

Se in Deo esse : *Le poème et l'esprit, selon Henri Meschonnic*

- 194 -

Je sonne au portail, blanc, et Henri Meschonnic vient m'ouvrir. La maison, un peu surélevée, sur la rive du fleuve, ne dissimule pas complètement le grand jardin qui se trouve à l'arrière. En bordure de l'allée qui y mène, commencent à peine à fleurir les campanules de rocaille. Nous gravissons les marches du perron et je découvre avec émerveillement une grande pièce emplie de masques d'Afrique et d'Océanie, tous plus beaux et plus expressifs les uns que les autres. « Ils font partie de la famille, » me confie en souriant Henri Meschonnic. Par la grande baie vitrée, tout au fond, on découvre le jardin dans sa profondeur, et le magnolia en fleur. Nous nous installons, Régine, Henri et moi, autour d'une table ronde et discutons un peu tous trois avant de commencer notre entretien, agrémenté d'une tasse de thé.

Anne Mounic : Je vous remercie vivement de me recevoir pour cet entretien sur les liens entre poésie, existence et spiritualité. Entre ces trois termes, j'établis un lien indissociable, mais encore faut-il les définir avec précision. Je suis très contente que vous ayez répondu favorablement à ma demande, car vous avez une position très originale sur la question, que vous explorez sous divers aspects, mais toujours selon vous, selon ce que vous êtes, en parfaite unité d'être. Je parlais de définition. Comment définiriez-vous *existence* ? Comment définiriez-vous *spiritualité* ?

Henri Meschonnic : C'est drôle, ce mot d'existence. Il a l'air de dire autre chose que si l'on disait *la vie* et me paraît mettre l'accent, sans le dire, de manière presque invisible, sur la fragilité de notre condition. Il s'agit quasiment d'une façon de dire que nous demeurons dans le provisoire – tout sauf un mot optimiste, et encore moins arrogant. Si on dit la vie, c'est davantage de chose. Le mot est bourré d'espoir. Quant au terme d'existence, il est plutôt négatif.

A.M. : Peut-être implique-t-il une sorte de responsabilité individuelle à l'égard de la vie ?

H.M. : C'est là une interprétation à laquelle je n'avais pas pensé. Ce dont ce mot m'emplit, par contre, c'est de la fragilité, du provisoire, plus que de la responsabilité. Si nous comparons les deux expressions : nous sommes des existants / Nous sommes des vivants, nous nous apercevons que le mot d'existence met la vie en question. Peut-être que j'ai tort de délirer de cette manière. Si j'essaie de réfléchir, la vie s'oppose à la mort, mais l'existence, à quoi s'oppose-t-elle ?

A.M. : Ne pas être ?

H.M. : *To be or not to be.*

A.M. : Exactement. Cette tirade d'Hamlet constitue un véritable questionnement éthique.

H.M. : Je n'aime pas le verbe *être*. Pour plusieurs raisons, dont certaines sont sérieuses et d'autres, ludiques. La plus sérieuse est celle-ci : *être* me semble terriblement accroché à sa majuscule initiale, l'*Etre*. Et là, en songeant à Heidegger, je sors mon revolver – métaphysique, il va sans dire. Là je me dis que nous frôlons l'ennemi majeur de la vie, qui est l'essentialisme, ou le réalisme logique, l'essentialisation des abstractions. Je vais me permettre une plaisanterie. Le verbe *être*, sans le savoir, est pris au piège de lui-même. « Je pense donc je suis » : dans cette célèbre affirmation, *je suis*, j'entends le verbe *suivre*. La forme verbale correspond indissociablement aux deux verbes tout à la fois, *suivre* et *être*. La formule est tellement ressassée que c'est le verbe *suivre* que j'entends. D'ailleurs, la plupart des gens qui pensent ne font que suivre. Je suis un peu agressif quand je dis cela, mais il s'agit d'une agressivité qui n'est que la défense même du vivant. Je me suis aperçu en me relisant que cela faisait très longtemps que je tournais autour de cette idée, que j'ai développée dans mon ouvrage paru récemment chez Laurence Teper, *Heidegger ou le national-essentialisme*. J'oppose le nominalisme au réalisme logique, à l'essentialisation généralisée. Si l'existence doit avoir un rapport avec le verbe *être*, rien ne s'oppose davantage à la vie que l'existence. La vie, ce sont les vivants. En hébreu biblique – et je n'ai jamais vu qu'aucun exégète biblique, juif, catholique ou protestant, ait repéré ce phénomène – certains mots abstraits se forment avec le pluriel du terme concret. Par exemple, *'hai* veut dire *vivant* et le pluriel, *'hayim*, vivants, signifie *la vie*. Nous avons là la parabole de tout le problème. Le nominalisme, c'est l'enjeu du sujet, des individus. Comme le disait Péguy, quand c'est toujours la même chose, c'est toujours la même chose, et il faut répéter ce qu'on a à dire, car on parle à des sourds. Les exégètes bibliques sont des sourds – sourds au rythme et à ses effets de sémantisme. La question du nominalisme s'est posée au douzième siècle, à l'époque d'Abélard. On discutait du mot *humanité* – du mot *Dieu* également, mais avec ce dernier, on est forcément réaliste, car le réalisme présuppose une relation de continuité entre les mots et les choses. Le mot *Dieu* à lui seul en prouve l'existence. Pour les nominalistes, les mots ne sont que des noms qu'on met sur les choses. On ne peut pas dire que Dieu n'est qu'un nom. L'humanité, elle, existe du point de vue réaliste et les individus n'en sont que des fragments. Pour les nominalistes, au contraire, les individus existent d'abord et l'humanité en est l'ensemble. Nous avons donc, du point de vue logique, deux approches, et ce sont les conséquences éthiques et politiques, poétiques et artistiques, qui nous importent, car la différence est grande selon qu'on l'on considère avant tout les individus ou l'ensemble. Avec les individus, on peut fonder une éthique, car on se place du point de vue du sujet, sujet *de* (la pensée) ou sujet *à* (la maladie, par exemple). Si le nominalisme rend possible l'éthique, le réalisme logique l'interdit. Un fragment de l'humanité n'est pas un sujet. Ce débat, hérité du douzième siècle, peut paraître folklorique, mais il demeure et je le trouve terriblement actuel. Bien sûr, on sort là du politiquement correct. Si je prends l'Islam, je m'aperçois que le mot *Umma* désigne ensemble la communauté sociale religieuse et politique, auquel chaque individu doit soumission (qui est le sens du mot *islam*).

- 195 -

A.M. : Le soufisme, au sein de l'Islam, ouvre une voie à l'individu. C'est d'ailleurs un poète qui est l'origine de cette démarche spirituelle.

H.M. : C'est exact et intéressant. Dans son ouvrage admirable, *Anthropologie philosophique* (1928-31), Bernard Groethuysen montre que la notion d'individu apparaît dans l'histoire de façon intermittente. Saint Augustin en

fut un des premiers penseurs. D'autres l'ont ensuite pensée, mais cette notion vitale ne l'a pas toujours été. Selon le modèle du mot *vie*, on peut aussi citer le mot *jeunesse*. *Naar*, c'est le jeune. *Neourim*, ce sont les jeunes, donc la jeunesse. Et ce que toute la tradition traduisait par *compassion* ou *miséricorde*, c'est, dans l'hébreu biblique, la pluriel du mot qui signifie *matrice*, *utérus*, c'est-à-dire l'organe dans lequel se développe l'être vivant. *Re'hem* désigne la matrice ; *ra'hamim*, les matrices, ce qui a été traduit par *compassion*. Or, si on y réfléchit, dans la mesure où ce mot désigne cet organe qu'est l'utérus, pourquoi, en tant que mot abstrait, devrait-il désigner la compassion ? Il s'agit du sentiment qu'une mère éprouve pour ce qui est sorti de son ventre. Et là, on touche à un aspect comique : André Chouraqui, qui voulait tant faire fort en traduisant l'hébreu biblique, mais se trompait sur le sens du langage, traduit ce verset des *Psaumes* où apparaît ce mot comme ceci : « Ne boucle pas tes matrices. » Je traduis : « Ne me refuse pas les tendresses de ton ventre. » A l'inverse, le mot hébreu pour le visage est *panim*, qui est un pluriel. Le singulier, *pan*, désigne l'aspect. Cette sorte de pluriel demanderait une étude que je ne fais qu'esquisser. Tout cela pour illustrer l'antagonisme entre nominalisme et réalisme logique, entre individus et humanité et montrer que le réalisme logique ne permet aucune éthique. D'ailleurs, le philosophe maximal de l'être, Heidegger, ne propose aucune éthique. Il rejette le sujet, qu'il renvoie à la psychologie de son époque. Il n'y a chez lui ni éthique, ni poétique. C'est la langue qui parle. C'est ce qu'il dit : « La langue parle. L'homme parle quand il répond à la langue. »

A.M. : Venons-en maintenant à la spiritualité. Esprit, *spiritus*, spiritualité : il s'agit là d'une même racine qui, dans son sens premier, désigne le *souffle*. De cette origine à ce que nous entendons maintenant par esprit, s'est opéré une sorte de divorce. On oppose le corps à l'esprit, la matière à l'esprit, alors que celui-ci est le souffle qui l'anime. Voici une notion très biblique. Que l'on fixe une figure ou un concept hors du temps, et l'on aboutit à une dualité qui décentre le sujet. Il finit par vivre à côté de sa vie propre.

H.M. : Dans ce mot *spiritualité*, il y a quelque chose qui me gêne, et c'est cette référence sous-jacente à la spiritualité chrétienne. Le mot est enrobé de religion – et de religion chrétienne.

Régine Blaig : Il existe aussi une spiritualité juive.

H.M. : Certes, mais le mot a du mal à se dégager de sa robe chrétienne.

A.M. : Justement, on pourrait songer à dégager la spiritualité de cette gangue pour la porter vers le poétique.

H.M. : On peut bien entendu sortir de cet enrobage théologique en grande partie catholique en revenant à l'étymologie : *spiritus*, le souffle, ce qui est une traduction de l'hébreu *rouah*, souffle, mais aussi vent. L'étymologie est d'une importance majeure et on peut essayer de sauver ce mot de son enrobage en le ramenant à sa force originelle – la puissance du souffle, de l'esprit. Ce n'est pas un hasard si ce mot de souffle a des résonances poétiques. On aboutit au poème, à la poétique.

A.M. : Quand vous opposez le poème à la poésie, vous opposez, me semble-t-il, l'acte, toujours recommencé, à l'objet, l'éthique à l'esthétique. Le point de vue esthétique sur l'art n'a-t-il pas pour résultat, tout simplement, la mort

de l'art, la mort du poème ?

H.M. : L'esthétique est la mort du poème, ou, pire encore, une condition de pensée telle que le poème n'a pas encore pu naître. L'esthétique est formaliste ; elle relève du dualisme du signe et provoque un enchaînement de dualismes : forme / contenu ; affect / concept ; langage / vie – un ensemble de choses qui tuent le poème. Je vais vous donner, du poème, une définition de travail, qui n'est qu'une proposition de pensée. Le poème est la transformation d'une forme de langage par une forme de vie et la transformation d'une forme de vie par une forme de langage. Les deux sont conditions l'une de l'autre. Ce type de pensée ressortit à l'éthique du sujet. En d'autres termes, le poème est la forme langagière maximale de la vie. Tout cela relègue l'esthétique au dix-huitième siècle, en une conceptualité qui ne savait qu'opposer de la forme et du contenu. C'est une réflexion qui relève du sensible, du sensoriel, de ce qu'on ressent et qui paraît beau. On pourrait penser que l'esthétique est exactement ce qu'il faut pour envisager le poème. Erreur ! Si je définis le poème comme je viens de le faire, comme l'invention d'un sujet, d'une historicité, cela n'a rien à voir avec la beauté ou la laideur, des notions culturelles qui à chaque fois se sont opposées à ce qui apparaissait de nouveau dans la poésie ou dans l'art. On ne peut plus compter les exemples où les contemporains dénigraient ce qui venait de se faire au nom des canons de la beauté et de la laideur. Un exemple : en 1896, paraît un ouvrage de Max Nordau, critique allemand qui était loin d'être bête. L'ouvrage s'intitule *Dégénérescence* ; il s'agit bien sûr d'art dégénéré. Il y est écrit : « Mallarmé est un débile mental et d'ailleurs, Zola est de mon avis. » Il en est de même pour Verlaine. Les contemporains lui trouvaient un tour allemand, car il prônait « de la musique avant toute chose ». De même, le mot « impressionniste » a été inventé par les ennemis de cette peinture.

A.M. : Il en est de même avec les poètes métaphysiques anglais. Le mot a été inventé par leur détracteur, Samuel Johnson, au dix-huitième siècle. Pour revenir à cette notion de dualité, dans l'opposition du sujet à l'objet, le poème meurt, n'est-ce pas ?

H.M. : De même que la dualité de la chair et de l'esprit ne montre que du cadavre.

A.M. : Est-ce qu'il ne s'agit pas là de la domination, dans la culture occidentale, de la représentation ? Je relisais ce matin, pour écrire un article sur la connaissance poétique, Bergson. Il explique bien que la connaissance de la vie n'est accessible, hors de la représentation spatiale, du temps par exemple, qu'à l'intuition dans un mouvement qui interdit toute forme de fixité.

H.M. : Le vitalisme de Bergson s'accompagne d'une conception du langage qui est dualiste. Il oppose le concret individuel vivant au générique abstrait des mots. L'être vivant, dans sa matérialité, s'oppose au mot. Il s'agit d'une caricature navrante. Je ne demande qu'à aimer Bergson, mais la représentation qu'il a du langage tue le langage et le poème tout à la fois. Elle tue aussi le langage ordinaire. Je me suis toujours élevé contre cette distinction des linguistes entre langage ordinaire et langage poétique.

A.M. : Il existe cependant vraiment un langage qui fige la réalité de la vie.

H.M. : Oui, l'académisme de la pensée.

A.M. : Et cela existe !

H.M. : Il s'agit là de toutes les formes du savoir qui cachent leur propre ignorance. C'est ce que j'ai appris en étudiant le texte biblique et les commentaires. Comment des gens aussi savants, qui traduisent ces textes, ne se rendent-ils pas compte que leur savoir produit de l'ignorance et empêche même de savoir qu'il la produit ? Rien ne me semble plus comique que le sérieux du savoir.

- 198 -

A.M. : Vous écrivez, dans *Vivre poème* (Dumerchez, 2006, p. 11) : « On écrit pour réinventer chaque fois une « vie humaine », au sens de Spinoza dans le *Traité politique*, c'est-à-dire une vie définie pas seulement par la circulation du sang, qu'on partage avec tous les autres animaux, mais par la vraie force et la vie de l'esprit. » C'est bien cela, la spiritualité, non ?

H.M. : Spinoza ne se préoccupait pas de penser le poème, mais dans sa façon de penser la vie humaine, il se rapproche du poème. C'est pourquoi j'ai intitulé mon livre sur Spinoza : *Spinoza, Poème de la pensée* (Maisonneuve et Larose, 2002). L'expression « vie humaine » revient deux ou trois fois dans l'*Ethique*. Pour moi, il s'agit d'un langage codé. *Une vie humaine* est le titre du petit livre d'Uriel da Costa, ami excommunié avant lui et qui s'est suicidé. C'est une autojustification, dont le titre latin est *Exemplar humanae vitae*. Je vois donc, dans la répétition de cette expression, le combat du vivant contre le théologico-politique qui a tué Uriel da Costa. La vie humaine, chez Spinoza, implique ce combat contre le théologico-politique. En étudiant le texte biblique, j'ai découvert une autre distinction, entre sacré, divin et religieux. Le sacré implique une attitude fusionnelle entre l'humain, l'animal et le cosmique. Le serpent parle à Eve. Qu'est-ce que cela veut dire ? Ce contact direct entre Eve et le serpent semble passer par le langage, mais suppose en fait un rapport tel entre humain, animal et cosmique qu'on ne peut parler de langage au sens humain du mot. Il en est de même avec l'ânesse de Balaam. Dans le troisième verset de la *Genèse*, Dieu dit qu'il y ait la lumière. Saint Augustin, commentant ce passage, se demande : En quelle langue parlait Dieu ? Il ne s'agit pas d'une langue humaine, mais d'une figure de la volonté divine. Le sacré, c'est cela. Cela a l'air d'être du langage, mais ce n'en est pas. Il s'agit d'un contact direct. Je ne peux donc plus dire que la Bible est un livre sacré, même si le mot est employé, le plus souvent, indifféremment pour *divin*, ou *religieux*. Cela me fait penser à la définition que donne Maimonide de l'idolâtrie dans le *Guide des Égarés* : c'est le « culte rendu à une œuvre humaine ». Le divin apparaît au premier chapitre, versets 20-21 ; c'est le principe de vie qui se réalise dans toutes les créatures vivantes. Je ne fais que formuler ce que dit le texte. Le religieux n'apparaît qu'au troisième livre du Pentateuque, que l'on appelle communément le *Lévitique*. Il s'agit de l'organisation et de la ritualisation de la vie sociale en fonction du calendrier des fêtes et de la liste des prescriptions et des interdits. Le religieux se réapproprie alors le sacré et le divin. Il devient l'émetteur de l'éthique alors que les Tables de la Loi que Moïse a brisées étaient écrites du doigt de Dieu. Il s'agissait alors de l'éthique de la vie, du divin. Et le religieux devient potentiellement le théologico-politique. Conclusion : rien ne s'oppose davantage au divin que le religieux. Dans le livre des *Nombres*, un homme qui coupait du bois le jour du repos (*Shabbat*) est jugé et mis à mort. Je traduis le texte biblique a-théologiquement, pour son poème et par son poème. Et ceci n'a rien à voir avec ce

qu'on appelle athéisme. Je ne me pose pas du tout ces problèmes. Spinoza, lui, séparait le divin du religieux. Je fais une poétique du divin.

A.M. : Si l'on prend la fin de l'*Ethique* tout de même, dans le scolie de la proposition 42, Spinoza me semble rejeter l'émotion au nom de la raison, suivant en cela ce que T.S. Eliot nommait « dissociation de la sensibilité » et situait précisément au dix-septième siècle : « Mais le sage au contraire, en tant que tel, est à peine ému, il est conscient de soi, de Dieu et des choses, par une sorte de nécessité éternelle, et, ne cessant jamais d'être, il jouit toujours au contraire de la vraie satisfaction de l'âme. » (Traduction de Robert Misrahi. Editions de l'Eclat, 2007, p. 321) Est-ce que cette prédominance de la raison sur l'émotion ne contredit pas l'unité d'être du poète ?

H.M. : Spinoza oppose ici le sage et l'ignorant. Ici, pour moi, c'est la force du sage qui s'oppose à l'ignorant. C'est ce dernier qui sépare l'intérieur et l'extérieur. Le sage, lui, ne sépare pas. Ce que Spinoza appelle le sage, c'est le mouvement entièrement intérieur. Il établit une opposition entre la plénitude émotionnelle et rationnelle du sage et la division de l'ignorant qu'il est conduit que par ses seuls désirs sensuels. La vraie satisfaction de l'âme est intérieure. Elle transforme tout ce qui vient de l'extérieur en une chose intérieure qui ne sépare pas le concept et l'affect – cette opposition éculée. Je ne suis pas spinoziste, mais spinozien, de même que, quand je dis qu'il faut penser Hugo, ou penser Humboldt, j'emploie ces mots non comme compléments d'objet, mais comme adverbes : à la façon de. J'essaie donc de « penser Spinoza », de le comprendre de l'intérieur, de penser en continuant Spinoza.

A.M. : S'agit-il d'une filiation ?

H.M. : Oui, d'une certaine façon, car ce que je dis là suppose une compréhension de l'intérieur et une affinité, une très grande proximité. D'où cette notion de « poème » dans le titre de mon livre. Pour l'écrire, d'ailleurs, j'ai fait l'effort de relire tout Spinoza en latin. Moi qui ne suis pas philosophe, je suis parti d'une phrase d'un spinoziste renommé qui affirmait : « Spinoza écrit en latin, donc il n'a aucune langue. » C'est un cliché culturel qui, comme tout cliché, a les apparences de la vérité. Le latin, qui passe pour une langue morte au dix-septième siècle, était en fait la langue de l'érudition, une langue européenne de culture. Quant à prononcer le latin, c'était autre chose. Chacun le prononçait selon les usages de sa langue. Mais trois ou quatre penseurs inventent leur pensée en latin : Hobbes, Francis Bacon, Descartes et Spinoza, puis, plus tard, Leibniz. Si on peut inventer sa pensée dans une langue, il ne s'agit pas d'une langue morte. J'ai voulu le prouver. J'ai pris pour ce faire la cinquième partie de l'*Ethique*, une partie comparable en quantité chez Hobbes, et une autre chez Descartes. Je me suis aperçu que chacun écrivait son propre latin. Prenons *igitur*, par exemple, qui veut dire *donc*, Descartes ne l'emploie pas tandis qu'il a chez Spinoza un rôle sémantique et poétique extrêmement intéressant. Il renouvelle cette forme passive du verbe *agir* en la faisant rimer avec des finales passives.

A.M. : Cela trahit un souci d'écriture poétique.

H.M. : Son écriture est un poème de la pensée. Il essaie par exemple d'appréhender les relations de l'esprit, qui pense Dieu, à Dieu, et écrit ceci : *se in Deo esse*. Là si on analyse ce que disent les mots, ce que font les mots, on aboutit à une chose extraordinaire. Il dit en effet que l'esprit est en Dieu, mais l'arrangement des mots implique que Dieu est

dans le sujet lui-même (entre *se* et *esse*).*

A.M. : Est-ce que nous n'avons pas là toute la spiritualité ?

H.M. : Oui, dans le sens du souffle, dans le sens hébreu du mot, qui laisse au vestiaire toute l'orthodoxie religieuse.

- 200 -

A.M. : J'aimerais bien, maintenant, en venir à vos poèmes, qui manifestent une grande rigueur. Vous n'êtes pas un poète de l'épanchement. Peu d'adjectifs, des verbes surtout, des pronoms (élément très important), des substantifs et des adverbes. Le rythme m'en paraît inquiet, mais aussi bondissant. Vos vers fusent comme des flèches et vous privilégiez la distance du regard plutôt que l'intimité de la main : « ce n'est pas la main : c'est le regard / qui écrit » (*Et la terre coule*, Arfuyen, 2006, p. 56). Vos poèmes manifestent un sens de l'aventure (« moins je sais / plus je suis ce / que je deviens / ce que je / cherche », p. 51), hors du préjugé, des injonctions d'autrui et du passé. Qu'est le lien du poète avec le passé ? Qu'apprend-il des autres poètes ? Un poète peut-il vivre dans sa tour d'ivoire en s'abstenant d'étudier ?

H.M. : Votre question est difficile et je vais y répondre à l'envers, à partir de ce que j'ai compris tardivement et récemment. Ce que j'ai compris, c'est que je ne sais pas ce que je fais. Apprendre, c'est comprendre qu'on ne sait pas ce qu'on fait. Cela nécessite une critique de tous les savoirs. Mes poèmes sont mon propre inconnu que je découvre, ne sachant quand je vais écrire un poème ni ce que je vais écrire. Après coup, vient la réflexion. Tout ce qu'on peut emmagasiner comme savoir (mon savoir professionnel sur les choses du langage), tout ce que je peux savoir, n'est pas du tout ce qui me fait écrire. Je recherche ce que je ne sais pas – mon propre inconnu. D'une certaine façon, on me l'a fait remarquer plus d'une fois, il y a dans tout ce que je produis deux parties sans rapports entre elles – des essais pour plus de savoir et des poèmes en langage simple. Ce que j'ai compris, c'est qu'il y a une distinction, au sein de la pensée critique, entre théorie et savoir. La théorie consiste pour moi à réfléchir sur l'inconnu des choses du langage. L'expression de « théorie du langage » est de Saussure. Ce que j'entends ici, c'est la relation d'interaction entre les choses du langage, la poésie, l'éthique et la politique. Ceci revient à identifier pratiquement poétique et théorie du langage. La poétique n'est pas seulement l'étude de ce qui est spécifique dans les textes littéraires. La poétique de la société inclut éthique et politique. Le poème est un acte politique, qui touche les sujets. Ceci pour noter que la théorie réfléchit aussi sur l'inconnu. Il en existe deux, au moins : l'inconnu du poème n'est pas celui de la théorie. Je n'ai aucune imagination et j'écris en fonction de ce que je ressens. Le verbe *ressentir* est intéressant par rapport à *sentir*. Il s'agit d'un travail sur soi-même – qui peut aller jusqu'au ressentiment. Dans le poème, il n'y a pas de savoir de la poésie, sinon négativement. L'amour de la poésie est la mort de la poésie. On a le regard tourné vers la poésie qu'on aime, ce qui s'est produit avec les contemporains de Hugo. Savez-vous qui fut le premier prix Nobel de littérature ? Sully Prudhomme, en 1901, presque oublié de nos jours. Quand j'avais treize ou quatorze ans et que je fréquentais beaucoup les bibliothèques municipales, je lisais Fernand Gregh, du sous Hugo. Je dois à Humboldt la distinction entre activité et produit. L'activité qui continue d'être active, c'est la modernité. En ce sens, Homère est moderne. Tout cela me mène à penser qu'importe peu la célébrité du moment. La vraie question est la suivante : comment ne pas être l'imbécile du présent ? Max Nordau le fut. Cela ne veut pas dire que nous soyons plus

intelligents maintenant, mais le temps a fait son travail.

A.M. : Cela marche dans les deux sens : on peut passer à côté de ce qui aurait mérité d'être considéré.

H.M. : C'est le cas de Maurice Scève, qui fut effacé par la Pléiade, oublié aux dix-septième et dix-huitième siècles. Il ressort grâce à Sainte-Beuve en 1828, dans son *Tableau historique et critique de la poésie et du théâtre français au XVI^e siècle*. Et il n'apparaît plus maintenant comme un poète difficile, comme c'était le cas auparavant. A l'âge de seize ans, je fus émerveillé à sa lecture. Voici un auteur du seizième siècle qui a attendu le vingtième pour renaître. C'est d'ailleurs le critique anglais Alan Boase, amateur des poètes métaphysiques, qui a redécouvert Maurice Scève. Il l'a réédité en 1949 à Genève. Vous le voyez... Le passé est imprévisible. Quant au lien avec lui, il ne peut y avoir de réponse simple. J'ai beaucoup étudié Hugo, mais je suis incapable de dire ce que je lui dois. Si, au moins une phrase : « Solitaire, solidaire. » Pour ce qui est de Spinoza, il m'a permis de mieux sentir le rapport entre la chair et l'esprit.

A.M. : Diriez-vous d'un poème qu'il est là pour penser ?

H.M. : Non, il n'est pas là pour penser, mais pour inventer du langage à partir d'une vie et une vie à partir du langage, comme je l'ai dit plus haut, un peu différemment.

A.M. : Mais c'est bien cela qu'on appelle penser ?

H.M. : Telle que la philosophie s'est développée au vingtième siècle, il n'est pas de plus grand ennemi de la poésie que la philosophie. Le tout se résume dans un petit bout de phrase que nous devons à Jacques Derrida dans *Du droit à la philosophie* : « Le poème est un philosophème. » Derrida inscrit la poésie dans la philosophie, dans l'interprétation, l'herméneutique et le signe.

A.M. : Oui, mais il y a philosophie et philosophie. Si l'on songe à une philosophie de l'existence, comme celle de Kierkegaard ou celle de Rosenzweig, on a un individu face au temps ou face à l'histoire. Rosenzweig a écrit *L'étoile de la rédemption* en réaction à la guerre de 14, face à la menace, à la mort imposée à laquelle, de plus, il faut consentir. Cela vaut bien un poème.

H.M. : Oui, mais bien sûr, j'ai émis un jugement qui est évidemment insoutenable sauf si on le nuance. Je fais des nuances. Je faisais état tout à l'heure de mon admiration pour Bernard Groethuysen, mais il en va de même pour mon rapport avec Wittgenstein. Je dois beaucoup à certains penseurs pour lesquels j'éprouve de l'affection. J'éprouve de l'affection pour Spinoza, pour Wittgenstein et pour Walter Benjamin, même si je critique l'approche théologique du langage chez ce dernier.

A.M. : Cette notion de langue originelle...

H.M. : Oui, cela, je ne peux pas le partager. Il y a évidemment énormément de distinctions à faire selon les philosophes.

Par contre, Heidegger a joué un rôle terriblement néfaste avec ce que j'appelle son national-essentialisme. Disons que, historiquement, les rapports entre poésie et philosophie sont très souvent mauvais. Prenez par exemple cette fameuse phrase d'Adorno en 1949, affirmant qu'il est barbare et impossible d'écrire des poèmes après Auschwitz : cela indique simplement qu'Adorno, qui était musicien, a de très mauvaises relations avec le langage, qui se résument dans une métaphore qu'il emploie à propos du jargon de l'authenticité. Il dit : « Chez Heidegger, les mots sont comme des oranges enveloppées dans du papier de soie. » Adorno a également de mauvais rapports avec la politique. Son analyse du nazisme est inepte. Pour lui, cela tiendrait à une crise de la rationalité, à une éclipse de la raison.

A.M. : Comment voyez-vous les choses ?

H.M. : Le nazisme a une autre histoire et d'autres causes que l'éclipse de la raison, qui en est une explication dérisoire. Et c'est tout autant dérisoire de poser qu'on ne peut plus écrire de poèmes après Auschwitz, mais c'est qu'il a une aussi mauvaise représentation de la poésie que de la politique. Et cela me semble très intéressant du coup parce que, dans les effets d'interaction que je postule entre le langage, le poème, l'éthique et la politique, j'implique que paradoxalement, la poésie est nécessaire pour comprendre la politique.

A.M. : Croyez-vous que nous pourrions résoudre dans la foulée la crise du poème et la crise politique que nous vivons actuellement ?

H.M. : Non, je ne le crois pas. Je parle d'une interaction entre penser le poème comme acte éthique et les implications qu'a cette approche pour penser le politique et la politique. Contrairement à toutes les apparences, et je sais que cette pensée est de l'ordre de l'utopie, la pensée du poème nous apprend des choses vitales en ce qui concerne la pensée de l'éthique et du politique. Dans les disciplines universitaires telles qu'elles sont compartimentées, la politique s'occupe du duel de la force et du droit, l'éthique du bien et du mal, et tout ceci n'a rien à voir avec la littérature. Là on oppose la prose et la poésie. Ce sont ces assurances toutes faites, ces idées préconçues que je critique.

A.M. : C'est le pouvoir que vous critiquez, finalement, car c'est lui qui a besoin d'idées toutes faites, bien solidement établies, pour s'imposer comme seul recours.

H.M. : Bien sûr, je vous ai dit qu'il s'agissait d'utopie, ce à quoi la société ne fait pas de place, pour lequel elle n'a pas de lieu. Pour qu'il y ait utopie, il faut qu'il existe une force qui essaie de faire sa place à une pensée qui ne l'a pas. Pour ce qui est des rapports entre poésie et philosophie, cela commence très mal avec Platon, mais Aristote dit que les mètres sont des parties des rythmes. Personne ne l'a écouté. Platon, c'est Goliath. Je dis cela parce que je me situe du point de vue de David. Les rapports entre poésie et philosophie sont une chose passionnante, pleine de tensions. Comme le dit Aristote, pour ne pas philosopher, il faut encore philosopher. Les quelques paroles que je prononce reviennent encore à philosopher.

A.M. : Est-ce que vous considérez qu'il y ait de la philosophie dans la Bible ?

H.M. : Non, il n'y en a pas.

A.M. : Je voulais revenir à votre travail de traduction de la Bible, car il me semble que cette expérience irrigue en quelque sorte vos poèmes, dans leur syntaxe, mais aussi dans le propos.

H.M. : Ma propre aventure dans le langage n'est pas marquée par mon travail de traduction biblique. C'est le contraire : ma manière d'écrire mes poèmes a une incidence sur ma façon de traduire. Je traduis comme le poète que je suis.

A.M. : Vous parliez tout à l'heure du poème comme découverte de l'inconnu. Que pensez-vous de la notion d'inconscient ?

H.M. : Le mot existait avant Freud. C'est un certain Hartmann qui a employé ce mot le premier [Influencé par Schopenhauer ; *Philosophie de l'inconscient*, 1869] et Freud l'a repris. Ce qu'il est impossible de ne pas critiquer, c'est combien Freud s'est limité à la sexualité masculine en ignorant tout à fait la femme. De même, la spécialisation à la sexualité est critiquable, car la notion est beaucoup plus vaste et déborde, à mon sens, la psychologie.

A.M. : Je pensais à cette réflexion de Michel Henry, qui explique que l'on nomme inconscient simplement ce qui demeure non représenté. Il y a là confusion, car la pensée occidentale est inféodée à cette notion de représentation.

H.M. : L'Occident est tout entier gouverné par la notion de signe, qui est le dualisme du langage, du corps et de l'esprit. Toute la pensée occidentale est menée par cet enchaînement des dualismes du signe, qui ne se donne pas comme un point de vue. Sur le langage, nous n'avons que des points de vue et, du point de vue où je me place, le signe en est un qui ne se donne pas comme tel. Il ne permet pas de penser le continu corps-langage et c'est ce discontinu qui règne dans les disciplines universitaires. Pour revenir à l'inconscient, la poésie et l'art sont constamment en rapport avec l'inconscient et nos inventions de pensée sont en rapport avec lui. Si l'on compare en matière de langage Freud à Lacan, on peut penser que Freud a inventé sa pensée du langage tandis que Lacan tire sa pensée du langage du structuralisme. C'est un produit de l'époque. Freud est une activité.

Nous nous arrêtons là et revenons à une discussion à bâtons rompus sur le latin, le grec et l'hébreu, la guerre d'Algérie et le mépris actuel à l'égard de la culture. Durant tout l'entretien, un visage égyptien de terre cuite a veillé sur nous. Je remercie Régine et Henri de leur chaleureux accueil.

Jendredi 10 avril 2008

- 203 -

* Pour l'analyse complète du « latin de Spinoza », se reporter à l'ouvrage suivant :

Henri Meschonnic, *Poème de la pensée*. Paris : Maisonneuve et Larose, 2002, pp. 195-297. Cet entretien a paru pour la première fois dans le numéro 6 de la revue *Temporel*, en octobre 2008. Il est toujours lisible en ligne. <http://temporel.fr>