

Gérard Granel

**Traditionis
tradio**

essais

Le Chemin

nrf

Gallimard

*Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous les pays, y compris l'U.R.S.S.*

© *Éditions Gallimard, 1972.*

LIMINAIRE

La difficulté à laquelle les textes ici rassemblés doivent d'abord d'avoir existé, et ensuite de pouvoir être rassemblés, tient à ce qu'ils reposent sur une entière fermeté. Un même mouvement d'absolue confiance en la « pensée » les traverse, et sans doute d'abord les suscite, et le même sentiment d'une différence essentielle entre, donc, cette « pensée » et tout autre régime de l'écriture ou du savoir.

Position incommode, non seulement extérieurement parce qu'elle ne coïncide pas avec les positions de ceux qui mènent aujourd'hui la lutte théorique, ou opèrent en tout cas les décalages dont cette lutte se nourrit, mais intérieurement aussi (comme l'ont déjà avoué et l'avoueront encore les guillemets) parce que, si « centre » il y a, c'est un centre sans domaine et qu'en un sens la « pensée » n'est rien. Sans doute ces deux points sont-ils ceux qu'il faut marquer ici (liminairement), si entre eux passe bien cette « droite ligne » (idéale) qui relie les textes livrés plus loin dans leur disparité.

On eût relevé d'abord, de toute façon, qu'à l'égard du travail de l'époque (sauf toutefois celui de Derrida) une semi-ignorance ne cesse de faire sa jonction avec une sorte d'insolence, dans le but manifeste de marquer qu'entre ce travail d'époque et le nôtre, il y a une différence. Exactement cette différence porte sur la façon de concevoir le lien entre le travail théorique contemporain et la destruction de la métaphysique. Peut-être,

pour comprendre ce qui est ici en cause, faudrait-il que chacun se demande d'où lui est venu le savoir qu'il possède aujourd'hui sur la métaphysique, non pas seulement sur sa clôture elle-même (qui est bien, cependant, le fait décisif) mais aussi sur la possibilité de sa lecture, la possibilité de la démonter et de la remonter (à un déplacement près, qui en livre la faille), la possibilité de la voir jouer, comme métaphysique, dans de multiples ensembles théoriques et pratiques que la tradition philosophique eût considérés simplement comme extérieurs. Il paraît impossible de ne pas voir qu'un tel pouvoir de repérage à l'égard de la nature et des formes du discours métaphysique, et aussi bien de son ubiquité, nous ne l'aurions d'abord jamais acquis sans l'apprentissage d'un premier repérage (et d'un premier décalage) de la tradition, celui dont la phénoménologie husserlienne s'est acquittée; et nous ne l'aurions jamais acquis non plus — du moins sous la forme où il concerne le travail théorique contemporain, c'est-à-dire la forme de la rupture irrémédiable inaugurant la lutte — si nous en étions restés à Husserl, c'est-à-dire si Heidegger ne nous avait arrachés à la simple réalité culturelle de la phénoménologie (où l'ébranlement de la tradition ne cesse de se retourner en sa consolidation) pour nous jeter dans le risque de la question sur le sens de l'être.

Le problème n'est pas d'être « fidèle » ou infidèle, « reconnaissant » ou ingrat à l'égard de ces deux monuments de pensée, mais de se demander si, sans eux, l'écriture contemporaine aurait pu donner à sa réinscription — diversement subversive — de la théorie des domaines que nous nommerons « positifs » (la psychanalyse, la linguistique, la pratique des sciences, l'anthropologie, l'économie) la tournure et la portée, encore indéterminée mais à coup sûr générale (visant la totalité de la pratique théorique), qu'elle lui a déjà manifestement donnée et continue à lui donner. Et si, comme nous croyons, la réponse est non, alors il est au moins légitime de considérer comme la tâche la plus urgente celle qui consiste à repérer, à continuer, à affermir même l'étrange efficace d'une

sorte de travail théorique « non positif », qui, pour n'appartenir plus à la tradition métaphysique, n'appartient cependant à rien d'autre qu'à cela même que la tradition obture (mais aussi fraye, ou bien ouvre, découvre pour la première et jusqu'ici unique fois) sous les divers noms de l'être. Il est juste de se demander de quoi (de quelle sorte de non-objet, de non-terrain, de non-dimension, etc.) provient la force enveloppante et insaisissable qui dote le travail actuel de l'écriture du pouvoir théorique d'ensemble.

Car l'ambition que nous nourrissons tous, et dont la réalisation partielle est déjà à l'œuvre sous des formes diverses (quand bien même celles-ci ne se recouvrent pas, ou même parfois se combattent — et nul ne songe à nier que ce combat lui-même n'est pas à effacer), cette ambition ne laisse rien en-dehors d'elle : ni la tradition métaphysique elle-même, toujours dé-chainée et re-tramée sous un des noms d'auteurs qui en marquent les tissus particuliers, ni l'élaboration d'une théorie de la science, ni celle d'une doctrine de l'art et de la littérature, ni l'économie, ni la politique, en sorte que son champ d'action (non le mode de cette action) n'est pas moins étendu, et n'est pas même autre, que (« déjà »?) celui de la pensée d'Aristote. Il faut le savoir, ou il ne fallait pas le faire.

Mais on ne peut le faire en laissant toujours de côté la question de cette généralité et de cette totalité. Les travaux qui la laissent de côté sont également ceux que les textes donnés plus loin laissent eux-mêmes de côté, ou bien qu'ils égratignent, d'une façon qui est sans doute malhabile (parce qu'elle aboutit à empêcher des associations tactiques dans la lutte contre l'idéologie régnante) et qu'il n'est donc pas sûr qu'il faille poursuivre à l'avenir, mais aussi peut-être avec cette utilité, de marquer, par une différence tranchée, que le centre ou l'unité, bref la force générale de l'entreprise contemporaine demeure jusqu'ici indéterminée, et qu'elle ne peut pas le rester. On s'excuse seulement, d'avoir marqué cette question un peu trop « hautement » : on n'a pas su faire autrement.

C'était sans doute redoubler inutilement d'un abrupt une certaine sorte de solitude qui appartient à l'affirmation elle-même. Car l'affirmation d'un « centre », ou d'une dimension non-positive, d'une « question sur le sens de l'être », comme travail et ressource propres de la « pensée » (celle-ci restant un détour d'écriture qui ne se confond pas avec une science), ne peut échapper au soupçon qu'avec elle se répète, sous le déguisement seulement d'un nouveau nom de l'être (qui serait « différence ») le leurre métaphysique encore et toujours. Du moins ne le peut-elle par elle-même et sa seule répétition. Il y faudrait une série d'articulations avec les savoirs et les pratiques, articulations dans lesquelles la pensée, en faisant apparaître son tracé propre, l'efficace de son « rien », produirait aussi l'écart qui la sépare de tout usage métaphysique du « centre ». Or chez Heidegger — que, dans le meilleur des cas, les textes que nous rassemblons suivent, et suivent aussi dans cette limitation — le seul champ d'exercice et de déploiement de la pensée consiste dans la lecture des textes de la tradition. Et certainement ce travail est encore et toujours nécessaire, mais il n'est que le travail « au centre ». Reste qu'après avoir fait apparaître, par la destruction de l'histoire de l'ontologie, de quelle façon l'obturation de l'être dans l'idée de la présence engendre et commande les diverses figures de la métaphysique (selon quel leurre et vers quelle fin), la pensée n'a pas encore entamé pour autant son nouveau tracé dans le travers, ou à la bordure de tous ces domaines que la métaphysique avait recouverts de son traitement, par exemple la science et le langage.

Ces domaines ne peuvent du reste s'ouvrir à la pensée comme si celle-ci était par elle-même une instance, une sorte de savoir constitué ou constituable propre : ils ne peuvent s'ouvrir à partir de la différence comme, jadis, illusoirement à partir de la présence. Le travail de la pensée ne peut plus passer autre part que dans l'étroit d'une reprise du travail positif (toujours dans l'exemple : une reprise des textes de la science et de ceux de l'épistémologie, une reprise de la linguistique, de la rhétorique et de la poétique). Or c'est ce

qu'on ne trouvera pas dans les pages qui viennent, qui ne contiennent donc rien (sauf ce signe : une étrange cohérence dans la lecture des textes métaphysiques) par où l'affirmation qu'elles répètent (que le discours de la généralité et de la totalité est possible, et possible différemment de son destin métaphysique) perde de sa nudité.

Il y a toute chance par conséquent pour que la solitude dure — non pas éternellement, mais encore quelque temps. Car dans ce « manque » il ne s'agit pas, bien entendu, ou du moins pas principalement, d'une situation de fait (encore qu'il soit vrai que la formation classique des philosophes, par les ignorances qu'elle entretient, et plus encore par son aura idéologique, ne prépare guère à re-tracer le contenu et la forme de savoirs et de pratiques rejetés dans les ténèbres extérieures), mais d'une situation de principe : c'est que le travail de la pensée n'est plus possible (et ne l'a jamais été, sinon idéaliser dans la résurrection métaphysique et purement spéculaire de toute détermination effective) comme le travail d'un seul. La reprise dont il a été question à l'instant ne saurait viser en effet à consolider à nouveau une sorte de « milieu philosophique » (entre la différence et les pratiques) qui aurait encore le genre de consistance propre (illusoire) que la théorie philosophique de la science, ou la théorie philosophique du langage ont toujours cru possible d'obtenir. La reprise du terrain positif ne suppose plus que l'entre-deux existe (subsiste, plutôt) comme l'empire propre d'un savoir philosophique, articulé en diverses doctrines selon les divers domaines. Elle fait plutôt fond (à tout risque) sur une sorte de pratique de la faille, qui jamais ne « rejoint », qui plutôt dis-joint le « savoir » de l'être-en-différence d'une part (qui n'est ni déterminé ni indéterminé, mais d'une généralité concrète marquée par l'unicité et impossible à exhiber « en elle-même ») et d'autre part la pratique mathématique, l'exercice du langage (ou plutôt : des langues), la théorie physique, la science économique et sa critique, la diversité du travail linguistique, anthropologique, historique, etc. Ce qui veut dire que la non-positivité selon laquelle la

pensée « procède », si elle demeure ce que faute de mieux on continuera d'appeler « ontologique » et si son rôle demeure « fondamental », ne répète cependant pas la tentative d'une ontologie fondamentale, dominant elle-même une série d'ontologies régionales, le tout « rendant raison » des travaux de science et de toutes les pratiques. Il n'y a pas de « domaine » du fondamental.

*Il y a en revanche une **fondamentalité** pour tout domaine (réel), sur laquelle, à l'intérieur du domaine et sans la disruption de la pensée, il est impossible de se retourner, en sorte que la pratique reste enfoncée en elle-même et incapable de secouer une limite métaphysique, elle-même source de diverses exploitations idéologiques, dont elle n'a qu'un lointain sentiment, ou même aucun soupçon. Or s'il se trouve que cette **fondamentalité** de tout domaine, au lieu de pouvoir être engendrée comme une partie subordonnée d'une (prétendue) connaissance générale « du » fondamental, suppose la pratique effective, il se trouve aussi que ce fondamental déterminé et non-détachable de son écriture (ou de sa procédure) ré-inscrit chaque fois une certaine forme de l'être « lui-même » (comme différence) — encore que l'invocation de l'être, et surtout en son « lui-même », ne soit ici référence à rien (à rien qui subsiste ni comme signifié ultime, ni comme quoi que ce soit). Ainsi le va-et-vient épagogique de la pensée en sa vaillance suppose-t-il à la fois une connaissance « à la main », immédiate et donc effective, des domaines positifs, et une connaissance tout autre (dont on ne voit pas comment elle pourrait s'acquérir autrement ni autre part que dans la sollicitation du corpus métaphysique occidental, c'est-à-dire par le travail « au centre »), à savoir la connaissance de l'être-en-différence et de sa fragilité, la connaissance de la forme générale de cicatrisation (sous l'aspect lisse, en effet, du « sens » ou « idéalité ») d'une forme générale de blessure. Ce qui ne veut pas dire qu'il y ait de « blessure générale », ou alors sous la forme de la vie, de la mortalité de la vie.*

Ainsi verra-t-on peut-être la science saisie dans sa pratique

effective à la jonction d'un savoir complètement autre (celui de la mort, du jeu, du risque, de la pratique), et de telle façon que l'idée même d'épistémologie s'en trouvera entièrement redistribuée. Ainsi commence-t-on à voir poétique et rhétorique entièrement « reprises », dans le saut de plus en plus familier (mais toujours « salto mortale ») que le poète fait de la pratique poétique à ce même « centre » de l'être, et de ce centre à cette pratique, inventant une généralisation de la figure qui, malgré les résistances des spécialistes, a déjà contourné leur propre travail et dispose à l'égard des évidences qui le constituent d'une force « venue d'ailleurs ».

Mais chacune de ces directions de l'écriture-pensante, précisément parce qu'elle ne partage plus (en régions) un domaine, un milieu ou un élément philosophique subsistant, requiert pour soi tous les efforts d'un travail d'écriture déterminé, en sorte que la totalité n'est l'affaire de personne, n'est aux mains de personne. Dans la mesure où elle est « conservée » comme « centre », comme encore une fois nous pensons que cela est possible et nécessaire, ce n'est pas comme la totalité philosophique ou comme un centre qui engendrerait et dominerait son « rayonnement ». C'est plutôt dans la seule déconstruction des textes de la métaphysique, qui en elle-même n'engendre aucun savoir et ne fait sa jonction avec aucun, mais prépare une sorte de vigilance blanche, affûte une familiarité sans contenu avec le destin des principes, des langages, des méthodes et généralement des « attitudes ». On n'est pas forcé de s'y risquer.

Il y a cependant deux sortes de chantiers qui doivent pouvoir être ouverts immédiatement dans la proximité de ce vide-du-centre, et qui commencent à l'être dans les derniers textes. Le premier est une lecture de Marx, le second une tentative de destruction de la théologie. Pourquoi celle-ci est-elle immédiatement accessible à partir de la seule connaissance de la structure onto-théo-logique de la métaphysique se comprend de soi ; mais pourquoi une lecture de Marx peut-elle aussi être entamée à partir de là inquiètera davantage. Il ne s'agit pas de dire

que l'œuvre de Marx consiste tout simplement en un morceau d'écriture métaphysique ; il s'agit de reconnaître jusqu'où elle est aussi un tel morceau, et sous quelle forme déterminée. Cela n'est fait ici que sur les seuls Manuscrits de 1844, et reste à faire à l'égard du Capital, dont tout au moins le Livre I doit pouvoir apparaître comme un « chiffre » de la limitation métaphysique de la pensée, par une surimpression précise de Hegel, de Feuerbach et d'Aristote, gravée sur le matériau de Ricardo. Mais fait ou à faire, un tel travail ne vise qu'à montrer que Marx ne se réduit pas à un tel chiffre de son écriture, qu'il y a donc aussi (mais cette fois surtout) en lui une façon de sortir effectivement du cercle de craie de la métaphysique, pour un travail qui reste cependant celui de la généralité et de la totalité (s'il est vrai que matérialisme / historique / dialectique est une indication, unitaire dans sa triplé, d'un régime d'écriture théorique qui ne doit pas sa force décisive à l'économie politique, c'est-à-dire au domaine positif dont elle est cependant la « reprise »). La question est de déterminer cette écriture, et de le faire consciemment dans un rapport réglé avec ce que nous avons nommé ici depuis le début « la pensée ». Mais comme elle n'est pas traitée dans ce livre, elle n'appartient pas non plus à son liminaire.

Octobre 71.

LA PERCEPTION

*Lagneau / Alain / Alexandre **

« Il fallait revenir aux chemins
d'entendement. Il faut toujours reve-
nir. »

Alain ¹.

Michel Alexandre est né à Dieppe en 1888, mort à Paris en 1952; il fut professeur de philosophie.

D'une autre façon : Michel Alexandre est né dans Alain, il n'est pas mort (on le verra ici, j'espère) et ne fut jamais professeur-de-philosophie. C'était un homme qui pensait — non pas du tout en un quelconque sens vague — et par surabondance enseignait. Ce lien de surabondance entre pensée et enseignement ne doit pas nous être caché par le fait que la pensée d'Alexandre s'est mise tout entière dans son enseignement. Il y a de cette situation, qu'il faut appeler socratique, une raison que nous tâcherons de produire. Mais le résultat en est bien que cette pensée a failli nous échapper tout à fait. Il en reste ce que la fidélité des élèves et des proches a permis de rassembler : deux volumes, le premier paru en 1956 au Mercure de France sous le titre : *En souvenir de Michel Alexandre — Leçons, textes, lettres*; le second, paru en 1961 aux Presses Universitaires de France dans la collection « Epiméthée », qui rassemble sous le titre : *Lecture*

* Publié dans *Critique* n° 183-184 - Août-septembre 1962, sous le titre :
« Michel Alexandre et l'École française de la perception. »

1. *Entretiens au bord de la mer*, 5^e entretien, p. 105.

de Kant des notes prises par les élèves — de 1932 à 1952 — sur la *Critique de la raison pure*...

Nous n'avons donc affaire, comme pour Lagneau, qu'aux fragments d'une pensée, à l'écho d'une parole. De Lagneau justement, dont il édita en un seul volume en 1950 les *Célèbres leçons et fragments*, devenus introuvables, Michel Alexandre décrivait l'obscurité et annonçait la puissance en des termes qui s'appliqueraient aujourd'hui identiquement à lui-même :

« Puissance de Jules Lagneau... Une immense recherche, toute refermée sur soi ; un enseignement créateur, mais dans un coin de lycée, pour quelques adolescents des leçons inoubliables, c'est-à-dire à peine moins vite oubliées. Rien pour aucun public, pas un geste, pas un livre ; mais l'effort d'une réflexion toujours en acte. Mort... sans mot dire, de trop de labeur et de sacrifice. Un philosophe en somme — selon Socrate strictement — mais sans même de banquet, ni de procès ni de ciguë. Et pourtant cet inconnu, le voici... peu à peu deviné, révééré et comme silencieusement reconnu. Faible renommée, et bien timide encore, auprès de celle qu'il convient d'annoncer enfin hautement ¹. »

*

Depuis douze ans que ces lignes ont été écrites, nous en sommes toujours à l'annonce d'une telle annonce. C'est que la seule œuvre dans laquelle le nom de Lagneau ait retenti fut à son tour étouffée par le bruit et la fureur qui s'élevèrent en France dans les années quarante. La pensée d'Alain parut après la guerre aussi sérieusement entamée que la masse des électeurs radicaux. L'horreur de ce qui s'était vu dans les camps, le premier usage de l'atome, mais surtout la forme de la totalité, si visiblement maîtresse des hommes, firent penser qu'une telle guerre ne relevait ni du dieu Mars ni du jugement. Alain rejoignit Giraudoux au rayon de la copie d'antique et de la transparence désuète.

Débordant de toute part la compréhension, l'époque

1. *Avertissement* de Michel Alexandre, en tête de l'édition des *Célèbres leçons et fragments* de J. Lagneau. P.U.F., 1950, p. v.

contraignait en effet la pensée à chercher elle aussi son épaisseur. Il semblait qu'à travers les ruines de l'Europe toute une culture montrât les siennes à nu. La « Connaissance » et la « Volonté », murs éventrés, laissaient voir la modestie affreuse de l'événement, autonome comme l'ortie. Au-dessus de quoi le sens faisait destin, comme le ciel, qui ne roule que lui-même. Ainsi une certaine nudité des choses et l'énorme nudité de la raison pommelée semblaient se chercher. Le dérisoire et l'odieux furent imputés à l'entre-deux, sommairement délimité, c'est-à-dire au langage d'une conscience sans monde et sans absolu. La chair du paraître et le poids de l'être devinrent ce qu'on rechercha.

Tout ce qu'on croyait savoir en France de la pensée allemande allait dans ce sens. L'erreur des Français — mais énorme — fut seulement de croire que cette pensée était un matériel disponible. Aussi ne s'emparèrent-ils que de son ombre. Cela leur suffit cependant pour instituer une sorte de tribunal des esprits. Le procès que Lagneau n'eut pas de son vivant, Alain le subit alors dans toute sa violence et leur pensée à tous deux en fut obscurcie à tel point que ces ténèbres durent encore. En elles se trouve également enveloppé le sens de l'enseignement d'Alexandre, inséparable et inséparable de celui d'Alain et de Lagneau. C'est pourquoi il n'est pas possible aujourd'hui encore de trouver accès à l'école française de la Perception, si l'on ne dissipe l'équivoque culturelle sur laquelle nous vivons depuis la Libération. Cette équivoque consiste en ce que l'intelligenza philosophique contemporaine nous éloigne de l'interprétation de notre plus récente tradition, comme aussi bien de toute tradition, au nom d'une pensée allemande qu'elle croit nous avoir fait connaître, alors que rien ne nous en sépare plus sûrement que la hâtive exploitation qu'elle en a faite.

Par *intelligenza* philosophique contemporaine, j'entends, non certes ce qui est par soi et peut être conçu par soi, mais au contraire ce « mode » de philosopher, qui fut aussi *la* mode (signe important) dans les années 1939-1945, et qui est dans la philosophie allemande de Husserl et de Heidegger *ut in alio*. Le plus étonnant dans cette présomption est encore sa persistance. Dans le numéro spécial des *Temps modernes* consacré à Merleau-Ponty, et précisément sur le

chapitre du procès qui nous occupe, Sartre reprend *en 1961* sans y changer un iota, les mêmes thèmes qui faisaient déjà rangine à la Libération :

« Futiles et sérieux, nos maîtres ignoraient l'histoire : ils répondaient que ces questions ne se posaient pas, qu'elles étaient mal posées, ou — c'était un tic de plume, à l'époque — que " les réponses étaient dans les questions ". Penser, c'est mesurer, disait l'un d'eux, qui ne faisait ni l'un ni l'autre ¹. »

On aura reconnu Alain dans ce mesureur qui ne mesurait pas et ce penseur qui ne pensait pas. Mais Sartre, lui, « pensait ». Grâce à qui, à quoi? Grâce à l'Allemagne. On ne saura jamais ce que le voyage de « près d'un an » que Sartre fit à Berlin a coûté à la philosophie en France. On ne le comprendra pas en tout cas si l'on ne sait pas l'ignorance *totale* où la France était (et est encore, à de rares exceptions près) de la pensée allemande. Dans ce climat d'ignorance, le retour de Sartre le Berlinoïse fit merveille : c'était l'homme qui revient de Pontoise et qui a fait ses emplettes.

Sartre lui-même, en 1961 toujours, décrit les choses sous cet angle :

« On voit ce qui lui manquait (il s'agit de Merleau-Ponty en 1939) pour commencer par le commencement : l'intentionnalité, la situation, *vingt autres outils qu'on pouvait se procurer en Allemagne*. Vers ce temps, j'eus, pour d'autres motifs, *besoin des mêmes instruments*. Je vins à la phénoménologie par Levinas et partis pour Berlin, où je restai près d'un an ². »

Texte d'une imperturbable bouffonnerie. En nous y attardant un peu, nous ne nous écarterons pas de notre question : certes pas. C'est au contraire, répétons-le, le bluff intellectuel des années quarante qui nous écarte le plus sûrement d'une vraie rencontre de Husserl et de Heidegger. Et même de Hegel, s'il est vrai que le seul accès à Hegel possible actuellement consiste dans la compréhension du texte heideggerien : « *Hegel's Begriff der Erfahrung* ».

Mais la pensée allemande, devenue entre les mains de Sartre de la marchandise, nous fut d'autant plus retirée

1. *Les Temps modernes*, n° 184-185, p. 305-306.

2. *Loc. cit.*, p. 306. C'est nous qui soulignons.

nrf

72-X 