement, donc de le rendre différent en le laissant identique à lui-même, de faire du nouveau avec du même, du repris, du répété parce que de toutes façons: « Ya

³ J. L. BORGES, « Pierre Menard, autor del Quijote » dans *Ficciones*, Paris, éd. Gallimard, coll. Folio bilingue, 1994, p. 92-94.

no nos quedan más que citas. La lengua es un sistema de citas. [Il ne nous reste plus que des citations. Le langage est un système de citation] »⁵. Si la langue est un système de citations, et qu'on entre inconsciemment, « naturellement » – ou plutôt par un passage culturellement obligé – dans le jeu de la langue, dans le jeu de la citation, on cite sans même savoir, on parle en citant, on exprime avec de l'ancien quelque chose qui apparaît comme du nouveau, peut-être simplement parce que le locuteur et le contexte diffèrent. La citation chez Benjamin perd cet automatisme inconscient pour prendre une fonction plus consciente, presque stratégique, pour participer d'une certaine manière à sa pensée de la rédemption. « De même qu'il existe une sorte de rendez-vous secret entre les générations passées et la nôtre, il y a aussi un rendez-vous entre les écritures du passé et le présent, et les citations sont pour ainsi dire les entremetteuses de leur rencontre »⁶. Comme dans le palimpseste où les traces des écritures passées restent apparentes malgré leur recouvrement partiel par les traits des écritures présentes, et où le support, parchemin ou papier, devient le lieu de cette rencontre, dans la citation, les générations passées, à travers leurs mots, leurs pensées, restent perceptibles par et pour les générations présentes, à travers les mots repris, ramenés, répétés, parce que justement, la citation est le lieu de cette rencontre. « La citation appelle le mot par son nom, l'arrache à son contexte en le détruisant, mais par là même le rappelle aussi à son origine »⁷. Ou comme le formulerait Zizek, la condition de possibilité de la rencontre entre passé et présent

⁴ *Idem*, pp. 94.

⁵ J. L. BORGES, «Utopía de un hombre que está cansado », dans *El libro de arena*, Paris, éd. Gallimard, coll. Folio bilingue, 1990, p. 209.

⁶ G. AGAMBEN, *Le temps qui reste*, p. 232.

⁷ W. BENJAMIN, « Karl Kraus » dans *Œuvres II*, p. 266.

impliquerait, par la citation, d'isoler le signifiant en plaçant entre parenthèses la totalité de la signification :

This placing of signification within parentheses is a condition *sine qua non* of the short-circuit between present and past : their synchronization occurs at the level of the autonomy of the signifier – what is synchronized, superimposed, are two signifiers' networks, not two meanings. Consequently, we should not be surprised to find that this 'insertion [*Einschluss*] of some past into the present texture' is supported by the metaphor of the text, of history as text⁸.

La citation n'est absolument pas inoffensive, elle est ce qui sauve et qui détruit, ce qui sauve en détruisant : comme elle est ce qui vient détruire le contexte et non pas le reproduire ou le sauvegarder, on ne peut pas la considérer banalement comme un simple effet de répétition, elle ressemblerait plus à une tentative de reprise qui, même en jouant sur le *même*, obtiendrait de l'*autre*. La constellation que, comme le texte, l'œuvre d'art, l'objet ou le souvenir, forme la citation, peut être, en même temps qu'une rencontre entre un passé et un présent, une rencontre entre la vision ordinaire, immanente, et un regard *Autre*, éclairé et éclairant, porté sur les possibilités et les impossibilités, *rédempteur*, et qui produit un voir et un faire *autrement*. Elle porte en elle cet aspect sacré de la contemporanéité avec un passé, une parole du passé qui doit aussi entretenir un rapport avec un présent et un futur, dans la mesure où c'est bien en citant la Parole du Christ par exemple, en la réitérant dans l'*instant*, qu'on peut dénouer les possibilités du présent et du futur, donc que s'installe « l'éternelle contemporanéité de la liberté où le futur est la possibilité réelle »⁹. Car la citation est d'autant plus sacrée qu'elle appartient étrangement au domaine du *sens* extérieur, absolu : « En elle se reflète le langage des anges, dans lequel tous les mots, tirés du contexte idyllique du sens, sont transformés en épigraphes du Livre de la

⁸ S. ZIZEK, *The Sublime Object of Ideology*, London, Verso, 1989, p. 141.

⁹ J. COLETTE, *Histoire et absolu*, p. 202.

Création »¹⁰. Cette grâce transcendante ainsi que la « *faible* force messianique »¹¹ qui nous est accordée et qui s'exprime dans l'« entreprise » de la citation est ce qui, d'une certaine façon, dénoue celle-ci de l'inanité, du manque d'effectivité, ou carrément de l'impuissance de la répétition qui se présente comme sa forme. Le rôle octroyé à la citation chez Benjamin de même que l'élément du sens extérieur qui la pénètre, nous empêchent de lui attribuer l'aveuglement ou la surdité propre à la répétition comme compulsion, comme mouvement aliénant qui est plutôt quête manquée, inconsciente, d'un « objet » manquant, indéterminé. Dès qu'elle devient constellation, la citation perd son apparence de répétition élémentaire, elle réaffirme un décalage pénétré et pénétrant dans le mot, la phrase, le discours répété, un décalage comme possible et impossible, comme lieu invisible du dénouement, comme point d'une conscience venue d'ailleurs, d'une conscience transfigurée par l'éclair messianique, qui frôle l'oublié sans le toucher, qui approche ce qui résiste dans l'Histoire et les histoires, de la présence dans l'absence, de ce qui répète et se répète.

C'est dans un souci de rester fidèle à la dimension théologique de la pensée de Benjamin qu'on doit convenir que la citation, comme elle devient une constellation, est ce qui entretient un lien avec le *sens* extérieur et, par là, elle est ce qui permet une forme de conscience historique ou de conscience de soi qui ne peut être qualifiée autrement que comme un éclair, ayant cet aspect fulgurant du fait d'être provoquée par l'intrusion de l'*Autre* dans l'immanence. Cette conscience qui *advient* n'a donc rien de dialectique au sens hégélien, puisqu'elle postule une discontinuité, une rupture radicale entre les sphères de l'immanence et de la transcendance qui n'est jamais

¹⁰ W. BENJAMIN, « Karl Kraus » dans *Œuvres II*, pp. 267-268.

¹¹ W. BENJAMIN, « Sur le concept d'histoire » dans *Œuvres III*, thèse II, p. 429.

comblée, qui ne peut être que ponctuellement traversée, mais toujours par une initiative divine, transcendante, et jamais grâce au pouvoir limité de l'être fini, immanent. Et comme elle dépasse absolument la finitude humaine il peut s'agir aussi bien d'une puissance que d'une impuissance : bien qu'elle transforme toute la vision de celui ou celle qui la reçoit, elle ne peut être atteinte par le seul mouvement de sa volonté. Ce rapport étrange, paradoxal entre puissance et impuissance est bien ce qui se trouve impliqué à l'intérieur de la contradiction entre reprise et répétition : la reprise étant une puissance de la conscience *advenue* sans le concours d'un véritable pouvoir humain autre que ce qui est impliqué par la liberté et la foi, et la répétition, une impuissance, c'est-à-dire un mouvement parfois conscient, parfois inconscient qui joue sur le même et l'autre mais ne parvient jamais à du qualitativement *autre*, ou peut-être, dirait Lacan, qui n'atteint jamais cet *objet a*, objet perdu, qui sert à masquer le fond fondamental d'angoisse du sujet puisqu'il est tout entier enfermé dans la quête dont il devrait être l'aboutissement.

Autant la compulsion de répétition peut se rapporter à l'impuissance dans la mesure où elle est enclenchée par une résistance au savoir, à la remémoration ou à la conscience d'un point central, presque originaire, traumatique, autour duquel elle tourne en régénérant le malaise ou le manque; autant dans la répétition esthétique, alors que quelque chose est, au moins en partie, consciemment cherché, le mouvement reste impuissant à toucher, à atteindre l'objet défini ou indéfini de la quête. Cette impuissance qui déjà naît de l'angoisse est aussi ce qui contribue à générer encore une certaine angoisse qui peut s'exprimer dans une volonté de résister aux engrenages des « pseudo-nécessités » du monde, de l'histoire, de l'existence, ainsi qu'à leurs cycles, aux mouvements répétitifs qui les actionnent : on veut cesser

de participer à la répétition de l'impuissance en résistant justement aux mécanismes de répétition qui apparaissent autant comme causes que comme effets de cette impuissance ressentie. Et, en un sens, certaines de ces tentatives qui visent à résister à la perpétuation de l'impuissance et à la prolifération de l'angoisse, bien que s'avérant souvent aussi impuissantes, viennent à l'occasion frôler cet abîme, ce vide central, source d'angoisse, qui se trouve en quelque sorte positionné à la base ou encore au centre des expressions de la compulsion de répétition. D'un point de vue psychanalytique – plutôt freudien – il s'agirait d'organiser une « résistance » à cette résistance intérieure qui s'oppose au travail de remémoration, d'aller chercher cette trace mnésique de l'événement traumatique qui a été perdu dans la répétition qu'il a amené à enclencher. On peut peut-être dire de cette résistance qu'elle réussit paradoxalement quand, au lieu de mettre un terme à l'angoisse, elle la décuple plutôt, quand, en mettant le doigt sur le manque de l'objet comme objet du manque, sur la nécessité de l'impossibilité d'atteindre l'*objet a*, elle dévoile ce vide, cette béance dans l'existence, cette inadéquation de soi à soi et de soi au monde qu'on cherche à combler par tous ces mécanismes ordonnateurs destinés à être répétés en toute conscience ou en toute inconscience, ou par toutes ces mécaniques et tous ces automatismes qui structurent et/ou emprisonnent l'existence. Car c'est bien au dévoilement du décalage, incontournable et pourtant toujours contourné dans tous les mouvements cycliques ou répétitifs, que parviennent beaucoup de ces tentatives de résistance; toute l'aventure du voyage à Berlin de Constantin Constantius considéré comme une des « étapes » dans l'expérimentation des « stades » de la reprise – donc comme un des moments de la résistance entreprise par et pour la liberté – se heurte en

définitive, d'une façon impuissante ou non préméditée, à ce décalage de la finitude, à ce point d'achoppement dans l'existence; en effet, au premier stade :

Elle [la liberté] craint plus que tout la « monotonie » d'une répétition, « parodie » de reprise, qui émousse la sensation. Mais elle ne réussit pas à l'éviter. C'est que, si elle veut l'*autre*, le différent, elle reste engluée dans le *même*. Insatisfaite, « elle désespère » et cherche donc à se développer à un stade plus élevé. Elle cultive pour cela « une astucieuse sagesse », qui voudrait tourner cette caricature de reprise à son profit en assurant, par ruse, la répétition des mêmes plaisirs. Elle voudrait maintenant le *même*; mais elle n'obtient que l'*autre*, comme dans le voyage à Berlin¹².

Il semble y avoir toujours ce décalage entre ce qui est cherché et ce qui est trouvé qui fait écho à cette distance fondamentale qu'on peut postuler dans l'être, dans son intimité, et supposer également présente dans le rapport entre l'individu et son monde, son histoire, son « extérieur »; on pourrait évoquer ici la notion d'*extimité* que Zizek décrit ainsi :

that strange body in my interior which is 'in me more than me', which is radically interior and at the same time already exterior and for which Lacan coined a new word, *extime*. The real object of the question is what Plato, in the *Symposium*, called – through the mouth of Alcibiades – *agalma*, the hidden treasure, the essential object in me which cannot be objectivated, dominated. [...] The Lacanian formula for this object is of course *objet petit a*, this point of Real in the very heart of the subject which cannot be symbolized, which is produced as a residue, a remnant, a leftover in every signifying operation [...]¹³.

La trace résiduelle, non symbolisée, mal intégrée, qui est pensée et posée au « centre » du sujet, puisqu'elle lie intériorité et extériorité, semble lui être aussi familière qu'étrangère, *unheimlich* pourrait-on dire puisqu'il s'agit d'un terme profondément paradoxal, puisque l'« *unheimlich* est en quelque sorte une espèce de *heimlich* »¹⁴. Ce « centre » dominé par l'ambivalence qui se situe au fondement du sujet est bien également ce qui lui échappe, c'est le lieu des traces anciennes et de leur refoulement, le lieu du non-savoir, du plein, du vide et de l'inaccessible, le lieu non maîtrisé où ça répète et où le Ça répète. C'est donc aussi le lieu de l'angoisse et

¹² N. VIALLANEIX, *Introduction à La Reprise*, pp. 24-25.

¹³ S. ZIZEK, *The Sublime Object of Ideology*, p. 180.

de l'impuissance, le nœud ou encore le point de discontinuité dans l'être qui le dépasse, le déborde : un « au-delà » du sujet « hors de portée de sa connaissance » qui « pose du même coup et par là même la question de sa structure, de son origine et de son sens, étant fondamentalement méconnu par le sujet, hors de portée de sa connaissance »¹⁵. La question du sens dans et chez le sujet est ramenée par cette *extimité*, ce lieu de l'ambivalence et de d'inadéquation du sujet à lui-même, et mène au dévoilement d'un point de non-savoir voire d'un vide dans l'immanence, ou à la mise en lumière du voile de sens ou du sens comme voile, ou encore, pour répéter Althusser, de la contingence de la nécessité et de la nécessité de la contingence. Il est donc entendu que ce dévoilement n'a d'autre objet que le voile lui-même, qu'il ne parvient jamais réellement à toucher une sorte de fond ou d'objet positif, ne faisant plutôt que montrer le décalage présent dans toute recherche et qu'on devrait peut-être comprendre comme le moteur non affirmé de toute répétition, comme une adéquation impossible qu'on cherche inconsciemment à atteindre à travers les différentes formes de répétition.

Il est bien clair qu'une discordance est instaurée par le seul fait de cette répétition. Une nostalgie lie le sujet à l'objet perdu, à travers laquelle s'exerce tout l'effort de la recherche. Elle marque la retrouvaille du signe d'une répétition impossible, puisque précisément ce n'est pas le même objet, ça ne saurait l'être. La primauté de cette dialectique met au centre de la relation sujet-objet une tension foncière, qui fait que ce qui est recherché n'est pas recherché au même titre que ce qui sera trouvé. C'est à travers la recherche d'une satisfaction passée et dépassée que le nouvel objet est cherché, qu'il est trouvé et saisi ailleurs qu'au point où il est cherché. Il y a là une distance foncière qui est introduite par l'élément essentiellement conflictuel que comporte toute recherche de l'objet¹⁶.

Comme on l'a déjà mentionné en évoquant l'exemple de la répétition esthétique chez Kierkegaard, toutes les stratégies, conscientes ou inconscientes, de parvenir à l'objet

¹⁴ S. FREUD, « L'inquiétante étrangeté » dans *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, éd. Gallimard, coll. Folio essais, 1985, p. 223.

¹⁵ J. LACAN, *Le Séminaire livre IV; La relation d'objet*, Éditions du Seuil, coll. Champ freudien, 1994, p. 18.

cherché échouent précisément à approcher cet objet mais, en parvenant justement à autre chose, peuvent cependant réussir à cerner l'idée fondamentale du manque de l'objet, du caractère inassouissable du désir et de l'impossibilité d'une entière adéquation de soi à soi s'exprimant par une pleine satisfaction. Et c'est d'ailleurs peut-être à partir de ce récit que fait Constantin Constantius de son voyage à Berlin que Lacan pense cette distance, ce décalage presque inévitable entre l'objet cherché et l'objet trouvé et qu'il parle de la répétition kierkegaardienne comme de cette « répétition toujours cherchée, essentiellement jamais satisfaite. De par sa nature, la répétition s'oppose à la réminiscence. Elle est toujours comme telle impossible à assouvir. C'est dans ce registre que se situe la notion freudienne de la retrouvaille de l'objet perdu »¹⁷. Bien qu'à l'instar de la réminiscence la répétition soit mise en mouvement par l'idée ou la réalité d'une perte initiale, la répétition n'est pas arrêtée à la dimension du recouvrement de l'objet perdu, elle implique aussi en l'entretenant une certaine épreuve, un nœud qui fait dévier et qu'on pourrait dire impossible à délier dans la mesure où il est constitutif du sujet, de sa réalité, de l'existence dans l'immanence. Dans toutes les théorisations des différents stades de la reprise chez Kierkegaard, il est toujours plus ou moins question de ce décalage entre ce qui est cherché et ce qui est trouvé, dans le mouvement même, dans le passage entre un point de départ et un point d'arrivée, temporaire ou définitif, produit dans l'immanence ou advenant par la transcendance. Et à ce propos, deux histoires, celle du voyage à Berlin et celle de Job, qui est constamment reprise par le jeune homme que met en scène Kierkegaard, montrent bien qu'on ne retrouve pas l'objet, le plaisir, la

¹⁶ *Idem.*, p. 15.

¹⁷ *Idem.*, p. 15-16.

satisfaction, l'état antérieur en général, perdus, malgré toutes les tentatives possibles de répétition, étant donné que celles-ci demeurent dans la sphère de l'immanence qui est indiscutablement celle du décalage, de l'insaisissable. Face à l'échec de sa tentative, Constantin Constantius exprime cette déception, cette incapacité à dépasser le caractère fuyant, constamment décalé, manquant, de tout ce qui touche à l'existence humaine en tant qu'elle appartient à la sphère de l'immanence :

Que ne puis-je me tenir au-dedans du général au lieu de vouloir des principes! Que ne puis-je aller vêtu comme les autres hommes au lieu de vouloir les bottes rigides du voyageur! Orateurs sacrés et profanes, poètes et prosateurs, patrons de bateaux et entrepreneurs de pompes funèbres, héros et poltrons, tous tant qu'ils sont, ne disent-ils pas à l'unisson que la vie est un fleuve? Où peut-on prendre une idée aussi saugrenue que celle de reprise et qu'y a-t-il d'encore plus saugrenue que de vouloir l'ériger en principe?¹⁸

Le cas de Job illustre en quelque sorte le second temps de cette réflexion, le fait que l'objet perdu ou l'état antérieur ne peut être retrouvé que par la volonté et l'action de l'Autre, du divin, de la transcendance, que, le caractère négatif du manque et de l'insaisissabilité étant ce qui détermine l'ordre immanent, il n'y a que Dieu ou l'Autre qui puisse combler le manque, mettre fin à la fuite perpétuelle, instaurer la véritable reprise :

Il y a donc une reprise. Quand se produit-elle? Bien entendu, ce n'est pas facile à dire dans aucune langue humaine, quelle qu'elle soit. Quand se produisit-elle pour Job? Lorsque toute certitude ou vraisemblance humaines *pensables* devinrent impossibles. Peu à peu Job perd tout; du coup l'espérance s'évanouit petit à petit, et la réalité, loin de s'adoucir, dépose plutôt contre lui des conclusions de plus en plus sévères. Du point de vue de l'immédiateté, tout est perdu. Ses amis, Bildad surtout, ne voient qu'une seule issue : qu'il se courbe sous le châtimeur pour oser espérer une reprise surabondante. Job s'y refuse. Ainsi se resserre le nœud de l'imbroglio, que seul peut défaire un coup de tonnerre¹⁹.

Qu'on parle d'un « coup de tonnerre » ici chez Kierkegaard ou d'un « éclair » chez Benjamin, c'est encore de la foudre dont il est question : c'est la même idée d'une intrusion divine et messianique, venant dénouer imbroglios et apories, qui est pensée.

¹⁸ S. KIERKEGAARD, *La Reprise*, p. 118.

¹⁹ *Idem.*, p. 157.

Parce que justement ce qui apparaît fondamental chez le sujet n'est pas du côté de la conscience (« ce n'est pas dans la voie de la conscience que le sujet se reconnaît, il y a autre chose et un au-delà »²⁰), parce que tout *Selbst-Bewusstsein* faillit au niveau de la transparence, qu'il y a opacité, inadéquation, décalage en soi ou de soi à soi, et que ce décalage ou cette béance est infranchissable ou incontournable en raison de la nature même du désir qui, puisqu'il est issu de l'existence de l'inconscient et de notre statut d'êtres marqués par la finitude, nous caractérise et même nous pétrit en quelque sorte, et qui, en impliquant toujours un manque, un vide, nous fait participer à cette dimension du manque. Parce que l'ordre de l'immanence peut être décrit par le concept derridien de *différance* – différence comme espacement, temporisation, non-identité, distance –, il ne peut y avoir de résolution dans l'immanence, toute « résolution » doit donc résulter de l'action subite et inattendue d'une Altérité extérieure; subite et inattendue parce que toute conscience ou avancée qualitative n'est pas le fruit d'une médiation à saveur hégélienne, d'un mouvement progressif et ascendant à l'intérieur d'un système : étant donné donc que la discontinuité qui représente l'incontournable dans la sphère de l'immanence est aussi, d'une certaine manière, ce qui caractérise le rapport entre immanence et transcendance, qu'il n'y a pas de « solution de continuité » entre les deux, que l'écart ne peut être comblé que ponctuellement par l'« éclair » ou le « coup de tonnerre ». On peut rappeler ici la description que fait Taylor du rapport entre la conscience finie et le *Geist* chez Hegel puisqu'elle nous présente la négative, *ce que n'est pas* le rapport entre la finitude et l'absolu tel que pensé par Benjamin ou par Kierkegaard :

²⁰ J. LACAN, *Le Séminaire IV; La relation d'objet*, p. 17.

If ordinary consciousness had to be shown the way to absolute knowledge from the outside, had to be taught by being given information or insight it could not acquire itself, then it would not be part of that ascending series of modes of understanding which constitute *Geist's* knowledge of himself; it would be outside the Absolute²¹.

La conscience « ordinaire » ou finie est justement extérieure à l'Absolu, et c'est en partie ce qui fait qu'on peut dire de l'absolu qu'il est un Absolu, une Altérité radicale, transcendante. Cet accent mis sur l'idée de l'altérité radicale posée dans le rapport entre immanence et transcendance, entre l'être humain et Dieu, qui s'oppose à la clôture hégélienne, pose du même coup la notion de béance, c'est-à-dire une véritable discontinuité entre ces deux dimensions, et donc fait écho à cet autre écart, celui qu'enferme l'être fini et qui devient, chez plusieurs penseurs (Freud, Lacan, Derrida) ce qui le caractérise principalement. Le primat de la plénitude d'un présent, d'une présence absolue et d'une origine devient définitivement problématique, dès Nietzsche avec la discorde « des forces différentes et des différences des forces »²², mais plus précisément à partir de Freud et de la théorie de l'inconscient qui vient abattre cette utopie qui attribue autorité et transparence à la conscience. Non seulement le sujet diffère de lui-même par cette scission entre conscient et inconscient, mais il diffère encore plus radicalement pourrait-on dire si on considère que « l'inconscient n'est pas, comme on sait, une présence à soi cachée, virtuelle, potentielle »²³, qu'il est lui-même *différant* – comme participe présent de différer et comme adjectif dérivé de *différance*. Et même si dans la théorie freudienne sont noués, comme le mentionne Derrida, les deux sens de la *différance*, soit l'« *espacement* » (comme écart) et la « *temporisation* » (comme détour ou réserve), la

²¹ C. TAYLOR, *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 128.

²² J. DERRIDA, « La différence » dans *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « critique », 1972, p. 19.

²³ *Idem.*, p. 21.

valeur économique comme mécanisme de détournement qui devrait viser à ultimement retrouver un plaisir, une satisfaction, un objet, une présence, et qui représente le *souffle* ou le moteur de la répétition, reste, selon Derrida et également Lacan, quelque chose d'inaccompli, d'inabouti. C'est signe que la béance ne peut être enjambée par un simple devenir-conscient des processus inconscients étant donné que ceux-ci ne peuvent même pas être considérés comme liés à une présence ou à une identité cachée ou différée.

Car le caractère économique de la différence n'implique nullement que la présence différée puisse toujours se retrouver, qu'il n'y ait là qu'un investissement retardant provisoirement et sans perte la présentation de la présence, la perception du bénéfice ou le bénéfice de la perception. Contrairement à l'interprétation métaphysique, dialectique, « hégélienne », du mouvement économique de la différence, il faut ici admettre un jeu où qui perd gagne et où l'on gagne et perd à tous les coups. Si la présentation détournée reste définitivement et implacablement refusée, ce n'est pas qu'un certain présent reste caché ou absent; mais la différence nous tient en rapport avec ce dont nous méconnaissions nécessairement qu'il excède l'alternative de la présence et de l'absence. Une certaine altérité – Freud lui donne le nom métaphysique d'inconscient – est définitivement soustraite à tout processus de présentation par lequel nous l'appellerions à se montrer en personne²⁴.

Cette pensée de la *différance* qui abolit le postulat de la présence empêche de poser une origine, un centre dont la présence serait différée dans une trace mnésique fuyante, à récupérer pour se retrouver, pour se reprendre soi-même, puisque la trace elle-même est toujours *différente*, jamais présentation ou représentation, « elle s'efface en se présentant, s'assourdit en résonnant »²⁵. Si même on admettait que la trace puisse ainsi être d'une façon ou d'une autre liée à quelque chose qui aurait été perdu, oublié, on ne pourrait, dans ce cadre de pensée, se la représenter comme une instance, même amputée, même incomplète, de rappel d'un passé ou d'une origine au sens de représentation; on ne pourrait la considérer, en empruntant à Agamben, que comme la forme délibérément floue, indéterminée, d'un rappel de l'oublié

²⁴ *Idem.*, p. 21.

²⁵ *Idem.*, p. 24.

précisément en tant qu'inoubliable, car « ce que le perdu exige, c'est non pas d'être rappelé et commémoré, mais de rester en nous et parmi nous en tant qu'oublié, en tant que perdu – et seulement dans cette mesure, en tant qu'inoubliable »²⁶. Qu'il s'agisse d'un « inoubliable » qui réfère à l'idée, anti-derridienne, d'une présence perdue ou à celle d'une perte comme absence originaire, d'un « toujours-déjà-perdu » considérant l'idée d'« un “passé” qui n'a jamais été présent et qui ne le sera jamais »²⁷, c'est bien encore le vide, la discontinuité, le décalage qui sont rappelés par la notion de la perte. Et c'est aussi la question du symbolique, de sa « nécessité », qui est ramenée par l'idée complexe de la trace qui, si elle n'a rien d'ontologique, si elle ne rappelle pas réellement une origine, peut produire rétroactivement « l'origine », devenir « l'origine de l'origine »²⁸ par simple besoin de voir ou de poser un sens, d'avoir une histoire à se raconter. Ce qui rappelle une certaine compréhension de Benjamin par Žizek où l'histoire, étant conçue comme un texte, se trouverait être sa propre histoire ou sa propre narration, et serait pensée « as something which receives its signification retroactively and where this delay, this effect of *après coup*, is inscribed in the actual event itself which, literally, 'is' not but always 'will have been' »²⁹. Et ceci équivaut un peu à dire avec Derrida que toute présence n'est qu'effet d'écriture; l'origine ou l'histoire n'étant pas ce qui « a été » mais ce qui « aura été », ce qui aura été inscrit, écrit, raconté, ce qui sera donc passé par la mise en forme symbolique. Car la trace « s'est perdue dans une invisibilité sans retour et pourtant sa perte même est abritée,

²⁶ G. AGAMBEN, *Le temps qui reste*, pp. 72-73.

²⁷ J. DERRIDA, « La différance » dans *Marges de la philosophie*, p. 22.

²⁸ G. AGAMBEN, *Le temps qui reste*, p. 174.

²⁹ S. ŽIZEK, *The Sublime Object of Ideology*, p. 142.

gardée, regardée, retardée. Dans un texte. Sous la forme de la présence. De la propriété. Qui n'est elle-même qu'un effet d'écriture »³⁰.

La question que pose la notion de reprise est bien liée à la possibilité de la présence de soi, à soi, en soi, qui est rappelée par cette description que fait Constantin d'un moment fugace dominé par cet état privilégié de « parfaite satisfaction », de transparence :

Mon être essentiel n'était que transparence, comme la profondeur de l'abîme marin, comme le silence de la nuit satisfaite d'elle-même, comme la tranquillité monocorde de midi. Chaque tonalité affective reposait en mon âme avec sa résolution mélodique. Chaque pensée s'offrait d'elle-même et chaque pensée, invention saugrenue ou idée très riche, s'offrait avec la solennité de la félicité. Chaque impression, pressentie avant de se produire, s'éveillait donc en moi-même. L'existence tout entière était comme amoureuse de moi et tout tressaillait en un commerce fécond avec mon être³¹.

Après cette expérience de la plénitude suivie de celle de sa perte désespérante, la question posée par Constantin, c'est-à-dire « dans quelle mesure peut-on, en général, atteindre la satisfaction absolue? »³², se rapporte à cette dialectique existentielle du vide, du manque, et du plein, de la satisfaction, qui est en définitive celle de la discontinuité constitutive du sujet, de l'être fini, immanent, et également celle du désir, de sa place, de son orientation, de sa détermination ou indétermination, et de son objet même, peut-être. Du fait que la conscience n'ait pas préséance sur cette part cachée, secrète, que représente l'inconscient en nous, l'idéal de transparence du sujet est voué à l'échec et toute l'idée du *Selbst-Bewusstsein* ou du « sujet supposé savoir » de Lacan apparaît bien, selon ce qu'il en dit lui-même, comme « une supposition trompeuse »³³. Mais à quoi peut ou doit mener ce constat? Que faire à partir du manque, de l'absence d'une pure présence à soi, de l'impossibilité d'être

³⁰ J. DERRIDA, « La différance » dans *Marges de la philosophie*, p. 26.

³¹ S. KIERKEGAARD, *La Reprise*, p. 117.

³² *Idem.*, p. 117.

³³ J. LACAN, *Le Séminaire, livre X; L'angoisse*, Éditions du Seuil, coll. Champ freudien, 2004, p. 73.

« absolument satisfait » de façon durable, du caractère indéterminé, voire aléatoire, du désir? S'agit-il de poursuivre avec acharnement ou tenter de répéter ou de recréer cet état éphémère de félicité où tout baigne dans la lumière d'une pleine conscience, d'une compréhension et d'un accord sans limites?; ou encore s'agit-il de renoncer comme Constantin? La voie à suivre pourrait bien s'avérer paradoxale... Peut-être s'agit-il en effet d'accepter un certain renoncement pour pouvoir s'engager dans la poursuite d'une conscience et d'une satisfaction *autres* qui seraient reprise de soi. C'est dire qu'en supposant que toute origine, que toute possibilité de présence pure et pleine, d'unité, appartienne au domaine transcendant, absolument extérieur à soi et au monde, on doit d'une certaine manière renoncer à tout projet utopique d'atteindre une plénitude prolongée dans l'immanence – donc à toute tentative de reprise immanente qui dégénère toujours en divers types de répétition –, et accepter la « chute originelle », la perte, l'angoisse et le manque qui fait du sujet de l'inconscient le sujet du désir, et pire encore, peut-être pour accepter doit-on aller jusqu'à provoquer l'angoisse et le « manque du manque » dirait Lacan, qui perturbe tout le rapport au désir et qui met à jour sa véritable nature, c'est-à-dire celle de demeurer une fonction dont l'objet, indéterminé, est presque indifférent, ne servant qu'à combler un manque originel. Le fait d'accepter de perdre serait en quelque sorte corrélatif d'une « conscience » du manque à la souveraineté de la conscience, de la discontinuité et du vide en soi, de l'indifférence de l'objet ou de l'orientation de son désir, du fait que « ça ne colle pas », de son inadéquation au monde, à soi même, à sa propre filiation, de sa solitude. Déjà accepter la perte implique aussi, paradoxalement, une certaine résistance qui s'exprime dans le fait d'imposer une fin au « jeu » de la répétition qui ne mène nulle part, ni à l'objet, ni à la maîtrise de l'objet ou de soi, qui ne fait que

perpétuer l'aliénation, comme le souligne Lacan en utilisant l'exemple du jeu du *fort-da* :

Si le petit sujet peut s'exercer à ce jeu du *fort-da*, c'est justement qu'il ne s'y exerce pas du tout, car nul sujet ne peut saisir cette articulation radicale. Il s'y exerce à l'aide d'une petite bobine, c'est-à-dire avec l'objet *a*. La fonction de l'exercice avec cet objet se réfère à une aliénation, et non pas à une quelconque et supposée maîtrise, dont on voit mal ce qui l'augmenterait dans une répétition indéfinie, alors que la répétition indéfinie dont il s'agit manifeste au jour la vacillation radicale du sujet³⁴.

La vacillation radicale du sujet, c'est peut-être justement ce qui doit être assumé sans entrer dans le leurre du jeu de la répétition; assumé dans l'angoisse peut-être, sûrement, en devant peut-être aussi s'isoler des écueils qui menacent toujours de faire sombrer à nouveau dans la mascarade, en tentant de se réfugier dans ce lieu sourd aux appels, demandes, exigences, nécessités de l'immanence, ce lieu qu'on pourrait nommer d'après Zizek : « beyond interpellation ». En rompant donc, comme l'enseigne Kierkegaard (ou Johannès de Silentio) dans *Crainte et tremblement*, avec le général et son éthique qui ne peut absoudre le sujet de l'assaut des conflits intérieurs, en se soustrayant au système, à l'ensemble et à ses normes, en devenant son exception, son résidu, son rejet. Car le seul fait de vivre, de s'inscrire dans le monde implique une sorte de jeu où on répète, où on doit avancer en appliquant des règles, où « l'être-jeté » a l'air d'un pion lancé sur un échiquier et qui souvent ne sait pas comment se déplacer, où il ne sait ni comment être ni comment faire, comme le jeune homme de *La Reprise* :

On enfonce le doigt dans la terre pour sentir à l'odeur dans quel pays on est; j'enfonce le doigt dans l'existence – elle n'a odeur de rien. Où suis-je? Que veut dire : le monde? Que signifie ce mot? Qui m'a joué le tour de me plonger dans le grand tout et de m'y laisser maintenant? Qui suis-je? Comment suis-je entré dans le monde; pourquoi n'ai-je pas été consulté, pourquoi ne m'a-t-on pas fait connaître les us et coutumes au lieu de m'incorporer dans les rangs, comme si j'avais été racheté par un racoleur de matelots? Comment ai-je été intéressé à cette vaste entreprise qu'on appelle réalité? Pourquoi dois-je être intéressé? N'est-ce pas affaire de liberté?

³⁴ J. LACAN, *Le Séminaire, livre XI; Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, coll. Points essais, 1973, p. 266.

Et si je suis forcé de l'être, où est le directeur? J'ai une remarque à lui faire. N'y a-t-il aucun directeur? Où dois-je adresser ma plainte?³⁵

Qui suis-je et que faire? Rompre pour ne pas être avalé, accepter de ne pas « coller » au monde, à soi-même, pour devenir l'exception que l'on est; accepter la perte et le rejet, accepter d'être à côté, au-delà de l'interpellation, d'être un secret pour l'autre et pour soi, accepter de se tenir « à l'écart de ce qui est publiquement et notoirement déclaré »³⁶, accepter et chercher cette série « d'expériences paradoxales, au sens fort que Kierkegaard donnait à ce mot »³⁷ que sont « dissidence, écart, hérésie, résistance, secret »³⁸. Cette étrange résistance, qui prend aussi la forme d'une résignation, par laquelle on doit préserver sa singularité – qui est aussi secrète, décalée, autre, pour soi-même que pour les autres – en l'extrayant du monde, en la lui dissimulant, en en faisant l'exception, se présente donc un peu comme une mort au monde, une mort dans ou à l'immanence, à ce qu'on *devrait être* dans l'immanence, c'est-à-dire à tous ces dictats qui reproduisent une sorte de normalité éthique enfermant l'individu dans son engrenage, et l'empêchant d'affirmer le fait qu'il est irréductible, « incommensurable à la réalité »³⁹.

Si on veut comprendre cette mort au monde dans le sens plus précis d'un *vouloir perdre* on doit faire référence au thème du texte de *La Reprise*, c'est-à-dire le mariage raté, la perte volontaire de la jeune fille, qu'on ne peut pas considérer comme un simple prétexte – parce que romancé, voire anecdotique – innocent ou indifférent à l'élaboration d'une théorie. Le fait que toute la pensée se développe à l'intérieur de

³⁵ S. KIERKEGAARD, *La Reprise*, p. 144.

³⁶ J. DERRIDA, *Donner la mort*, p. 46.

³⁷ *Idem.*, p. 46.

³⁸ *Idem.*, p. 46.

³⁹ S. KIERKEGAARD, *Crainte et tremblement*, trad. Charles Leblanc, Paris, éd. Rivages poche, coll. Petite Bibliothèque, 2000, p. 103.

cette fiction issue du réel, du concret de l'existence, n'a rien de fortuit chez un auteur tel que Kierkegaard qui met tant l'accent sur le domaine existentiel, sur l'individu en tant qu'exception. En fait, l'événement ou l'histoire de la rupture des fiançailles entre le jeune homme et la jeune fille, donc le rejet du mariage, qui fait évidemment directement écho à la relation de Kierkegaard lui-même avec Régine, s'inscrit dans cette lignée d'un *vouloir perdre* dans l'immanence, d'un refus d'une certaine normalité éthique et du devoir de la reproduction de cette normalité, voire d'un refus de la répétition générationnelle, du principe de paternité qui organise l'inscription dans le sillage de la filiation, dans l'institution généalogique et assigne une place définie à l'individu dans l'ordre éthique. Ce refus ou cette impossibilité, nous dit Derrida, est aussi d'une façon analogue, celui de Kafka :

[...] le motif dominant reste *l'impossibilité du mariage*, pour Kafka, en raison d'une identification spéculaire au père, d'une projection identificatoire à la fois inévitable et impossible. Comme dans la famille d'Abraham, comme dans *Hamlet*, comme dans ce qui lie *La Répétition à Crainte et tremblement* au bord du mariage impossible avec Régine, la question de fond est celle du mariage, plus précisément le secret de « prendre femme ». Me marier, c'est faire et être comme toi, être fort, respectable, normal, etc. Or je le dois et c'est à la fois interdit, je le dois et donc je ne le peux pas; voilà la folie du mariage, de la normalité éthique, aurait dit Kierkegaard⁴⁰.

Car, du moins chez Kafka, tel que dévoilé dans la *Lettre au père*, il s'agit bel et bien de s'évader du domaine de père pour être *autrement*, de ne pas le répéter, de cette folie, de cette ambivalence de la volonté entre la possibilité et l'impossibilité de l'imiter :

Il en va comme pour un prisonnier qui a l'intention de s'évader, ce qui serait peut-être réalisable, mais projette aussi, et ceci en même temps, de transformer la prison en château de plaisance à son propre usage. Mais s'il veut s'évader, il ne peut pas entreprendre la transformation, et s'il l'entreprend, il ne peut pas s'évader. Mes relation avec toi étant particulièrement malheureuses, je ne puis conquérir mon indépendance que par un acte ayant le moins de rapport possible avec toi; le mariage est l'acte le plus grand, celui qui garantit l'indépendance la plus respectable, mais c'est aussi celui qui est le plus étroitement lié à toi. Il y

⁴⁰ J. DERRIDA, *Donner la mort*, pp. 179-180.

a quelque chose de fou à vouloir sortir de là, et chacune de mes tentatives est presque punie de folie⁴¹.

On peut penser cette alternative, qui peut s'exprimer entre les deux points opposés du spectre – c'est-à-dire soit s'inscrire *comme* ou s'inscrire *contre* le père, la filiation, l'institution – en référant au problème du « redoublement », tel que le formule le psychanalyste Pierre Legendre, qui se rapporte au fait de l'individu qui, en tant qu'autre, n'est pas tout à fait un double mais plutôt un « redoublement du même ». « L'enfant est un autre soi-même. Le propos parental le plus commun, « chair de ma chair », dit la vérité : chaque enfant naît dans l'équivoque »⁴². C'est dire que chaque individu participe à la fois de la catégorie du semblable, à la fois de celle du différent, ce qui en fait le sujet et l'objet de la discipline des institutions, pour lui permettre d'entrer dans la logique de la distinction des places, afin de l'inscrire dans le jeu de l'espèce, dans le cycle générationnel. Accepter d'être redoublé dans cette logique institutionnelle, accepter d'agir et de vivre dans le cadre de la fiction ordonnatrice du monde occidental qu'est le principe de paternité, ce n'est certainement pas aller dans le sens de l'accomplissement de la subjectivité véritable, c'est-à-dire que cela ne peut permettre d'être et d'agir en fonction de ce que Kierkegaard nomme aussi le redoublement (*Fordoblelse*), mais qui signifie chez lui la co-présence de termes opposés dans l'individu, soit l'extériorité et l'intériorité, le temporel et l'éternel, le corps et l'esprit, la nécessité et la liberté, dont il est appelé à prendre conscience, de même qu'à réaliser que dans cette union d'éléments « disparus », irréductibles, et grâce à cette part de transcendance en lui, il se rapporte à Dieu, à la puissance qui l'a posé et qui représente elle-même un redoublement infini donc une « subjectivité » infinie

⁴¹ F. KAFKA, *Lettre au père*, trad. Marthe Robert, Paris, éd. Gallimard, coll. Folio, 1957, pp. 89-90.

puisque Dieu « est véritablement ce qu'il veut dire et veut dire véritablement ce qu'il est, agissant toujours dans le sens de ce qu'il est, créant sa propre réalité objective et toute réalité dans ce « redoublement infini » de son être et de sa pensée »⁴³. Pour l'individu, s'appliquer à être ce redoublement fini du redoublement infini qu'est Dieu, c'est bien rester dans le concret, tenter de « devenir réel dans un monde réel », mais en cherchant toutefois à retrouver en lui « une pensée de l'éternel telle qu'elle lui donne tout à la fois conscience de ce qu'il est et de ce que sont les choses dans la réalité objective de leur provenance divine »⁴⁴. Il apparaît clair que ce redoublement ne peut s'accomplir qu'en fonction de la transcendance, par un rapport avec Dieu, au contraire de ce qu'on pourrait qualifier de « redoublement dans l'immanence » se réalisant selon un « tu dois » kantien nous dit Vergote, c'est-à-dire par un devoir éthique, la plupart du temps médiatisé dans les institutions. En ce sens, le mariage prend cette valeur de redoublement dans l'immanence dans la mesure où il s'agit à la fois d'un acte ou d'un fait d'autonomie, d'affirmation de soi, d'indépendance écrit Kafka, donc d'une façon de prendre sa place propre, d'inscrire sa singularité dans le monde, mais aussi d'une façon de réitérer ce principe de paternité, de répéter le père, l'ordre établi, de confiner sa singularité à la place qui lui a été désignée donc en quelque sorte de gommer sa singularité en fonction de cet ordre, et même encore de reporter à l'arrière plan l'idée d'une possibilité de se construire en fonction d'une alliance véritablement singulière avec Dieu. Car cette « alliance singulière » a aussi une valeur exclusive, l'existence d'un secret entre Abraham et Dieu l'exprime bien ;

⁴² P. LEGENDRE, *Leçons IV; L'inestimable objet de la transmission; Étude sur le principe généalogique en Occident*, Paris, éd. Fayard, 1985, pp. 134-135.

⁴³ H.-B. VERGOTE, *Sens et répétition, tome II*, p. 291.

⁴⁴ *Idem.*, p. 291.

« On ne peut pas se marier si on reste fidèle à ce Dieu. On ne peut pas se marier devant Dieu »⁴⁵.

Si on réitère l'idée selon laquelle il serait nécessaire, du point de vue de la construction et de l'expression pleinement qualitatives de la singularité, de rompre avec le monde donc, jusqu'à un certain point, de résister au monde en acceptant le « ratage », en acceptant la perte de ce qu'on croit y posséder, en acceptant d'y mourir un peu, c'est-à-dire de ne pas s'y inscrire selon la normalité éthique, on exprime le noyau commun du retrait exprimé par Kierkegaard, et vécu par Kafka dans sa sphère littéraire (quasi secrète, à l'écart des autres). Chez Kierkegaard, si on peut penser qu'il s'agit un peu de s'appliquer à correspondre par l'action à cette inadéquation intérieure et extérieure ressentie, c'est que tout le mouvement implique au départ de se détacher jusqu'à un certain point des devoirs et des obligations dans l'immanence par une « suspension téléologique de l'éthique », qu'il s'agit du premier pas pour pouvoir ultimement rapporter à l'Autre, à Dieu, sa propre ambivalence, sa propre inadéquation de soi à soi; ce qui devrait donc mener finalement à se redoubler et à se reprendre, à « se correspondre » à un autre niveau. En ce sens, le fait de renoncer à la jeune fille, ou à Régine, présente bien ce mouvement par lequel la perte dans l'immanence peut résulter en un gain du côté de la transcendance : « Religieusement parlant, on pourrait dire que tout se passe comme si Dieu lui-même se servait de cette jeune fille pour le rendre captif; quant à la jeune fille, elle n'a aucune réalité, mais

⁴⁵ J. DERRIDA, *Donner la mort*, p. 180, note 1.

elle est comme ces mouches de gaze qu'on fixe à un hameçon »⁴⁶, elle n'est que « l'occasion qui le met en mouvement »⁴⁷.

Autrement dit, si la mort au monde, comprise comme un point de jonction entre la résistance et la résignation, peut être rappelée à l'aide du postulat déconstructionniste de la non-présence, de l'opacité et du manque, la pensée de la reprise ne peut évidemment pas s'y limiter, car elle ne peut l'impliquer que dans un mouvement où ultimement elle doit mener ailleurs, à une renaissance comme dépassement, non-dialectique, anti-hégélien, absurde, de cette mort première. C'est d'ailleurs un peu en ce sens qu'est pensée chez Zizek la notion lacanienne de l'acte radical, absurde et libérateur qui représente une transgression à l'ordre éthique, mais qui, même en impliquant des idées à saveur déconstructionnistes telles que celle de l'« extimité » angoissante, parasite invouable du sujet-un, qu'on ne peut plus croire identique et transparent à lui-même, n'en implique pas moins un certain dépassement de ce constat qui suppose aussi, à sa façon évidemment différente de chez Kierkegaard, une dimension d'absolu, un mouvement imprévisible, extérieur, un possible qui advient dans l'impossible ou encore une sorte d'ouverture miraculeuse qui rappelle un peu l'éclair messianique de Benjamin.

this Lacanian notion of act also enables us to break with the deconstructionist ethics of the irreducible finitude, of how our situation is always that of a displaced being caught in a constitutive lack, so that all we can do is heroically assume this lack, the fact that our situation is that of being thrown into an impenetrable finite context; [...]. Lacan's answer to this is that absolute/unconditional acts do occur, but not in the (idealist) guise of a self-transparent gesture performed by a subject with a pure Will who fully intends them – they occur, on the contrary, as a totally unpredictable *tuche*, a miraculous event which shatters our lives. To put it in somewhat pathetic terms, this is how the 'divine' dimension is present in our lives, and the different modalities of ethical betrayal relate precisely to the different ways of betraying the act-

⁴⁶ S. KIERKEGAARD, *La Reprise*, p. 129.

⁴⁷ *Idem.*, p. 128.

event : the true source of Evil is not a finite mortal man who acts like God, but a man who denies that divine miracles occur and reduces himself to just another finite mortal being⁴⁸.

Même dans l'*acte* la conscience ne domine pas, la pure présence est absente : il y a l'incontrôlable, ce qui nous dépasse en advenant, c'est-à-dire la *surprise* que mentionne Althusser dans ce passage, déjà cité mais à répéter, du texte intitulé *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre* :

C'est là leur [celle des lois] *surprise* (il *n'est de prise que sous la surprise*), et qui frappe tant les esprits aux grand déclenchements, déhanchements ou suspens de l'histoire, soit des individus (exemple : la folie), soit du monde, lorsque les dés sont comme rejetés impromptus sur la table, ou les cartes redistribuées sans préavis, les « éléments » déchaînés dans la folie qui les libère pour de nouvelles prises surprenantes (Nietzsche, Artaud)⁴⁹.

La surprise ressemble à une prise qu'il nous serait impossible de prendre, de toucher, d'atteindre; en cela, elle prend l'aspect du paradoxe qui nécessairement déborde, excède ou outrepassé les limites de la raison, qui est « ce qu'on ne peut stabiliser, établir, appréhender, *prendre* mais aussi bien ce qu'on ne peut *comprendre*, ce que l'entendement, le sens commun et la raison ne peuvent *begreifen*, saisir, concevoir, entendre, médiatiser [...] »⁵⁰. La *prise* surprenante ou la *surprise* qui advient sans pouvoir être prise ni comprise (qui dépasse le *greifen* et le *begreifen*), comme un déchaînement ou une folie, comme cet *acte* dont parle Zizek et qui est aussi une « seconde mort », ne peut être qu'une source d'angoisse, ce qu'on ne peut appréhender que dans la « crainte et le tremblement », puisque « je tremble devant ce qui excède mon voir et mon savoir »⁵¹. Et toute la question de l'accomplissement de la subjectivité dans la reprise réside dans ce fait de l'existence paradoxale où on craint presque tout et ne saisit presque rien, où on oscille entre résignation et

⁴⁸ S. ZIZEK, *The Ticklish Subject; The Absent Center of Political Ontology*, London, New York, Verso, 2000, p. 376.

⁴⁹ L. ALTHUSSER, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre » dans *Écrits philosophiques et politiques*, p. 583.

⁵⁰ J. DERRIDA, *Donner la mort*, p. 94.

affirmation et où la mort, le « se donner la mort » pour emprunter la formule derridienne, apparaît précisément comme à la fois le lieu, l'instant et l'acte qui comprend et réalise ces deux moments paradoxaux, qui exécute ou permet d'exécuter le *passage* ou le *saut*. Pensé comme ce moment où on se résigne à l'impossible en le poussant à bout, il est bien ce seuil, ce point de déséquilibre qui peut accueillir ou être frappé par la *surprise* comprise dans le sens d'un possible qui déborderait du pouvoir humain. « Spirituellement parlant, tout est possible, mais, dans le monde de la finitude, bien des choses sont impossibles. Cependant, le chevalier rend possible l'impossible en l'exprimant spirituellement, et il le fait en y renonçant »⁵². On peut aller jusqu'à dire que la *surprise*, en tant que contingence radicale – qui est aussi l'aspect absurde, irrationnel, aléatoire que prendrait l'expression d'une nécessité radicalement extérieure –, est ce qui, dans une certaine mesure, peut se rapprocher de la transcendance, sans toutefois s'y confondre entièrement.

La volonté de périr ou le « se donner la mort » diffère évidemment, dépendamment de qui la pense et la parle (que ce soit de façon religieuse ou athée) mais elle s'impose quand même toujours, aussi contradictoire que cela puisse paraître, comme « une nécessité de la liberté », un mouvement accompli par et pour la liberté, une dépense sans réserve, radicale, qui implique l'espoir d'un changement qui ne soit pas un dépassement, plutôt un *ailleurs*, défini ou non, ou un *autre chose*. Cependant cette dépense dont il s'agit chez le Zarathoustra de Nietzsche, chez le Kirillov de Dostoïevski, chez Artaud, chez Bataille, et même dans la « seconde mort » ou « l'acte » de Lacan, semble exclure absolument l'aspect résigné d'une mort

⁵¹ *Idem.*, p. 80.

⁵² S. KIERKEGAARD, *Crainte et tremblement*, p. 92.

au monde en vertu de la transcendance telle qu'elle se présente chez Kierkegaard. La dépense se présente chez ces auteurs comme une résistance et une affirmation *par la perte* qui se veut non pas passive mais active, volontaire, comme une sortie du système par le rejet de son mouvement économique et répétitif, comme un mouvement « irraisonnable » également mais aussi quasi « volontariste » dans la mesure où il y a une tentative de prendre en charge la *surprise*, de la provoquer sans l'attendre :

[...] la vie humaine ne peut en aucun cas être limitée aux systèmes fermés qui lui sont assignés dans des conceptions raisonnables. L'immense travail d'abandon, d'écoulement et d'orage qui la constitue pourrait être exprimé en disant qu'elle ne commence qu'avec le déficit de ces systèmes : du moins ce qu'elle admet d'ordre et de réserve n'a-t-il de sens qu'à partir du moment où les forces ordonnées et réservées se libèrent et se perdent pour des fins qui ne peuvent être assujetties à rien dont il soit possible de rendre des comptes⁵³.

Cette notion de dépense implique certainement l'idée de réaliser une présence pure – ou encore une différance pure selon Derrida – en rompant avec le caractère économique de la répétition qui : « sépare d'elle-même la force, la présence, la vie. Cette séparation est le geste économique et calculateur de ce qui se diffère pour se garder, de ce qui réserve la dépense et cède à la peur »⁵⁴. Le théâtre de la cruauté d'Artaud représente justement une anti-dialectique qui est affirmation et dépense, affirmation d'une négation impossible à sursumer dans un dépassement dialectique ou dans le mouvement économique de la répétition, il implique le « *une fois* » qui nécessairement doit disparaître donc *se perdre*.

[...] reconnaissons que ce qui a été dit n'est plus à dire; qu'une expression ne vaut pas deux fois, ne vit pas deux fois; que toute parole prononcée est morte et n'agit qu'au moment où elle est prononcée, qu'une forme employée ne sert plus et n'invite qu'à en rechercher une autre, et que le théâtre est le seul endroit au monde où un geste fait ne se recommence pas deux fois⁵⁵.

⁵³ G. BATAILLE, « La notion de dépense » dans *La part maudite*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « critique », 1967, p. 43.

⁵⁴ J. DERRIDA, « La clôture de la représentation » dans *L'écriture et la différance*, Paris, Éditions du Seuil, coll. Points, 1967, p. 361.

⁵⁵ A. ARTAUD, *Le théâtre et son double*, Paris, éd. Gallimard, coll. Folio essais, 1964, p. 117.

Le théâtre de la cruauté, par sa cruauté même (qui s'avère être « tout ce qui agit »), implique le mouvement de la liberté, déliée de tout impératif de conservation, dans l'affirmation unique et fugace d'une présence, donc dans ou grâce à l'expérience constante, reprise et à reprendre, ou encore *répétée* pourrait-on oser, du sacrifice – puisqu'il s'agit bien de théâtre même si on le pense sans l'idée de *représentation* qui lui est habituellement corrélative, c'est-à-dire d'un *jeu* sans fin, même si tout se dérobe et rien n'est le même. Car toute dépense, dans la mesure où on la conçoit comme une présence appelée à disparaître, à se consumer, ne peut être pensée qu'à travers une perte ou une mort *volontaire*, un « se donner la mort » qui met en lumière le caractère absolument singulier, unique, de ce qui s'éteint, de ce qui *choisit* de s'éteindre, de ce qui se sacrifie. Il s'agit d'essayer de se retrouver en se perdant, en acceptant de périr et de faire périr le système dialectique qui s'alimente, se conserve et nous perd en nous préservant, en récupérant toutes les pertes et les déviations, tous les rejets et les cadavres. Car « la dialectique est toujours ce qui nous a perdus parce qu'elle est ce qui toujours *compte avec* notre refus. Comme avec notre affirmation. Refuser la mort comme répétition, c'est affirmer la mort comme dépense présente et sans retour »⁵⁶. La cruauté d'Artaud revient donc aussi à tenter l'ultime mouvement de la liberté, celui d'une déterritorialisation « non-reterritorialisable ». Le lien entre la mort et la liberté doit donc se comprendre ici dans l'idée d'un sacrifice *de soi pour soi*, puisque c'est bien là, dans ce mouvement, que la singularité ou l'unicité peut entreprendre son affirmation. Comme le note Derrida, fortement inspiré par Heidegger : « faire l'expérience de sa singularité absolue et appréhender sa propre mort, c'est la même expérience : la mort est bien ce que personne ne peut ni endurer

⁵⁶ J. DERRIDA, « La clôture de la représentation » dans *L'écriture et la différence*, p. 362.

ni affronter à ma place. Mon irremplaçabilité est bien conférée, livrée, on pourrait dire donnée par la mort »⁵⁷. L'expérience du sacrifice de soi peut même être pensée comme une tentative de faire de sa propre singularité quelque chose de sacré :

Le sacrifice n'est autre, au sens étymologique du mot, que la production de choses *sacrées*. Dès l'abord, il apparaît que les choses sacrées sont constituées par une opération de perte : en particulier, le succès du Christianisme doit être expliqué par la valeur du thème de la crucifixion infamante du fils de Dieu qui porte l'angoisse humaine à une représentation de la perte et de la déchéance sans limite⁵⁸.

Mais le sacré, puisqu'il implique un reste dans la perte, une trace exemplaire, indélébile, un excédent prenant la forme d'une présence qui demeure contemporaine, ne peut être confondu avec un mouvement où il s'agirait de se consumer entièrement dans une dépense unique : l'affirmation dans la dépense est une affirmation *comme* dépense, il n'en reste rien; et même si elle peut nous permettre d'arriver à dépasser la peur ou l'impuissance, on ne gagne pas pour autant automatiquement par un effet de transfert, ni la puissance, ni la conscience, ni la « seconde puissance de la conscience » dont il est question chez Kierkegaard. Cependant, même quand il est question d'une mort accomplie en vue d'un salut, non en vertu de la foi mais de la foi dans le fait de ne pas avoir la foi, qui se rapproche de « l'acte » lacanien par lequel est supposée l'absence du Dieu, de l'Autre, ainsi que la possibilité de traverser *et* le fantasme *et* le réseau symbolique, le mouvement implique encore malgré tout un certain aspect transcendant, sacré, exemplaire dans son unicité et son caractère décisif, comme ici dans cet extrait d'un dialogue de *Les Démon*s entre un Kirillov enfiévré par sa mort imminente volontaire et Piotr Stépanovitch qui cherche à instrumentaliser ce suicide à ses fins :

⁵⁷ J. DERRIDA, *Donner la mort*, p. 64.

⁵⁸ G. BATAILLE, « La notion de dépense » dans *La part maudite*, p. 29.

C'est moi qui me tueraï moi-même, obligatoirement, pour commencer, pour démontrer. Moi, je ne suis encore qu'un Dieu malgré moi, et je suis malheureux, parce que je suis *obligé* d'affirmer mon être libre. Ils sont tous malheureux, parce qu'ils ont tous peur d'affirmer leur être libre. Si l'homme, jusqu'à présent, a toujours été pauvre et malheureux, c'est qu'il a toujours eu peur d'affirmer le point essentiel de son être et qu'il n'a dit son être que sur les bords, comme un gamin. Je suis malheureux monstrueusement, parce que j'ai peur monstrueusement. La peur est la malédiction de l'homme... Mais moi, j'affirme mon être libre, je suis obligé d'avoir la foi que je n'ai pas la foi. Je vais commencer, et je vais finir, et je vais ouvrir la porte. Et je vais faire le salut. Il n'y a que cela qui sauvera les hommes, et, dès la génération suivante, pourra le régénérer physiquement; parce que, sous son aspect physique actuel, avec tout ce que j'ai pu penser, être homme sans le Dieu ancien, c'est impossible, totalement. Pendant trois ans de suite, j'ai cherché l'affirmation de ma divinité et je l'ai trouvée : l'attribut de ma divinité, c'est *l'être libre*! C'est le seul moyen que j'ai pour montrer mon insoumission sur le point essentiel et cette liberté terrifiante qui est la mienne. Parce qu'elle est vraiment terrifiante. Je me tue pour montrer mon insoumission et ma nouvelle et terrifiante liberté⁵⁹.

Le suicide de Kirillov ne se limite pas à un geste de négation radical, il est aussi une affirmation, celle de sa liberté et par là même de sa propre divinité; il représente un peu ce passage, ce saut dans l'absurde qui doit ouvrir la porte, entamer le salut de l'humanité, c'est-à-dire qui doit rester, *signifier, faire sens*, s'inscrire pour servir d'exemple pour tous. L'absurde est donc en partie lié à la croyance, à la foi – qu'il s'agisse de la foi en Dieu, Allah, les Héloïms, la Crêpe céleste, ou la foi dans le fait de n'avoir pas la foi, la foi en quelque chose qui, sans être rien s'appelle Rien (structurellement l'objet s'avère presque indifférent) –, et la foi active, la foi vécue, a un pied dans le sacrifice, dans sa *cruauté*. « Du point de vue de l'esprit cruauté signifie rigueur, application et décision implacable, détermination irréversible, absolue »⁶⁰. S'appliquer soi-même, en toute cruauté, à sa propre mort, au sacrifice de soi-même, c'est aussi faire l'expérience ultime de la responsabilité, et de sa singularité par cette responsabilité, car « le sens de la responsabilité s'annonce toujours comme une modalité du « se donner la mort » »⁶¹. Pourtant Kirillov est fou, à tout le moins on le *dit* fou. Mais le moment de la décision, du saut, du sacrifice ou

⁵⁹ F. DOSTOÏEVSKI, *Les Démons*, trad. A. Markowicz, Paris, éd. Babel, 1995, troisième partie, pp. 278-279.

⁶⁰ A. ARTAUD, *Le théâtre et son double*, p. 158.

du suicide est bien cet instant de folie, donc absurde, dominé par l'irrationnel, non guidé par un savoir mais par une foi, inexprimable selon la raison et seulement difficilement médiatisable dans le langage. Il y a la folie de Kirillov, celle de Zarathoustra, celle d'Abraham ou du chevalier de la foi : manifestations dont on peut dire qu'elles sont des mouvements soit de *surprise*, soit de *cruauté*, soit liées à la *reprise*, et dont on peut affirmer paradoxalement qu'elles sont aussi des expressions d'une responsabilité individuelle, soit devant soi et devant les autres, soit devant soi et devant l'Autre ou encore, peut-être, l'absence de l'Autre. La responsabilité est, selon Derrida, ce qui ressort d'une décision prise, d'un mouvement entrepris sans savoir, absurdement, sans aucune certitude sinon celle relevant d'une croyance, de façon libre mais aussi nécessaire : « Telle est en effet la condition paradoxale de toute décision : elle ne doit pas se déduire d'un savoir dont elle serait seulement l'effet, la conclusion ou l'explicitation »⁶². Est-ce donc en décidant de se sacrifier, de se perdre, presque aveuglément, c'est-à-dire en croyant mais ne sachant pas, qu'on est le plus responsable et qu'on arrive le mieux à s'inscrire dans le monde (bien que ce soit à contre-courant)? Est-ce en assumant le non-savoir, l'opacité de soi et du monde, et donc, peut-être inconsciemment, en se résignant à l'impossibilité de la transparence, de la connaissance intégrale, qui caractérise notre position dans l'immanence, qu'on peut paradoxalement accéder à l'acte responsable qui suppose, paradoxalement encore, une rupture d'avec le général – lieu de l'action éthique –, ainsi qu'un geste singulier, toujours sacré, absurde et exemplaire, c'est-à-dire un sacrifice, une perte, qui accomplit ou va au bout de la discontinuité déjà présente, déjà ressentie dans

⁶¹ J. DERRIDA, *Donner la mort*, p. 65.

⁶² *Idem.*, p. 109.

l'angoisse? Comme le note Lacan, « Agir, c'est arracher à l'angoisse sa certitude. Agir, c'est opérer un transfert d'angoisse »⁶³. Car l'angoisse ne disparaît pas, elle n'est que transférée ou déplacée dans et pour l'acte qui doit sa certitude et sa « nécessité » à la liberté, à l'impulsion et au non-savoir inséparable de la croyance.

L'acte exige le duo de la liberté et de la foi, il exige responsabilité et folie, il exige le sacrifice et attend une re-naissance, c'est-à-dire qu'il impose d'aller au bout de la faille, de la discontinuité, d'y sauter en ne sachant pas *où* ni même *si* on va atterrir; il se produit dans l'immanence mais suppose une transcendance, et la suppose même dans la croyance en son absence. L'acte, le sacrifice, la perte, la dépense sont voulus et accomplis parce qu' « il s'agit d'abord de ne pas mourir en mourant »⁶⁴ et qu'il faut « sortir du marasme, au lieu de continuer à gémir sur ce marasme et sur l'ennui, l'inertie et la sottise de tout »⁶⁵ : autrement dit parce qu'il faut une reprise, mais l'acte ne se confond pas avec celle-ci. Derrida et Deleuze sont d'ailleurs parmi ceux qui montrent le mieux qu'il n'y a pas de reprise possible dans l'immanence qui est le lieu de la différence et de la répétition, de la différance et de la représentation, du jeu, de l'éternel retour, de la déterritorialisation et de la reterritorialisation : lieu de béance sans présence où rien ne finit ni ne meurt. Là où domine le jeu domine aussi la dialectique du vouloir et du hasard qui conditionne tout ce qui est « pris » et tout ce qui est « repris », dans une impossibilité d'aller au bout pour se reprendre ailleurs, tout en restant coincés dans ce jeu du monde, du possible qu'est le monde, et de notre inscription dans ce possible qu'est le monde. Être pris dans le jeu, c'est être entraîné à prendre et à reprendre ce même rapport qui reste confiné dans les limites de ces

⁶³ J. LACAN, *Le Séminaire, livre X; L'angoisse*, p. 93.

⁶⁴ J. DERRIDA, « La clôture de la représentation » dans *L'écriture et la différance*, p. 342.

dialectiques vie/mort, présence/absence, ou encore celle symbolisée par le jeu du *fort/da*, à jouer et à rejouer, un octave plus haut ou plus bas, avec quelques bémols, les mêmes nécessités anthropologiques et les mêmes dilemmes existentiels; c'est donc poursuivre la représentation en tentant sa propre interprétation, essayer d'être soi-même à travers le rôle assigné ou choisi. « Parce qu'elle a toujours déjà commencé, la représentation n'a donc pas de fin. Mais on peut penser la clôture de ce qui n'a pas de fin. La clôture est la limite circulaire à l'intérieur de laquelle la répétition de la différence se répète indéfiniment. C'est-à-dire son espace de *jeu* »⁶⁶. Derrida dit bien que même « dans sa clôture il est *fatal* que la représentation continue »⁶⁷, et c'est là qu'on peut penser que le théâtre de la cruauté s'inscrit en définitive dans le mouvement de l'éternel retour et ce qu'il implique en termes de dualité, tanguant entre son pôle libérateur et son pôle fataliste.

Deux mouvements : celui de la résignation, celui de la foi; entre eux, en eux : le vertige, l'angoisse, la peur. Le manque à être, le trou qui me traverse, va au bout de lui-même, atteint son fond ou son sans-fond, dans le « se donner la mort », dans la perte qui est une résignation, même si elle n'est pas admise, même ou surtout si elle est maquillée en révolte, en mouvement d'affirmation, en force, en puissance. « Par la résignation, je renonce à tout : je fais ce mouvement par moi-même et, lorsque je ne le fais point, c'est parce que je suis un lâche et un inconsistant, un homme sans enthousiasme qui ne sent pas l'importance de la haute dignité proposée à chacun d'être son propre censeur [...] »⁶⁸. Cette résignation, comme mouvement critique,

⁶⁵ A. ARTAUD, *Le théâtre et son double*, p. 129.

⁶⁶ J. DERRIDA, « La clôture de la représentation » dans *L'écriture et la différence*, p. 367.

⁶⁷ *Idem.*, p. 368.

⁶⁸ S. KIERKEGAARD, *Crainte et tremblement*, p. 99.

mouvement du censeur, comme acceptation de l'impossibilité, est bel et bien une fin, une mort, mais aussi, possiblement, un début, celui de l'expérience individuelle et secrète de la foi : c'est par là le début de la fin de l'histoire, c'est-à-dire une ouverture à la possibilité d'une inscription authentique, singulière, unique, dans le monde, dans cette histoire maintenant rayée, hachurée, hétérogène, discontinue.

Chapitre ultime; là où la pensée se noie dans le détachement

La résignation de Kierkegaard, comme alliance paradoxale entre un mouvement critique, le mouvement du « censeur » qui refuse et rejette, et un « lâcher prise », un abandon, un détachement, rappelle assez directement ce concept eckhartien, ce *gelâzenheit*, ou *Gelassenheit* dans l'Allemand moderne, traduit par certains commentateurs par « résignation infinie » et/ou « sérénité »¹, et qui implique donc également quelque chose comme un certain flegme ou une attitude placide, imperturbable : soit ce qu'on pourrait qualifier négativement et peut-être grossièrement de « non-attaché », mais aussi et surtout de « non-angoissé ».

Schürmann :

Les deux traductions [« résignation infinie » et « sérénité »] disent la désaccoutumance à posséder les choses, et à se posséder soi-même. *Lâzen, lassen*, signifie « laisser », « restituer la liberté », « délier ». Ce n'est que secondairement qu'il veut dire « abandonner », « rejeter », ou encore « ignorer ». Celui qui a appris le « laisser-être » restitue toutes choses en leur primitive liberté, il rend toutes choses à elles-mêmes. Il a désappris de les asservir à ses projets, il s'est dépouillé de toute affirmation de soi où l'inhibent la curiosité et l'ambition mêlées².

On peut cependant penser que ce *Gelassenheit* ne réfère pas que « secondairement » à l'idée d'un rejet mais plutôt que le refus lui est lié de façon essentielle, et même quasi violente, dans la mesure où le *lassen* prend peut-être plus la signification de « délier » que de « laisser » dans ce contexte existentiel. En effet, il s'agit, dans ce mouvement de « désinhiber », de défaire les liens ou de désamorcer la pression qui ceint ou enceint l'individu dès lors qu'on associe la volonté – la « volonté de puissance » pourrait-on dire étant donné qu'il est difficile d'isoler la volonté d'un désir de possession et d'expression d'un certain pouvoir – à l'idée de l'affirmation de soi dans

¹ C.f. Reiner Schürmann (traduction et commentaire des *Sermons Allemands*)

et sur le monde. Le mouvement d'abdication, de résignation, apparaît bel et bien comme une violence faite à soi-même, une sorte de castration de la volonté et du désir tels que ressentis, vécus, accomplis dans le domaine immanent, voire moulés dans et par cette sphère du général qui inclut l'éthique et l'esthétique kierkegaardienne. Car ce mouvement, chez Eckhart comme chez Kierkegaard, est celui d'un détachement, d'une mort qui vient rompre ce qui attache aux (fausses) nécessités des « choses », à leur temporalité, aux devoirs et aux compromissions qu'elles imposent. Il peut être dit de ce « laisser-être » qu'il n'est un « laisser », un *lassen*, que dans la mesure où toute dimension passive en est purgée, où le fait de « laisser » constitue en lui-même une affirmation par laquelle est contredite et amputée cette forme d' « affirmation de soi où l'inhibent la curiosité et l'ambition mêlées », celle qui est donc prisonnière des choses en étant enfermée dans une volonté d'affirmer un pouvoir sur les choses. Un autre terme, voisin du *Gelassenheit* dans la pensée de Maître Eckhart, soit l' « *abegescheidenheit* » devenu aujourd'hui *Abgeschiedenheit*, évoque le caractère actif, risqué et violent du détachement :

Abegescheidenheit, en allemand moderne *Abgeschiedenheit*, est formé du préfixe *ab-* qui désigne une séparation (*abtuon* : se défaire de quelque chose; *abekêre* : détournement, apostasie), et du verbe *scheiden* ou *gescheiden*. Dans sa forme transitive, ce verbe signifie « isoler », « fendre », « écarter », et dans sa forme intransitive, « s'en aller », « mourir ». Le mot *abegescheidenheit*, « détachement » ou « renoncement », et les verbes de la délivrance dans la pensée allusive de Maître Eckhart, évoquent un esprit en voie de dépossession à l'égard de toute extériorité capable d'étourdir sa sérénité³.

Là où un dictionnaire rendrait simplement le sens d' « isolement », le fait d'être « à l'écart », « loin de tout », on pensera plus radicalement ici la séparation qu'implique l'action de fendre ou celle de mourir, ce qui s'avère révélateur de l'aspect qu'on pourrait qualifier d'unilatéral – considérant le fait qu'il ne supporte aucun retour en

² R. SCHÜRMAN, *Maître Eckhart ou la joie errante*, Paris, éd. Rivages poche, coll. Petite

arrière – de cette soustraction à la normalité que sont, à la fois similairement et différemment, le « saut en avant » de Kierkegaard et l'« itinérance » ou l'« errance » d'Eckhart. Ce problème existentiel de l'affirmation de soi, celui de l'inscription de l'individu dans et par sa propre existence peut être rapporté en définitive à tout ce que contient, en montrant et en dissimulant, le verbe « exister » dont l'ancêtre latin, *existere* « désigne depuis fort longtemps pour un Latin, le fait de sortir d'un domaine, d'une maison, d'une cachette, ou encore pour se manifester de façon ostentatoire »⁴. En élisant, reformulant ou même en déformant un peu à nos fins, si le fait d'exister peut tourner autour de l'idée de « se manifester en sortant » ou de « sortir pour se manifester », c'est-à-dire autour d'une extériorité ou d'une extériorisation, elle se rapporte tout de même à l'intériorité comme son corrélatif puisqu'il ne s'agit pas forcément de sortir de l'intériorité pour aller vers l'extériorité ou encore de déployer l'intériorité dans la sphère extérieure, et ce commentaire, inspiré à R. Adam par J.-A. Miller, lui-même inspiré de Frege (et évidemment détourné ici), indique bien l'idée que le lien n'est pas celui d'une opposition et qu'il relève plutôt de la catégorie du paradoxe : « L'ex-sistence tire donc toute sa subtilité logique d'être un dehors qui n'est pas un simple non-dedans. La conséquence d'un tel concept, c'est que précisément « l'ex-sistence se distingue de la conséquence, parce que l'ex-sistence introduit une discontinuité entre l'antécédent et le conséquent »⁵. Il y a discontinuité et non passage fluide ou rapport de continuité entre intériorité et extériorité, entre caché et manifesté : les deux coexistent toujours dans l'existence, dans l'« exister »,

Bibliothèque, 2005, p. 34.

³ *Idem.*, p. 139.

⁴ R. ADAM, *Lacan et Kierkegaard*, Paris, Presses universitaires de France, coll. Philosophie d'aujourd'hui, 2005, pp. 258-259.

et il n'y a pas plus d'opposition qu'il ne pourrait y avoir de résolution entre ce couple de termes, c'est d'ailleurs pourquoi l'existence représente en quelque sorte une tâche... L'ex-sistence n'est peut-être que le mouvement de sortie, le passage comme saut, c'est-à-dire, dans un sens kierkegaardien, la manifestation et l'inscription de l'exception dont le point de départ serait justement ce qui est communément supposé comme le point d'arrivée, soit le général, le domaine éthique, cette extériorité partagée, réglementée, normalisée et normalisante, désindividualisante. Cette idée d'une sortie comme mort, comme effacement, manifeste le paradoxe de la manifestation *de* et *dans* l'existence; elle exprime, fait exister ou ex-sister cette idée d'une inscription qui, conçue comme un effacement, se rapporte au problème du paradoxe et du discontinu et sous-tend celui de la reprise.

C'est d'ailleurs en résonance avec ce lien tracé entre présence et absence à travers l'acte ou la tâche d'une inscription par effacement, retrait ou rejet, que des correspondances peuvent être établies, dans le cadre d'une réflexion existentialiste, entre la notion eckhartienne d'un « devenir néant » et l'idée kierkegaardienne d'un « devenir l'Unique ». Ce jeu qui se déploie entre présence et absence, soit le jeu du signe, celui du domaine symbolique, qu'on habille de divers noms et concepts bien connus – de la pulsion de mort freudienne, à l'objet *a* lacanien, à la répétition esthétique kierkegaardienne, à la *différance* derridienne même peut-être – et qui implique l'aller-retour dans un cycle allant de la perte, du meurtre de quelque chose à sa tentative de recouvrement comme volonté de ramener à soi la chose ou l'état passé, s'avère être ce qu'à leur manière reformulent ces deux modes de devenir, ces projets

⁵ *Idem.*, p. 262. (citation incluse : J.-A. MILLER, « L'ex-sistence », dans *La cause freudienne, Revue de psychanalyse*, no 50, 2002, p. 12.)

existentiels. Si le signe, comme présence d'une absence, comme matérialité ou immatérialité qui sert à remplir le vide de la chose, comme « présence différée »⁶ selon l'expression de Derrida, sous forme de son, image, représentation, n'est en quelque sorte qu'un succédané, une parure, un masque, investi et ritualisé individuellement et socialement, on peut, à ce titre, le penser autant comme un moteur à la répétition que comme un outil dont elle se sert. S'échapper de cette logique du signe, qui est donc aussi celle du symbolique, du langage, celle de la répétition, implique cette opération d'anéantissement : une sorte de « vidange » des contenus et des images, de « ré-accession à la virginité » et de retour à soi-même; soit un mouvement unique, non sanctionné par le général, voire anti-éthique, qui met en lumière son propre vide, qui doit être transformé en plénitude, en même temps que sa singularité par laquelle on peut parvenir au statut d'*Unique*. Chez Eckhart, c'est le créé en tant qu'il est néant qui doit être anéanti afin de pouvoir devenir *un* avec Dieu; c'est dire que les contenus, les représentations, soit ce qui « remplit » l'individu, lui donne consistance, ce qu'il partage avec les autres et le fait exister en l'inscrivant dans la sphère générale, est aussi, et étrangement, ce qui le néantise au-delà du vide, au-delà de l'absence et du manque, ce qu'il doit anéantir : « Ainsi donc : Afin que tu sois un avec Dieu, aucune image ne doit se représenter en toi, et tu ne dois te représenter en aucune. Cela veut dire : que rien ne soit voilé en toi qui ne devienne apparent et soit jeté dehors »⁷. Il s'agit de « jeter dehors, exclure, expulser, exterminer » car « « Tu es néant » : à savoir en tant que créé; « deviens néant » :

⁶ J. DERRIDA, « La différance » dans *Marges de la philosophie*, p. 9.

⁷ MAÎTRE ECKHART, *Sermon « Voyez quel amour »* dans *Maître Eckhart ou la joie errante, Sermons allemands*, traduits et commentés par Reiner Schürmann, pp. 213-214.

c'est-à-dire néant de détachement, par l'anéantissement volontaire des images »⁸. Cette volonté d'anéantir les images, les représentations, n'est pas sans rappeler cet *agalma* – terme grec signifiant, dépendamment de celui qui l'emploie, idole, fétiche, représentation, voire parure ou ornement – dont fait mention le *Banquet* de Platon et qu'utilise plus récemment Lacan dans sa formulation du concept de l'*objet a*. Lacan affirme d'ailleurs qu'« *agalma* a toujours rapport aux images »⁹ : il s'agit d'une sorte de représentation en soi de quelque chose hors de soi, d'un « objet précieux » ou « hidden treasure » dirait Zizek, et c'est peut-être bien ces *amalgata*, comme images, que la pensée eckhartienne cherche à expulser dans la mesure où, comme elles entretiennent un rapport avec le désir, elles entraînent une certaine « subversion », « une tombée sous le coup des commandements de celui qui les possède »¹⁰. Dès lors, posséder les images, les *amalgata*, c'est aussi être possédé par elles; le détachement implique donc d'en faire le néant, de faire le vide de ce trop-plein : voilà qui exprime la voie du *Gelassenheit* et de l'*Abgeschiedenheit*, du détachement, de la résignation et son importance. « La voie de l'*abegescheidenheit* urge; il est urgent de « laisser le néant ». Celui qui s'y refuse, même s'il se croit vivant, est déjà mort; il s'anéantit lui-même »¹¹. Assez dramatiquement, choisir de ne pas anéantir ses images, ses représentations et son attachement aux choses équivaut donc à s'anéantir soi-même puisque ce refus de jouer ce rôle de « censeur » tel que décrit par Kierkegaard est aussi un refus d'entreprendre la tâche du dévoilement, de l'accession supposée à une certaine transparence ou une certaine conscience qui nous parviendrait à travers

⁸ R. SCHÜRMAN, *Maître Eckhart ou la joie errante*, p. 260.

⁹ J. LACAN, *Le Séminaire, livre VIII, « Le transfert »*, Éditions du Seuil, coll. Champ freudien, 1991, p. 174.

¹⁰ *Idem.*, p. 171.

¹¹ R. SCHÜRMAN, *Maître Eckhart ou la joie errante*, p. 148.

l'action de faire le vide. Cette conscience du voile, du masque s'avère être le corrélatif supposé du mouvement d'anéantissement – on rejette, on se détache, on anéantit parce que cela devient nécessaire dans la mesure où on *sait*, où on *croit* savoir, où on a pris *conscience* de quelque chose –, et la « seconde puissance de la conscience » serait leur conséquence, non pas causale, ni dialectique, mais en discontinuité en tant qu'elle se trouve radicalement en amont sans pourtant être l'aboutissement d'une suite : c'est-à-dire qu'elle est visée comme la seconde naissance attendue, celle qui se produirait non dans le monde mais à partir du monde, sans toutefois faire partie d'un processus logique étant donné qu'elle n'est pas soumise à la volonté, qu'elle contient de l'absurde, qu'elle *advient*, presque miraculeusement. Ce détachement qui implique l'apport de la conscience qui, déjà, suppose ou postule une conscience extérieure grâce à laquelle on vient à voir et à *se* voir autrement, et qui permet d'accéder à une vision transfigurée rappelant l'*éclair* de Benjamin, est donc cet acte *décisif*, qui fait figure de point pivot puisque c'est là où s'inscrit le changement. Il y a bien un « vouloir » qui actionne le mouvement, qui enclenche le détachement préliminaire autant à un « devenir néant » ou « devenir vierge » qu'à un « devenir l'Unique », mais ce « vouloir », bien qu'il soit propre à l'individu, ne peut lui appartenir réellement, il ne peut lui être purement immanent dans la mesure où il procède pour une part, dans le fait même de la postuler, d'une conscience transcendante, radicalement extérieure à soi comme au général en tant qu'elle dépasse aussi le regard, le savoir et la conscience de « l'altérité des semblables », qu'elle s'exprime même à contre-courant de l'ensemble, de l'éthique. En ce sens, se détacher ou refuser la normalité et ses devoirs, ses souffrances et ses compromissions c'est déjà accomplir en quelque sorte l'acte d'ex-sister au monde,

soit d'en sortir tout en y restant, ou encore de s'en élever au sens où cette sortie entraîne et détermine une certaine singularisation ou une « unicisation ». Exprimé simplement, exister signifie agir et non pas subir, et non pas se laisser porter, et même si la résignation accompagne l'acte d'exister ou d'ex-sister, ce n'est jamais par passivité qu'on abandonne ou qu'on « laisse-être » :

Exister, pour Kierkegaard, présuppose donc un acte qui, par son saut, soit la rupture qu'il produit, traverse le temps, le temps de l'enchaînement des causes et des effets. L'instant est ce fragment du temps qui échappe et survit à son perpétuel dépassement, de par la nouveauté inaltérable de ce qu'il instaure. Il est bien au regard de l'existence ce point à partir duquel quelque chose se fixe pour toujours, ce point de fracture où l'irréversibilité du nouveau advient. L'existence kierkegaardienne est donc nécessairement cette tension d'une hâte qui refuse toute lenteur, longueur temporelle, rêvasserie romantique¹².

Sortir, se manifester hors d'une conscience ordinaire, « esthéticisante » ou « éthicisante », revient à accomplir un mouvement qui prend une partie de sa valeur du fait de se poser à la fois dans le temps (inévitablement) et hors du temps en tant que l'ex-sistant se porte dans la faille de ce temps continu et homogène qui n'avance qu'en se digérant, sans jamais s'arrêter sur aucun de ses moments, et s'y pose justement dans la supposition d'une conscience extérieure au domaine immanent, temporel, quantifié. Car l'instant représente ce point de fuite, ce point de fracture, cet entre-deux qu'on cherche à atteindre et à habiter par le saut qui est en fait l'acte d'exister et d'ex-sister, et en tant que lieu et moment d'intrusion de l'éternel dans le cours vide du temps, il est aussi l'embouchure où se manifeste cette conscience virtuelle, étrangère, ce « sujet-supposé-savoir » qui devient aussi chez Kierkegaard, selon Adam, un « sujet-supposé-vouloir », donc celui qui sait et qui demande et auquel la liberté de l'individu doit répondre. Et c'est peut-être bien à partir du fait que cette conscience extérieure est l'objet d'une *croissance*, qu'elle est donc une

¹² R. ADAM, *Lacan et Kierkegaard*, p. 65.

supposition, qu'on peut considérer l'instant comme le lieu d'un possible, d'une surprise décisive *et* contingente et non le lieu d'un changement de cap inscrit dans une *nécessité*. « Alors que pour Hegel il n'y a que de la nécessité, le possible étant un possible passif du fait qu'il ne peut qu'advenir *nécessairement* si certaines conditions sont effectives, la possibilité kierkegaardienne relève, elle, d'une *contingence* radicale »¹³. Le terme de « contingence » qui qualifie ici cette liberté, cette possibilité immanente de choisir et celle, transcendante, d'être choisi, en définitive se rapporte à l'individu, soit à l'individu pensé en marge de toute nécessité historique, éthique ou autre. Mais on pourrait aussi le renforcer ou le radicaliser en lui adjoignant l'hypothèse du caractère non-nécessaire qui émerge du fait même de poser cette conscience – cette extériorité qui voit et qui sait –, ce qui implique que la contingence se doublerait de l'idée d'une non-nécessité d'atteindre ou même de penser le stade religieux. Car le stade religieux se présente comme une réponse *humaine*, comme une solution ou une ébauche de solution, formulée dans l'immanence à partir de cette position de non-savoir qui est la nôtre, de cette grisaille que nous habitons et du manque, de l'absence de plénitude qui en est le lot; il vient tenter de répondre « aux interrogations élémentaires dans l'apprentissage du métier de vivre : Qu'en est-il de ma liberté originaire, et comment la revêtirai-je de nouveau? Comment reviendrai-je à moi-même? Où trouverai-je la joie qui ne ternit pas? »¹⁴. Ces questions posées par Schürmann afin de justifier les fondements existentiels de la doctrine d'Eckhart pourraient évidemment aussi bien être celles qui sous-tendent le problème de la reprise de Kierkegaard, qu'on se rappelle à ce propos le passage de *La Reprise* cité

¹³ *Idem.*, p. 215.

¹⁴ R. SCHÜRMAN, *Maître Eckhart ou la joie errante*, p. 139.

plus haut, au chapitre précédent, où Constantin traite de la possibilité de la transparence à soi et de la satisfaction absolue. C'est la conscience du manque et de l'insatisfaction perpétuels liés au statut de l'existant qui pousse à formuler ces questions existentielles, et si la seule réponse admissible pour Kierkegaard est celle de la reprise selon la transcendance, c'est que cette conscience initiale – cette conscience de l'opacité et du manque – à la source de ces interrogations et de cette recherche a, en raison de notre implication incontournable avec le langage, pour corrélatif une certaine conception de la possibilité d'une satisfaction parfaite (*insatisfaction* est bien l'antonyme de *satisfaction* et *plénitude*, celui de *vide* ou de *manque*); elle doit donc, en raison même de cette supposition contenue dans le langage, entretenir un lien pas vraiment obligatoire, mais logique pourrait-on croire, de par son caractère symbolique, avec le postulat d'une conscience extérieure entendue comme cet élément Autre, idéal et idéel, grâce auquel – ou grâce à la pensée duquel – l'existant peut parvenir à ex-sister aux attachements, aux insuffisances et aux insatisfactions dans lesquels il est plongé et qui sont le lot de l'immanence.

L'ex-sister, le détachement, la sortie ou la fuite hors de la normalité immanente et de ses pièges, peuvent être associés à cette vision zizekienne de l'*acte* lacanien – cette mort symbolique – par lequel le réseau symbolique est anéanti à partir du point « traumatique », du point de Réel qu'il englobe. Selon Zizek :

the Lacanian answer is clear : 'to desire something other than its continued 'social existence'', and thus to fall 'into some kind of death', to risk a gesture by means of which death is 'courted or pursued', indicates precisely how Lacan reconceptualized the Freudian death drive as the elementary form of the *ethical act*, the act as irreducible to a 'speech act' which relies for its performative power on the pre-established set of symbolic rules and/or norms¹⁵.

Et il précise ici :

¹⁵ S. ZIZEK, *The Ticklish Subject*, p. 263.

For Lacan, there is no ethical act proper without taking the risk of such a momentary 'suspension of the big Other', of the socio-symbolic network that guarantees the subject's identity : an authentic *act* occurs only when the subject risks a gesture that is no longer 'covered up' by the big Other¹⁶.

La correspondance entre ce Lacan « zizékien » et Kierkegaard ne peut s'établir, au niveau de l'*acte* et de la « suspension » qu'il entraîne, que dans la mesure où on transforme l'« acte éthique » de Lacan en un acte non-éthique puisqu'on sait que, chez Kierkegaard, il transmet l'idée d'un détachement par rapport au général, par rapport à ce que le général implique en termes de contraintes et de devoirs – à son éthique en somme –, que donc la suspension dont il s'agit est bien plutôt cette « suspension téléologique de l'éthique », telle que développée dans *Crainte et tremblement*. Mais cette nuance s'avère peut-être peu nécessaire considérant que, s'il est question d'une « suspension du grand Autre » chez Lacan, ce grand Autre ne réfère pas vraiment à Dieu ou à une forme de transcendance, mais plutôt à ce qu'on pourrait supposer que Kierkegaard lui-même appellerait l'« éthique » ou l'ordre éthique; en effet : « what Lacan calls 'the big Other' are symbolic norms *and* their codified transgressions »¹⁷. Ce qui laisse croire que l'acte lacanien, comme mort symbolique, implique aussi une suspension de l'éthique – auquel on attribue le nom de « grand Autre » –, et ceci dans la mesure où elle s'apparente au réseau symbolique qui détermine et oriente l'action ordinaire, qui normalise l'existence.

Si l'acte radical est celui par lequel la structure éthique et symbolique, la superstructure générale pourrait-on dire, est traversée, il nous est peut-être permis de penser que ce détachement est rendu possible par ce autour de quoi s'échafaude ce montage symbolique, soit ce qu'il serait lacanien de nommer le Réel, mais qu'on

¹⁶ *Idem.*, pp. 263-264.

¹⁷ *Idem.*, p. 264.

pourrait, suivant Rodolphe Adam, présenter comme les instances du « pas-tout », soit la béance, le manque, le non-savoir, le voile : ce quelque chose d'opaque qui rappelle à différents niveaux la *différance* derridienne, l'*extimité* lacanienne, l'*Unheimlich* freudien, mais qu'il serait également possible d'associer d'une façon générale à la notion de l'*angoisse* qui hante toute la philosophie kierkegaardienne et plus précisément à la *répétition* autour de laquelle nous tournons sans cesse. Cette répétition, qu'elle soit cherchée ou non, qu'elle soit le fruit d'une compulsion comme chez Freud, ou de la volonté, comme au stade esthétique, tel que mis en lumière par Kierkegaard, pourrait être issue d'une source commune, soit de cette hypothèse d'une « présence » à laquelle on se bute continuellement, celle du « pas-tout », et qui serait l'inaccessible centre autour duquel se construirait le réseau symbolique regroupant l'éthique – le général – et le langage, en tant qu'éléments ordonnant certaines des données de la « syntaxe » de l'existence. Le « pas-tout » prendrait le sens de ce point, traumatique peut-être selon Zizek, qu'on n'arrive ni à toucher, ni à gratter, dont on ne peut se départir et qui joue un rôle dans l'agir de l'individu. L'idée se laisse d'ailleurs en partie comprendre si on se réfère à ce mystérieux point d'obscurité autour duquel la répétition se met en mouvement, cet élément indéfini qui n'est jamais vraiment atteint, ni dans la répétition kierkegaardienne, ni dans la répétition freudienne, ni grâce au ressouvenir, ni en vertu de l'absence du ressouvenir, donc ni par ce qu'on saurait ou voudrait, ni par ce qu'on ignorerait ou refoulerait. La différence entre ces deux formes de répétitions, ici comprises aussi comme des ratages, est abordée dans ce passage de *Lacan et Kierkegaard* :

Si la répétition se nécessite avec Kierkegaard, c'est *parce qu'il y a* le ressouvenir, alors qu'avec Freud, elle s'impose parce qu'il *n'y a pas* de ressouvenir. En bref, dans l'un je répète parce que je me souviens, dans l'autre, je répète parce que je ne me souviens pas. Avec Kierkegaard, mon

souvenir me fait manquer la retrouvaille de son objet. Il n'est jamais atteint dans la jouissance qu'il procure par ce qui est répété, par ce qui est tenté d'être reproduit. Avec Freud, je suis amené à répéter ce dont je ne veux pas me souvenir. L'inconscient étant évidemment ce qui fait la différence des deux explications¹⁸.

Le « pas-tout » n'équivaut pas à l'inconscient, il s'agirait plutôt d'un non-savoir encore plus radical, quasi ontologique, profondément entremêlé à l'existence, « embrouillé » dans celle-ci et dans le sentiment d'angoisse qu'on peut supposer lui être inhérent. Il serait aussi à poser, jusqu'à un certain point et en partie, à la source autant du symbolique que du théologique, considérés comme des fictions structurelles, socialement ou anthropologiquement nécessaires, qui supposent un certain jeu, différent et complexe, entre manque et plénitude, entre fini et infini, entre particulier et universel, entre présence et absence. Le « pas-tout » considéré comme un perpétuel point d'achoppement, soit là où échoue continuellement la totalisation, s'apparente bien à quelque chose comme une absence : étant ce qui est cherché mais jamais trouvé, ou encore soigneusement évité, masqué, en décalage toujours avec soi, avec la chose, il appartient en quelque sorte aussi au domaine symbolique, celui qu'habitent les signifiants précisément en tant qu'ils *représentent* l'objet, donc qu'il *sont*, qu'ils portent et transportent ce *manque* de l'objet. Et si on le situe même à sa source, c'est sans impliquer aucune notion d'antériorité puisqu'il s'agit là de la sphère proprement conjecturale d'un toujours-déjà – inévitablement vaseux et évasif. La répétition représente un de ces jeux qui s'articulent autour de cette absence, de ce non-savoir ou de ce manque, en tant qu'elle se trouve être le lieu même d'un tiraillement, ou encore un des points de jonction entre réel et symbolique, entre présence et absence, donc en termes lacaniens encore, entre *tuché* – comme rencontre avec le Réel, et *automaton* – identifié au réseau des signifiants : « La répétition est

¹⁸ R. ADAM, *Lacan et Kierkegaard*, p. 107.

alors constante et nécessaire de par le hiatus structural entre tuché et automaton, entre le trauma du réel et le réseau des signifiants qui tentent en vain d'en éponger le hors sens »¹⁹.

La répétition comme mouvement continu et continuellement décalé, prend une partie de sa signification dans cette fonction, qui en est une de liaison pourrait-on dire, qu'on lui attribue ici. Sa « nécessité » structurelle, supposé par Lacan, ne découle en aucune façon d'une capacité à opérer un dépassement de ce qu'englobe le « pas-tout » en termes de béance, d'absence, de non-savoir, mais elle se rapporte peut-être plutôt à cet étrange lien de continuité établi, par son mouvement incessant, entre ce trou, cette béance du non-savoir et une volonté soit de l'atteindre, de la combler ou soit carrément de l'éviter, de se la cacher. La répétition, même si elle ne peut absolument pas être considérée comme un dépassement, reste tout de même une sorte de tentative de solution de continuité, partielle et immanente, élaborée autour d'une discontinuité centrale, primordiale, et peut-être indépassable. Si elle est graphiquement représentable par la figure de la spirale, c'est à une spirale non ascendante, soit entièrement horizontale, qu'on doit penser. Comme solution de continuité, elle permet une certaine forme d'existence, peut-être celle du néant eckhartien, qui implique de continuer en « spiralant » sur la ligne horizontale du temps sans frapper la « brèche » qui rendrait possible une sortie, une fuite, une existence hors du néant de l'immanence. Mais il ne faut pas penser la répétition comme une contradiction directe et tranchée à la reprise, dans la mesure où on peut dire de cette dernière qu'elle se présente comme sa « solution de discontinuité », soit un mouvement fait en avant et à côté de la répétition, qui ne vient pas résoudre dans une

¹⁹ *Idem.*, p. 130.

Aufhebung les apories de l'immanence mais se pose et se propose comme un risque, un acte radical qui ex-siste à toutes les solutions de continuité, à tous les calfeutrages temporaires du vide qui sont le lot de toute existence esthétique et éthique. Cet acte qui rompt en faisant appel à l'absurde de la foi choisit l'existence discontinue, l'existence *hors de*, l'ex-sistence *comme* hors de, et par là s'affirme comme une forme de résignation à l'« incontournabilité » du « pas-tout », qui en cessant de lui tourner autour afin de l'atteindre ou de le masquer, représente une acceptation, donc aussi une interruption des vaines aspirations, inutiles remuements et stériles attachements esthétiques et éthiques. Se résigner au « pas-tout », c'est, comme Freud et contre Hegel, se résigner au non-savoir, à la faille qui empêche le *Selbstbewusstsein*, au différer insoluble de la différance. Adam rappelle le radicalisme de la position freudienne :

Seulement, si la découverte freudienne a un sens, c'est bien que la pensée n'est pas uniquement la question posée sur la vérité du savoir, mais bien qu'elle fait barrage à un savoir. Et définitivement. Au « je sais que je pense » de la conscience de soi hégélienne, le trauma freudien répond par un « je ne sais pas » indépassable. « Le pas de Freud, dit Lacan, concernant la fonction de la pensée par rapport au (*selbstbewusstsein*), c'est que l'essence du 'je sais que je pense' n'est que le trop d'accent mis sur ce que je sais pour oublier ce 'je ne sais pas' qui est sa véritable origine »²⁰.

D'ailleurs, autant la répétition que la reprise dépendent de ce « je ne sais pas » comme point d'obscurité et de discontinuité dans l'individu. C'est-à-dire que, d'une part, comme on l'a suggéré, le mouvement de la répétition est celui d'une révolution autour de cet élément ou manque central et qui prétend l'atteindre ou encore le camoufler, alors que, d'autre part, la reprise apparaît, dans son mouvement préliminaire, comme une sorte de prise en compte du non-savoir sous forme de

²⁰ *Idem.*, p. 254.

résignation, pure acceptation de ce qu'on pourrait aussi appeler, suivant Kierkegaard, l'« impossibilité » :

Le chevalier de la foi a clairement conscience de cette impossibilité, de sorte que la seule chose qui peut le sauver est l'absurde, et il le saisit par la foi. Il reconnaît ainsi l'impossibilité et, au même moment, il croit l'absurde; car, s'il s'imagine avoir la foi sans reconnaître l'impossibilité avec toute la passion de son âme et de tout son cœur, alors il s'abuse lui-même, et son témoignage est nul, puisqu'il n'a pas atteint la résignation infinie²¹.

Ici chez Kierkegaard, refuser de « reconnaître l'impossibilité » c'est « s'abuser soi-même », comme ailleurs, chez Eckhart, refuser « la voie de l'*abegescheidenheit* » équivaut à « s'anéantir soi-même »; et si on extrapole, refuser de « regarder le « pas-tout », la béance constitutive, en face », supposant qu'une telle action soit possible, et refuser d'accepter ce manque, ce non-savoir, cette impossibilité, c'est se confiner aux affres de la répétition et se soustraire à la tâche « proposée à chacun d'être son propre censeur »²². Le non-savoir, la discontinuité et peut-être aussi l'impossibilité peuvent donc être considérés comme « l'essence » de ce nœud qui met en mouvement la spirale horizontale de la répétition et qui permet également, de façon paradoxale, le saut hors de cette spirale. Car le saut kierkegaardien exclut toute forme de renaissance qui procéderait d'un quelconque processus continu ou d'une élévation par spirale ascendante qui superposerait les stades comme des boucles ordonnées jusqu'à finalement culminer dans l'indépassable du stade religieux. La reprise est bien un *hors de*, un ex-sister à partir du monde, qui, s'il se produit, et se pense à partir du monde, de l'expérience du monde, de l'angoisse de l'existant, suppose également et obligatoirement une extériorité absolue, c'est-à-dire une conscience extérieure sans laquelle non seulement la reprise mais même la pensée de la reprise seraient impossibles. De la même façon que l'instant apparaît comme le point de rencontre

²¹ S. KIERKEGAARD, *Crainte et tremblement*, p. 97.

entre deux opposés, soit le temps et l'éternité, l'existence est le lieu où se rencontrent intériorité et extériorité, immanence et transcendance, finitude et infini, mais elle ne peut être ce carrefour sans qu'il y ait une conscience finie qui pose une conscience infinie : mouvement que précède et que suit aussi la « présence absente » d'un « pas-tout », d'une inadéquation, d'une discontinuité, ainsi que sa conscience. C'est dire que cette faille du « pas-tout » engendre la supposition de l'Éternel, le postulat de la transcendance, autant qu'elle en résulte; et si on la rapporte au concept lacanien d'« extimité » qui ressemble à l'*Unheimlich* freudien dans son contenu entièrement paradoxal et réversible, comme familier étranger ou étranger familier, comme extériorité intime ou intimité extérieure, elle correspond en elle-même, par sa nature résolument double, fuyante, indécidable, « non-dialectisable » pourrait-on ajouter, à la position de l'existant qui cherche à ex-sister, à se reprendre, et donc où doivent se rencontrer, sous le signe du paradoxe toujours, le moi et l'Autre, une intériorité et une extériorité; soit la catégorie de l'immanence et celle de la transcendance. On pourrait même penser que l'« extimité » dans sa forme résolument duelle et paradoxale représente autant une sorte de faille quasi ontologique dans l'individu, ressentie comme une inadéquation à soi-même, qu'une faille ou une brèche où s'immisce le religieux, soit le domaine de la transcendance, et grâce à laquelle peut se produire un passage, le saut voulu et attendu, puisqu'il ne peut être voulu et attendu qu'en vertu précisément de ce « pas-tout » qui, en tant que porteur d'impossible et d'insatisfaction, empêche de penser la possibilité d'une reprise purement immanente. Autrement dit, ce « pas-tout » est ce qui laisse supposer la possibilité d'une résolution transcendante parce qu'il est aussi entre autres ce qui permet, déjà au départ, de

²² *Idem.*, p. 99.

penser l'idée même de la transcendance, car c'est bien en raison de la présence d'un « je ne sais pas » fondamental qu'on est amené à supposer une conscience ou à tout le moins le *lieu* ou la *place* d'une conscience, et encore l'extériorité de cette conscience, par la simple pensée de laquelle on arrive déjà à ex-sister un peu, à la manière de Constantin pour qui le voile de sa chute dans la répétition esthétique est à demi levé, et qui, sans avoir le courage d'entreprendre le véritable saut de la reprise que représenterait l'accession au stade religieux, en arrive tout de même à une forme de connaissance ou de conscience élémentaire, prenant une couleur d'angoisse et de désespoir, du piège auquel sa tentative de mouvement achoppe sans cesse, qui est évidemment celui de la répétition. Le désespoir face à l'impossibilité de la répétition et l'abandon qui suit cette réalisation douloureuse chez Constantin doivent être compris comme l'aspect partiel et passif d'un certain savoir du non-savoir et de l'impuissance fatalement liée à la sphère de l'immanence lorsque n'est pas envisagée, entièrement et radicalement – c'est-à-dire par un mouvement – la possibilité absurde de la transcendance.

Comment la répétition s'inscrit dès lors dans les coordonnées de cette existence? Comme un impossible. L'esthéticien ou les tentatives du jeune homme et de Constantin visent à retrouver la plénitude d'un plaisir passé, retrouvailles barrées par la réminiscence. L'impossibilité de la répétition est donc vécue sous la forme de l'impasse imaginaire qu'ils rencontrent lorsqu'ils tentent de ressusciter cette plénitude. L'esthéticien ne prenant pas acte des raisons de ce ratage, il le gomme avec une nouvelle rencontre. Cette autre rencontre a bien le pouvoir de faire ressurgir la brûlure de la passion précédente mais seulement jusqu'en un point de retournement où la rencontre d'être toujours autre s'use dans l'identique. La surprise ne supporte pas sa répétition. L'illusion propre à l'esthéticien fait la cause de sa répétition *et* de son impossible, autrement dit, à éviter ce ratage, il le rencontre. La répétition esthétique ou « terrestre », dit Wahl, à viser le même d'une jouissance imaginaire, rencontre du toujours autre, du non-identique entre l'attendu et le rencontré. « La seule chose qui se répéta fut l'impossibilité d'une répétition » : telle est la sentence kierkegaardienne dont le jouisseur ne prend pas acte²³.

Sans pouvoir l'atteindre, Constantin postule tout de même la notion de transcendance, l'extériorité d'une conscience absolue, un « point d'Archimède » situé hors du monde

et qui expliquerait tout, et c'est peut-être bien parce que justement il parvient à penser cette transcendance comme une conscience qui le dépasse absolument qu'il arrive à une certaine perception ou compréhension de ses tentatives, qu'il en vient donc à réaliser l'échec auquel le mène la répétition :

J'ai de la chance que le jeune homme ne cherche auprès de moi aucune explication; car j'ai renoncé à ma théorie, je vais à la dérive. La reprise est aussi trop transcendante pour moi. Je peux bien faire le tour de moi-même; mais je ne peux pas sortir de moi pour m'élever au-dessus de moi-même; quant au point d'Archimède, je ne puis le découvrir²⁴.

S'il ne parvient pas à renaître à partir du monde en s'élevant au-dessus de lui-même, on peut tout de même supposer que la conscience de l'impossibilité et du caractère vain de la répétition qui l'habite n'est pas indépendante de ce rapport entre le « pas-tout », l'inadéquation et la discontinuité en soi, et le fait de poser une extériorité où prendrait place une certaine possibilité de résolution. Car ce qui en soi ex-siste, soit sort, ressort, insiste, et insiste même en tant qu'absence, non-savoir, et qui est toujours approché et contourné dans la répétition, est autant ce autour de quoi se construit un réseau symbolique que ce par quoi il peut être transgressé, grâce à une certaine conscience, absurde parce que relevant d'une croyance, qui a donc pour corrélatif le fait de supposer et de poser un élément tiers, absolu et infini, extérieur à la ligne homogène du temps, qui voit et qui *sait*.

Le non-savoir, l'angoisse du non-savoir, exige de supposer quelque part un savoir, entier, absolu, donc absolument non-relatif et non-fini, donc forcément extérieur, absolument extérieur. La reprise étant entièrement transcendante, il nous est permis de penser qu'elle se produit ou qu'elle est mise en mouvement par une conscience extérieure, elle-même supposée à partir d'un non-savoir initial. Mais cette

²³ R. ADAM, *Lacan et Kierkegaard*, pp. 149-150.

²⁴ S. KIERKEGAARD, *La Reprise*, p. 130.

assertion reste partielle car, au départ (ou peut-être s'agit-il d'un cas de toujours-déjà), il y a le non-savoir, l'insatisfaction et le manque qui, dans toute leur banalité terre à terre, sont inextricablement liés, de par une sorte de fonction structurelle, à toute pensée de la transcendance, et s'avèrent aussi, non seulement une des conditions de possibilité de la reprise, mais également une sorte de moteur dans la volonté de l'entreprendre, d'y sauter sans pouvoir être certain de ne pas s'écraser avant d'avoir atteint quoi que ce soit. Comme la reprise kierkegaardienne est un mouvement de la foi, qui n'a donc rien à voir avec un savoir effectif et a plutôt tout à voir avec un savoir supposé et posé ailleurs, à l'extérieur, le saut impliqué est bel et bien tel qu'on le décrit, c'est-à-dire un risque, puisque la foi ne garantit rien, elle ne fait que baliser minimalement et confusément, comme le ferait la faible lumière d'une étoile Polaire, une route absurde dominée à chaque instant par le non-savoir. C'est dire que le non-savoir qui met en chemin est aussi celui qui accompagne l'existant dans sa marche ou dans son saut, mais il devient ce qu'on appellera dorénavant l'absurde de la foi.

Chaque fois que je veux faire ce mouvement, je suis saisi de vertiges et, tout en l'admirant absolument, au même moment, une angoisse prodigieuse étreint mon âme, car qu'est-ce donc que de tenter Dieu? Et cependant ce mouvement est celui de la foi et il demeure tel, même si la philosophie, pour confondre les concepts, veut nous faire croire qu'elle a la foi, et même si la théologie veut nous la vendre à rabais²⁵.

La raison philosophique ne peut prétendre avoir la foi puisqu'elle refuse l'absurde; le recours à la théologie ne peut pas non plus nous faire accéder à la foi qui est un mouvement existentiel, individuel, mais surtout intransmissible étant donné qu'on ne peut l'associer à un savoir. Et dire du mouvement de la foi qu'il est absurde, existentiel et individuel, c'est aussi dire qu'il correspond à une exception – c'est-à-dire qu'il est un mouvement d'exception qui rend exceptionnel celui qui l'accomplit –

²⁵ S. KIERKEGAARD, *Crainte et tremblement*, p. 98.

parce que justement il est inséparable de ce caractère intransmissible : étant résolument individuel, toujours singulier, il demeure un secret, un indicible, que porte en lui l'Unique, et comme tel jamais partagé, jamais compris du général, donc toujours irrationnel, absurde, voire fou.

Abraham n'accomplit pas un devoir où la fin de l'action demeure le général, il n'obéit pas par soumission, il produit un acte de foi qui en vertu de l'absurde croit que l'impossible est possible. Là est son fondement bien plus que dans l'inouï du sacrifice de son bien le plus précieux. C'est pourquoi, pour lui, l'éthique est téléologiquement suspendue. Et répondre à la volonté divine ne se réalise pas dans le général mais tout au contraire, dans l'exception. L'histoire d'Abraham montre pour Kierkegaard que la foi se présente comme un principe d'individuation totale de la subjectivité face à Dieu, dont la relation particulière se découvre paradoxale et scandale, parce que rien ne peut s'en dire même face aux hommes, parce qu'elle pousse hors du général et mène à réaliser l'exception²⁶.

Ex-sister c'est faire exception, c'est insister, envers et contre le général : soit se produire comme reste à travers le secret de sa relation à l'Absolu, de sa foi, toujours absurde. Si le fait de se produire comme exception, si parvenir à son être-Unique peut être pensé comme un achèvement, comme quelque chose qui peut être accompli définitivement, ce ne peut être que dans la mesure où on met l'accent, dans le mouvement de la reprise, sur l'aspect transcendant, absolu et décisif de la reprise plutôt que sur l'élément moteur de la liberté individuelle comme amalgame d'impulsion, de désir et de volonté qui entretient la foi en, le saut vers et en vertu de, et la relation à la transcendance. Mais si le pari de la reprise ne peut se réaliser qu'en conservant le paradoxe sans le résoudre, en maintenant ensemble, sous tension, liberté et surprise, peut-être l'exception se crée-t-elle pendant qu'on *saute* vers la reprise *attendue*, peut-être *devient-elle* et *advient-elle* : progressivement *et* pour de bon, continuellement *et* une fois pour toutes... Cette ambiguïté permet de suggérer que l'important de toute la réflexion se trouverait plutôt dans le fait de penser l'exception, qu'elle soit plus ou moins un devenir ou plus ou moins un achèvement

dans le devenir, comme ce qui, de toute façon, reste exceptionnel, jamais totalisable même si en la nommant on semble déjà l'arrêter, la fixer ou même la totaliser; parce qu'elle s'associe fondamentalement à une anti-*Aufhebung*, l'exception reste un reste : ce que pourraient confirmer les attaques répétées contre Hegel et la pensée hégélienne qui piquent l'œuvre entière de Kierkegaard. Et ce qu'appuie également le fait que la pensée kierkegaardienne ait été considérée par certains comme une « non-philosophie », probablement en raison de sa résistance aux concepts de savoir et de nécessité, incontournables chez Hegel et peut-être dans la philosophie en général. Comme le montre la dénégation par Horkheimer et Arendt d'un statut proprement philosophique à la pensée de Benjamin (son *exclusion* donc hors du cercle restreint des « philosophes »), le rapport négatif au savoir, la pensée non universalisante mais « particularisante », la dévalorisation de l'idée d'une nécessité et l'intégration d'une transcendance absolue, soit inconnaissable, voire « contingente » parce que messianique, sont des éléments qui ont été généralement mal reçus, voire exclus, d'une certaine « orthodoxie » philosophique. Si on prend pour exemple Kierkegaard et Benjamin, on peut dire de la pensée du reste et de l'exception qui est exclue, qui sort ou ex-siste, qui fait exception à la haute sphère philosophique, qu'elle fait d'ailleurs écho à la solitude, au travail en retrait, à l'exclusion relative de leurs auteurs. Le penseur de l'exception qui doit lui-même, comme existant, habiter le hors-lieu de l'exception, celui qui se soustrait à la norme en portant dans son être et dans son vécu cette « soustraction » ou cette exclusion est celui qui, prenant une position d'énonciation, toujours particulière, par rapport à sa pensée, refuse de se situer dans ce lieu « sacré » soi-disant objectif et universel que commande un certain

²⁶ R. ADAM, *Lacan et Kierkegaard*, p. 163.

type de philosophie. L'opposition est donc un peu celle du penseur isolé et de son « ratage », c'est-à-dire de sa position anti-académique d'« outsider », de critique, contre le « philosophe professeur » ou « professeur philosophe » qui, grâce à sa prétendue objectivité, est le seul à pouvoir prétendre à l'univers proprement philosophique, ou reconnu tel. L'association qui se crée entre philosophie et enseignement est pourtant problématique, comme on le constate dans cet extrait:

Le drame devient donc celui d'une pensée qui s'énonce sans énonciation. Le professeur est donc ce savoir qui s'enseigne sans position subjective. Ainsi, « que l'énonciation de la pensée n'ait pas sa réduplication dans la représentation du penseur, que la propre existence du penseur contredise sa pensée, montre qu'on ne fait que professer ». Kierkegaard ne manque pas de repérer que si le professeur se refuse à enseigner à partir de sa position d'existant, le savoir se charge de l'en « décharger ». Cette transmission sans désir ni passion subjective est bien un résultat de la logique du discours universitaire dont J.-C. Milner a isolé une conséquence : le professeur est devenu au sein de l'université parfaitement substituable puisque ce qui l'autorise ne relève en rien de sa singularité d'enseignant, mais au contraire de la généralité de l'enseignement²⁷.

R. Adam rappelle également qu'on différencie entre l'objectivité de l'enseignement et la subjectivité de la position d'énonciation, qui serait celle d'un Kierkegaard et d'un Benjamin par exemple, par ce « *risque* subjectif pris ou pas ». Donc Kierkegaard, comme « apôtre », comme source ou incarnation finale des personnages pseudonymes qui par leur témoignage subjectif viennent *un à un* affirmer l'exception, *leur* exception, est et représente lui-même, comme existant, l'exception, le dehors du Système hégélien, le « pas-tout » qui met continuellement en échec les tentatives logiques de totalisation : « Ce qui est pointé comme supportant l'opposition au système hégélien n'est pas la pensée kierkegaardienne mais son auteur même qui, de façon contingente, fait acte personnellement en son nom propre d'une protestation singulière »²⁸. Kierkegaard, incarnant lui-même sa pensée du « pas-tout » de la discontinuité et du paradoxe, comme exception donc, est ce projectile lancé dans la

²⁷ *Idem.*, p. 250.

roue – bien huilée, logique, à la rotation régulière et à la tendance expansionniste – du Système : il est ce kamikaze qui fait éclater la totalité à laquelle aspire ce processus de l'*Aufhebung* aussi réducteur qu'englobant; comme Benjamin est cette épine dans le pied du continuum de l'Histoire glorieuse des vainqueurs, stérile et homogène, gommeuse de ses aspérités et de ces exceptions, masque criard de sa réalité d'Exception.

Notre élaboration autour du « pas-tout » a suggéré cette inadéquation persistante entre l'existence et le savoir qui se construit autour d'elle, qui tente de la circonscrire, de la qualifier et de la quantifier, de la transposer dans une histoire ou une fiction. C'est l'idée de ce point de fracture qui s'exprime à travers le postulat freudien de la primauté du non-savoir sur le savoir; c'est aussi ce qu'on comprend des catégories lacaniennes et de leur articulation qui présente le Symbolique comme une construction supposée recouvrir et masquer le fond traumatique que représente le Réel, qui parvient pourtant occasionnellement à percer la couverture symbolique et à entamer son étanchéité; et c'est encore ce qui ressort du parti-pris de la pensée kierkegaardienne pour des notions telles que l'angoisse, le paradoxe, l'absurde, qui, abstraites du réel de l'existence, viennent paralyser cette machine totalisante, gobeuse d'exceptions et cracheuse d'universalité, qui tente d'assimiler le réel au rationnel. La pensée kierkegaardienne colle à une réalité de l'existence, ressentie dans l'angoisse, qui se trouve être non seulement irrécupérable, mais aussi inassimilable pour la pensée logique qui avance en supprimant et sursumant, qui tente de résoudre les apories de l'existence comme s'il s'agissait d'équations. Kierkegaard, dans

²⁸ *Idem.*, p. 254.

l'introduction du *Concept de l'angoisse*, pointe du doigt ce gouffre qui sépare le réel de la logique ou du rationnel :

À couronner ainsi le fronton de la dernière partie de la logique du mot de *Réalité*, on se donne l'air déjà, sans sortir de la logique, d'être arrivé au faite de la connaissance ou, si l'on veut, à son minimum. La perte cependant saute aux yeux; car ni la logique ni le réel n'y gagnent. Ni le réel : car jamais le hasard, qui lui est essentiellement inhérent, n'entre par la porte de la logique; ni cette dernière, car pour elle penser le réel, c'est absorber quelque chose d'inassimilable et tomber dans une anticipation de ce qu'elle ne peut que prédisposer. Le châtiment éclate : toute réflexion sur ce qu'est le réel en devient difficile et même, pour un temps, impossible, parce qu'il faut d'abord au mot comme un délai pour se retrouver, pour oublier l'erreur²⁹.

Adam précise d'ailleurs à propos de ce passage que « l'argumentation kierkegaardienne ne vise à aucun refus du concept au nom d'une inexprimable obscurité, mais au contraire, un concept juste d'un objet réel désigné par ce qu'il a d'inassimilable »³⁰. Ce qui doit demeurer et être inscrit comme un réel « inassimilable » et qu'on refuse donc de voir vidé de son contenu et de sa force par une « démystification » trompeuse, exigée par l'impératif rationaliste du savoir et de la conscience, ressemble à cette compréhension qu'a Agamben de la pensée benjaminienne de la trace ou du reste (autrement dit de l'exception) :

À chaque instant, la mesure de l'oubli et de la ruine, le gaspillage ontologique que nous portons inscrit en nous, excède largement la piété de nos souvenirs et de notre conscience. Mais le chaos informe de ce qui a été oublié n'est ni inerte ni inefficace – au contraire, il agit en nous comme une force tout aussi grande que celle de la masse des souvenirs conscients, même si c'est de manière différente. Il y a une force et une opération de l'oublié qui ne peuvent être mesurées en terme de mémoire consciente, et dont la présence détermine la valeur de tout savoir et de toute conscience. Ce que le perdu exige, c'est non pas d'être rappelé et commémoré, mais de rester en nous et parmi nous en tant qu'oublié, en tant que perdu – et seulement dans cette mesure, en tant qu'inoubliable³¹.

L'exception n'est que le concept, ou la façon de désigner un inassimilable en soulignant son importance, sans cependant parvenir à l'expliquer ni même tenter de le faire. Il s'agit bien de ce qui parcourt avec insistance tous les embranchements de la pensée kierkegaardienne, car l'exception s'impose autant comme un donné,

²⁹ S. KIERKEGAARD, *Le concept de l'angoisse*, p. 166.

³⁰ R. ADAM, *Lacan et Kierkegaard*, p. 228.

irrécupérable et singulier, que comme une fin, irrécupérable aussi et particulière toujours. L'angoisse, le péché, la liberté, l'instant, la répétition, le saut, la contingence, l'Absolu, l'absurde, la reprise, sont tous des concepts se rapportant à une pensée qui refuse la totalité et l'universalité d'un savoir rationnel, qui projette sans cesse l'étincelle de l'exception et qui porte le nœud insaisissable de l'inassimilable. Ce passage du *Concept de l'angoisse*, certainement chargé mais surtout très beau, mérite d'être ici cité :

La veille pose la différence entre moi-même et cet autre en moi, le sommeil la suspend, le rêve la suggère comme un vague néant. La réalité de l'esprit se montre toujours comme une figure qui tente son possible, mais disparaît dès qu'on veut la saisir, et qui est un rien ne pouvant que nous angoisser³².

L'angoisse apparaît comme ce par quoi et ce dans quoi s'expérimente la réalité conflictuelle, non univoque de l'esprit; cette réalité du sujet échappant à la totalisation qui correspond aussi à la vision lacanienne, et évidemment à la compréhension poststructuraliste qui cherche à échapper aux « fausses » réconciliations ontologiques et épistémologiques. L'impossibilité à définir, déterminer, comprendre ou arrêter l'angoisse, le fait qu'elle se soustraie continuellement à la connaissance, en fait une sorte de matrice « obscurcissante » dans laquelle baigne cette charge de non-savoir qui accompagne l'ambiguïté, l'équivocité, l'inadéquation, la discontinuité ontologiques du sujet. Car « une région ontologique ex-siste en effet où l'être prétend échapper au savoir et s'éprouver dans l'expérience »³³. L'esprit s'expérimente et échappe jusqu'à un certain point au savoir, de la même façon que la transcendance se trouve supposée, posée et expérimentée par un saut et à travers une relation : soit en vertu d'une foi qui exclut tout savoir ou toute science. Cette fuite hors du champ

³¹ G. AGAMBEN, *Le temps qui reste*, pp. 72-73.

³² S. KIERKEGAARD, *Le concept de l'angoisse*, p. 202.

défini de la connaissance, ce non-savoir qui appartient de façon incontournable à la sphère de l'existence, est bien, comme on a pu le mentionner plus haut, ce par quoi peut s'exprimer le saut de la pensée, fondamental, à partir duquel l'idée d'une transcendance est rendue à la fois possible, vraie, voire réelle, et indémontrable, inconnue, entièrement imprévisible. Cet extrait des *Miettes philosophiques* développe sur ce décalage entre la chose posée, soit la transcendance, et la tentative de la prouver ou de la démontrer :

Vouloir prouver qu'existe cet Inconnu (le dieu), l'intelligence n'en aura sans doute guère l'idée. Si le dieu n'existe en effet, c'est bel et bien une impossibilité de le prouver, mais, s'il existe, quelle folie que de vouloir le faire! puisqu'à l'instant où commence la preuve, je l'ai déjà présupposé, non comme chose douteuse, ce qu'une présupposition, comme telle, ne saurait être, mais comme chose hors de question, sinon je n'eusse pas entrepris de le prouver, comprenant d'un coup d'œil l'impossibilité de l'entreprise s'il n'existait pas. Si pas contre, par prouver l'existence du dieu, j'entend vouloir prouver que cet Inconnu, qui existe, est le dieu, j'use d'une expression peu heureuse, car je ne prouve alors rien, et rien moins que toute une existence, mais je développe un concept. En somme vouloir prouver qu'une chose existe n'est pas un jeu, et, le pire encore pour les courageux qui s'y risquent, c'est que l'ouvrage est trop difficile pour que la notoriété attend ceux qui s'y mettent. L'ensemble de la démonstration tourne toujours en tout autre chose, en un développement ultérieur de la conclusion que je tirais d'avoir admis l'existence de la chose en question. Ainsi, que j'opère sur le terrain des faits sensibles et palpables ou sur celui des idées, jamais ma conclusion n'aboutit à l'existence, mais elle en part³⁴.

Il y a toujours déjà ce saut de la pensée qui, parce qu'elle doit partir de l'« existence » d'une transcendance, doit la poser au départ, sans preuve ni démonstration, et il y a ce second saut, fait à partir de l'existence, soit celle de l'individu dans ou vers celle, posée aussi, d'une transcendance; le savoir et la nécessité ayant été exclus par le saut, le double saut, le risque est aussi double. Parce que le possible évacue la nécessité, que le non-savoir balaie la connaissance rationnelle, le saut est entièrement englouti dans cette contingence radicale qui fait de la reprise quelque chose d'exceptionnel, d'incertain et de surprenant chaque fois

³³ R. ADAM, *Lacan et Kierkegaard*, p. 246.

³⁴ S. KIERKEGAARD, *Miettes philosophiques*, trad. Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau, Paris, éd. Gallimard, coll. Tel, 1990, p. 77.

qu'elle *peut* se produire. La contingence de la reprise se manifeste comme un amalgame de liberté et de surprise, soit quelque chose comme un mouvement et une attente dominés par l'absurdité de ce saut premier, celui par lequel est posée une transcendance et pensée une reprise en vertu de cette transcendance. Cette contingence qui caractérise la reprise est donc aussi double, immanente par la décision non nécessaire, et transcendante par la surprise, par l'absence absolue de contrôle une fois le mouvement enclenché. La saut kierkegaardien est ce mouvement existentiel qui court-circuite le moyen terme, nécessaire à la dialectique, qui se situerait entre un point de départ et un point d'arrivée :

Le passage n'est donc pas progression dialectique mais pathétique et rupture. « Conclusion, enthymème, résolution. Une trilogie. Ce serait une recherche d'importance pour ma conception du saut et de la différence entre un passage pathétique et un passage dialectique. En fin de compte, ce que j'appelle un passage pathétique est ce qu'Aristote appelait enthymème. » Soit un type de syllogisme dialectique qui développe une opinion et dont la conclusion ne peut être posée que par une décision risquée, en bref un « saut »³⁵.

Ce passage est un devenir qui cherche une rencontre, qui fait un pas en avant, vers là où elle pourrait advenir, sans toutefois supposer une structure qui préexisterait à la rencontre et en constituerait le lieu ou même le moteur comme peut le faire Hegel. Entre l'individu et l'Absolu il y a cet espace vide et plein où peut se produire une rencontre et autour, rien, aucune nécessité extérieure qui puisse engendrer cette rencontre, aucun *Geist* qui présiderait à toute une série de dépassements dialectiques. Selon Adam, le fait qu'il n'y ait que deux termes à ce passage chez Kierkegaard ferait même en sorte que la reprise ne puisse se constituer en un achèvement. On pourrait toutefois nuancer en avançant que penser un aboutissement à la reprise n'implique pas obligatoirement qu'on l'assimile à une synthèse ni qu'on lui fasse prendre le sens d'une totalisation. Kierkegaard, comme non-philosophe ou comme penseur anti-

dialectique, aussi comme apôtre de l'exception, est bien le fossoyeur de l'*Aufhebung* et de tous les dépassements ou résolutions logiques, rationnels, ce qui n'exclut pourtant pas qu'il puisse penser un certain accomplissement qui maintiendrait la tension, le conflit, le paradoxe sans jamais les réduire à une unité. Le fait de ne poser que deux termes, le soi et l'Autre, l'immanence et la transcendance, qui, s'ils peuvent se toucher, se rencontrer, ne peuvent se résorber ou se fusionner en un seul élément, montre en effet que la reprise n'est absolument pas une synthèse sans cependant empêcher qu'on puisse la considérer comme une sorte d'aboutissement : celui par lequel l'individu ex-sisterait en vertu de sa relation à la transcendance sans qu'il s'agisse, comme chez Eckhart, d'être littéralement « transporté dans l'être nu de Dieu ». Refuser le piège de l'union, qui se décline trop facilement en « unité » ou « unicité », équivaut donc en quelque sorte à admettre la possibilité d'une rencontre qui ne soit pas fusionnelle : « Kierkegaard appellera plus tard « redoublement » (*Fordoblelse*) ou « reduplication » ce processus qui garde opposés les contraires, soit une opération qui consiste à « réunir deux qualités différentes en une unité » où elles demeurent séparées »³⁶.

De même, si on persiste à vouloir penser la reprise comme un accomplissement, c'est en mettant l'accent sur sa *possibilité*, c'est-à-dire sur le fait qu'elle ne peut être, *possiblement*, une sorte d'aboutissement que parce qu'elle n'est justement que *possible*, absolument pas nécessaire et en partie indépendante de la volonté – en partie transcendante. Sa contingence, voire son absurdité, en fait un *télos* surprenant, exceptionnel, qui ressemble plus à un point de discontinuité, de fracture,

³⁵ R. ADAM, *Lacan et Kierkegaard*, p. 215.

³⁶ *Idem.*, p. 214.

dans la ligne du temps et de l'existence qu'à la supposée finalité de cette ligne, celle qui adviendrait au bout d'une série de déboulements et de dépassements, après que tous les antécédents aient été digérés, là où s'érupte ou s'érige un *Selbstbewusstsein* tonitruant. Car chez Kierkegaard, comme chez Benjamin, il n'est pas question d'une progression mais d'un mouvement qui pique la fausse continuité, qui fait saillir l'exception, et chaque émergence de l'exception est en soi un accomplissement qui expose au grand jour les illusions que sont la permanence, la continuité et le progrès. C'est le fait d'instaurer ou de provoquer « l'état d'exception » qui devient une tâche, contre la pensée de la continuité et du progrès :

La tradition des opprimés nous enseigne que l' « état d'exception » dans lequel nous vivons est la règle. Nous devons parvenir à une conception de l'histoire qui rende compte de cette situation. Nous découvrirons alors que notre tâche consiste à instaurer le véritable état d'exception; et nous consoliderons ainsi notre position dans la lutte contre le fascisme. Celui-ci garde au contraire toutes ses chances, face à des adversaires qui s'opposent à lui au nom du progrès, compris comme une norme historique³⁷.

L'état d'exception s'avère évidemment un modèle ou une structure historique chez Benjamin, de la même façon que l'exception kierkegaardienne se rapporte à un mode ou à un modèle de l'exister, privilégié, donc à ce qui permet une inscription au monde authentique parce que toujours unique, et entière, voire absolue, parce qu'impossible à médiatiser et à territorialiser, paradoxale et inassimilable.

[...] l'individu, en tant qu'individu, est plus grand que le général, il ne lui est point subordonné, mais lui est supérieur, et il l'est de telle manière, observez-le bien, que c'est l'individu qui, après avoir été subordonné en tant qu'individu au général, devient, à travers le général, l'individu dont l'individualité est supérieure au général, parce que l'individu, en tant qu'individu, est en rapport absolu avec l'absolu. Cette position ne souffre aucune médiation, puisque toute médiation survient justement en vertu du général. Elle est, et demeure, éternellement un paradoxe inaccessible à la pensée³⁸.

Donc on sait que, comme telle et comme tâche, l'exception est bien une structure de pensée, soit une façon de concevoir autant l'existence, l'histoire, que

³⁷ W. BENJAMIN, « Sur le concept d'histoire » dans *Ceuvres III*, thèse VIII, p. 433.

l'inscription de l'existence dans l'histoire par l'*ex-sister*, et il est aussi clair que cette tâche n'est pas soumise à la nécessité, que, comme le mentionne Kierkegaard à propos de la reprise, elle est une « tâche pour la liberté », donc qu'elle se rapporte à la *possibilité*. De plus, si cette tâche, en tant que possibilité, prend aussi l'aspect d'une contingence, c'est que son accomplissement, souvent partiel *et* définitif, dépend d'une surprise, celle d'une rencontre, mystérieuse et imprévisible parce qu'elle ne peut évidemment relever uniquement de l'impulsion ou de la liberté de l'individu, et cette contingence peut s'exprimer par l'idée du Messie qu'on peut considérer autant comme une figure transcendante que comme une structure historique de pensée. Le Messie représente en effet une sorte d'amalgame entre la possibilité et l'accomplissement dans la mesure où on doit l'associer autant à la « réalité », en apparence non-transcendante, du hasard – c'est-à-dire à ce qui, du fait de son incompréhensibilité et de son intransmissibilité, du fait de *pouvoir* advenir indépendamment de la volonté et du pouvoir de l'individu, est ressenti comme une *surprise* – qu'à une sorte de « résolution exceptionnelle » qui accomplit ou réalise, malgré même l'impossibilité constatée, sans pourtant éteindre les tensions paradoxales. Si on peut penser la reprise comme un accomplissement, ce n'est qu'en faisant appel, littéralement, au Messie : soit en amenant à l'existence et à l'histoire ce principe transcendant grâce auquel la continuité peut être rompue, quelque chose peut être réalisé, quelqu'un peut se reprendre et être repris comme une exception. On peut considérer que cet accent messianique est en quelque sorte contenu chez Kierkegaard dans l'idée de l'absurde par laquelle le chevalier de la foi peut croire en l'avènement de quelque chose qu'on a déjà établi comme rationnellement impossible. L'absurde

³⁸ S. KEIRKEGAARD, *Crainte et tremblement*, p. 110.

se rapporte donc à une transcendance : il ne peut être saisi que par la foi puisqu'il s'agit d'une résolution comme intrusion de l'infini dans la sphère de la finitude où cette résolution est reconnue impossible.

L'absurde n'appartient pas ici aux différences qui se trouvent dans la sphère de la raison : il est différent de l'in vraisemblable, de l'inattendu, de l'imprévu. Au moment où le chevalier se résigne, il est convaincu, humainement parlant, de l'impossibilité. Tel est le résultat atteint par la raison, et il avait suffisamment d'énergie pour le penser. De surcroît, en un sens infini, cela était possible par le biais de la résignation; mais cette possession est, à la fois, une renonciation – sans être toutefois une absurdité pour la raison – car la raison est toujours dans son droit d'affirmer que dans le mode de la finitude, là où elle est souveraine, la chose est et demeure impossible. Le chevalier de la foi a clairement conscience de cette impossibilité. De sorte que la seule chose qui peut le sauver est l'absurde, et il le saisit par la foi³⁹.

Si on tient compte également du fait que la reprise, puisqu'elle correspond à une « seconde puissance de la conscience » – qu'on peut associer à ce qu'Eckhart appellerait une « naissance à partir du monde » – se rapporte à la question de l'identité et de l'individualité à travers les notions de l'origine et du devenir, ceci en même temps qu'elle est identifiée à une résolution messianique (soit absurde et transcendante), on doit admettre qu'elle est un de ces concepts qui, en maintenant en relation les sphères de l'immanence et de la transcendance, soutient aussi la tension entre l'origine, le devenir et l'achèvement (comme intrusion de l'extérieur), et figure une sorte de conjonction entre ces éléments dont aucun n'arrive, ni ne doit arriver, à dominer le concept qui les met en lien. À la fin d'une note dans *Le temps qui reste*,

Agamben souligne ceci :

Dans notre tradition, un thème métaphysique – qui insiste surtout sur le moment de la fondation et de l'origine – co-existe avec un thème messianique – qui insiste sur celui de l'accomplissement. Mais ce qui est proprement messianique et *historique*, c'est l'idée que cet accomplissement ne soit possible qu'en reprenant et révoquant la fondation, c'est-à-dire en réglant ses comptes avec elle. Quand les deux éléments se scindent, on arrive à la situation dont la *Krisis* husserlienne est le témoignage le plus évident : une fondation à laquelle ne correspond qu'une tâche infinie. Si l'on abandonne le thème messianique et que l'on insiste seulement sur le moment de la fondation et de l'origine – ou, ce qui revient au même, sur leur absence –, on obtient une signification vide – de degré zéro –, et l'histoire devient son renvoi à l'infini⁴⁰.

³⁹ *Idem.*, pp. 96-97.

⁴⁰ G. AGAMBEN, *Le temps qui reste*, p. 176.

Si l'histoire, ou même l'existence, renvoyait à elle-même infiniment, si elle n'était que sa propre boucle à l'intérieur de laquelle on se déplacerait sans jamais postuler une extériorité, alors on resterait bloqué dans les limites de cette fondation qui deviendrait le seul point d'inscription pensable; qui deviendrait même un indépassable dans la mesure où le devenir qui ne se rapporte qu'à l'origine, allant du même au différent, ne culmine en jamais un point d'exception ou de nouveau radical, il se dépasse toujours en s'imposant, il est continuité et jamais arrêt : il est répétition. Autrement dit, si le « thème messianique » était laissé de côté, si la possibilité d'un accomplissement ou d'une reprise était niée, le « ce que nous sommes, *ledic, gotheit*, nous avons à le devenir » formulé chez Eckhart s'avèrerait impossible, sinon comme une tâche éternellement inachevée, coincée dans les limites de l'existence, celles où l'impossible domine un possible toujours relatif et jamais absurde. C'est d'ailleurs en tournant le dos à ce « thème messianique » donc en évitant d'établir une nuance entre l'achèvement messianique et la totalisation de l'*Aufhebung* que Adam, comme Clair, peut presque assimiler – en axant sur l'idée d'une sorte d'inaccompli où s'exprime une opposition à la totalisation – la reprise kierkegaardienne à la répétition deleuzienne qui prend son inspiration chez Nietzsche. Son raisonnement, trop imprégné de dialectique, est le suivant :

En posant cet Autre comme absolu, la reprise ne peut consister *qu'à* travers une tâche, *jamais* un achèvement. Qu'il n'y ait pas de troisième terme à la dialectique kierkegaardienne, empêche la possibilité d'une synthèse où la reprise ferait retrouvaille finale, avènement suturé d'un renouveau définitif. S'il y a synthèse, c'est uniquement comme étant à réaliser qu'elle peut se présentifier⁴¹.

Mais, comme on l'a proposé plus haut, la reprise n'est pas une synthèse, ce qui ne l'empêche pas de pouvoir impliquer quelque chose comme un accomplissement –

messianique, extérieur, intrusif – n’abolissant pourtant en rien la *tâche* qu’elle demeure pour l’individu. L’idée même de l’achèvement messianique est la seule qui permette de conserver entier le paradoxe que représente la reprise en mettant à l’avant-plan cette *possibilité* qui persiste dans l’impossible et sans laquelle elle serait impensable, tout en la différenciant autant de la simple répétition, qui joue avec le même et le différent, que d’une totalisation qui viendrait abolir et dépasser les tensions inhérentes au paradoxe. Il semble d’ailleurs assez évident de noter ici qu’à leur manière propre, Benjamin et Kierkegaard articulent tous deux des variations autour du « thème messianique » et du « thème historique ou existentiel » : comparaison rendue possible en considérant, par une sorte de saut, l’histoire comme une forme d’abstraction du modèle et des problèmes de l’existence et inversement l’existence comme une trace de l’histoire, un irréductible, une exception qui ex-siste dans et à l’histoire, et en pensant l’histoire ou l’existence, la trace ou l’individu, sur le fond zébré, hachuré, discontinu, de la *possibilité* messianique. Car le Messie est bien cette figure qui correspond à une pensée de l’exception chez Kierkegaard et de l’état d’exception ou d’urgence chez Benjamin.

Cette possibilité d’une inscription exceptionnelle, d’une ex-sistence, amenée par l’accent messianique que prend une certaine pensée existentialiste ou historique, représente toujours un saut, une véritable discontinuité dans la mesure où elle ne résulte pas d’un processus, mais d’un pari, celui de la foi, qui doit supposer et poser quelque chose d’extérieur, une force pleine de possibles qui peut intervenir, renverser ou balayer ce qui a été admis comme rationnellement impossible. Penser Dieu n’a rien d’évident; penser le Messie, a fortiori, non plus. C’est un saut de la pensée en

⁴¹ R. ADAM, *Lacan et Kierkegaard*, pp. 164-165.

hauteur. Entendre l'appel, l'interpellation et y répondre, même silencieusement, secrètement, comme Abraham, et se reprendre à travers cette réponse, n'a rien d'évident. C'est le saut de la pensée en profondeur. C'est le double saut de la pensée qui croit et répond à une transcendance qu'elle a elle-même posée. C'est une folie, une méditation « autistique » sans médiation, sans troisième terme; soi et l'Autre et le précipice entre les deux. La foi, telle qu'élaborée chez Kierkegaard, ne se laisse pas encadrer dans la description althusserienne démystificatrice des mécanismes idéologiques qui déclare, entre autres, que c'est « le propre de l'idéologie que d'imposer (sans en avoir l'air puisque ce sont des « évidences ») les évidences comme évidences, que nous ne pouvons pas ne pas reconnaître, et devant lesquelles nous avons l'inévitable et naturelle réaction de nous exclamer (à haute voix, ou dans le « silence de la conscience ») : « c'est évident! c'est bien ça! c'est bien vrai! »⁴² : cette foi n'a au contraire rien d'évident; comme on l'a abondamment répété, elle est un « saut dans l'absurde ». Mais il y a quand même, nécessairement, interpellation : comme moment, comme ce qui se produit dans l'instant et en un instant; sans être continuellement répétée, réitérée, l'interpellation *peut* advenir, survenir, nous prendre et nous surprendre.

Dans et comme l'histoire, l'être survient sous le mode de l'appel. La découverte de la temporalité du laisser-être conduit à une interpellation. L'attitude primitive de la pensée est l'écoute, le déploiement primitif de l'être, l'appel. Écoute et appel sont un unique événement, identité pérégrinale. Quand l'homme répond et correspond à cette apostrophe, son essence est entièrement laissée à la Contrée. « Manifestement, si l'être de l'homme est laissé à la Contrée, c'est parce qu'il lui appartient si essentiellement que sans l'être de l'homme, elle ne peut se déployer comme elle le fait. » – Si je n'étais pas, dit Eckhart, Dieu ne serait pas non plus⁴³.

Cette dernière phrase, surprenante, si on la transpose et la modèle à la pensée de la reprise, ramène le fondement du saut de l'ex-sistence dans la sphère de l'existence, au

⁴² L. ALTHUSSER, « Idéologie et appareils idéologiques d'État » dans *Sur la reproduction*, Paris,

lieu même, renversé, particulier, de l'énonciation, là où on dit : « Dieu », et là où on lui répond par le « Je » de l'Unique. « À nos limites, un dieu surgit, ou quelque chose qui en tient lieu »⁴⁴.

Presses universitaires de France, 1995, pp. 303-304.

⁴³ R. SCHÜRMAN, *Maître Eckhart ou la joie errante*, p. 315.

⁴⁴ E. M. CIORAN, *La tentation d'exister*, Paris, éd. Gallimard, coll. Tel, 1956, p. 120.

Aboutissement : cul-de-sac

*Pourquoi broder sur ce qui exclut le commentaire? Un texte expliqué n'est plus un texte.
On vit avec une idée, on ne la désarticule pas; on lutte avec elle, on n'en décrit pas les étapes.
L'histoire de la philosophie est la négation de la philosophie.*

- Cioran

Le risque subjectif. La reprise comme risque subjectif. La « décision » du décisif. L'ex-sistence de l'existant comme un « se choisir soi-même », enfin, envers et contre les professeurs d'objectivité, sans savoir si on y gagne ou y perd, ou si « qui perd gagne » : si qui perd par le détachement gagne dans la reprise. Pas moyen de le savoir, de le prévoir, de le calculer; il y a quelque chose de gratuit, qui se trouve être en discontinuité par rapport au mouvement entrepris : ce gratuit, on l'appelle « contingence » ou « rencontre » ou « Messie » et on le pense – dans l'histoire, dans la psyché, dans la transcendance –, sans le définir, sans l'arrêter, sans le penser. La reprise, c'est le rapport, pensé, parlé, exprimé sans être défini, qui s'établit entre l'existence et le gratuit; c'est un rapport de continuité et de discontinuité; c'est une errance. Après un parcours tâtonnant, une réflexion dans le noir, une tentative de mettre un doigt sur le fuyant du mouvement de la reprise, c'est là où j'arrive, au point de départ et à ce dans quoi s'inscrit toute cette pensée de la reprise dans l'existence : à l'errance.

Il en est de l'existence comme du mouvement : il est très difficile d'avoir affaire à elle. Si je les pense je les abolis, et je ne les pense donc pas. Ainsi il pourrait pourtant sembler correct de dire qu'il y a quelque chose qui ne se laisse pas penser : l'existence. Mais alors la difficulté subsiste que, du fait que celui qui pense existe, l'existence se trouve posée en même temps que la pensée¹.

L'existence est posée dans la pensée sans pourtant se laisser penser. C'est l'indicible, c'est le secret, c'est l'échec constant de la spéculation, c'est la fracture

incontournable, le paradoxe omniprésent, l'inadéquation, la discontinuité, le Je tout seul, le Je de l'existence par opposition au *Je-Je* de l'être pur : car rien ne nous permet de nous éloigner de l'idée que « l'être pur est une fantasmagorie, et qu'il est interdit à un homme d'oublier qu'il existe »². Voilà. La possibilité du renouveau de l'existant correspond à un « cul-de-sac » de la spéculation, comme la possibilité de la reprise correspond à l'impossibilité de la circonscrire. Y penser, en parler, écrire, ne rime ni à rien ni à quelque chose de précis, d'identifiable : écrire sur la reprise c'est errer, ni plus ni moins, et c'est déjà beaucoup, c'est déjà tout ce qui importe.

J'aimerais donc conclure sans écraser l'élan dans un point final, en me maintenant dans le déséquilibre du mouvement, de la volée, aérienne et bien terrestre, du saut. J'aimerais donc conclure en errant, encore une fois.

Cette impossibilité d'en arriver à un résultat, à une solution, d'achever pour de bon, c'est évidemment se placer dans une sorte de présumé de l'aporie, un peu comme chez Socrate, ou du paradoxe, comme chez Kierkegaard. Mais penser la reprise, c'est toujours déjà être plongé dans le paradoxe, noyé dans l'insoluble; on ne s'égaré pas, on reste égaré. Tous les paradoxes kierkegaardiens : l'existence, la reprise, l'instant, l'angoisse, ce qu'on a appelé les « instances du pas-tout » dans le chapitre précédent, font d'ailleurs écho à un autre paradoxe, celui de la philosophie du vide que D. T. Suzuki, dans *Mysticism, Christian and Buddhist*, relève dans la pensée bouddhiste, mais aussi chez Eckhart. Ce vide est ce autour de quoi règne cette atmosphère d'indicible, comme dans le mouvement, comme dans l'existence. « To say 'empty' is already denying itself. But you cannot remain silent. How to

¹ S. KIERKEGAARD, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, trad. Paul Petit, Paris, éd. Gallimard, coll. Tel, 1949, p. 262.

communicate the silence without going out of it is the crux. It is for this reason that Zen avoids as much as possible resorting to linguistics and strives to make us go underneath words, as it were to dig out what is there »³. Ce passage rappelle de façon assez évidente le principe kierkegaardien de la communication indirecte, comme communication de *pouvoir*, liée à l'intériorité, telle qu'opposée à la communication directe, qui mise sur le savoir, sur l'objet et l'objectivité. La reprise, l'aspect impalpable ou l'aura d'indicible qui l'entoure, est bien ce concept dont la communication, inefficace, jamais directe, implique d'errer, de perdre et peut-être aussi de se perdre, de tourner autour du pot, de se reprendre, d'être littéraire, imprécis et « primitif ». Quelque chose s'est dit ici, s'est écrit, s'est jonglé plus que pensé, a dû être communiqué, de plus en plus indistinctement, donc de moins en moins mal, ou de mieux en mieux peut-être, quelque chose d'hésitant, traitant du pas-tout et du pas-sûr, de la discontinuité et du risque, de la différence, de l'inadéquation, du manque, de cette souffrance d'exister, de la solitude, du plein, du Dieu posé, de ce pari d'un Dieu et du risque de se laisser interpellé, du vide, surtout du vide, du vide qu'on ne remplit pas, qu'on poursuit en se détachant, en résistant, en se sacrifiant, en sautant, en ex-sistant. Tous ces « quelque chose » se rattachent à la reprise par le fait qu'ils font partie d'une *appropriation*, forcément personnelle parce que le concept et son auteur l'imposent, d'une forme d'expérience, de la reprise. Mais pourquoi ces liens précisément, pourquoi *ceux-là*, et peut-être plus fondamentalement, pourquoi la reprise? Simplement, parce qu'elle est la renaissance de la subjectivité, ou plutôt sa *possibilité*, à l'ère du recyclage, à l'ère où on reprend, refond, remoule, réorganise,

² *Idem.*, p. 260.

réassemble. Parce qu'elle met radicalement et inconditionnellement l'accent sur la subjectivité à une époque où il est justement de mise de mettre à l'avant-plan des termes attrayants, sexy et parfois peu profonds tels que « singularité », « multitude », « multiplicité ». Parce qu'elle est du côté de l'intériorité, du secret, de la folie, de l'exception alors que l'individu continue à se perdre dans la foule, que de plus en plus il se normalise, se conforme, tout en ne cessant de crier son unicité, en beuglant « Moi » plutôt que « Je ».

Si, comme le remarque Kierkegaard, il y a un mur à l'affirmation subjective, quel en est le rebond? Le sujet face à cette « suture subjective » impliquée par la science a alors recours à un second discours, celui où se récupère sous une autre forme ce qui est propre au sujet : le discours du Moi. Contre l'universel, s'affirme non pas la parole d'un sujet mais la revendication du Moi. Lacan va jusqu'à assimiler cette antinomie de l'homme moderne à l'aliénation de la folie. Par sa fureur dévastatrice, le XX^e siècle ne démentira jamais qu'il fut bien le théâtre d'une affirmation identitaire à la violence revendicative encore jamais vue. [...] là où le « je » est érudé par le « pour tout x » de la science, fait retour le moi et son agressivité⁴.

Également, parce que la reprise est suspendue à une fracture du temps, à l'instant, au *Jetztzeit*, à une brèche chargée d'intensité où s'entrechoquent temporalité et éternité, immanence et transcendance, et qu'elle a décroché du cours accéléré de la vie, de la génération, de l'histoire, de la temporalité mécanique, puis de l'instantanéité numérique.

Des adolescents, presque des enfants savent combien toute chose est illusoire, quel néant recèle la condition humaine et combien il importe, avant tout, de se cramponner à la génération, de suivre les exigences du temps, pourtant perpétuellement fluctuantes. C'est ainsi que bruit ou bouillonne la vie de la génération; bien que tout ne soit qu'un tourbillon, l'on entend sans cesse coups de semonce et tocsin exhortant l'individu à se dépêcher, vite, à la seconde même, à tout jeter par-dessus bord : méditation, silencieuse réflexion, pensée apaisante de l'éternité, sinon il sera trop tard pour faire partie de l'expédition de la génération qui se met à l'instant en route – et alors, c'est affreux⁵.

³ D. T. SUZUKI, *Mysticism, Christian and Buddhist*, sacred-texts, 1957, « www.sacred-texts.com/bud/mcb/index.htm », 15 août 2006.

⁴ R. ADAM, *Lacan et Kierkegaard*, pp. 242, 243.

⁵ S. KIERKEGAARD, *La Dialectique de la communication*, trad. Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, éd. Rivages poche, coll. Petite Bibliothèque, 2004, pp. 40-41.

Parce qu'impliquant un détachement elle est arrêt, et que comme saut elle est mouvement. Parce qu'elle est – on l'a dit si souvent, on ne s'en lasse pas – *paradoxe*. Et donc on se retrouve encore nez à nez avec le paradoxe : qui permet et joue avec l'élasticité du mouvement, la flexibilité de la pensée, l'intériorité de l'expérience, la gratuité du risque, le décisif dans l'incertain, l'impossibilité de systématiser, la possibilité d'errer sur ce qui n'est pas un chemin, de redevenir althussérien et parler de rencontre, de devenir presque deleuzien alors qu'on ne l'a jamais aimé et parler de rhizome, d'essayer d'être eckhartien et parler d'itinérance et de néant, d'être fou et d'y croire. Le paradoxe est ce qui met l'idée même de la reprise en saillie, ce qui la texture et la rend vivante, possible, en avant de soi; il est ce qui fait que la reprise, maintenant face à face possibilité et impossibilité à travers l'absurde, est connectée de manière essentielle *et gratuite*, essentielle *parce que* non nécessaire voire inutile, à l'existence. Quelque chose se passe dans la reprise et a à voir avec un « devenir subjectif », quelque chose qu'on réitère et qui est indissociable du mouvement, cette errance, sans que ce ne soit le résultat d'une décision ni rationnelle ni éclairée, illuminée ou folle. Quelque chose se passe et c'est incertain, objectivement incertain, et c'est décisif, subjectivement décisif. Au lieu de ce « quelque chose », on n'est pas poussé par une compulsion ou une pulsion parce qu'il ne s'agit pas de la répétition, mais on y est quand même poussé, même si j'aurais voulu croire qu'on y parvient par une décision, parce que c'est propre et rassurant de localiser une volonté ou une conscience à l'embouchure d'un tel mouvement, pourtant, on ne décide pas d'un tel saut, il faudrait d'abord décider d'être fou. Comme l'écrit Cioran : « Les obsédés n'ont pas d'option à faire : leur obsession a déjà opté pour eux, avant eux. On se choisit quand on n'est rien, quand ses virtualités sont

indifférentes; mais la *précision* d'un mal est un choix qui devance la diversité des routes offertes à ce choix »⁶. Et un peu plus loin : « C'est être métaphysiquement superficiel que d'exulter sur sa propre liberté »⁷. Pour que Don Quichotte *décide* de partir, sa salade sur la tête, vivre ses glorieuses aventures de chevalier errant, il fallait d'abord qu'il soit fou, qu'il soit ce « modèle de la folie subjective, où la passion intérieure s'accroche à une idée fixe unique et finie »⁸. Quelque chose doit pousser derrière, un mélange de hasard, de passion et de souffrance, pour qu'une telle *décision* soit prise, ou plutôt subie.

Quand la folie est l'égarement de l'intériorité, le comique et le tragique de l'affaire gît en ce que ce quelque chose qui intéresse infiniment le malheureux est une particularité fixe dont aucun homme ne se soucie. Quand, au contraire, la folie est l'absence d'intériorité, le comique consiste en ceci que le quelque chose que sait le bienheureux est le vrai, le vrai auquel s'intéresse toute l'humanité, mais pas le très honoré récitant. Cette espèce de folie est plus inhumaine que l'autre. On frémit de regarder dans le yeux du fou de la première espèce, de peur de découvrir la profondeur de sa nature sauvage, mais on n'ose pas du tout regarder l'autre par crainte de découvrir qu'il n'a pas de vrais yeux, mais des yeux de verre et des cheveux de paillasson, bref qu'il est un produit artificiel⁹.

Beaucoup de fous de la seconde espèce, peu de la première. Beaucoup de ces produits artificiels, aux yeux cyniques, de verre, qui ne s'intéressent à rien, qui refoulent leur intériorité, qui ne disent pas « Je » mais « Moi » parfois, et surtout disent « Nous », sans y croire, qui jouent au jeu de la généralité; beaucoup de fous normaux. J'en suis. C'est facile et confortable et ennuyant. Parce qu'on étouffe ce qui souffre, on éteint la passion, et on essaie de contrôler, calculer, baliser le hasard. Rien n'arrive. Conservation et inertie. On ne perd ni ne gagne rien, on *échange*, on ne fait que mourir « the safe way », au compte-goutte, un jour à la fois.

On a supprimé l'humain et tout spéculateur intellectuel se confond lui-même avec l'humanité, par quoi il devient à la fois quelque chose d'infiniment grand et rien du tout, il se confond par

⁶ E. M. CIORAN, *Exercices négatifs; En marge du Précis de décomposition*, Paris, éd. Gallimard, coll. Les inédits de Doucet, 2005, p. 169.

⁷ *Idem.*, p. 169.

⁸ S. KIERKEGAARD, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, p. 170.

⁹ *Idem.*, p. 170.

distracted avec l'humanité, tout comme la presse d'opposition dit « nous » et les bateliers « le diable nous emporte ». Mais quand on a longtemps juré, on en revient finalement à l'expression directe, parce que tout jurement s'abolit soi-même; et quand on a appris que n'importe quel bambin peut dire « nous », on se rend compte que cela signifie pourtant davantage d'être *un* homme; et quand on voit qu'il n'y a pas le moindre boutiquier qui ne puisse jouer au jeu de l'humanité, on finit par se rendre compte que d'être purement et simplement un homme est davantage que de jouer ainsi à un jeu de société¹⁰.

Jouer au jeu de l'humanité n'implique que le jeu de la normalité, un jeu qui évite de tenir compte de la subjectivité unique d'un « je » plein capable de s'extraire lui-même d'un « nous » parfois vide. Le fou donquichottien, celui qui fixe quelque chose qui n'intéresse personne, celui qui est poussé dans une quête, une quête errante, et qui y affirme, ou plutôt qui y vit sa subjectivité, diffère du fou ou de l'imbécile conventionnel dans le fait qu'il a tout anéanti excepté sa passion, qu'il s'est détaché de tout sauf de ce point absurde qu'il fixe et qu'il a posé lui-même et qui ne lui sert à rien sinon à s'entretenir dans sa folie et à poursuivre son errance. Il est disponible. Il peut « rencontrer ». Sa subjectivité, son devenir subjectif, est liée à sa disponibilité, au fait qu'il est le sujet du hasard et de la rencontre, qu'il est un promeneur, un itinérant, un « chevalier de la foi errant ». Cette idée que le fou kierkegaardien fixe, cette idée, inquiétante et inutile, qui n'intéresse personne, qui est le point vers lequel, extérieurement et intérieurement, tend la reprise, est celle de la très haute et très imprécise « béatitude éternelle ». Le seul fait d'avoir cette représentation, le seul fait de penser cette béatitude éternelle, est une folie qui fait dévier des chemins balisés qu'a déjà tracés pour nous le jeu de société auquel nous jouons sans jouer, auquel nous jouons sans passion, ou auquel ce « je » – que je dois cesser de cacher derrière la devanture du « nous » – joue.

[...] mais la représentation d'une béatitude éternelle n'est à un homme d'aucune *utilité* extérieure, car elle n'apparaît que quand il a appris à mépriser le monde extérieur et a oublié l'idée terrestre de ce qui est utile; du point de vue extérieur cela ne lui *nuît* pas de ne pas avoir

¹⁰ *Idem.*, p. 116.

cette représentation, il peut très bien sans elle être « mari, père de famille et lauréat de concours de tir », et si c'est vers quelque chose de ce genre qu'il tend, alors cette représentation ne fera que le déranger. En ce qui concerne une béatitude éternelle, le pathos essentiel de l'existence s'achète si cher que, du point de vue fini, on doit tenir carrément cet achat pour une folie [...]¹¹.

Si on « achète » le « pathos essentiel de l'existence », ce n'est aucunement en vue d'un investissement : on n'achète pas pour gagner ou pour faire fructifier, on n'achète pas son paradis de sa souffrance terrestre, on *perd* en achetant, tout simplement, parce que l'immense possible de la « béatitude éternelle » n'advient dans l'impossible qui domine l'immanence que par la discontinuité radicale de l'absurde, que par un hasard, une contingence, ou un Messie; rien de prévisible donc, rien qu'on pourrait calculer ou même envisager rationnellement, rien d'objectif puisqu'il s'agit d'un risque, pris et subi, subi et assumé, plus passionnément que volontairement, et donc vécu de façon entièrement subjective.

Risque est le corrélatif d'incertitude; dès que la certitude est là il n'y a plus de risque. Si donc il acquiert de la certitude et de l'assurance, il lui est impossible d'en venir à tout risquer, car alors il ne risque rien, même s'il renonce à tout – et s'il n'acquiert pas cette certitude, oui alors, ainsi parle l'homme sérieux avec tout son sérieux, alors il ne veut pas tout risquer, ne serait-ce pas folie? De cette manière le risque de l'homme sérieux n'est exactement qu'un vain bruit. Si ce en possession de quoi je dois arriver par le risque est certain, alors je ne risque pas, *j'échange*¹².

On l'a dit, on le répète : tout est dans le mouvement et non dans le résultat. Mais le mouvement, le risque, la reprise, a, on l'a dit, on le répète, quelque chose qui se rapproche d'un aboutissement dans la mesure où ce qui accompagne la folie, la fixation incertaine et absurde, et même la précède, dans le détachement impliqué ou dans la rupture engendrée, entraîne un « se choisir soi-même », donc en quelque sorte un rapport différent, qualitativement différent, à soi, un « devenir subjectif », une « singularisation » diraient certains. Le risque entraîne ce gain collatéral. Est-ce à dire qu'il faut, en risquant ainsi, renoncer à sa place dans le jeu de société, à sa

¹¹ *Idem.*, p. 326.

¹² *Idem.*, p. 357.

consistance et à son inscription dans le général pour se gagner soi-même? Peut-être bien; et quoique ce soit difficile à dire, il est certes souffrant mais pas *difficile* de le faire : il faut être fou déjà pour s'enfoncer encore, en risquant, dans sa folie. Difficile à dire parce qu'en parler n'équivaut pas simplement à spéculer, mais bien pire, à s'engager déjà existentiellement, en se voyant autrement, en se critiquant, en s'angoissant, en se décollant tout d'un coup de son image, de sa position, de ses acquis dans le jeu de société qui nous fait consister, qui oriente notre consistance, qui nous fait exister en vertu de cette consistance. Il y a le protagoniste du jeu. Et il y a le protagoniste de l'existence, de *son* existence, celui qui ex-siste et qui risque, impitoyablement poussé par la passion, par la folie apparaissant elles-mêmes comme des mouvements; le mouvement entraînant le mouvement, entraînant la reprise et entraîné par elle, dans sa spirale.

« Mais l'écrivassière spéculation moderne ne fait que peu de cas de la passion; et, pourtant, la passion est justement pour un homme existant le sommet de l'existence – or, c'est un fait que nous sommes existants. Dans la passion, le sujet existant est rendu infini dans l'éternité de la fantaisie, et il est pourtant en même temps plus que jamais lui-même »¹³. Paradoxal : le sujet est « plus que jamais lui-même » dans « l'instant de la passion », là où il y a le choc lié à cet « état unissant l'infini et le fini, état qui va au-delà de l'existence »¹⁴. Il est plus que jamais lui-même, lui l'existant, dans cet au-delà de l'existence, en ex-sistant. Cet ex-sister signifie donc cette sortie, cette « néantisation » eckhartienne (« deviens le néant que tu es! ») pourrait-on dire, ce que Suzuki rapproche de la pensée bouddhiste du vide :

¹³ *Idem.*, p. 171.

¹⁴ *Idem.*, p. 171.

Buddhist philosophy is the philosophy of 'Emptiness', it is the philosophy of self-identity. Self-identity is to be distinguished from mere identity. In an identity we have two objects for identification; in self-identity there is just one object or subject, one only, and this one identifies itself by going out of itself. Self-identity thus involves a movement. And we see that self-identity is the mind going out of itself in order to see itself reflected in itself. Self-identity is the logic of pure experience or of 'Emptiness'¹⁵.

Chez Kierkegaard, c'est le « Je-Je », conçu comme un « point mathématique, un point qui n'existe pas du tout »¹⁶ qui exprime cette fantasmagorie de l'identité entendue comme l'adéquation du sujet et de l'objet, de la pensée et de l'être, et c'est ce qui résume la pensée du système, objective et spéculative.

L'idée du système est le sujet-objet, l'unité de la pensée et de l'être; l'existence par contre est justement la séparation. Il ne suit de là en aucune façon que l'existence est dépourvue de pensée, mais elle a éloigné et éloigne le sujet de l'objet, la pensée de l'être. Entendue objectivement, la pensée est la pensée pure, qui correspond d'une façon tout aussi objectivement abstraite à son objet, lequel est donc à nouveau elle-même, et la vérité est l'accord de la pensée avec elle-même. Cette pensée objective n'a aucun rapport avec la subjectivité existante, et tandis que subsiste toujours la question difficile de savoir comment le sujet existant se glisse dans cette objectivité où la subjectivité est la subjectivité purement abstraite (ce qui est à nouveau une détermination objective et ne désigne aucun homme existant), il devient certain que la subjectivité existante s'évapore de plus en plus, et devient finalement ([...]) le savoir, la connaissance purement abstraite de ce pur rapport entre la pensée et l'être, cette identité pure, oui, cette tautologie [...]¹⁷.

L'existence qui sépare, l'ex-sistence, semble être le lieu de cette identité à soi qui implique un mouvement de sortie, de détachement, de séparation. Cette forme d'identité-mouvement rappelle l'identité pérégrinale d'Eckhart, concept qui lui-même renferme l'idée du *Gelassenheit*, ce laisser-être comme « condition de la manifestation de l'être lui-même comme enracinement présent-absent de la pensée »¹⁸. Ce paradoxe qui s'établit entre la présence et l'absence par le laisser-être implique, dans ce mouvement de la pensée, cette sorte d'errance par laquelle on oscille entre une sortie de soi-même, une séparation, et une adéquation à soi qu'on n'accomplit jamais entièrement, qui reste toujours approximative, inachevée; ce

¹⁵ D. T. SUZUKI, *op.cit.*

¹⁶ S. KIERKEGAARD, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, p. 171.

¹⁷ *Idem.*, p. 115.

paradoxe, c'est en quelque sorte aussi celui de la différence. Car l'identité à soi, telle que décrite ici et telle que pensée dans le cadre de la réflexion kierkegaardienne sur l'existence, n'équivaut pas réellement à une pleine adéquation à soi, mais plutôt à une sorte d'écho qui va de soi à soi, qui comble l'écart sans le combler, qui assume en quelque sorte le décalage, la discontinuité, la différence. Ex-sister c'est bien se reprendre en différant, c'est renaître à soi en fonction de cet écho dont on est la source et le point de chute, cet écho lointain et proche à la fois, *unheimlich* peut-être, qui tord, déplace, renouvelle, singularise. « Le nouvel enracinement présagé par la pensée de la différence est l'être lui-même comme venue au jour et comme demeure, comme présence sous le mode du néant. L'essence de l'être n'est rien d'autre que cette différence. Elle ouvre la perspective d'une terre nouvelle »¹⁹. À travers la notion de différence, l'expérience du vide ou du néant apparaît comme indissociablement liée à ce « nouvel enracinement » que représente en quelque sorte la reprise, d'autant plus que dans son mouvement, la reprise ne peut être pensée comme un enracinement que de manière paradoxale, soit en faisant de ce « nouvel enracinement » une sorte d'errance correspondant à la dialectique insoluble, aporétique pourrait-on dire, propre à l'existence, qui entretient les chocs, les surprises, les hasards, les tensions entre possibles et impossibles, les ruptures, les détachements et les rencontres. Tout est dans le mouvement, et ce mouvement, c'est celui du risque et de l'errance, aussi décisif que secret, inexprimable, irrécupérable, aussi fondamental que gratuit, aussi fondamental que fou. Et c'est bien parce que tout est dans le mouvement que la reprise n'est pas un chemin, un processus, une entreprise découpée en étapes, parce

¹⁸ R. SCHÜRMAN, *Maître Eckhart ou la joie errante*, p. 305.

¹⁹ *Idem.*, p. 305.

qu'elle n'implique aucun parcours défini, qu'elle ne vise pas un résultat ultime, un achèvement certain; c'est en raison de tout cela et de bien plus qu'elle est errance ou qu'elle n'est qu'errance, sur un hors piste, loin de la voie officielle, de l'autoroute transexistentielle qui mène sans escale pipi tout droit au paradis, ou simplement tout droit à la mort.

[...] *l'incertitude objective appropriée fermement par l'intériorité la plus passionnée, voilà la vérité*, la plus haute vérité qu'il y ait pour un sujet *existant*. Là où le chemin bifurque (où, on ne peut le dire objectivement, car c'est justement la subjectivité) le savoir objectif est suspendu. Objectivement on n'a donc que de l'incertitude, mais c'est justement par là que se tend la passion infinie de l'intériorité, et la vérité consiste précisément dans ce coup d'audace qui choisit l'incertitude objective avec la passion de l'infini²⁰.

Et de la vérité à la foi il n'y a qu'un pas, celui qui enfonce un peu plus loin dans l'incertitude, celui éloigne un peu plus du chemin :

Mais la définition ainsi donnée de la vérité est une transcription de celle de la foi. Sans risque pas de foi. La foi est justement la contradiction entre la passion infinie de l'intériorité et l'incertitude objective. Si je peux saisir Dieu objectivement, je ne crois pas, mais justement parce que je ne le peux pas il faut que je croie, et si je veux conserver la foi je ne dois pas cesser d'avoir présent à l'esprit que je maintiens l'incertitude objective, que je suis « au-dessus d'une profondeur de 70 000 pieds d'eau » dans l'incertitude objective et que, pourtant, je crois²¹.

Il y a un « là », un « maintenant », une sorte de *Jetztzeit*, d'« instant » foudroyant ou foudroyé, où on constate qu'on est bel et bien perdu, et aussi qu'on s'est trouvé, subjectivement, intérieurement, jamais complètement mais quand même, dans le mouvement, dans le paradoxe entre l'impossibilité de l'arrêter et la possibilité qu'il soit arrêté, dans l'errance, dans l'absurde de l'errance; là où on réalise que cet absurde, cette errance, sont aussi nécessaires qu'inutiles et qu'un travail sur la reprise était aussi nécessaire qu'inutile.

Et quoi au bout du compte? Pourquoi au bout du compte? À quoi bon? dira-t-on. Probablement pour réaliser qu'on ne boucle pas la boucle, qu'au bout il n'y a rien

²⁰ S. KIERKEGAARD, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, p. 176.

²¹ *Idem.*, pp. 176-177.

qu'on puisse prévoir, qu'il n'y a pas de continuité, donc pas de fin logique, envisageable. Ce qui nous conforte dans l'idée qu'il ne nous est plus permis de comprendre l'histoire, la tradition, autrement que comme un fil brisé, une série de fractures, de discontinuités, soumise aux soubresauts du hasard, de la contingence, à la surprise, ou, si on déplace le hasard de la psyché humaine vers un tiers, vers une extériorité radicale, à l'éclair messianique. Ce que la réflexion sur la reprise implique au niveau de l'histoire, on en avait déjà l'intuition, beaucoup d'autres l'ont pensé bien avant, on en avait un savoir spéculatif donc, maintenant, à ce point, on l'a éprouvé intellectuellement, existentiellement même, parce que penser c'est vivre, penser subjectivement c'est explorer, ressentir, expérimenter, souffrir parfois, s'altérer, ne jamais demeurer intact. C'est en acceptant de n'être pas intact, en acceptant les déplacements, détachements, rencontres, de cette errance, en acceptant cette discontinuité injustifiable, absurde, celle de « l'hétérogénéité de l'individu avec l'éthique » entre autres, qu'on peut affirmer un « se choisir soi-même » ou un « devenir ce qu'il était en nous d'être » qui soit exception, qui fasse aussi discontinuité et vienne émaucher encore un peu plus le fil de l'histoire. Sachant que l'existence et l'histoire supportent autant le même, la répétition, que la reprise et sa surprise, on comprend aussi que tout est possible, même l'absurde, même la platitude des éternels recommencements ou l'énervant d'un disque rayé; tout peut prendre, reprendre, surprendre. Mais c'est par un mouvement *subjectif*, par l'errance à laquelle nous a menée la reprise et qui nous mène à la reprise, qu'on s'inscrit comme exception dans une histoire en morceaux. C'est par un *Holzweg*, comme chez Heidegger, c'est en empruntant ce « faux chemin » ou en s'égarant sur ce « sentier qui se perd », qu'on se rend à la reprise, ce *nulle part* auquel conduit le chemin peu

sûr qui s'enfonce dans la forêt, « le *Holz*, la *Hylè*, la sylvie *de l'être*, c'est-à-dire de la vérité en son retrait toujours renouvelé »²².

²² Note préliminaire par W. Brokmeier aux *Chemins qui ne mènent nulle part* de Heidegger.

Bibliographie

- ADAM, Rodolphe, *Lacan et Kierkegaard*, Paris, Presses universitaires de France, coll. Philosophie d'aujourd'hui, 2005.;
- G. AGAMBEN, *Enfance et histoire*, trad. Yves Hersant, Paris, Éditions Payot & Rivages, coll. Petite Bibliothèque, 2002.;
- AGAMBEN, Giorgio, *État d'exception; Homo sacer*, trad. Joel Gayraud, Paris, Éditions du Seuil, coll. L'ordre philosophique, 2003.;
- AGAMBEN, Giorgio, *Le temps qui reste; Un commentaire de l'Épître aux Romains*, trad. Judith Revel, Paris, éd. Rivages Poche, coll. Petite Bibliothèque, 2000.;
- ALTHUSSER, Louis, *Écrits philosophiques et politiques*, Paris, éd. Stock/IMEC, 1994.;
- ALTHUSSER, Louis, *Sur la reproduction*, Paris, Presses universitaires de France, 1995.;
- ARTAUD, Antonin, *Le théâtre et don double*, Paris, éd. Gallimard, coll. Folio essais, 1964.;
- BATAILLE, Georges, *La part maudite*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « critique », 1967.;
- BENJAMIN, Walter, *Œuvres II*, trad. M. de Gandillac, R. Rochlitz et P. Rusch, Paris, éd. Gallimard, 2000.;
- BENJAMIN, Walter, *Œuvres III*, trad. M. de Gandillac, R. Rochlitz et P. Rusch, Paris, éd. Gallimard, 2000.;
- BENJAMIN, Walter, *Écrits français*, Paris, éd. Gallimard, coll. Folio essais, 1991.;
- BLANCHOT, Maurice, *De Kafka à Kafka*, Paris, éd. Gallimard, coll. Folio essais, 1981.;
- BLANCHOT, Maurice, *L'espace littéraire*, Paris, éd. Gallimard, coll. Idées, 1955.;
- BORGES, Jorge Luis, *Ficciones*, Paris, éd. Gallimard, coll. Folio bilingue, 1994.;
- BORGES, Jorge Luis, *El libro de arena*, Paris, éd. Gallimard, coll. Folio bilingue, 1990.;
- BUTLER, Judith, « Subjection, Resistance, Resignification : Between Freud and Foucault », in *The Identity in Question*, éd. John Rajchman, NY et Londres, Routledge, 1995, 15-43.;
- CIORAN, E. M., *Exercices négatifs; En marge du Précis de décomposition*, Paris, éd. Gallimard, coll. Les inédits de Doucet, 2005.;
- CIORAN, E. M., *La tentation d'exister*, Paris, éd. Gallimard, coll. Tel, 1956.;
- COLETTE, Jacques, *Histoire et absolu; essai sur Kierkegaard*, Paris, éd. Desclée, 1972.;
- DELEUZE, Gilles, *Différence et répétition*, Paris, éd. Presses universitaires de France, coll. Épiméthée, 1968.;

- DELEUZE, Gilles, *Mille plateaux; capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Les éditions de Minuit, coll. Critique, 1980.;
- DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, éd. Presses universitaires de France, coll. Quadrige, 1999.;
- DERRIDA, Jacques, *Donner la mort*, Paris, éd. Galilée, coll. Incises, 1999.;
- DERRIDA, Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, coll. Points, 1967.;
- DERRIDA, Jacques, *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « critique », 1972.;
- DEBORD, Guy, *La Société du Spectacle*, Paris, éd. Gallimard, coll. Folio, 1992.;
- DOSTOÏEVSKI, Fédor, *Les Démons*, trad. A. Markowicz, Paris, éd. Babel, 1995.;
- FOUCAULT, Michel, *Raymond Roussel*, Paris, éd. Gallimard, coll. Folio essais, 1992.;
- FREUD, Sigmund, *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, éd. Gallimard, coll. Folio essais, 1985.;
- FREUD, Sigmund, *Essais de psychanalyse*, Paris, éd. Petite Bibliothèque Payot, 1967.;
- HEIDEGGER, Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Wolfgang Brokmeier, Paris, éd. Gallimard, coll. Tel, 1962.;
- HEIDEGGER, Martin, *Essais et conférences*, trad. André Préau, Paris, éd. Gallimard, coll. Tel, 1958.;
- KAFKA, Franz, *Lettre au père*, trad. Marthe Robert, Paris, éd. Gallimard, coll. Folio, 1957.;
- KIERKEGAARD, Soren, *Crainte et tremblement*, trad. Charles Leblanc, Paris, éd. Rivages poche, coll. Petite Bibliothèque, 2000.;
- KIERKEGAARD, Soren, *Le concept de l'angoisse, Miettes philosophiques, Traité du désespoir*, trad. Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau, Paris, éd. Gallimard, coll. Tel, 1990.;
- KIERKEGAARD, Soren, *La dialectique de la communication*, trad. Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, éd. Rivages poche, coll. Petite Bibliothèque, 2004.;
- KIERKEGAARD, Soren, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, trad. Paul Petit, Paris, éd. Gallimard, coll. Tel, 1949.;
- KIERKEGAARD, Soren, *La Reprise*, trad. Nelly Viallaneix, Paris, éd. GF Flammarion, 1990.;
- LACAN, Jacques, *Écrits I*, Paris, Éditions du Seuil, coll. Points essais, 1999.;

- LACAN, Jacques, *Le Séminaire livre IV; La relation d'objet*, Éditions du Seuil, coll. Champ freudien, 1994.;
- LACAN, Jacques, *Le Séminaire livre VII; L'éthique de la psychanalyse*, Éditions du Seuil, coll. Champ Freudien, 1986.;
- LACAN, Jacques, *Le Séminaire livre VIII; Le transfert*, Éditions du Seuil, coll. Champ freudien, 1991.;
- LACAN, Jacques, *Le Séminaire livre X; L'angoisse*, Éditions du Seuil, coll. Champ freudien, 2004.;
- LACAN, Jacques, *Le Séminaire livre XI; Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, coll. Points essais, 1973.;
- LEGENDRE, Pierre, *Leçons IV; L'inestimable objet de la transmission; Étude sur le principe généalogique en Occident*, Paris, éd. Fayard, 1985.;
- MARX, Karl, *Le dix-huit brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Éditions Mille et une nuits, 1997.;
- MEHLMAN, Jeffrey, *Revolution and Repetition; Marx/Hugo/Balzac*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1977.;
- NIETZSCHE, Friedrich, *Considérations inactuelles I et II*, trad. Pierre Rusch, Paris, éd. Gallimard, coll. Folio essais, 1990.;
- SLOTERDIJK, Peter, *Critique de la raison cynique*, trad. Hans Hildenbrand, Paris, Christian Bourgeois éditeur, 1987.;
- SCHÜRMAN, Reiner, *Maître Eckhart; ou la joie errante*, Paris, éd. Rivages poche, coll. Petite Bibliothèque, 2005.;
- SUZUKI, Daisetz Teitaro, *Mysticism, Christian and Buddhist*, sacred-texts, 1957, « www.sacred-texts.com/bud/mcb/index.htm », 15 août 2006.;
- TAYLOR, Charles, *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.;
- VERGOTE, Henri-Bernard, *Sens et répétition; Essai sur l'ironie kierkegaardienne, tome II*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1982.;
- ZIZEK, Slavoj, *Organs Without Bodies; On Deleuze and Consequences*, New York, Routledge, 2004.;
- ZIZEK, Slavoj, *The Sublime Object of Ideology*, London, Verso, 1989.;
- ZIZEK, Slavoj, *The Ticklish Subject; The Absent Center of Political Ontology*, London, New York, Verso, 2000.