

Olivier SALAZAR-FERRER

## Résumé

Cet article analyse la crise de réalité qui affecte l'ontologie dans l'irrationalisme chestovien qui est adopté par Benjamin Fondane (1898-1944) dans ses essais philosophiques et dans sa poésie existentielle. La thèse soutenue est que, parti d'une crise de réalité vécue par la poésie dans les marges des avant-gardes (dadaïsme et surréalisme), Fondane va non seulement à penser jusqu'au bout la philosophie de la tragédie dans une analyse de la déréalisation induite par le rationalisme, mais également développer une poésie du réinvestissement ontologique alliée à une poésie du désastre, sur des principes anti-platoniciens, qui offrent une voie de sortie à l'irrationalisme religieux, en valorisant une poésie «existentielle» conçue comme acte et substantialisation.

**Mots clés:** Fondane, philosophie existentielle, Chestov, poésie, avant-garde.

## Benjamin Fondane and the Crisis of Reality

### Abstract

This article analyzes the crisis of reality which concerns the ontology in the shestovian irrationalism as it is assumed by Benjamin Fondane (1898-1944) in his philosophical essays and in his existential poetics. From a crisis of reality which is suffered by the poetry in the margins of the vanguards (Dadaism and Surrealism), Fondane is to think not only the philosophy of the tragedy in *La Conscience malheureuse* (1936) as an analysis at the bosom of the derrealization provoked by the rationalism, but as well to develop a poetics of an ontological reversal in relation to a poetry of the disaster, under antiplatonic principles, which offer an exit for the religious irrationalism, bringing out an «existential» poetry conceived as act and substantiation.

**Key words:** Fondane, existential philosophy, Chestov, poetics, vanguardism.

«La philosophie n'est pas quelque chose comme un vérificateur des poids et des mesures – ou comme elle le dit: des évidences – mais l'acte même par lequel l'existant pose sa propre existence, l'acte même du vivant, cherchant en lui et hors de lui, avec ou contre les évidences, les possibilités mêmes du vivre».

B. Fondane, «Préface pour l'aujourd'hui», *La Conscience malheureuse*, Paris: Denoël, p. X.

Jeune poète et critique roumain expatrié en France en 1923, Benjamin Fondane fait partie de ces auteurs juifs hantés par l'absence de Dieu dans la culture rationaliste moderne. *La Conscience malheureuse* (1936) s'inscrit dans un désenchantement religieux. Le détour par la philosophie de Léon Chestov lui permet de penser l'occultation du Dieu judaïque dans l'évolution du logos philosophique issu d'Athènes. Cette dissociation intime entre l'être et la conscience, entre Dieu et le possible, c'est celle de la «conscience malheureuse» qui présuppose une occultation du réel par les processus de la connaissance rationnelle. Je voudrais analyser cette crise de réalité (1) en montrant qu'elle trouve une réponse, non seulement dans une subversion «catastrophique» du rationalisme, empruntée dans ses grandes lignes à la philosophie de la tragédie (2), mais aussi dans une poétique du réinvestissement ontologique (3). Ma thèse est donc que la crise de validité qui affecte toutes les activités de la culture, y compris la poésie, transforme finalement l'activité poétique au lieu de l'anéantir. Ce qui constitue une solution alternative à la radicalité du défi métaphysique formulé par Léon Chestov qui ne proposait qu'une solution métaphysique et religieuse.

## I. Crise de réalité et crise de la culture

Pour comprendre l'évolution philosophique de Fondane, il faut relire les premiers essais écrits entre 1925 et 1929, lorsque le jeune poète, à partir d'une réflexion sur les limites du classicisme gidien, adhère à la révolte des avant-gardes tout en développant une poétique originale, dans laquelle la validité du texte poétique est mise en question, au nom d'une crise de réalité qui affecte toute la culture moderne. Le texte «signification de Dada», probablement écrit en 1929, conduit au constat de suicide, c'est-à-dire à l'impossibilité de toute création. Lorsqu'il rencontre Chestov en 1924, c'est un jeune poète hanté par ce «suicide» qui lui fait écrire dans une lettre fondamentale datée du 17 janvier 1927: «Je traverse pieds nus la crise morale de ce siècle, je me cogne au suicide prêché par un mouvement artistique qui m'est proche, je m'efforce de conserver à l'Art une portée qu'on lui refuse de plus en plus – tantôt fortifiant une pensée d'attaque, tantôt abandonnant armes et bagages».<sup>1</sup> A ce moment, la conversion à la philosophie

<sup>1</sup> Lettre de Fondane à Chestov du 17 janvier 1927, in Benjamin Fondane, *Rencontres avec Léon Chestov*, Paris: Arcane 17, 1982, p. 175.

chestovienne n'est pas achevée: «je me refuse encore de vous suivre, mais c'est avec une peur pleine de délices» ajoute-t-il.

En 1929, lorsqu'il présente aux auditeurs de la faculté de Buenos Aires la philosophie chestovienne, il en expose synthétiquement l'irrationalisme s'exerçant à travers l'herméneutique des textes de Dostoïevski, Pascal, Nietzsche et Tolstoï. Il intitule son exposé: «Un nouveau visage de Dieu – Léon Chestov, un nouveau mystique russe». Cet essai comporte deux parties et à la fin du premier essai, Fondane écrivait: «Si Dieu avait vraiment un visage inconnu?» Si nous considérons maintenant le dernier essai écrit par Fondane, son testament philosophique, «Le Lundi existentiel et le dimanche de l'histoire», rédigé en 1944 et publié en 1945 par Jean Grenier, nous nous trouvons en face d'une pensée religieuse radicale. Fondane comme Chestov pense largement contre l'histoire de la philosophie toute entière, se plaçant dans une contre-philosophie.

On ne comprendrait pas l'approche philosophique de Fondane sans reconstituer les connexions entre la subversion des avant-gardes, aux marges du dadaïsme et du surréalisme, qu'il traverse en tant que poète, et la subversion d'essence théologique qui anime l'herméneutique existentielle de Chestov. Comme l'ont montré Gérard Conio et Philippe Sers, l'horizon théologique est souvent présent dans les avant-gardes des années vingt.<sup>2</sup> La crise de la culture exprimée par le dadaïsme, et sa pratique de l'absurde, sa destruction du langage social, de la logique, de l'éthique institutionnelle, et surtout sa destruction du sujet humaniste pensé comme une volonté libre et responsable dans une logique progressiste de l'histoire, est littéralement réinvesti par Fondane dans le discours chestovien, comme on peut le constater dans la conférence faite à Buenos Aires en 1929: «Léon Chestov, un nouveau mystique russe».

Toute une génération révoltée des années vingt, comprenant, outre Fondane, René Daumal, Joë Bouquet, David Gascoyne, Rachel Bepaloff, Roger Gilbert Lecomte, va explorer les limites du rationalisme en cherchant des outils philosophiques nouveaux, qui ne soient pas réduits au bergsonisme, au marxisme, à l'hégélianisme ou au néo kantisme français. Cette génération, qui dialogue avec le surréalisme et avec les philosophes dits existentiels (Jean Wahl, Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Heidegger, Lévinas et, dans une certaine mesure, Maritain), est aussi informé du rationalisme et des critiques du rationalisme classique (Bergson, James, Bachelard, Lupasco, Husserl). Mais la quête du réel de Benjamin Fondane se distingue aussi par le fait qu'elle s'est exercée à travers une poétique existentielle, soucieuse de définir les conséquences de la philosophie chestovienne sur l'esthétique, l'écriture poétique, le théâtre, le cinéma, la poésie et les arts visuels.

Le constat d'une «conscience malheureuse» de l'homme moderne chez Fondane s'inscrit dans un modèle chestovien, et non hégélien, même si Fondane pense nécessaire de

<sup>2</sup>G. CONIO / P. SERS, *Les avant-gardes entre métaphysique et histoire*, Genève: L'Âge d'homme, 2002.

comparer ses perspectives avec l'analyse de la conscience malheureuse hégélienne publiée par Jean Wahl dans son livre *Le malheur dans la philosophie de Hegel* (1934). Bien que le terme soit emprunté à *La phénoménologie de l'esprit* de Hegel, il est sans doute inspiré d'une citation de Léon Chestov dans son article de 1930 : «Des sources des vérités métaphysiques» : «Il faut à tout prix délivrer l'humanité de ces rêves et de la «conscience malheureuse» qui les crée». Notons aussi que *La Conscience malheureuse* paraît en même temps que *La Conscience mystifiée* de H. Lefebvre et N. Gutermann (Paris, Gallimard, 1936 : rééd. Paris, Le Sycomore, 1979) qui défend une vision marxiste de la conscience malheureuse hégélienne. Si Fondane commente les analyses hégéliennes, ses conclusions sont radicalement différentes. Tandis qu'en 1936 se construisent les premiers droits sociaux du monde du travail, les congés payés, l'esprit du Front populaire, et que les fascismes progressent en Europe, il ne cède rien aux urgences de l'histoire : il reste convaincu que le malheur fondamental de la condition humaine ne réside ni dans l'aliénation économique ni dans les aliénations morales ou politiques. Le «malheur de la conscience» est la situation d'une conscience qui souffre «de l'irréalité, de la contradiction, de l'impuissance, de la nécessité, de la mort – et par là de ce *Fatum* par lequel inexplicablement s'opère l'aliénation de l'homme». Il s'agit donc, ni plus ni moins, d'une souffrance de la finitude.

Or en se pensant dans la généralité logique des concepts et des idéaux, l'existant subit une déréalisation et se retrouve incapable de récupérer la plénitude de son immédiateté vivante, qui elle, se manifeste sous le signe d'une puissance illimitée d'affects. La conscience est donc divisée entre, d'une part, la manifestation spontanée de son immédiateté vécue, naturelle et qualitative, et d'autre part, son activité rationnelle qui lui assigne les catégories d'unité, de nécessité et de non-contradiction, situation parfaitement exprimée par l'idée du «schizophrène spéculatif». Existence et savoir, vie et raison, valeurs vitales et valeurs culturelles se trouvent donc engagés dans un conflit insoluble qui engendre une série de stratégies d'évitement et de dissimulation : la transparence autobiographique, le discours critique de l'écrivain sur son œuvre ou la conscience politique tombent sous la théorie de l'artifice. Ce diagnostic rejoint dans une certaine mesure les critiques vitalistes de la rationalité de Nietzsche, Unamuno, Georg Simmel ou Bergson. Mais ce qui est propre à la réflexion fondanienne, c'est sa radicalité sans compromis. Entre la négation rationnelle et l'affirmation existentielle aucune conciliation ne semble possible

On remarquera que Fondane définit la position existentielle en s'opposant aux principes marxistes, qu'il connaît surtout par la lecture des *Morceaux choisis*, publiés avec une introduction de H. Lefebvre et N. Gutermann. La lecture du chapitre intitulé «Contre l'idéalisme – La construction spéculative»,<sup>3</sup> le conduit à déceler une contra-

<sup>3</sup>Extrait de *Die Heilige Familie oder Kritik der Kritischen Kritik*, 1845, in Mehring : *Aus dem literarischen Nachlass Von Karl Marx, Friedrich Engels and Ferdinand Lassale*, 3 volumes, Stuttgart: 1902, t. II, pp.156 -157.

diction interne dans l'argumentation anti-spéculative que Marx développe contre l'idéalisme de Hegel. Marx avait écrit :

Mais autant il est facile de produire, à partir de fruits réels, la représentation abstraite : le Fruit, autant il est malaisé de produire, à partir de la représentation abstraite : le Fruit, les fruits réels. Il est même impossible de passer d'une abstraction au contraire de l'abstraction, si on ne renonce pas à l'abstraction. Le philosophe spéculatif renonce donc à l'abstraction du Fruit, mais il y renonce d'une manière spéculative, mystique, en ayant l'air de ne pas y renoncer. C'est seulement en apparence qu'il dépasse l'abstraction.

Fondane retourne cette argumentation contre Marx lui-même en soulignant que les concepts du matérialisme dialectique annulent cette critique hégélienne. L'analyse fondane anticipe en un certain sens sur la lecture que Michel Henry fera des écrits marxistes dans son *Marx* (1976), en soulignant chez l'auteur du *Capital* les prémisses d'une philosophie du concret.

*La Conscience malheureuse* dialogue avec *Malaise dans la civilisation* (1930) de Freud, mais aurait pu aussi discuter les thèses de *Der Konflikt der modernen Kultur* (1918) de Georg Simmel. Selon Fondane, la conscience est divisée entre une pensée de l'existence qui est affirmative, «être, création de structures» et une pensée logique et idéalisante, déréalisante, qui est «description de structures». <sup>4</sup> Georg Simmel avait pourtant déjà décrit avec beaucoup de subtilité la dialectique des contenus objectifs de la culture et de la vie subjective qui les produit et qui les reçoit. Pourtant, les analyses fondaneennes sont très différentes de celles de Simmel car elles visent la limitation métaphysique (la finitude) que les structures de la rationalité imposent à l'existant.

## II. Une subversion «catastrophique» du rationalisme

Aux yeux de Chestov et Fondane, le rationalisme philosophique moderne, malgré ses compromis cartésien ou leibnizien, semble bien conduire inéluctablement vers une aliénation de Dieu. Car le Dieu des philosophes tombe sous non seulement sous la dépendance de la logique et du concept, dans les théologies rationnelles (de type thomiste) ou les théodicées (de type leibnizien), mais également sous la dépendance de l'éthique. Dans la tradition leibnizienne, Dieu ne peut vouloir que le bien, par une perfection incluse dans sa définition comme les vérités éternelles dans son entendement. <sup>5</sup> Par opposition, le Dieu qui s'illimite dans la destruction du logos grec est un dieu au-delà du Bien et de l'éthique (ce qui entraîne un traitement très difficile du problème du mal). Il est un Dieu à qui «tout est possible», qui s'identifie

<sup>4</sup>B. FONDANE, *La Conscience malheureuse*, Paris : Plasma, 1979, p. 21. Désormais abrégé CM.

<sup>5</sup>W. LEIBNIZ, *Théodicée*, II, § 228.

quasiment à sa possibilité infinie. Par conséquent, la relation du sujet existentiel à Dieu n'est pas une relation d'intelligibilité, ni même de certitude, mais une relation d'incertitude. Elle s'inscrit dans une expérience de la dépossession spéculative, de l'impuissance radicale et de la perte, dont le paradigme narratif est fourni par *Le livre de Job*, par le récit du sacrifice d'Isaac ou encore par les lamentations des *Psaumes*.<sup>6</sup>

Ce que le poème *L'Exode* nomme «l'hiver de Dieu»<sup>7</sup> est donc cette situation où «Dieu ne répond plus» car il a été l'objet d'un meurtre philosophique : «Le Dieu s'est tu, disais-tu, qui habitait notre pierre».<sup>8</sup> Cette expérience de la perte radicale – ce que j'ai appelé «le paradigme de Job» de la philosophie existentielle – n'est pas matérielle, mais spirituelle, et elle est pensée sur le mode de la nudité, de l'exclusion, dans un avènement catastrophique. La catastrophe, comme la tragédie, cesse d'être un concept de la poétique des récits complexes héritée d'Aristote pour devenir une catégorie métaphysique.<sup>9</sup> Elle est essentiellement d'essence apocalyptique (révélatrice) et messianique. Il est intéressant de constater que la tragédie antique, présupposant indépassable l'Anankê grecque, est aux antipodes de la conception chestovienne qui déplace la tragédie sur le terrain de l'expérience spirituelle d'une conscience soumise à la nécessité mais aspirant à s'en délivrer :

Loin d'être une disposition fondamentale qui le pousse inexorablement vers le péché, il s'agit, tout au contraire, dans la pensée de Chestov, d'une puissance – la seule – qui transcende le péché, en montre l'inanité, le Rien. Puissance intermittente, qui se donne dans les «soudain», les «tout à coups» et le plus souvent à l'occasion de ce que Chestov appelle «le moment catastrophique». Il faut le dénûment total de l'individu – ce dénûment total de Job, dont parle Kierkegaard – pour qu'intervienne l'angoisse : sans doute alors découvre-t-elle le Rien, mais ce *Rien*, c'est le néant de l'éthique, de la connaissance, des œuvres, des religions, de *l'Esprit*.<sup>10</sup>

Cette expérience du dénuement trouve chez Kierkegaard des thèmes essentiels, qui s'inspirent de *Kierkegaard et la philosophie existentielle* (1938) de Chestov et prend la forme d'une herméneutique existentielle des textes où l'auteur-personnage va vivre ces effondrements : Kierkegaard, mais aussi Pascal dans *La Nuit de Gethsémani* (1926) et Nietzsche dans *La Philosophie de la tragédie* (1928). Fondane reprend la méthode ches-

<sup>6</sup>Nous renvoyons au chapitre «Attestations» de notre ouvrage, *Benjamin Fondane et la révolte existentielle*, Paris : De Corlevour, 2008, p. 147.

<sup>7</sup>B. FONDANE, «L'Exode Super Flumina Babylonis», *Le Mal des Fantômes*, Lagrasse : Verdier, 2007, p. 196.

<sup>8</sup>*Idem*.

<sup>9</sup>ARISTOTE, *La Poétique*, traduction Charles Batteux, chap. XI, Paris : J. Delalain, 1874.

<sup>10</sup>B. FONDANE, *CM*, p. 242.

tovienne qui consiste à dramatiser une pensée, quitte à s'éloigner sensiblement de l'analyse critique objective. Les *personnages conceptuels* que sont les Nietzsche, Pascal, Tchekov, Dostoïevski, Kierkegaard de Chestov répondent à une figuration dramaturgique existentielle des concepts, conformément à la théorie deleuzienne.<sup>11</sup> Ces personnages sont pensées à la limite comme des victimes élues par Dieu, membre d'une «aristocratie du malheur» pour vivre jusqu'au bout une expérience révélatrice.<sup>12</sup>

C'est la même méthode qui est donc appliquée par Fondane à Rimbaud dans *Rimbaud le voyou* (1933) et *Baudelaire et l'expérience du gouffre*. Le «moment catastrophique» est paradoxal, car il est la condition d'une révélation du néant inhérent au savoir rationnel. Ces personnages vivent tous dans une affectivité fondamentale et vide d'intentionnalité, celle de l'angoisse, la nudité phénoménologique. L'angoisse du personnage existentiel est une fonction affective dynamique qui exprime l'inintelligibilité de l'événement. La tragédie individuelle historique (le malheur) force à penser le contingent, le discontinu, le soudain, bref un événement hétérogène à l'explication et à la justification philosophique, religieuse ou éthique. En réalité, le malheur historique des personnages conceptuels chestoviens est une révélation sans *propédeutique*, par laquelle l'existant expérimente une irrationalité de l'événement absurde. La satisfaction de l'esprit, engendrée par l'idée d'une nécessité logique de l'événement, ou d'une nécessité factuelle de l'histoire passée, de type stoïcien ou hégélien, apparaît comme l'obstacle épistémologique majeur à cette expérience catastrophique qui est la clé de la philosophie existentielle. C'est dire si cette approche existentielle est opposée à toute la tradition de la sagesse conçue comme prudence (*phronésis*) «qui traverse toute l'histoire de la philosophie de Platon à Kant».<sup>13</sup> Fondane développe en effet une véritable phénoménologie de l'intranquillité, dénonçant les méfaits de la paix intellectuelle, véritable mort spirituelle.<sup>14</sup> L'affectivité traumatique engendre des transformations performatives non intentionnelles qui s'intègrent à cette dramaturgie : gémissements, colère, cris, prières, actes de démence, lamentations, mort et agonie.

Par opposition, l'angoisse et le désespoir apparaissent comme des modes de révélation de l'artificialité et de l'invalidité des systèmes d'explication synthétiques liés aux philosophies dogmatiques ou critiques. A cet égard, surtout à partir d'une réflexion sur l'Histoire qui se développe à partir de 1938, Fondane utilise les *Leçons sur la philosophie de l'histoire* de Hegel comme une antithèse radicale, lui opposant une histoire faite de discontinuité d'événements individuels irréductibles et contingents.<sup>15</sup> «Ce qu'on ap-

<sup>11</sup> G. DELEUZE, *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris : Minuit, 1980.

<sup>12</sup> B. FONDANE, *CM*, p. 288.

<sup>13</sup> P. AUBENQUE, *La Prudence*, Paris : PUF, 1963, p.146.

<sup>14</sup> B. FONDANE, *Le Lundi existentiel*, Monaco : éditions du Rocher, 1990, pp. 47. Désormais abrégé *LE*.

<sup>15</sup> *Idem*, p. 39.



pelle communément l'histoire, ce n'est que l'histoire de la force:»<sup>16</sup> cette conception n'est pas éloignée de la conception donnée par Walter Benjamin dans ses *Thèses sur l'histoire*.<sup>17</sup> Mais la catastrophe chez Walter Benjamin s'inscrit dans un pessimisme actif qui veut interrompre l'évolution catastrophique de l'histoire par la Révolution. Fondane, s'il attaque également le mythe du progrès, au contraire, pense la catastrophe comme un dévoilement au sein même de l'histoire du «pouvoir magique» qui déréalise l'existant, et comme la condition d'une révélation de nature théologique, principalement dans son essai : «L'homme devant l'histoire ou le bruit et la fureur» (1938).<sup>18</sup>

Cet essai répond au développement de l'hégélianisme en France, suite aux travaux de Jean Wahl et de Jean Hyppolite, mais aussi à la dramatisation historique européenne qui voit la montée en puissance des fascismes. Le scepticisme chestovien contient déjà une théorie du leurre dans l'ontologie des systèmes philosophiques : les représentations générales du savoir sont illusoire et nous maintiennent dans un vaste rêve éveillé, qu'il appelle «l'affreux cauchemar de l'existence» ou le «fantôme du réel».<sup>19</sup>

Cette théorie du leurre sera d'ailleurs développée par Fondane – sans doute à partir d'intuitions puisées dans le Bovarysme de Jules de Gautier qui fut son premier interlocuteur philosophique avant Chestov – dans sa critique du projet autobiographique gidien conçu comme une reconstruction fictionnelle du moi par le discours critique.<sup>20</sup> Ce thème sera d'ailleurs poursuivi comme une véritable pseudologie ironique dans *Baudelaire et l'expérience du gouffre*, où le dandysme de Baudelaire est intégré comme un exemple des illusions de la réflexivité. Les essais philosophiques eux-mêmes atteignent une limite lorsqu'il s'agit de penser cet envers des déterminations conceptuelles positives, et que Fondane décrit principalement comme une rupture : «Comment admettre, en effet, l'existence d'une pensée qui n'est pas le fait d'un exercice normal, continu, de l'homme, qui est déclenchée par un «rien», un «soudain», un «tout-à-coup» qui procède par bonds, par fulgurations, qui s'évanouit aussitôt qu'éclosoit...»<sup>21</sup> Ce point de fusion, qui coïncide avec l'expérience de l'absurde, effectue le passage, le chaînon manquant entre le dadaïsme et l'œuvre d'Albert Camus, qui dans large mesure répond à Chestov, et probablement à Fondane, dont il lit les articles dans les *Cahiers du Sud*.<sup>22</sup>

<sup>16</sup>B. FONDANE, *CM*, p. 282.

<sup>17</sup>W. BENJAMIN, thèse VII, in «Thèses sur la philosophie de l'histoire», traduction de Maurice de Gandillac dans *Poésie et Révolution*, Paris, Lettres Nouvelles, 1971. Cf. Michael Löwy, *Avertissement d'incendie, Walter Benjamin*, Paris : Presses Universitaires de France, 2001.

<sup>18</sup>B. FONDANE, *Cahiers du Sud*, 1939, XVIII in *LE*, pp.123-148.

<sup>19</sup>*Id.*, *CM*, p. 273 et 276.

<sup>20</sup>Nous renvoyons à notre étude : «Benjamin Fondane et les masques d'André Gide», *Cahiers Benjamin Fondane* [Haïfa], numéro 5, 2001-2002.

<sup>21</sup>B. FONDANE, *CM*, p. 244.

<sup>22</sup>Témoignage d'Edmond Charlot à l'auteur.



Seule une théorie du temps discontinu et fragmentaire, appréhendé sous la forme d'instant, permet de penser «une seconde dimension de la pensée», faite de fulgurations et d'entrevisions. Comme le note Ramona Fotiade: «La possibilité de sortir d'un monde où l'on a tué Dieu, où le mal prend l'aspect d'une rationalisation absolue du réel, ne relève pas d'une continuité dans le sens de l'histoire et de sa chronologie, mais d'une interruption renvoyant, dans la pensée mystique juive, à l'idée de rédemption conçue comme abolition du règne temporel et suspension de l'irréversibilité».<sup>23</sup> Chez Fondane, le réel pensé comme plénitude ne s'atteint que dans le déchirement et l'intermittence, mais il est essentiellement appréhendé comme une subjectivité explosée faite d'intensités et d'affects, livrée à la solitude. Comme Walter Benjamin, Fondane conteste une vision linéaire et quantitative de l'histoire, et oppose une perception qualitative de la temporalité. Mais au lieu de proposer une rupture messianique / révolutionnaire de la continuité de l'histoire, l'«arrêt messianique du devenir» (Thèse XVII), il envisage une rupture métaphysico-théologique indépendante de la Révolution: «Lorsqu'il a échoué partout, écrit-il, ce n'est plus à l'homme de poser de conditions».<sup>24</sup>

L'horizon phénoménologique de la révolte existentielle est donc «l'impossible»: c'est le point focal de toute la provocation chestovienne qui prend parfois la forme d'une négation paradoxale du principe de non-contradiction. Cet impossible coïncide avec l'absurde, conçu comme dissolution des oppositions spéculatives, pour entrer dans une «seconde dimension de la pensée» et rompre la conception linéaire et progressiste de l'histoire. L'impossible appartient à un «no man's land» de la philosophie. L'impossible, c'est surtout la négation des structures kantienne de la temporalité comme forme *a priori* de la sensibilité qui commande la succession et l'irréversibilité des événements factuels. On se souvient chez Chestov de l'exemple fameux de la mort de Socrate qu'il refuse d'accepter en tant que fait nécessaire. C'est en ce sens que le commentaire chestovien intègre la reprise ou la répétition kierkegaardienne, sur le modèle de la trame narrative biblique de l'histoire de Job.<sup>25</sup> C'est une lecture radicale de l'idée de liberté comme suspension de toute nécessité.

Ce point focal de la philosophie existentielle est inséparable de la thèse selon laquelle le rationalisme produit du «néant». Fondane rejette le concept heideggérien de néant, tout comme le concept sartrien, qui en fait une absence de fondement du pour-soi dévoilé dans l'angoisse. Pour Fondane, le néant est une modalité ontologique du savoir qui aliène l'existant par un «pouvoir magique». L'existant est littéralement envoûté ou paralysé par la déréalisation produite par le savoir. Le dernier essai «Baudelaire et l'ex-

<sup>23</sup> L. CHESTOV, *Le Pouvoir des clés*, trad. Boris de Schloezer. Nouvelle édition corrigée, présentée et annotée par Ramona Fotiade, Paris: Le Bruit du temps, 2010, p.11.

<sup>24</sup> B. FONDANE, «L'homme devant l'histoire» (1939), *LE*, p. 148.

<sup>25</sup> *Id.*, *CM*, p. 239.

périence du gouffre» (1947) travaille à définir une expérience à travers les œuvres de Baudelaire et de Kafka: Le gouffre est donc l'aperception – la vision – de l'inconsistance des convictions rationnelles et idéalistes: «la soudaine vision que leurs convictions – les plus fermes, les plus assurées – étaient sans fondement et qu'il fallait, sans le pouvoir cependant, renoncer à elles, qu'on était soumis à une sorte d'envoûtement et que le monde est inexplicable sans l'hypothèse de cet envoûtement».<sup>26</sup>

L'aspect paradoxal d'un tel projet ne manque pas d'être souligné par ses détracteurs, tels que Joë Bousquet, Jean Cassou ou Jacques Maritain. Ne place-t-on pas d'ailleurs une subversion de la logique dans un métalangage qui la présuppose? Albert Camus dénoncera un «suicide philosophique» dans le *Mythe de Sisyphe* pour lui préférer une confrontation de l'absurde avec le raisonnable du monde.<sup>27</sup> Une lecture en termes de pragmatique transcendantale (K. O. Apel) soulignerait immédiatement les contradictions logiques, sémiotiques et performatives d'un tel discours. Cet au-delà de l'éthique ne prive-t-il pas de toute résistance philosophique à la violence historique? Pourtant cette audace (suicidaire?) mérite d'être saluée. Il y a peu d'œuvres philosophiques au XXe siècle qui aient tenté de penser le «miracle».

Le sujet de la philosophie existentielle est prométhéen: il renverse les effets de la Révolution galiléenne qui avait détrôné le sujet de sa centralité anthropologique et religieuse d'être créé. Chestov à cet égard peut être considéré comme un philosophe anti moderne qui tente d'inverser le renversement culturel et épistémologique effectué par Galilée, Descartes, et le siècle des Lumières. Les lois de la nature physique sont vécues comme une humiliation des droits originels illimités de l'individu qui se définit face à elles par une révolte, une irrésignation et un refus permanent.

C'est en cette mesure qu'il s'inscrit dans une réaction contre ce que l'on a appelé la «révolution galiléenne», mutation épistémologique par laquelle le monde médiéval centré sur la création divine fait la place à un univers infini mathématiquement ordonné. Cette mutation laisse la place au cours du XVIIe siècle à un univers infini dont les qualités secondes et l'immédiateté vivante semblent exclues par un mécanisme triomphant, fait de calcul, de quantité, de formes et de mouvements. L'univers mythique, le code symbolique de l'alchimie, la centralité anthropomorphique d'une création biblique s'effondrent pour faire place à une conquête mathématique des lois physiques de la nature où l'individu a brutalement perdu la place centrale. Cette décentration sera accentuée par la pression d'une série d'autres révolutions théoriques fondamentales:

<sup>26</sup> B. FONDANE, *Baudelaire et l'expérience du gouffre*, 2<sup>e</sup> édition, Paris: Seghers, 1972, p. 229. Nous renvoyons à notre étude: «L'ambivalence du gouffre», in *Une poétique du gouffre – Sur Baudelaire et l'expérience du gouffre de Benjamin Fondane*, Actes du Colloque de Cosenza 30 septembre/2 octobre 1999, sous la direction de Monique Jutrin et de Gisèle Vanhese, Cosenza: Rubbettino, 2003, pp. 49-62

<sup>27</sup> Nous renvoyons à notre étude: «Benjamin Fondane et Albert Camus», in Sylvie Brodziaik (ed.) *Albert Camus et les écritures du XXe siècle*, Artois Presses Université, 2003 et à nos articles «Benjamin Fondane» et «suicide» dans le *Dictionnaire Albert Camus* sous la direction de Jeanyves Guérin, Paris: Robert Laffont, 2009.

celle de Darwin avec *L'Évolution des espèces* et celle de la psychanalyse freudienne. Le sujet, expulsé de sa centralité cosmique, n'aura plus d'autres choix que de s'exprimer à travers le roman, la poésie et les arts visuels qui offrent à la subjectivité vivante ses matériaux concrets, bref, à travers tout un travail de création seconde sur la sensibilité issu de la fameuse théorie des correspondances baudelairienne, chargée de maintenir une association secrète avec la nature. Pourtant, Fondane refusera le «rénchantment» surréaliste du monde, en mettant en doute son discours théorique, ses stratégies de contrôle de l'écriture automatique et ses ambitions politiques.<sup>28</sup>

Lorsque l'on observe le parcours philosophique de Benjamin Fondane, de la subversion dadaïste à la philosophie existentielle, nous sommes frappés de la proximité de certains thèmes entre cette approche et la révolution anti-platonicienne initiée par Deleuze dans *Différence et répétition* puisque la différence (l'hétérogène, l'autre, le discontinu) s'affirme contre la répétition (le Même, l'Identique, l'Égal..) et de sa recherche d'une philosophie de la «différence catastrophique».<sup>29</sup> Fondane oppose à l'histoire linéaire de la philosophie une lecture politique : les impératifs épistémologiques dévoilent des stratégies de contrôle et de réduction des libertés individuelles : «L'existence n'a besoin ni de passeport ni de carte d'identité»<sup>30</sup> déclare-t-il. Ailleurs, il dénonce «la chair à canon de la philosophie».<sup>31</sup> La «vraie vie» appartient à une existence qui se pense dans les marges d'une pensée philosophique totalisante et totalitaire. D'où une pensée ironique, faite de déconstruction des stratégies de pouvoir à l'œuvre sous le discours de l'adversaire, véritable guérilla philosophique contre la forteresse de la philosophie d'institution. Fondane se représente volontiers comme un «pirate» de la philosophie. Ce discours ironique est transfrontalier, transdisciplinaire, et emprunte à la poésie, au théâtre, à l'essai, au cinéma, des matériaux et des techniques d'expression qui se répondent.<sup>32</sup>

Il s'agit déjà de naviguer dans les eaux interdites, entre les dogmatismes, bref de déterritorialiser le commentaire philosophique. Un passage inédit présent dans les épreuves de *La Conscience malheureuse* qui dit exactement cela :

Devant un monde de dogmatismes satisfaits, religieux, philosophique, mystique, poétique, où chacune de ces expériences se prend pour la seule en vérité et néglige la vérité engagée dans des expériences voisines, la pensée existentielle, aussi vieille que le monde,

<sup>28</sup>Les essais de référence ont été principalement publiés par Michel Carassou dans *Fondane et l'avant-garde*, *op.cit.* L'argumentation de Fondane contre André Breton se prolonge dans *Rimbaud le voyou* (1933) et *Le Faux Traité d'esthétique* (1938). Sur les circonstances historiques de cette controverse, nous renvoyons à notre chapitre VIII : «Je porte plainte en escroquerie contre André Breton» : *Benjamin Fondane*, Paris : Oxus, 2004, pp. 73-80.

<sup>29</sup>G. DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris : PUF, 1968, p. 52.

<sup>30</sup>B. FONDANE, *CM*, p. 286.

<sup>31</sup>*Ibid.*, p. 288.

<sup>32</sup>O. SALAZAR-FERRER, «Poésie et philosophie existentielle chez Benjamin Fondane», in Dorin Stefanescu, *Benjamin Fondane ou l'épreuve du paradoxe. Pour une herméneutique existentielle*, Cluj-Napoca : Eikon, 2011, p. 285-306.

elle aussi, se donne comme une pensée insatisfaite, a-dogmatique, a-systématique, comme une pensée du conflit des dogmatismes entre eux – et du conflit des réels engagés dans ces dogmatismes.<sup>33</sup>

On a amplement parlé de subversion, d'irrésignation et de révolte : «La métaphysique ne peut être la pensée d'un homme qui a peur des coups, mais la pensée d'un homme que le réel offense, que la nécessité blesse, que la finitude humaine remplit de colère et de révolte».<sup>34</sup> Cela nous montre que la révolte existentielle n'est pas véritablement historique, mais métaphysique et religieuse. De l'aveu même de Fondane, c'est la question de Dieu «qui est devenu le centre passionnant de la recherche tragique».<sup>35</sup> Il faut donc restituer une *illimitation* divine à travers une démarche proche de la théologie négative, par une pensée dite «existentielle» qui est cependant pensée comme philosophie, et non seulement comme pensée religieuse.<sup>36</sup> Certes, la pensée existentielle revendique une filiation avec le judaïsme perdu, un judaïsme de la subversion, du miracle, du défi, du risque extrême qui place le sujet dans une position essentiellement dangereuse et paradoxale. Mais son judaïsme n'est point dogmatique et ne coïncide avec aucune pratique religieuse ou sociale du judaïsme.

Un tel défi prométhéen créa une secousse sismique secrète dans les années trente qui provoqua les réponses de Jean Cassou, de Maritain, de Camus, de Grenier, de Jean Wahl, de Rachel Bepaloff.<sup>37</sup> Cette pensée catastrophique, dans sa radicalité, effraie et semble, sans doute à juste titre, auto-destructrice à beaucoup de contemporains : «Qui voudra donc s'atteler à sa propre destruction?», demande effectivement Fondane dans la conclusion de *La Conscience malheureuse*. L'existence elle-même, comme conflit incessant et désespéré avec ses représentations illusoire, avant d'être définie par Sartre comme une «passion inutile», est définie par Fondane comme «un échec perpétuel».<sup>38</sup>

Comme l'œuvre de Henri Michaux, elle explore l'envers du rationnel et l'envers du langage social, pour penser les limites du représentable. Ce projet porte l'ambiguïté de sa dimension prométhéenne : se révolter contre la mort de Dieu pour abolir la finitude de l'homme? D'un côté, un ensemble de stratégies pour réhabiliter l'individu contre les

<sup>33</sup>Archives privées Michel Carassou.

<sup>34</sup>B. FONDANE, *CM*, p. 245.

<sup>35</sup>*Ibid.*, p. 287.

<sup>36</sup>B. FONDANE, *LE*, p. 60.

<sup>37</sup>Nous renvoyons à notre étude : «Cette vérité que nous sommes, *Rachel Bepaloff et Benjamin Fondane devant Chestov*», *Europe* [Paris], n°960, avril 2009, pp. 137-150.

<sup>38</sup>B. FONDANE, *CM*, p. 212.

puissances déréalisatrices et aliénantes du concept, contre les forces de négation et de réduction de la subjectivité présentes dans le discours philosophique institutionnel. «Je pose mon poing sur la table du monde». écrit le poète. Cette révolte ne vise rien moins que d'abolir la finitude et la mort. D'un autre côté, une nostalgie dévorante de Dieu. Une tentative pour s'avancer aux confins des territoires habités, dans des zones désolées et glacées, pour redonner vie à un Dieu caché qui ne montre plus son visage : «Que fera l'homme, si Dieu, si Dieu... ne répond plus.<sup>39</sup>

### III. Une poétique du réinvestissement ontologique

Ma thèse est que Fondane a proposé une autre voie de sortie que le défi métaphysique ultime. C'est une poétique que l'on peut appeler «existentielle» qui va assumer la tâche de manifester le réel occulté par le processus de rationalisation dans la culture, thèse qui peut être résumée en une phrase : «La poésie prend à sa charge la restitution de tout ce que les opérations de l'intellect ont méprisé, coordonné et mutilé, à savoir l'existence finie et humiliée, et sa pensée intime».<sup>40</sup> L'étude des essais publiés en revues avant 1936 montre que Fondane considérait «la pensée de l'existence» comme représentée par certains mystiques et par le travail des poètes et des artistes. C'est le chaînon manquant qui montre que les thèses philosophiques sur l'ontologie et les essais d'esthétique que sont *Brancusi* (1928) au *Faux Traité d'esthétique* (1938) se correspondent :

Qu'il nous soit donc permis de jeter un regard sur une expérience impure, mêlée, parfois grossière, mais hautement significative qui porte sur le singulier et le vivant et ne peut le trahir sans se trahir elle-même – je veux dire l'expérience poétique, dont le résidu lyrique se trouve former la base nouménale de toutes les activités qui se rangent sous la dénomination générique de l'Art.<sup>41</sup>

Ce texte peu remarqué, publié trois ans avant le *Faux Traité d'esthétique*, est essentiel car il apporte une compréhension du principe des échanges interdisciplinaires de l'œuvre fondanienne. Le poète, vers 1929, traverse une crise qui met en doute la validité ontologique du langage poétique qu'il a résumé en 1930 dans «Mots sauvages», la préface à son recueil de poèmes, *Paysages (Privilesti)*. Ce texte essentiel dénonce le leurre intrinsèque au verbe poétique, paradis illusoire et mensonger, dans lequel se résorbe le hasard et les contingences du réel : «Dans le poème seulement, le monde irréel que l'on traverse comme les fantômes, semblait prendre forme, devenir matière vive. Dans le poème seulement, produit difficile de calculs et du hasard, le hasard se résorbait comme

<sup>39</sup>B. FONDANE, *Le Festin de Balthazar*, Paris : Non Lieu, 2012, p. 17.

<sup>40</sup>*Id.*, *Faux Traité d'esthétique*, Paris : Paris Méditerranée, 1998, p. 118.

<sup>41</sup>*Id.*, «La Conscience malheureuse», *Cahiers du Sud* [Marseille], n°171, avril 1935, pp. 304-335.

un fil dans une plaie». <sup>42</sup> Dans ce texte qui laisse deviner déjà de fortes influences ches-toviennes, le poème n'est qu'un «masque, le plus beau, sur un visage laid et troué». La conclusion laissait deviner une conception purement performative de la poésie, c'est-à-dire pleinement existentielle : «L'homme est un animal que la poésie pétrit dans l'argile ou qu'elle fait sauter à coup de dynamite». Un autre texte «Signification de Dada», datant probablement de 1929, présente une généalogie de cette crise ontologique : «De toute la réalité, visiblement décousue, le néant aidant de lui-même, à travers les plaies béantes, si longtemps soigneusement cachées, que pouvait-il subsister, si ce n'est le seul réel profond que nous connaissons, les seuls points de vue fermes, je veux dire la réalité de la joie, de la souffrance?» <sup>43</sup>

La réhabilitation de la poésie, qui fait l'objet de la conclusion du *Faux Traité d'esthétique*, effectue un mouvement de libération sans définir positivement ce qui serait la véritable poésie. D'où son titre de «faux» traité d'esthétique. La poésie est essentiellement un principe de rupture dans les modes acquis du savoir : «Ce monde assis par le philosophe sur une Raison, un Esprit, un Logos immuable, déraile toutes les nuits sur un principe d'indétermination, sur un tremblement de terre, conçu et posé là par le poète». <sup>44</sup> Les fonctions de la philosophie et de la poésie correspondent à deux rapports au réel :

La présence du monde ne le touche [le poète] qu'en tant qu'absence – une absence dont il a faim et soif. Que Dieu soit cru existant et parfois le poète le hait : mais le hait davantage de ne pas être. À la résignation lamentable du philosophe, il oppose la menace permanente d'actes nouveaux, la possibilité imminente d'un coup de force. Il est dispensateur de vie, alors que le philosophe est dispensateur de mort, il substantialise, alors que le philosophe désubstantialise. <sup>45</sup>

Pour comprendre comment Fondane comprend ce processus de «substantialisation», il faut se référer aux propriétés stylistiques de sa poésie, centrée autour d'une voix narrative qui exprime un tourbillon d'affects, de désirs, de soifs et d'images en fragmentation. L'obsession de la déréalisation s'y manifeste sous la forme du «mal des fantômes», titre de l'ensemble de l'œuvre poétique. Les identités stables sont modifiées dans un mouvement fluide de l'être. La voix narrative est celle d'un sujet nietzschéen qui s'affirme par une voix véhémence comme un voyageur de l'existence. Cette subs-

<sup>42</sup> B. FONDANE, *Le Mal des fantômes précédé de Paysages*, Paris : Paris Méditerranée / L'Ether vague, 1996, p. 21.

<sup>43</sup> *Id.*, «Signification de Dada», in Petre Raileanu, Michel Carassou, *Fondane et l'avant-garde*, Paris : Paris Méditerranée/Fondation culturelle roumaine, 1999, p. 77.

<sup>44</sup> *Id.*, «La Conscience malheureuse» (article de 1935), art. cit. p.310. Nous avons republié ce texte dans : D. STEFANESCU, *Benjamin Fondane ou l'épreuve du paradoxe. Pour une herméneutique existentielle*, op. cit., pp. 306-310.

<sup>45</sup> *Ibid.*

tantialisations est donc à comprendre comme une déterritorialisation. D'autre part, c'est dans le désastre que le réel se manifeste dans sa plus grande densité. L'ouverture du poème «Titanic» (1937) est un des meilleurs exemples. Un transatlantique avance lentement sur une mer glacée sous les étoiles indifférentes. L'orchestre joue une dernière valse. Mais le pont s'incline irrémédiablement et une panique générale emporte les passagers :

C'est un rêve effrayant et je m'y trouve encore.  
Une chose mouvante et qu'on appelle Terre  
coule à pic, lentement hors du regard de l'être [...] et soudain c'est un vent furieux de  
destruction / immobile – dégel dans les pôles, démences  
longues agressions mijotantes, perfides,  
couvées aux chefs-lieux de l'esprit...»<sup>46</sup>

Comme Guattari et Deleuze dans le «Traité de nomadologie» de *Mille plateaux*, Fondane sollicite un non lieu, l'espace marin, milieu de forces fluides et de formes mouvantes non identifiées. C'est un espace «lisse», riche en saturations et en vertiges. Un espace de relativité où le référentiel «Terre», avec sa géométrie euclidienne, s'effondre. Cette métamorphose est bien exprimée par l'ambiguïté du mot «couler» qui évoque à la fois un mouvement fluide, héraclitéen, et un naufrage, comme si le passage du temps lui-même était un désastre. Selon les termes du poète, la lumière elle-même, dit le poème, la *lumen naturale* qui guidait Descartes, «a peur de tomber», c'est-à-dire d'être mise au tombeau pour céder la place à une manifestation de l'être plus fondamentale que celle de la vision intellectuelle. On trouverait un parallèle de cette expérience dans la lettre d'Antonin Artaud à Jacques Rivière, évoquée par Deleuze explorant la pensée comme *antilogos* et *antimythos* :

La pensée s'exerce à partir d'un effondrement central, qu'elle ne peut vivre que de sa propre impossibilité de faire forme, relevant seulement des traits d'expression dans un matériau, se développant périphériquement, dans un pur milieu d'extériorité, en fonction de singularités non universalisables.<sup>47</sup>

Ce désastre, remarquons-le, est puissamment érotisé dans l'ouverture de *Titanic*, libérant une libido auparavant socialisée et réprimée. Il se traduit par une jouissance du chaos, un véritable orgasme cosmique qui anime soudain un «congrès de fantôme» qui ne nous offrait auparavant qu'une humanité spectralisée et économiquement objecti-

<sup>46</sup>B. FONDANE, «L'Exode – Super flumina Babylonis», *Le Mal des fantômes*, Lagrasse : Verdier, 2006, p. 104. Désormais abrégé : *MF*.

<sup>47</sup>G. DELEUZE et F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie – Mille plateaux*, Paris : Minuit, 1980, p. 468.



vée («qui veut bien m'acheter / tant pour ma liberté, tant pour ma conscience?») Tout se passe comme si la catastrophe rendait possible une «incarnation» en suscitant «les échanges, les assouvissements, les blessures primordiales, / le réveil des substances humides au plaisir,...». Cette émergence «répugnante», «obscène» qui monte dans les gosiers «comme un vomissement» pourrait être traduite en termes de résistance psychanalytique. La catastrophe (la guérison?) ne s'impose que *malgré* une nausée qui annonce la «fin du monde».

Ce naufrage est aussi celui de l'esthétique du plaisir formel : la beauté «meurt d'épuisement / sur les genoux des spectateurs / émus par cette Nuit savoureuse entre toutes...». L'ivresse de l'art disparaît pour faire place, comme dans *Baudelaire et l'expérience du gouffre* (1947), à un «gouffre» qui disqualifie les finalités esthétiques du spectacle poétique.

Je voudrais montrer que cette réhabilitation s'inscrit clairement dans un discours anti-platonicien. Dans son *Faux Traité d'esthétique* (1938), Fondane vise un essai de Roger Caillois, *Procès intellectuel de l'art* (1935)<sup>48</sup> qui engage une polémique avec les surréalistes sur la légitimité de la poésie lorsqu'elle s'éloigne de l'objectivité des sciences. La position scientiste radicale de Caillois condamne les éléments «impurs» de l'art qui relèvent de la subjectivité : «sentimentalité directe ou symbolique, désirs et souvenirs conscients ou inconscients», opposés à l'objectivité et à la pureté rationnelle des lois esthétiques. Bref, Caillois instruit le procès de l'imagination empirique en projetant une «phénoménologie générale de l'imagination» sur le modèle d'une science expérimentale, «auprès de laquelle les œuvres d'art n'auront pas plus de valeur, d'intérêt et de portée que peuvent en avoir par rapport aux théories scientifiques des techniques industrielles».

En prêchant une réduction cartésienne de l'esthétique à des lois scientifiques, Caillois entend exclure le lyrique conçu comme «ce qui reçoit de l'imagination affective une certaine capacité spontanée d'expansion, de prolifération et d'annexion tendancieuse». Il s'inspire en fait des écrits de Schlick, Neurath ou Carnap, les représentants du positivisme logique du Cercle de Vienne. Subjective, individuelle, illogique et contingente, la réception esthétique subjective y apparaît comme une faute morale. Son procès manifeste illustre donc à la perfection ce que Fondane va appeler la «conscience honteuse du poète», c'est-à-dire la culpabilité d'une activité subjective dans une culture polarisée et valorisée par l'objectivité triomphante des sciences. Ces arguments, présentés au nom d'une légitimité épistémologique, vont être mis en relation avec le procès platonicien de *La République*, car elle implique aussi une analyse de la validité épistémologique de la poésie.

La fonction de la poésie chez Fondane est liée à une crise de l'ontologie qui va renverser l'ontologie platonicienne. L'imaginaire des poètes est frappé d'irréalité puisqu'il pro-

<sup>48</sup>R. CAILLOIS, *Procès intellectuel de l'art. Exposé de motifs*, Marseille : Cahiers du Sud, 1935.

duit des fantômes, des ombres, des apparences. Chez le Platon du livre X de *La République*, la poésie n'actualisant que la fonction gnoséologique de l'*eikasia* (la croyance), ne saisit ordinairement qu'une apparence (*eikones*).<sup>49</sup> De plus, Platon avait souligné que «les poètes créent des fantômes (*fantasma*) et non des réalités». De même que la hiérarchie ontologique de l'ombre et du réel est inversée dans le poème *Ulysse* (1933), la hiérarchie gnoséologique entre poésie et intelligence (*noesis*) est inversée dans le *Faux Traité*. C'est l'intelligence et non plus l'inspiration poétique qui produit des simulacres. Les fantômes créés par les poètes selon Platon vont retrouver leur dignité existentielle. En effet, chez Platon, l'ombre (*skias*) faussement prise pour réelle par les esclaves de la caverne, est affectée d'un coefficient d'irréalité (515c). Elle fait partie des images qui constituent le degré le plus bas de l'être, objet de simple croyance (*eikasia*) par opposition à l'essence (*ideai*) objet de *noesis* qui existe par soi (*kat'auto*) et au sens absolu (*aplos*). Chez Fondane, nous assistons à un renversement qui va réhabiliter le «mal des fantômes» : l'ombre est réinsérée dans le monde réel, elle est l'indice de l'existant singulier affecté du plus haut coefficient de réalité à l'opposé de l'essence éternelle qui incarne le non-être. Simultanément, ce renversement effectue une réhabilitation d'une ontologie du contradictoire, du contingent et de la fugacité temporelle. L'ombre est dépossédée de ses caractères singuliers, de son identité par le nombre ou par la fonction d'abstraction du concept, ou encore par un art détaché de son substrat existentiel. Un extrait d'un carnet de travail (1940-1944) note : «l'art transforme le réel en ombre – et s'offre les ombres».<sup>50</sup> En général, si on se rappelle les descriptions de l'Hadès par Homère, Platon ou Lucien, l'imaginaire fondanien inverse l'espace mythique grec, pour décrire un monde tragique où les «ombres usées par la colère»<sup>51</sup> des morts sont mêlées à la vie terrestre.

Le livre X de *La République*, qui présuppose les analyses du livre III sur le statut épistémologique de la mimésis, effectue une critique de la poésie en fonction de la théorie imitative de la connaissance, de la technique et de la cosmogonie démiurgique. Cette dernière vise en particulier la poésie tragique représentée par Homère qui, comparée aux trois mimésis du créateur divin, de l'artisan et du peintre, s'éloigne de trois degrés de la forme en soi de l'Idée (596b). Simple imitation du sensible, la mimésis de la création poétique ne présuppose donc ni connaissance vraie, ni opinion droite, ni science de son objet (600d). De plus, elle est portée à reproduire de préférence les contradictions et les déchirements des passions humaines (603a), le spectacle des larmes et du malheur, produisant ainsi des «fantômes» (605b). La soumission explicite de la poésie tragique au plaisir des auditeurs et la reproduction des comportements faibles et déraisonnables suffit alors pour justifier son discrédit et sa censure dans une

<sup>49</sup> PLATON, *La République*, X, 599a.

<sup>50</sup> Archives privées Michel Carassou.

<sup>51</sup> B. FONDANE, «Ulysse», *Le mal des fantômes*, Paris : Paris Méditerranée, 1996, p. 97.

cité juste qui n'admettrait que des éloges poétiques «de gens de bien». Le Livre III de *La République* rejette donc le tragédien, accusé d'être un *pharmakos*, un empoisonneur public, un «maquilleur» et, donc, un dissimulateur. Selon Fondane, la théorie de la mimésis, appliquée simultanément à l'art et à la science, est devenue caduque depuis Descartes, suite à la disparition de «l'objet», et à la naissance d'une théorie de l'évidence privilégiant des structures autonomes, mais aussi suite à la disparition de l'objet «imité» en poésie et en peinture. Fondane indique le tournant de l'idéalisme cartésien et kantien qui a définitivement éloigné l'épistémologie moderne de l'ontologie platonicienne. Il n'y a donc plus que l'argument d'une condamnation morale qui demeure actif chez Platon et qu'il retrouve chez Caillois et chez Gorki «qu'il touche juste au sujet des passions, et voila que se dresse contre lui l'éthique».

A cet égard, toute la stratégie polémique de la philosophie existentielle est nietzschéenne. Roger Caillois soutenait que «l'imagination ne fait pas d'aveux aussi facilement que le premier coupable venu, sous prétexte qu'elle est bourrelée de remords». Ce renversement ontologique, que Ramona Fotiade nomme avec raison «l'illusionniste»<sup>52</sup> est tout à fait semblable au renversement opéré par la deuxième proposition du *Crépuscules des idoles* de Nietzsche : «Les signes distinctifs que l'on a donnés de «l'être véritable des choses» sont les signes caractéristiques du non-être, du néant; de cette contradiction, on a édifié «le monde vrai» par opposition au monde réel et c'est en effet un monde des apparences, en tant qu'illusion *d'optique morale*».<sup>53</sup>

C'est la généalogie nietzschéenne qui fonctionne comme principe de déconstruction du discours poétique. Ainsi, Fondane s'insurge contre la condamnation de la poésie au nom d'une raison éthique. Le monopole de la vérité scientifique a conduit le poète à un discours répressif à l'égard de lui-même, bref à une conscience honteuse.

L'opposition à Platon chez Fondane recouvre une reconquête de la temporalité. Le concept de participation infléchit l'activité poétique vers un «instantanéisme» et une performativité : «Il se peut que le but de l'artiste ne soit pas l'éternité du poème, mais son maximum d'efficace : l'acte poétique s'incorpore dans quelque chose, pour agir, comme le radium entre dans une quantité de matière ou comme le Dieu se fait homme».<sup>54</sup> Il présuppose donc un temps véritable en ce sens que l'expérience poétique s'enracine dans une durée vécue à laquelle elle reste en quelque sorte coextensive. Cette ontologie du transitoire est d'ailleurs déjà présente chez Chestov, par exemple dans *Le Pouvoir des clés* : «L'homme est parfois prêt à échanger joyeusement toutes les vérités et

<sup>52</sup>R. FOTIADE, Postface à Léon Chestov, «Une pensée du contre-pouvoir : Foi et subversion de la raison», *Le Pouvoir des clés*, op. cit., p. 482.

<sup>53</sup>F. NIETZSCHE, *Le Crépuscule des idoles*, Trad. Henri Albert, révisée par Jean Lacoste, *Œuvres*, Paris : Robert Laffont, p. 965.

<sup>54</sup>B. FONDANE, *Faux traité d'esthétique* (1938), Paris : Paris Méditerranée, 1998, p. 27.

toutes les essences éternelles pour le temporaire et le transitoire, pour la «chose» que personne n'estime et dont personne n'a besoin, pour la «chose» qui dans son impiété audacieuse osa être, bien qu'elle ne dût pas «être».»<sup>55</sup> Comme dans la poétique de D. H. Lawrence avec laquelle elle entretient des parentés remarquables, la poétique fondanienne se place dans l'instant transitoire, dans la «momentanéité frémissante». «Ne demandez pas les qualités des gemmes intemporelles qui ne se fanent pas. Demandez la blancheur qui est le bouillonnement de la boue, demandez la putréfaction commençante qui est la chute des cieux, demandez la vie même jamais cessante, jamais au repos» écrit D. H. Lawrence.<sup>56</sup>

La défense du vers libre, la critique de l'idéal et du «grand entrepôt de l'éternité» mais aussi celle d'un «soi immédiat» qui capterait la pulsation charnelle de l'immanence, l'intégration des discordances, ces traits appartiennent aussi à la poétique de Lawrence. La préface du *Faux Traité* ne revendique pas autre chose: «Dussé-je avoir contre moi toute l'histoire de la philosophie et de l'art réunis, je dirais que ce qui particulièrement touche le poète c'est précisément le jaunissement de la feuille, la tombée du fruit mûr, l'instant de la décomposition». <sup>57</sup> Et si la nature du langage «dégage des essences» dans l'expression du transitoire, elle «rend éternelles les choses fuyantes, mais en tant que fuyantes» de sorte que le poème «n'enlève pas l'historique et l'éternel, mais prête l'éternel à l'historique.

Benjamin Fondane, en explorant la poétique à partir des catégories chestoviennes n'a-t-il pas trouvé une issue au défi impossible de Chestov? La crise de réalité va incontestablement transformer l'activité poétique, et non pas l'anéantir. Il y a bien une fonction existentielle de la poésie entrevue par Fondane dans *Rimbaud le voyou* (1933) puis formulée nettement dans le *Faux Traité d'esthétique* (1938) qui développe une polémique contre l'autonomie formelle du signe et les poétiques du contrôle du genre Paul Valéry, mais aussi contre ce que j'appellerai des «poétiques de l'évasion». C'est l'exploration du «gouffre» dans *Baudelaire et l'expérience du gouffre* (1947) qui analyse le plus complètement la fonction paradoxale du texte d'ouvrir un au-delà du signifié et de la forme esthétique du poème. Cette thématique prolonge la fonction catastrophique dans la poétique, ouvrant le texte à une expérience limite qui mériterait d'être comparée aux explorations de l'extrême chez Henri Michaux.<sup>58</sup> L'expression poétique cependant, ne peut prétendre à une saisie du réel, mais à exprimer la tension même de l'absence du réel:

<sup>55</sup> L. CHESTOV, *Le Pouvoir des clés*, op. cit., p. 189.

<sup>56</sup> D. H. LAWRENCE, *Sous l'étoile du chien* (préface à *New poems*, 1919), trad. Lorand Gaspar, Paris: Orphée/La Différence, 1989, p. 10.

<sup>57</sup> B. FONDANE, «A bâtons rompus», *Faux Traité d'esthétique*, Paris: Paris Méditerranée, 1998, p. 29.

<sup>58</sup> H. MICHAUX, *L'infini turbulent*, Paris: Mercure de France, 1964, p. 211.

C'est ainsi qu'à défaut d'exemples plus hauts et qui nous sont interdits, la poésie par sa démarche, sa tension, sa technique et jusque par cet inachèvement en système, en vase clos, qui est son lot sur la terre, si elle ne se confond avec l'existant, du moins l'épouse-t-elle et exprime son déchirement, sa liberté. Le poète assure à nos yeux le rôle de «télégraphe vivant» entre nous et le possible; il ruisselle de solitude: il pétille de transcendance: il entretient en nous un malaise fécond: il nous empêche de guérir humainement de nos plaies: et s'il ne sait que se lamenter, il nous faut voir là la seule attitude qui nous reste possible devant le réel. Il n'est pas l'Arbre de Vie: il est soif de l'Arbre de Vie.<sup>59</sup>

C'est une poétique performative ou une poétique de l'incarnation qui se trouve à l'horizon des réflexions fondaniennes et qui se retrouverait dans certains poèmes tels que la «Préface en prose» ou dans ce poème de 1943 induisant une nouvelle temporalité inhérente au poème. L'existence s'est peu à peu transformée en poème à bord duquel le lecteur peut écouter la voix de cet étrange capitaine naviguant au sein d'un temps transcendé et victorieux:

[...] Le temps est fini. On commence  
Un autre voyage / Mais là  
Nous voyageons ensemble  
Dans un poème dont je suis pilote  
En un temps, en un temps où il n'y a pas de temps.<sup>60</sup>

Olivier SALAZAR-FERRER  
University of Glasgow  
*Olivier.Salazar-Ferrer@glasgow.ac.uk*

Article rebut: 17 de desembre de 2012. Article acceptat: 4 de febrer de 2012.

<sup>59</sup>B. FONDANE, «La Conscience malheureuse» (article de 1935), *op. cit.*, pp. 304-335.

<sup>60</sup>*Id.*, «Au temps du poème», *MF*, p. 247.