

JACQUES DERRIDA

LES SOURCES DE VALÉRY* QUAL, QUELLE

Je—marque d'abord une division dans ce qui aura pu paraître au commencement.

Les sources de Valéry n'intitulent pas ici celles dont on fait les thèses. De ce que les historiens nommeraient peut-être les influences, nous ne remonterons pas le cours vers "les sources" cachées, les origines proches ou détournées, présumées ou vérifiées d'une "oeuvre," voire d'une "pensée" dont on manipulerait ainsi la fiche. Valéry en a d'avance lui-même averti: quant au système de ce qui s'écrit ici, le "discours de l'histoire" bavarderait sur les héritages, les lectures, les emprunts, les ressorts biographiques. Les sources se multiplieraient à l'infini, mais comme autant de "sources d'erreurs et puissances de falsification."¹ Nous ne tiendrons pas le compte, en historiens positifs, de tout ce qui aurait pu, *du dehors*, affluer dans le texte.

Mais—je marque la division—en observant d'un lieu excentrique, selon un tour différent, la logique de ses aversions, pourquoi ne pas s'interroger sur un autre dehors, sur telles *sources écartées*, cette fois: celles que Valéry n'a pu entrevoir que de biais, comme dans un miroitement bref, abrégé plutôt, le temps de s'y recon-

* Je dois aux travaux de Michel Lechantre d'avoir relu Valéry et découvert les *Cahiers*. Ces pages lui sont ainsi naturellement dédiées.

¹ *Discours de l'histoire*, Oeuvres, ed. de la Pléiade, T. I, p. 1130. Sauf indication contraire, je renverrai désormais à cette édition.

naître ou réfléchir pour s'en détourner aussitôt, vivement, décidément, furtivement aussi, selon une volte à décrire depuis la geste de Narcisse. Nous n'analyserons ce détournement qu'au lieu où il a laissé des marques *dans* le système textuel de Valéry, comme un froissement régulier de chaque page. Les noms propres seraient ici, par exemple, Nietzsche et Freud.

On aurait pu encore s'attendre, sous ce titre, à une lecture des *Louanges de l'eau* dont Valéry préface, en 1935, un recueil d'hommages à la Source Perrier.² Fera-t-on grief à l'Académicien des ressources qu'il trouva ainsi plus d'une fois à son talent? Aucune leçon de morale ou de politique ne pourrait ici s'élever dont Valéry n'ait déjà, infailliblement, reconnu les prémisses. Dans le sillage de Mallarmé, très tôt, il avait analysé la loi qui administre les échanges entre les valeurs de langage, philosophie ou littérature par exemple, et celles de l'économie politique. Les *Mémoires du poète* avaient comparé l'agitation fébrile de la Littérature à celle de la Bourse.³ Et le procès qu'on lui ferait ici relèverait encore de ces "convictions . . . naïvement et secrètement meurtrières" ⁴ dont il savait qu'elles expliquent toujours "le sens profond des querelles spéculatives et des polémiques même littéraires" (*ibid.*).

Mais—je marque encore et multiplie la division—nous n'oublierons pas *Louanges de l'eau*. Feignant plutôt d'en abandonner le discours souterrain, nous le verrons peut-être ressurgir, lui-même et tout autre après quelques méandres. Il entraîne déjà que "la nymphe et la source" . . . "marquent le point sacré où la Vie se pose et regarde autour d'elle." Il annonce encore que l'eau de la source tient l'arbre pour son trajet: "Considérez une plante, admirez un grand arbre, et voyez en esprit que ce n'est qu'un fleuve dressé qui s'épanche dans l'air du ciel. L'EAU s'avance par l'ARBRE à la

² Cette brochure éditée par la Source Perrier (T. I, p. 202) comporte l'*Histoire d'une Source*, par P. Reboux, les *Bienfaits thérapeutiques de la Source Perrier*, par le Dr. Gervais, *Comment et dans quelles circonstances servir l'Eau Perrier*, par le baron Fouquier. En 1919, Gide avait écrit à Valéry: "Je ne puis croire un instant à l'épuisement de ta mine, ou au tarissement de ta source: le difficile, c'est la mise en bouteilles mais rien d'étonnant si après l'effort de l'hiver tu t'es trouvé fatigué," décrivant ainsi tout l'enjeu qui nous occupe. Sans compter que le nom de la source en question remembre à lui seul, en un mot, la longueur extensible d'une phrase.

³ T. I, p. 1487. Et ailleurs: "Toute doctrine se présente nécessairement comme une affaire plus avantageuse que les autres. Elle dépend donc des autres." (T. II, p. 690) "La pensée est brutale—pas de ménagement . . . Quoi de plus brutal qu'une pensée?" (p. 694)

⁴ T. I., p. 1129.

rencontre de la lumière." La "forme amoureuse" de la source traverse et divise l'arbre dans son ascension. Au cours de son innombrable énoncé sur l'arbre, le "hêtre suprême," Valéry aura compté avec un "arbre aveugle, puis avec un arbre gémissant" qu'il y a deux *arbres* en lui."⁵ Moment où l'arbre érigé, donc traversé, en son dedans écarté de lui-même, se laisse couper de la source simple. Ici s'entame le rêve de la source. Se couper de la source, prédit enfin *Louanges de l'eau*, c'est se laisser multiplier ou diviser par la différence de l'autre: cesser d'être (un) *moi*. Leurre de la source ("Voici l'heure, la soif, la source et la sirène"):⁶ redevenir présent à soi, revenir à soi, retrouver, avec la pure transparence de l'eau, le mirage toujours efficient de ce point de surgissement, de cet instant du sourdre, cette fontaine ou ce puits surnommé la Vérité, qui parle toujours pour dire Moi: "On sait bien que la soif véritable n'est apaisée que par l'eau pure. Il y a je ne sais

⁵ T. I, p. 130 (*Fragments du Narcisse*); T. II, p. 193 (*Dialogue de l'arbre*); p. 577 (*Cahier B* 1910).

Le rêve de l'arbre revient toujours à une source ("Un arbuste et l'air pur font une source vive . . ." *La fileuse*, T. I, p. 75. "L'arbre rêve d'être un ruisseau / L'arbre rêve dans l'air d'être une source . . ." 9/428, 1923. Les renvois aux 29 volumes des *Cahiers* serout ainsi notés, d'après volume / page). "L'arbre rêve d'être ruisseau; / *L'arbre rêve dans l'air d'être une source vive . . .* / Et de proche en proche, se change en *poésie*, en un vers pur . . ." (*Arbre*, in *Autres Rhumbs*, T. II, p. 659). "Mon âme aujourd'hui se fait arbre. Hier, je la sentis source" (*Dialogue de l'arbre*, T. II, p. 178, dont on retiendra, outre le jeu de "hêtre" et de "être," qu'il pose, de l'arbre, "son être en plein désir, qui est certainement d'essence féminine"; qu'il le déchiffre comme une pétrification de l'eau disséminale ("l'eau de la terre épaisse et maternelle, pendant des ans profondément puisée, produit au jour cette substance dure . . . *Tityre*.—Dure comme la pierre, et qu'on sculpte comme elle. *Lucrèce*.—Qui s'achève en rameaux qui s'achèvent en feuilles, et les faines enfin, fuyant de toutes parts, disperseront la vie . . . *Tityre*.—Je vois ce que tu dis. *Lucrèce*.—Vois donc dans ce grand être une sorte de fleuve. / . . . / Je t'ai dit que je sens naître et croître en moi-même une vertu de Plante, et je sais me confondre à la soif d'exister du germe qui s'efforce et qui procède vers un nombre infini d'autres germes à travers toute une vie de plante . . ." . . . "Ce que j'allais te dire (peut-être te chanter) eût, je pense, tari la source de paroles . . ."); qu'il avance simultanément qu'"Il n'y a donc point d'auteur . . . une oeuvre sans auteur n'est donc point impossible. Nul poète pour toi n'ordonna ces phantasmes . . ." et qu'"Au commencement était la fable." Qu' en ce rêve se marque la division (même), ("Et comme une lente fibre / Qui divise le moment"), voilà qui interdira, pour les raisons qui apparaîtront à l'instant, de constituer *l'arbre* en thème ou en sujet. D'où le piège et l'ironie des *Cahiers*, lorsqu'ils soulignent "L'Arbre—quel beau sujet!" (25/118). P. Laurette les cite en exergue à sa très riche recension polysémique, *Le thème de l'arbre chez Paul Valéry*, Klincksieck, 1967.

⁶ T. I, p. 158 (*Heure*).

quoi d'authentique dans l'accord du désir vrai de l'organisme et du liquide originel. Etre altéré, c'est devenir autre: se corrompre. Il faut donc se désaltérer, redevenir, avoir recours à ce qu'exige tout ce qui vit. Le langage lui-même est plein des louanges de l'EAU. Nous disons que nous avons SOIF DE VERITE. Nous parlons de la TRANSPARENCE d'un discours." Et quand Valéry termine sur un "J'adore l'EAU" qui ressemble, pour qui s'y méprendrait, à quelque platitute publicitaire, il ne parle que de la parole, il insiste sur ce passage qui met l'eau à la bouche, engendre le discours, l'oraison, l'incantation.

Que devient le cours de la source quand il se fait discours? Qu'en est-il alors de ce détournement?

A se laisser emporter par l'élan, on se précipiterait, au titre des sources, vers une thématique de l'eau, une sémantique de style "phénoménologique" ou une psychanalyse de l'imagination matérielle, toutes deux fascinées par l'unité, précisément originaire, d'un sens ou d'un thème coulant de source et s'affectant de formes, modulations et variations dans un discours. Le matériau ne manquerait pas pour un tel recensement qui filtrerait presque tout le texte de Valéry à suivre ingénument le fil de l'"EAU MULTIFORME" qui de la source "descend invinciblement vers la mer, sa plus grande quantité."⁷ A l'embouchure on retrouverait encore la source de Paul Valéry lui-même qui s'explique souvent ainsi: "Je suis né dans un port."

Sans prétendre à remonter plus haut que cette lecture thématique ou sémantique, essayons plutôt de compliquer abstraitement la question du sens ou du thème; et de ce qui survient à un texte—comme texte—lorsque la source s'y divise et altère au point de ne plus y rejoindre l'unité de fonds (*l's* se divise encore) qu'elle n'aura, au reste, jamais été. Répétant en somme la question critique, la question si insistante et si nécessaire de Valéry sur le *sens* (fond, thème, sujet, contenu, etc.), nous la ferons aboutir à une certaine hétérogénéité de la source: il y a d'abord *les* sources, la source est autre et plurielle. Mais par cette répétition, nous nous préparons peut-être à envenimer la question du sens et à mesurer de quel prix Valéry a dû payer le discrédit qu'il était, jusqu'à un certain point et d'une certaine manière, justifié à jeter sur la valeur et l'autorité du sens. Répétition de Valéry, sans doute, mais l'anneau de cette

⁷ T. I, p. 202 (*Louanges de l'eau*).

réflexion ne se fermera peut-être pas. Du moins ne reviendra-t-il pas où on l'attendait, à son origine, avant d'y avoir laissé, s'y affectant, s'y infectant, quelque venin fort peu philosophique: ébauche ainsi d'un serpent, parmi l'arbre, tirant sa langue à double fil, de qui le venin quoique vil laisse loin la sage ciguë!

Je n'avais pas relu Valéry depuis longtemps. Il y a longtemps, j'avais été loin de lire tout Valéry. C'est encore vrai aujourd'hui. Mais reprenant des textes que je croyais connaître, en découvrant d'autres, surtout dans les *Cahiers*, je me suis naturellement demandé en quoi un certain rapport s'était changé. Où s'était opéré ce déplacement qui m'empêchait en quelque sorte de reconnaître les lieux? Qu'est-ce que cela signifie, ici, maintenant? Question banale, anneau encore dans la forme de ce retour aux sources dont s'afflige toujours la rhétorique des anniversaires de naissance: Valéry cent ans après, Valéry pour nous, Valéry présent, Valéry aujourd'hui, Valéry vivant, Valéry mort, c'est toujours le même code. A quelles lois obéissent les re-naissances, les re-découvertes, les occultations aussi, l'éloignement ou la réévaluation d'un texte dont on voudrait naïvement croire, sur la foi d'une signature ou d'une institution, qu'il reste le même, à soi constamment identique? Un "corpus" en somme, et dont l'identité à soi serait encore moins menacée que celle d'un corps propre? Que doit être un texte s'il peut, de lui-même en quelque sorte, se tourner pour briller encore, après une éclipse, d'une lumière différente, dans un temps qui n'est plus celui de sa source productive (en fut-il jamais contemporain?), puis répéter encore cette ressurgence après plusieurs morts dont, parmi d'autres, celles de l'auteur, et le simulacre d'une multiple extinction. Valéry s'intéressait aussi à ce pouvoir de régénérescence. Il pensait que cela—la possibilité pour un texte de (se) donner plusieurs temps et plusieurs vies—(se) calcule. Je dis *cela se calcule* : une telle ruse ne peut se machiner dans le cerveau d'un auteur, tout simplement, sauf à le situer comme une araignée un peu perdue dans un coin de sa toile, à l'écart. La toile devient très vite indifférente à l'animal-source qui peut fort bien mourir sans avoir même compris ce qui s'était passé. Longtemps après, d'autres animaux viendront encore se prendre aux fils, spéculant, pour en sortir, sur le premier sens d'un tissage, c'est-à-dire d'un piège textuel dont

l'économie peut toujours être abandonnée à elle-même. On appelle cela l'écriture. Celle-ci calcule, Valéry le savait, et revenant à lui, à cette énorme toile cartonnée qui littéralement porte sa signature, je me suis dit qu'elle avait, et non seulement dans la forme de ses *Cahiers*, plus d'un retour assuré. A supposer, bien sûr, qu'un retour soit jamais assuré, ce qui est précisément en question, comme on va voir. Dans le calcul de cette économie, pour que cela "marche," c'est le mot de Valéry, le prix à payer se négocie avec la mort : avec ce qui coupe l' "oeuvre" de sa source ("il n'y a donc point d'auteur") et lui imprime dès lors une durée de survie nécessairement *discrète* et *discontinue*. J'emprunte ces qualificatifs à Valéry. Quand il analyse ce qui programme la durée et le retour d'une écriture, il ne le fait jamais en termes de génie, de sens ou de force mais d' "application de force." ⁸

Comment se négocie—et se dissocie—le retour *de* la source?

Répétons la question. La source fut-elle un thème pour Valéry? Un grand nombre de poèmes, d'analyses, de méditations, de notes semblent régulièrement revenir à la source comme à leur objet ou sujet principal. Il y a là comme un débordement. Et déjà cette surabondance thématique, pour rendre la démonstration trop facile, laisse deviner quelque part une méprise. La récurrence annonce ici, et peut-être toujours, qu'on ne touche pas un thème, ni surtout un thème principal. L'obstination compulsive qui reconduit vers un lieu signifie que ce topos ne peut devenir un thème ou le séjour d'une rhétorique: il se refuse à toute présentation, à toute représentation. Il ne peut jamais être là, présent, *posé* devant un regard, lui faisant face; il ne constitue jamais une unité présente ou cachée, un objet ou un sujet soutenant, selon l'instance ou la position du thème, un système de variations, de modulations, de transformations dont le sens ou le contenu substantiel resteraient en profondeur identiques à eux-mêmes.

La source serait alors ce qui pour Valéry n'a jamais pu devenir un thème. Si l'on s'obstine à la considérer ainsi, au moins faut-il préci-

⁸ "La durée des oeuvres est celle de leur utilité. C'est pourquoi elle est discontinue. Il y a des siècles pendant lesquels Virgile ne sert à rien." (T. II, p. 562). "Ce sont choses profondément différentes que d'avoir du "génie" et que de faire une oeuvre viable. Tous les transports du monde ne donnent que des éléments *discrets*. Sans un calcul assez juste, l'oeuvre ne vaut—ne *marche* pas. Un poème excellent suppose une foule de raisonnements exacts. Question non tant de *forces* que d'application de forces. Et à qui, appliquées?" (T. II, p. 566).

ser d'un angle ou d'un pli que ce fut le thème de ce qui ne se laisse pas thématiser.

C'est que la source ne peut pas se rassembler en son unité originaire. Parce que—d'abord—elle n'a pas de sens propre.

Pourtant, si un mot a un sens propre, n'est-ce pas celui-ci?

Nous sommes bien assurés de savoir ce que veut dire le mot *source* avant l'intervention de toutes ces métaphores dont Valéry a toujours remarqué le travail.

La source, n'est-ce pas l'origine, le point de formation ou plutôt de surgissement d'un cours d'eau, ruisseau, rivière, fleuve? Rien ne nous est plus familier que l'eau, et que cette familiarité aussi de la terre avec l'eau qui se scelle ici ou là et se décèle en ce *point d'eau*—incalculable syntagme—qu'on appelle source: *origo fontium*.

Mais ce sens dénommé propre ne peut nous apparaître dans l'élément de la familiarité que si déjà nous savons ou croyons déjà savoir, tout aussi intimement, d'aussi près, ce que nous pensons quand nous disons que la source est l'*origine* d'un cours d'eau. Sans quelque complicité immémoriale avec le sens du mot *origine*, avec le sens nu du mot *origine en général*, pourrions nous aborder cette origine déterminée qu'est une source (*origo fontium*), la naissance d'un cours d'eau, sa *nature*, c'est-à-dire le sens dit *propre* et unique du mot *source*? Il faudrait donc que nous entendions *déjà* le sens du mot *origine* quand il désigne tout autre chose que le jaillissement d'un cours d'eau, pour accéder à ce qui pourtant nous était proposé comme le propre sens de la source. Il faudrait fixer d'abord ce que *origo* veut-dire, ce qu'il en est de l'origine ou de la "source" en général, du *départ* ou du commencement de n'importe quoi, voire du départ comme ab-solu, du surgissement délié de toute détermination, avant de revenir à ce qui pourtant resterait le sens propre du mot *source*: origine d'un cours d'eau, départ et point-d'eau, locutions qui sont tout près de virer, de façon nullement fortuite, vers les figures de la sécheresse, du négatif et de la séparation.

Il ne faut donc pas s'étonner si la généralité (l'origine en général) devient complice de la métaphoricité et si c'est du trope que nous apprenons ce qu'il en est du sens propre, de ce qui *se donne comme* sens propre.

Mais qu'est-ce que *se donner*, et qu'est-ce que le *comme* quand il s'agit du (sens) propre?

Le sens propre dérive de la dérivation. Le sens propre ou le sens

primitif (du mot *source*, par exemple) n'est plus simplement la source mais l'effet déporté d'un tour, retour ou détour. Il vient en second par rapport à ce à quoi il semble donner naissance, pour y mesurer un écart et un départ. La source elle-même est l'effet de ce dont elle passe (pour) l'origine. On n'a plus le droit d'assimiler, comme je viens de le feindre, le sens propre et le sens primitif. Que le propre ne soit pas le primitif, qu'il ne soit pas à la source, c'est ce que Valéry va nous donner à lire, ranimant ainsi au passage le débat auquel cette confusion du propre et du primitif donna lieu dans l'histoire de la rhétorique classique.

On n'écouterà donc pas la source *elle-même* pour savoir ce qu'elle est ou ce qu'elle veut-dire: plutôt les tours, allégories, figures, métaphores, comme on voudra, dans lesquels on l'a détournée, pour la perdre ou pour la retrouver, ce qui reviendra toujours au même.

Souvent désignée comme *source*, l'origine absolue a d'abord pour Valéry la forme du *moi*, du "moi le plus nu," du "moi pur, élément unique et monotone de l'être même dans le monde, retrouvé, reperdu par lui-même" et qui "habite éternellement notre sens" comme "la permanence fondamentale d'une conscience que rien ne supporte" (T. I, p. 1228). Rien dans le monde, rien du moins qui s'y présente, y apparaisse comme phénomène, thème, objet, sans être d'abord pour moi, pour (un) moi et n'y revienne comme à l'ouverture, à l'origine même du monde: non pas la cause de son existence, mais l'origine de sa présence, le point de source depuis lequel *tout* prend sens, apparaît, se profile et se mesure. Tout, c'est-à-dire tout ce qui n'est pas moi. Le non-moi est *pour* le moi, apparaît comme non-moi à un moi et depuis un moi. Tout: c'est-à-dire que le moi, exception et condition de tout ce qui apparaît, n'apparaît pas. N'étant jamais à elle-même présente, la source existe à peine. Elle n'est là pour personne. Car ce que Valéry appelle ici le moi pur et que les philosophes nomment plutôt le *je* ou l'*ego* transcendantal, ce n'est pas la "personne," le moi ou la conscience empirique des psychologues. Source innommable, "inqualifiable," elle n'a en effet aucun caractère déterminable puisqu'elle n'est pas dans le monde et ne se présente jamais.

Cette disparition incessante, Valéry la cerne, la harcèle plutôt, entre autres lieux, dans sa *Note et Digression au Léonard*: "Ce n'est pas sa chère *personne* qu'il élève à ce haut degré, puisqu'il la renonce en y pensant, et qu'il la substitue dans la place du *sujet* par

ce moi inqualifiable, qui n'a pas de nom, qui n'a pas d'histoire, qui n'est pas plus sensible, ni moins réel que le centre de masse d'une bague ou d'un système planétaire,—mais qui résulte de tout, quel que soit le tout . . ." (T. I, p. 1228. Valéry souligné).

La source ici résulte. On aurait sans doute irrité Valéry (je lui emprunte ce mot pour des raisons que je dirai plus tard) en lui rappelant que cette proposition—l'origine comme résultat—est littéralement hegelienne, qu'elle rassemble l'essence de la dialectique spéculative dont elle est proprement la proposition. Hegel ne l'a écrit pas par hasard en latin (*Der Anfang ist das Resultat*) au début de la grande Logique. Dans *Identité et différence*, Heidegger analyse aussi, partant de Hegel, ce ressaut (*resultare, resilire, resalire*) de l'origine dans le résultat, de la proposition fondative dans le rebond ou le contre-coup réflexif (*Rückprall*).

Le moi pur, source de toute présence, se réduit ainsi à un point abstrait, à une forme pure, dépourvue de toute épaisseur, de toute profondeur, sans caractère, sans qualité, sans propriété, sans durée assignable. Cette source n'a donc aucun sens propre. Rien ne lui appartient de ce qui d'elle procède. Point d'eau—qui soit d'elle. Elle n'a donc pas de nom propre. C'est—elle—un pronom (*moi, je*) si universel et si abstrait qu'il ne remplace, n'est mis pour aucun nom propre de personne en particulier. Pronom universel, mais d'une universalité si singulière qu'elle reste toujours, justement, singulière. La fonction de cette source qui se nomme je est bien, dans la langue et hors langue, celle d'un singulier universel. Dans le même texte, Valéry décrit "la pluralité du singulier, dans la coexistence contradictoire de durées indépendantes entre elles,—*tot capita, tot tempora*,—problème comparable au problème physique de la relativité, mais incomparablement plus difficile . . ." (p. 1229). Il nomme aussi, comme en résonance avec la *Phénoménologie de l'esprit*, "le moi, le pronom universel, appellation de ceci qui n'a pas de rapport avec un visage . . ."

Qui n'a pas de rapport avec un visage : entendons aussi bien avec un sujet particulier, empiriquement déterminé, qu'avec le système qui définit le visage, à reconsidérer plus loin comme source qui peut aussi recevoir, les yeux, la bouche, les oreilles, qui (se) donnent à voir, parler, entendre. Ce moi pur qui est la source, ce singulier universel ne revient surtout pas à l'individu. "Conscience pure" sans la moindre détermination psychique ou physique, elle "immole en un moment son individualité" (*ibid.*). Comme la conscience

transcendantale décrite par Husserl, elle n'est constituée, n'étant pas *dans* le monde, ni par un corps, ce qui va de soi, ni même par une âme. Son essence est invulnérable, dit Husserl, à ce qui pourrait détruire l'âme. La psychè est en effet une région de ce qui est dans le monde (totalité de ce qui est). Mais c'est qu'inversement, n'étant pas dans le monde, n'appartenant pas à la totalité des choses qui existent, qui se tiennent pour elle et devant elle, cette source n'est rien, presque rien. Elle s'éprouverait, si elle le faisait, comme l'excès de tout ce qui est peut se rapporter à lui-même. Rapport de rien à rien, ce rapport est à peine un rapport. Imaginez le Dieu d'une théologie négative tentant de se décrire lui-même, de se prendre dans la grille d'un discours déterminant: il s'annulera presque. " Enfin cette conscience accomplie s'étant contrainte à se définir par le total des choses, et comme l'excès de la connaissance sur ce *Tout*,—elle, qui pour s'affirmer doit commencer par nier une infinité de fois, une infinité d'éléments, et par épuiser les objets de son pouvoir sans épuiser ce pouvoir même,—elle est donc différente du néant, d'aussi peu que l'on voudra " (T. I, p. 1224).

Inapte à recevoir l'empreinte d'aucun caractère, se déroband à toute prédication, ne se laissant attribuer aucune propriété, cette source pourra aussi se prêter sans résistance aux déterminations les plus contradictoires. Valéry lui reconnaît par exemple un certain être, mais c'est pour lui dénier toute présence. Ou presque, le *presque* imprimant de sa cadence régulière le jeu qui disqualifie, arbitrant la disqualification, brouillant les oppositions et périmant toute pertinence ontologique. Il s'agit de ce qui " fondant en quelque sorte toutes les catégories, *existe et n'existe pas* " (T. I, p. 1254). Ainsi, ce moi n'est pas un individu, il est presque impersonnel, tout près d'être un non-moi. Cette conscience qui ne peut se poser elle-même, se mettre en face d'elle-même, devenir pour elle-même une thèse ou un thème, nous ne pouvons même pas dire qu'elle est présente pour-soi. Cette source dont on ne peut faire un thème n'est donc pas une conscience de soi, à peine une conscience. N'est-elle pas d'une certaine manière inconsciente ou, déplaçons à peine la citation, différente de l'inconscient d'aussi peu que l'on voudra? Presque un inconscient?

L'analyse de la conscience n'est donc pas de tout repos. Ne reprochons pas trop vite à Valéry de s'être limité à une analyse de la conscience. On est loin d'en avoir fini avec elle. Freud dit quelque part que ce qui est le plus énigmatique, c'est finalement la conscience.

Ce moi qui n'est pas un moi, cette conscience inconsciente, cet X qui n'a ou qui n'est proprement rien, qui n'est pas ce qu'il est parce qu'il est pur, qui est donc impur parce qu'il est pur, l'appellera-t-on encore une source? La source est, et elle est dans le monde. Elle est donc *pour* le moi qu'on appelle source. Elle reste donc la métaphore déportée du moi. Mais le moi dont elle serait la métaphore étant intrinsèquement, proprement, impropre, non-propre, impur en tant que pur, il n'est rien en dehors de ses métaphores, rien en deçà de ce qui le transporte hors de lui-même et le jette à l'instant de sa naissance, comme le jaillissement irruptif, l'effraction parfois discrète mais toujours violente de la source surgissante, hors de lui-même. En tant que telle, cette source, dans la pureté de son eau, est toujours disséminée loin d'elle-même et n'a pas de rapport à soi en tant que source. Si la conscience pure et le moi pur sont *comme* la source, c'est de ne pouvoir revenir à eux. En perpétuelle et instante perte de conscience, ils ne peuvent devenir des thèmes ni donner lieu à des définitions, propres ou impropres, pas même, si on peut dire, à de vrais tropes. Peut-être à la violence de ces catachrèses dont Fontanier dit que ce sont de "non vraies figures."

Et pourtant *il y a* des effets de thème, de sens, de figures. L'impossible est possible, par l'abus de cette torsion qui n'est pas encore rhétorique pour ce qu'elle ouvre et ploie l'espace du rhétorique. L'impossible est possible: la "source," par exemple, mais aussi bien tout ce qui la mettra en position de sens propre second pour y rapporter des écarts et des tours.

Mais comment l'impossible est-il possible? Comment la source peut-elle se diviser—les sources dès le titre germinales—et donc d'elle-même s'écarter pour se rapporter à elle-même—qui est, en tant qu'origine pure, l'irréférence à soi? Et dès lors que la source ouvre son procès, s'y entame et séchappe à elle-même, y a-t-il une *première* métaphore de l'origine? Une métaphore proprement originaire? Une métaphore dans laquelle la source se perde moins qu'en une autre? Ou dans laquelle se perdant davantage, elle se rejoigne encore plus sûrement? Y a-t-il dans cette procession, le langage plotinien s'impose ici, une première émanation métaphorique de l'Un qui est la source?

Le moi "n'a pas de rapport avec un visage." Ce qui voit et qui est vu d'abord, ce qui (se) laisse voir, le visage, élève donc la source en un premier déplacement. En cette figure une première méta-

phoricité place peut-être en vue ce qui n'a pas de figure. Peut-être, mais attendons.

Dans le texte auquel je me suis reporté, comme en beaucoup d'autres, la source (du)-moi est souvent décrite *comme* un regard, comme le lieu même du regard. L'oeil devient à la fois l'écart qui ouvre et la substance de la source, le point de départ et le point d'eau. L'allégorie devient aussitôt théâtrale. Tout ce qui se sépare de la source en vient à se dresser devant elle, objet visible sur une scène. Lui fait face dans la lumière tout ce qui se présente à elle qui ne se présente pas à elle-même. La présence est objectivité. Et si la source n'a aucun profil pour elle-même, c'est comme un regard absolu qui, toujours exorbité et jeté vers le visible, ne peut pas s'apercevoir lui-même et ne quitte jamais sa nuit.

Impuissante à se mettre en scène, la conscience pure ne peut donc se donner d'elle-même aucune image, mais on ne peut le dire, cela, que si par une image ancienne et inaperçue on a déjà fait de cette conscience un oeil et de cette source une spectatrice. Pour parler la source, ce qui demeure interdit, il a fallu d'abord la *tourner* : par un trope, la donner à voir et lui donner à voir. Le trope ne consiste pas à parler mais d'abord à voir. Plus précisément: à voir l'invisible, ce qui seulement se dit. Pour dire aveuglément l'interdit.

Telle est la songerie: " Elle fait songer naïvement à une assistance invisible logée dans l'obscurité d'un théâtre. Présence qui ne peut pas se contempler, condamnée au spectacle adverse, et qui sent toutefois qu'elle compose toute cette nuit haletante, invinciblement orientée."

L'invincible orient, toujours appréhendé comme tel depuis son envers occidental (*Oriente versus*), c'est la source en tant qu'elle ne peut avoir qu'un seul sens. L'oeil est toujours tourné du même côté, vers le dehors, et tout se rapporte à cet orient. Donc le malheur est d'avoir un sens, un seul invincible sens. C'est parce qu'elle a un sens que la source n'a pas de propre, de sens propre qui lui permette de revenir et de s'égaliser à elle-même, de s'appartenir. C'est une sorte de nature ou plutôt de Dieu menacé, amoindri, impuissant en raison même de son originarité et de son indépendance de source. Quant à cette négativité travaillant et inquiétant du dedans le dieu générateur, un certain président, que nous laissons encore en marge, avait peut-être partagé son savoir avec toute une mystique, une théologie et un certain hegelianisme.⁹ Le

⁹ Hegel: ". . . et cette négativité, cette subjectivité, ce Je, la liberté, sont les principes du mal et du souffrir. Jakob Boehme a saisi l'*ipséité* comme la *peine*

texte sur la scène originaire se poursuit: "Rien ne peut naître, périr, être à quelque degré, avoir un moment, un lieu, un sens, une figure,—si ce n'est sur cette *scène* définie, que les destins ont circonscrite, et que, l'ayant séparée de je ne sais quelle confusion primordiale, comme furent au premier jour les ténèbres séparées de la lumière, ils ont opposée et surbordonnée à la condition d'être vue . . ." (T. I, p. 1124. Valéry souligne).

Pour que la source devienne à son tour image, à la fois pour qu'elle s'engage en une tropique ou une fantastique et pour qu'elle s'apparaisse, se reçoive, pour qu'elle se voie comme regard d'origine, elle doit se diviser. Partout où intervient le miroir, chaque fois que Narcisse entre en scène dans le texte de Valéry, la source ne peut se retrouver comme effet de miroir qu'à se perdre deux fois. Le miroir, autre thème introuvable (mais il se propage ainsi qu'un thème n'existe pas), y manifeste toujours cette singulière opération de division multipliant qui transforme l'origine en effet et le tout en partie. Valéry a reconnu que l'instance spéculaire, loin de constituer le moi en sa propriété, l'exproprie aussitôt à en brûler, *stricto sensu*, l'étape. L'imaginaire s'y brise plus tôt qu'il ne s'y forme.

Regard de la figure, figure du regard, la source est toujours divisée, hors d'elle-même emportée: avant le miroir elle ne revient pas à elle-même, sa conscience est encore une sorte d'inconscience. Dès qu'elle se fait le tour de Narcisse, elle ne se connaît plus. Elle ne s'appartient plus. Narcisse ne se défend de la mort qu'en la vivant, soit qu'il s'écarte de la "vénérable fontaine" (Fontaine, ma fontaine, eau froidement présente . . .), soit qu'il s'unisse en elle à son propre corps, dans ce moment d'"extrême existence" où le moi s'aime à mort :

et le *tourment* (*Qual*), et comme la *source* (*Quelle*) de la nature et de l'esprit.' (*Encyclopédie*, tr. M. de Gandillac, p. 422. Cf. aussi N. 11). Dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, après avoir rappelé que pour Boehme la négativité travaille et constitue la source, qu'au principe "Dieu est aussi le Diable, les deux pour soi," etc. Hegel écrit ceci, que je renonce à traduire: "Ein Hauptbegriff ist die *Qualität*. Böhme fängt in der *Aurora* (*Morgenröte im Aufgang*) von den *Qualitäten* an. Die erste Bestimmung Böhmes, die der *Qualität*, ist *Inqualieren*, *Qual*, *Quelle*. In der *Aurora* sagt er: "*Qualität* ist die *Beweglichkeit*, *Quallen* (*Quellen*) oder *Treiben* eines Dinges" . . ." (Troisième partie, Première Section, B. Jakob Böhme). C'est dans ce contexte (la négativité et la scission dans le principe, l'esprit ou Dieu) qu'il faut lire aussi le "Ein sich Entzweiendes" (un se divisant en deux) bien connu de Hegel. (cf. par exemple *Die Philosophie der Weltgeschichte*, *Allgemeine Einleitung*, 11, 1, b).

" *J'aime . . . J'aime!* . . . Et qui donc peut aimer autre chose
Que soi-même? . . .

Toi seul, ô mon corps, mon cher corps,
Je t'aime, unique objet qui me défends des morts!

.....

..... " Et bientôt, je briserai, baiser,
Ce peu qui nous défend de l'extrême existence,
Cette tremblante, frêle, et pieuse distance
Entre moi-même et l'onde"

(*Fragments du Narcisse*, T. I, pp. 126-7-9, 130)

Devant ce tour menaçant de la source, assujetti à la contradiction de l'apotropaïque, le désir ne peut être simple. Implacable quand il analyse la division mortelle, Valéry est aussi inaltérable en sa soif de l'origine: où débouche l'analyse elle-même, si celle-ci ne décompose qu'à remonter vers le principe.

Si la source ne peut pas se garder, se regarder, se présenter à elle-même selon le jour, peut-être se donne-t-elle à entendre. Si l'on déplace la métaphore pour l'écrire selon d'autres traits du visage, fermant l'oeil et la scène, peut-être laissera-t-on la source revenir à elle-même: selon un autre tour une autre allégorie de l'origine, un autre circuit *mythique* de soi à soi. " Au commencement était la fable."

Narcisse parle. Le poème qui porte ce titre dit aussi " la voix des sources " et le cri " aux échos." Je ne me vois pas, disait la source. Mais elle le dit du moins et s'entend alors. Je dis que je ne me vois pas. Je m'entends le dire. Je me dis que je ne me vois pas. Je me dis . . . redevenant peut-être moi-même entre mon complément direct et mon complément indirect, rassemblant en cette opération, virtuellement mise au point, le sujet, l'objet, l'interlocuteur-moi, lui, toi. Je-marque la division.

On connaît moins bien, parce que Valéry s'y livrait surtout dans les *Cahiers*, toutes les analyses réservées à la voix, à la voix de l'origine, à l'origine de la voix. Celle-ci s'entend au plus près du lieu où elle sonne, elle semble se passer du détour par l'extériorité du miroir ou de l'eau, du monde, pour se réfléchir immédiatement elle-même, dans l'intime instantanéité de la résonance. Cet écho sans délai ne relève-t-il pas Narcisse de la mort à laquelle il s'exposait? Si l'oeil échoue à s'instituer en origine, la voix ne peut-elle se produire, sortir d'elle-même tout en restant ou en revenant à elle-même, sans détour, dans le for intérieur de ce que je propose

d'appeler le "s'entendre parler?" La parole serait alors l'échange authentique de la source avec elle-même. Dira-t-on que la voix est enfin la source? Qu'elle dit la source? Qu'elle laisse la source se dire? ou inversement qu'elle produit seulement un effet de source? Et que veut dire alors un tel *effet*? Il faut encore attendre.

Il appartient à la structure même de la parole qu'elle puisse être ou sembler être immédiatement sensible depuis la source. L'apparence ici n'est pas un accident. Elle appartient à la production même de la parole. Entre ce que je dis et ce que je m'entends dire, aucune extériorité, aucune altérité, pas même celle d'un miroir, ne semble s'interposer. Le mutisme et la surdité vont de pair, rien là de moins fortuit. Dès lors la parole intérieure, point proférée, ne serait plus un événement contingent, se produisant parfois ici ou là: elle est la condition de la parole même. La voix peut donc, semble-t-il, accomplir ce retour circulaire de l'origine à elle-même. Elle franchit, dans le cercle, cet interdit qui faisait l'oeil aveugle à l'oeil. Le vrai cercle, le cercle de la vérité serait donc toujours un effet de parole. Et ce circuit autonome du s'entendre-parler, phénomène en apparence très factuel qu'on pourrait toujours expliquer par la conformation anatomique d'un animal dans le monde (mais qui produit, si on veut en suivre la conséquence, jusqu'au concept d'une origine du monde, disqualifiant ainsi la prétendue empiricité régionale de l'explication "physiologique"), Valéry en a reconnu l'immense portée, mieux sans doute qu'aucun philosophe de la tradition ne l'avait fait, mieux que Husserl,¹⁰ mieux que Hegel qui avait pourtant décrit la vibration phonique comme l'élément de la temporalité, de la subjectivité, de l'intériorisation et de l'idéalisation en général, avec tout ce qui par là se laisse entraîner, systématiquement, dans le cercle de la dialectique spéculative.

Mais comme la source lucide, la source sonore ne peut tenter de se rejoindre qu'à se différencier, diviser, différer sans fin. Simple-ment le leurre de la réappropriation devient cette fois plus intérieur, plus retors, plus fatal. Valéry, on le vérifiera dans un instant, aura décrit ce mouvement qui remonte à la source et ce qui en écarte ou simultanément en interdit la source. Celle-ci occupe alors une autre position: elle n'est plus seulement ce vers quoi le mouvement s'épuise, ce qui, quelque part, se dérobe, toujours un peu plus loin, à notre prise. Elle naît de ce dérobement même,

¹⁰ Cf. ici même, Michel Lechantre, *L'hiéroglyphe intérieur*.

comme un mirage situé, un site inscrit dans un champ inorienté. Elle n'est rien avant qu'on la cherche, seulement un effet produit par la structure d'un mouvement. La source n'est donc pas l'origine, elle n'est ni au départ ni à l'arrivée. Valéry marque dans la parole à la fois le cercle du s'entendre-parler, le leurre de la source rejointe et la loi fait de tel retour à soi un effet. Un effet: à la fois la dérivation de ce qui n'est pas *causa sui* et l'illusion, le piège ou le jeu de l'apparence.

Parmi tant d'autres, voici trois fragments des *Cahiers*: "Le Moi linguistique

est un élément de langage lié à la parole même. Toute parole a sa source qui est un Moi. Ce *Moi* est le ~~mien~~ si celui de X si X ~~l'entend~~ donne et reçoit cette parole, et la recevant se reconnaît comme source, c.a.d. à la fois un objet d'entre les objets et un non-objet, un espace ou monde d'objets.

Moi, Toi, Lui, ce triangle—Trinité! Les trois rôles du même par rapport au verbe, Bouche, oreille, chose." (11/604, 1926). Une séquence fort énigmatique de 1910 proposait, s'agissant du "croyant" qui "croit croire," la formule sans doute la plus efficace pour tout détournement de la source: "Ainsi, changer 3 en 4 dans la Trinité" (T. II, p. 574).

Dans ce retour du cercle phonique, la source ne s'apparaît telle qu'à ce moment, qui n'est plus un moment, cette seconde à peine seconde de l'instante émission où l'origine se donne à recevoir ce qu'elle produit. La source reçoit, se reçoit, n'interrompt la circulation que pour la saturer. Le cercle se disjoindrait-il seulement dans l'écart en somme indéfinissable, à peine probable, entre une voix du dedans et une voix effectivement proférée? Tel écart reste en effet insaisissable en termes linguistiques, poétiques ou phénoménologiques. Ni dans la forme ni dans le contenu d'un énoncé nous ne pourrions assigner de différence intrinsèque entre la phrase que je prononce ici, maintenant, à voix dite haute, qui retournera bientôt au silence dont elle procède, très bas dans ma voix ou sur ma page, et la *même* phrase retenue dans un for intérieur, le mien, le vôtre. Les deux événements sont aussi différents que possible en tant qu'événements, mais dans la description qualitative des événements, dans la détermination de leurs traits prédicatifs, forme ou contenu, le principe de discernabilité nous échappe. Comme l'écart disjoignant le cercle, une certaine tangence paraît ici à la fois nulle et infinie. Troisième fragment des *Cahiers*, quant au *point*

de source: “. .. point de “moi” sans “toi.” Chacun son Autre, qui est son Même. Ou bien le *Moi est deux*—par définition. S'il y a *voix* il y a oreille. Intérieurement il y a *voix*, il n'y a pas *vue* de qui parle. Et qui décrira, définira la *différence* qu'il y a *entre cette phrase même qui se dit et ne se prononce pas*, et *cette même phrase sonnante dans l'air*. Cette identité et cette différence sont un des secrets essentiels de la nature de l'esprit—et qui l'a signalée? Qui l'a “mise en évidence?” De même pour la *vue*. Je crois que le rapport de ces possibilités de double effet est dans la puissance de motilité, laquelle on ne méditera jamais assez. C'est en elle que gît le mystère du temps, c.a.d. l'existence de ce qui n'est pas. Potentiel et inactuel” (22/304, 1939, Valéry souligné).

Peu de temps après, toujours en déplacement mais depuis où, le serpent encore ébauché sous la forme de cercles dessinés en marge, de la main de Valéry: “Rien de plus étonnant que cette parole “intérieure,” qui s'entend sans aucun bruit et s'articule sans mouvement. Comme en circuit fermé. Tout vient s'expliquer et se débattre dans ce cercle semblable au serpent qui se mord la queue. Parfois l'anneau se rompt et émet la parole interne. Parfois la communication du naissant et du né est régulière, en régime, et la distinction ne se fait pas sentir. Parfois la communication n'est que retardée et le circuit interne sert de préparation à un circuit *d'intention externe*: puis il y a émission au choix” (24/99, 1940).

La différence entre parole interne et parole externe passe donc l'entendement. Aucun concept ne peut s'en emparer. Sa réserve est presque inouïe,—de quelle oreille l'entendrait-on?—en tous cas indescriptible. Trente ans auparavant: “Comment *écrire* rationnellement cette différence singulière?” (3/483, 1905).¹¹ Comment

¹¹ “La parole ext. ne diffère de la secrète que par des fonctions qui s'associent et se coordonnent à elle—l'alourdissent de leur inertie et de leurs résistances passives, mais l'assujettissent à leur monde plus ardu et solide—plus lié. Toute parole extérieure se réduit à une parole intérieure en faisant ces fonctions auxiliaires: O. C'est une projection. Mais inversement toute parole int. ne peut devenir extérieure.” (*ibid.*). Sur le rapport bouche / oreille, cf. entre autres fragments, celui de 24/107, 1940 (Valéry l'accompagne de croquis) et le travail déjà cité de M. Lechantre.

Le *Calepin d'un poète*, qui ajointe un formalisme extrême et un “matérialisme verbal” (T. I, p. 1456), analyse aussi le poétique à partir du même fonctionnement. Par exemple: “Ainsi le poète en fonction est une attente. [. . .] Il restitue ce qu'il désirait. Il restitue de *quasi-mécanismes qui soient capables de lui rendre l'énergie qu'ils lui ont coûtée et même plus* (car ici les principes sont en apparence violés). *Son oreille lui parle.*”

Nous attendons le mot inattendu—et qui ne peut être prévu, mais attendu. Nous sommes le premier à l'entendre.

l'écrire en effet si l'écriture, la phonétique surtout, a justement pour fonction de restituer la parole au régime intérieur, de faire en sorte que la parole effectivement proférée ne soit en son événement que l'accident perdu pour la lecture? Le régime, l'être "en régime" semble en effet assurer la communication "normale" de la source avec elle-même, circulant ainsi régulièrement entre l'événement externe et l'événement interne, conférant à l'origine l'apparaître invisible, l'être calme auprès de soi que le regard se voyait refuser.

Or ici, de nouveau, Valéry remarque une différence coupante: non pas dans la prolation externe qui viendrait par accident interrompre le cercle, mais déjà dans le retour à soi du circuit: "Qui parle, qui écoute [dans la parole intérieure]? Ce n'est pas tout à fait le même. [. . .] L'existence de cette parole de soi à soi est signe d'une *coupure*" (7/615, 1920). Le cercle tourne pour annuler la coupure et donc, du même coup, à son insu la signifie. Le serpent se mord la queue, cela n'entraîne surtout pas qu'il se rejoigne enfin sans dommage dans cette auto-fellation réussie dont nous parlons tout le temps en vérité.

Coupée de la fin comme de l'origine, la source n'est plus qu'un effet de "réaction" ou, si l'on préfère, de révolution, dans un système qui ne lui aura jamais obéi. "*Je me* parle. L'action ainsi formulée suggère une distinction. Et en effet ce que l'un dit (ou montre) à l'autre *moi*, apprend à celui-ci quelque chose—ou plutôt excite une réaction—laquelle devient origine" (15/193, 1931). Plus tôt: "Des rapports du Je et du moi. Si je *me dis* quelque chose, ce que je dis agit sur la suite et modifie ce que je me dirai—devient origine . . ." (12/692, 1928).

La source étant *devenue*—l'inintelligible—le temps s'ouvre comme ce retard de l'origine sur elle-même. Il n'est rien d'autre. "Ce qui te vient à l'"esprit"—aux lèvres cela te modifie toi-même en retour. Ce que tu viens d'émettre, émet vers toi, et ce que tu as produit te féconde. En disant telle chose sans l'avoir prévue, tu la vois comme un fait étranger, une *origine*—une chose que tu ignorais. Tu étais donc en retard sur toi-même . . ." (12/24, 1926). Et

Entendre? mais c'est *parler*. On ne comprend la chose entendue que si on l'a dite soi-même au moyen d'une cause autre.

Parler, c'est entendre.

Il s'agit donc d'une attention à *double entrée*. L'état de pouvoir produire ce qui est perçu est susceptible de plus ou de moins, à cause du nombre de fonctions élémentaires en jeu. [. . .] On a l'idée d'un appareil réversible comme téléphone, ou dynamo . . ." (voir aussi la suite, T. I, p. 1448).

ailleurs: " Nous sommes faits de deux moments, et comme du retard d'une " chose " sur elle-même " (*Mauvaises pensées et autres*, T. II, p. 885, Valéry souligne) .

Nous disposons ainsi, sur paradigme, de tous les mouvements par lesquels Valéry a pu *traquer* la source. Et, pour la raison même que nous venons d'analyser, nous n'avons plus à décider si ce paradigme est une origine et un modèle ou un exemple parmi d'autres. Traquer, s'engager sur la piste où flécher le vivant à mort, c'est sans doute répéter sans fin l'indestructible désir qui revient à la source comme à la complicité ou à l'implicité de la vie et de la mort. Dans la pureté de la source le vivant est le mort. Mais traquer, c'est aussi lever l'illusion, débusquer toutes les questions et tous les concepts de l'origine. C'est déceler à la source l'écart d'une différence altérante.

Entre autres, trois fragments dans les *Cahiers*: " Que le ciel vous préserve des questions d'origine " (21/795, 1938). " Nous ne sommes pas des origines, mais l'illusion de l'être est avec nous " (1922). " Certains vont au plus loin de l'*origine*—qui est coïncidence de la *présence* et de l'événement initial—et essaient d'aller dans cet écart trouver l'*or*, le *diamant* " (15/526, 1932. Valéry souligne).

L'origine, coïncidence de la présence et de l'événement initial. Peut-être me laisserai-je guider maintenant par la question ainsi énoncée: peut-on dissocier l'événement—initial—de la présence? Peut-on concevoir un événement initial sans présence, une valeur de *première fois* qu'on ne puisse plus penser sous la forme ou la catégorie de présence? Serait-ce l'impossible même? Et dès lors l'impossible pour quoi, pour qui, selon quel espace?

Il y va ici de la philosophie.

Valéry dispose toute sa lecture de l'histoire de la philosophie selon ce traquenard. Le philosophe—c'est de lui que parle Valéry et qu'il interpelle, plutôt que la philosophie—s'épuise en vaines questions d'origine: illusion à la fois transcendante et naturelle, naturelle puisqu'elle revient invinciblement à l'orient, à la " nature," à la naissance, à la source. Partout où la " nature " intervient dans le discours philosophique, c'est-à-dire partout, Valéry la harcèle d'apostrophes ironiques qui ne l'atteignent jamais seule mais avec tout le cortège de distinctions ou d'oppositions qu'elle agit et ordonne.¹²

¹² Cf. par exemple *Orientem Versus*, T. II, p. 1040 sq. et T. II, p. 572.

Dessignons en un schéma cette sollicitation critique du discours philosophique. Elle insiste toujours en une crise de l'origine.

Valéry rappelle au philosophe que la philosophie s'écrit. Et que le philosophe est philosophe en tant qu'il l'oublie.

La philosophie s'écrit, cela entraîne au moins trois conséquences.

Tout d'abord une rupture avec le régime circulaire du s'entendre-parler, avec cette présence à soi du sens dans une source dont la vérité se ressource elle-même continûment. Irréversiblement quelque chose se perd, dans l'écriture, de cette présence du sens, de cette vérité qui est pourtant le grand, le seul thème du philosophe. Or le philosophe écrit contre l'écriture, il écrit pour réparer la perte de l'écriture, oubliant et déniait par là même, ce faisant, ce qui se fait de sa main. Il faut maintenir ensemble ces deux gestes. Comme insus l'un de l'autre, ils coopèrent, dès lors qu'on interprète l'écriture comme le fait Valéry dans ce contexte. Le philosophe écrit pour se tenir dans le cercle logocentrique. Mais aussi pour le reconstituer, pour interioriser une présence continue et idéale dont il sait, consciemment ou inconsciemment, peu importe puisqu'il en subit de toute façon l'effet, qu'elle a *déjà* été rompue dans la voix elle-même. La discontinuité, le délai, l'hétérogénéité, l'altérité travaillaient déjà la voix, la produisant dès son premier souffle en système de traces différentielles, soit en écriture avant la lettre. L'écriture philosophique vient alors, littéralement, colmater cette brèche et rêver la continuité.

D'où cet argument d'apparence paradoxale: Valéry oppose le continu de l'écriture, ou plutôt du graphique, au discontinu de la parole. Le philosophe entend revenir à la proximité de la source parlante, murmurant plutôt sa parole intérieure, et dénier qu'il écrit. Effrayé par la différence dans le s'entendre-parler, par l'écriture dans la parole, il écrit—sur la page—pour effacer, pour oublier que quand il parle, le mal du chiffre est déjà là dans le germe. "Mais la nature du langage est toute contraire à l'heureux succès de ce grand effort à quoi tous les philosophes se sont essayés. Les plus puissants se sont consumés dans la tentative de *faire parler leur pensée*. C'est en vain qu'ils ont créé ou transfiguré certains mots; ils ne sont point parvenus à nous transmettre leurs états. Qu'il s'agisse des Idées, de la Dunamis, de l'Être, du Noumène, du Cogito ou du Moi, ce sont des *chiffres*, uniquement déterminés par un contexte, et c'est donc enfin par une sorte de création personnelle que leur lecteur, comme il arrive du lecteur de poètes, donne force

de vie à des oeuvres où le discours ordinaire est ployé à exprimer des choses que les hommes ne peuvent échanger entre eux, et qui n'existent pas dans le milieu où sonne la parole" (T. I, p. 1264-5).

Ces chiffres philosophiques formalisent la langue naturelle et tendent à souder, par le contrat de leur formalité conventionnelle, une sorte de chaîne de sécurité, de plénitude quasiment continue qui les fait parfois ressembler à la chose même. Ils tendent à effacer les ruptures, les effondrements travaillant la parole et l'écriture dans ce qu'on appelle la "langue naturelle" qui est aussi, déjà, une organisation diastémique, un système de signes "arbitraires," en tout cas discrets et diacritiques. Or, loi paradoxale que Valéry a su reconnaître, plus le graphique se formalise, plus il se naturalise. En tant qu'artiste de la forme, ce qu'il est aux yeux de Valéry, le philosophe rêve encore de nature. On pourrait ici développer le motif d'une critique de l'illusion formaliste qui compliquerait un peu ce qu'on considère souvent comme le formalisme de Valéry. La complication tient à ce que la formalité, loin de s'y *opposer* simplement, produit et détruit à la fois l'illusion naturaliste, "originariste." Toujours insuffisamment formalisée, encore trop embarrassée dans la langue naturelle, dans son vague, ses équivoques, sa métaphoricité, l'écriture philosophique ne soutient pas la comparaison avec son modèle: la rigueur, l'exactitude univoque d'une langue purement formelle. Valéry vient de rappeler l'effort du philosophe s'épuisant à faire *parler sa pensée*: "Il arrive, aujourd'hui, que dans certains cas très remarquables, toute expression par des signes discrets arbitrairement institués, soit remplacée par les traces des choses mêmes, ou par des transpositions ou inscriptions qui dérivent d'elles directement. La grande invention de rendre les lois sensibles à l'oeil et comme lisibles à vue s'est incorporée à la connaissance, et *double* en quelque sorte le monde de l'expérience d'un monde visible de courbes, de surfaces, de diagrammes qui transposent les propriétés en figures dont, en suivant de l'oeil les inflexions, nous éprouvons, par la conscience de ce mouvement, le sentiment des vicissitudes d'une grandeur. Le *graphique* est capable du continu dont la parole est incapable; il l'emporte sur elle en évidence et en précision. C'est elle, sans doute, qui lui commande d'exister, qui lui donne un sens, qui l'interprète; mais ce n'est plus par elle que l'acte de possession mentale est consommé. On voit se constituer peu à peu une sorte d'idéographie des relations figurées entre qualités et quantités, langage qui a pour grammaire un ensemble

de conventions préliminaires (échelles, axes, réseaux, etc.) . . ." (T. I, p. 1266-7).¹³

La philosophie s'écrit, deuxième conséquence, elle doit donc compter avec l'instance formelle, compter sur la forme et ne pouvoir s'y soustraire. "J'ai dit un jour devant les philosophes: la philosophie est une affaire de forme."¹⁴

Une tâche est alors prescrite : étudier le texte philosophique dans sa structure formelle, dans son organisation rhétorique, dans la spécificité et la diversité de ses types textuels, dans ses modèles d'exposition et de production, —au-delà de ce qu'on appelait autrefois les genres—dans l'espace aussi de ses mises en scène et dans une syntaxe qui ne soit pas seulement l'articulation de ses signifiés, de ses références à l'être ou à la vérité mais l'agencement de ses procédés et tout ce qui s'y investit. Bref considérer aussi la philosophie comme "un genre littéraire particulier," puisant à la réserve d'une langue, aménageant, forçant ou détournant un ensemble de ressources tropiques¹⁵ plus vieilles que la philosophie. Nous sommes

¹³ "Le vocabulaire philosophique ordinaire m'offre ce vice d'affecter nécessairement les apparences d'un langage technique, tandis que les définitions vraiment précises lui font non moins nécessairement défaut,—car il n'est de définitions précises qu'*instrumentales* (c'est-à-dire qui se réduisent à des actes, comme de montrer un objet ou d'accomplir une opération). Il est impossible de s'assurer que des sens uniques, uniformes et constants, correspondent à des mots comme *raison, univers, cause, matière, ou idée*. Il en résulte le plus souvent que tout effort pour préciser la signification de tels termes aboutit à introduire sous le même nom, un nouvel objet de pensée *qui s'oppose au primitif dans la mesure où il est nouveau*." (T. I, p. 874)

¹⁴ "Je voulais parler des philosophes,—et aux philosophes.

"Je voulais montrer qu'il leur serait infiniment profitable de pratiquer cette laborieuse poésie qui conduit insensiblement à étudier les combinaisons de mots non tant par la conformité des significations de ces groupements avec une idée ou pensée que l'on prend pour devant être *exprimée*, qu'au contraire par leurs effets une fois formés entre lesquels on choisit.

"En général, on tente d'"exprimer sa pensée," c'est-à-dire de passer d'une forme *impure* et mêlée de tous les moyens de l'esprit, à une forme *pure*, c'est-à-dire seulement verbale, et organisée, qui se réduise à un système d'actes, ou de contrastes arrangés.

"Mais l'art poétique conduit singulièrement à envisager les formes pures en elles-mêmes." (T. I, p. 1451)

Sur l'écriture et l'araignée philosophiques, cf. aussi "Mon Faust," T. II, p. 366.

¹⁵ "Mais la littérature jusqu'ici a peu considéré, que je sache, ce trésor immense de sujets et de situations. [. . .] Que faire de ces termes que l'on ne peut préciser sans les recréer? *Pensée, esprit* lui-même, *raison, intelligence, compréhension, intuition* ou *inspiration*? . . . Chacun de ces noms est tour à tour un moyen et une fin, un problème et un résolvant, un état et une idée; et chacun d'eux, dans chacun de nous, est suffisant ou insuffisant, selon la fonction

ici tout proches de Nietzsche mais ne nous hâtons pas de comparer: "Que devient-elle [la philosophie], quand, pressée, traversée, surprise à chaque instant par la furieuse activité des sciences physiques, elle se trouve, d'autre part, menacée dans ses habitudes les plus anciennes, les plus tenaces (et peut-être les moins regrettables), par les travaux lents et minutieux des philologues et des linguistes? Que devient: *Je pense*, et que devient: *Je suis*? Que devient, ou que redevient, ce verbe nul et mystérieux, ce verbe ÊTRE, qui a fait une si grande carrière dans le vide? De très subtils artistes ont tiré de ces syllabes humbles, dont l'évanouissement ou l'usure de leurs premiers sens ont permis l'étrange fortune, un infini de questions et de réponses.

"Si donc l'on ne tient aucun compte de nos habitudes de pensée pour se réduire à ce que montre un regard actuel sur l'état des choses de l'esprit, on observe facilement que la philosophie, définie par son oeuvre qui est *oeuvre écrite*, est objectivement un genre littéraire particulier [. . .] il faut bien que nous le rangions non trop loin de la poésie. . . .

"Mais ces artistes dont je parlais se méconnaissent et ne veulent point l'être. Leur art, sans doute, n'est point comme l'est celui des poètes, l'art d'abuser de la résonance des mots; il spéculé sur une sorte de foi dans l'existence d'une valeur absolue et isolable de leurs sens. *Qu'est-ce que la réalité?* se demande le philosophe; et *qu'est-ce que la liberté?* Il se met dans l'état d'ignorer l'origine à la fois métaphorique, sociale, statistique de ces noms, dont le glissement vers des sens indéfinissables va lui permettre de faire produire à son esprit les combinaisons les plus profondes et les plus délicates" (T. I, p. 1255-6).¹⁶

Peut-être pourrai-je annoncer plus loin en quoi la nécessité critique de cet esthétisme, de ce formalisme ou de ce conventionalisme, si l'on s'y tenait autrement que par insistance contrôlée et

que lui donne la circonstance. Vous savez qu'alors le philosophe se fait poète, et souvent grand poète: il nous emprunte la métaphore, et par de magnifiques images que nous lui devons envier, il convoque toute la nature à l'expression de sa profonde pensée.

Le poète n'est pas si heureux dans ses tentatives de l'opération réciproque." (T. I, p. 797)

"Philosophie se réduit à une logique et à une rhétorique ou poétique." (8/911, 1922) Cf. aussi *Léonard et les philosophes* dans son ensemble (T. I, p. 1234sq).

¹⁶ Cf. aussi T. I, p. 1453; et sur la prose comme effacement de la métaphore, p. 1450.

réaction stratégique calculée, risquerait de nous reconduire aussi sûrement vers les lieux en question.

La philosophie s'écrit—troisième conséquence—dès lors que ses opérations et ses formes ne sont plus seulement orientées et surveillées par la loi du sens, de la pensée et de l'être, dans la vérité qui parle pour dire Moi au plus près de la source ou du puits.

De ce propos comme de son simulacre, Descartes ici est exemplaire. Valéry ne cesse de l'interroger, ne le quitte jamais; et si sa lecture peut paraître au moins inégale aux historiens de la philosophie, cela n'était pas resté imprévisible à Valéry qui l'a d'avance interprété. Nous nous en inquièterons peu.

Quelle est l'opération du Moi dans le Cogito? S'assurer de la source dans la certitude d'une présence à soi invincible, fût-ce à la figure—toujours paternelle, nous dit Freud—du diable. Un *pouvoir* cette fois¹⁷ se gagne au cours d'un mouvement de grand style qui prend le risque de s'énoncer et de s'écrire. Valéry suggère très vite que la "vérité" est le dernier souci de Descartes. Les mots "vérité" et "réalité" sont une fois de plus entre guillemets, avancés comme effets de langage et simples citations. Mais si le "*Je pense donc je suis*" "*n'a aucun sens*,"¹⁸ donc a fortiori aucune vérité, il a "*une très grande valeur*," et comme le style "caractéristique de l'homme même." Cette valeur est d'un coup de force, d'une affirmation quasi arbitraire de maîtrise à travers d'exercice du style, l'im-

¹⁷ Ailleurs la philosophie est précisément considérée comme la perte du pouvoir; du moins n'aboutit-elle "à l'institution d'aucun pouvoir" (T. I, p. 1256).

¹⁸ "Je vais ici me risquer beaucoup. Je dis qu'on peut la considérer d'un tout autre regard et prétendre que cette brève et forte expression de la personnalité de l'auteur *n'a aucun sens*. Mais je dis aussi qu'elle a *une très grande valeur*, toute caractéristique de l'homme même.

"Je dis que *Cogito ergo sum* n'a aucun sens, car ce petit mot *Sum* n'a aucun sens. Personne n'a, ni ne peut avoir l'idée ou le besoin de dire: "Je suis," à moins d'être pris pour mort, et de protester qu'on ne l'est pas; encore dirait-on: Je suis vivant. Mais il suffirait d'un cri ou du moindre mouvement. Non: "Je suis" ne peut rien apprendre à personne et ne répond à aucune question intelligible. Mais ce mot répond ici à autre chose, dont je m'expliquerai tout à l'heure. D'ailleurs, quel sens attribuer à une proposition dont la négative exprimerait le contenu aussi bien qu'elle-même? Si le "Je suis" dit quoi que ce soit, le "Je ne suis pas" ne nous en dit ni plus ni moins." (p. 825. Cf. aussi p. 839). Dans le *Discours aux Chirurgiens* (T. I, p. 916) Valéry scande la formule "*Tantôt je pense et tantôt je suis*."

J'ai proposé ailleurs une interprétation de l'équivalence "Je suis": "je suis vivant": "je suis mort." Conduite d'un point de vue très différent, cette interprétation me paraît croiser néanmoins celle de Valéry. Cf. *La voix et le phénomène*, pp. 60 et 108.

pression égotiste d'une forme, le stratagème d'une mise en scène assez puissante pour se passer de vérité, tenant moins à la vérité qu'elle ne la tend comme un piège où des générations de fétichistes serviles viendront se laisser prendre à reconnaître du même coup la loi du maître, du moi René Descartes.

Valéry appuie sur le style: "C'est bien là ce que je crois voir dans le *Cogito*. Ni syllogisme, ni même signification selon la lettre; mais un acte réflexe de l'homme, ou plus exactement l'éclat d'un acte, d'un coup de force. Il y a dans un penseur de cette puissance une politique intérieure et une extérieure de la pensée, et il se fait une sorte de raison d'Etat contre laquelle rien ne prévaut . . . [. . .] Jamais, jusqu'à lui, philosophe ne s'était si délibérément exposé sur le théâtre de sa pensée, payant de sa personne, osant le *Je* pendant des pages entières; et comme il le fait surtout, et dans un style admirable, quand il rédige ses *Méditations* . . . [. . .] Je viens de dire : style admirable . . ." (T. I, p. 825).

Le style, Valéry l'associe plus loin—et ailleurs—au "timbre" de la voix. Descartes n'a pu s'affirmer, poser sa maîtrise, qu'en "payant de sa personne," en s'exposant sur un théâtre, en se mettant en scène et en jeu, "en osant le *Je*." Et il y va dès lors du *style* de son écriture et du *timbre* de sa voix.

Comment rassembler ces propositions? Dira-t-on que Descartes a réussi, par l'inimitable de son texte (timbre et style) à imposer la source, à restituer cette présence de l'origine si impitoyablement écartée par le jeu de la signification?

Nullement et tel est le risque de la mise en jeu. Pour le comprendre, il faut rappeler que les concepts de style et de timbre ont une définition rigoureuse dans les analyses de Valéry. Le timbre de voix marque de son irremplaçable qualité l'événement de langage. Il importe plus, à ce titre, que la *forme* des signes et le *contenu* du sens. Il ne s'y résume en tous cas jamais, la forme et le contenu ayant au moins en commun de pouvoir être répétés, imités dans leur identité d'objet, c'est-à-dire dans leur idéalité. ("Donc, quant à vous, il me suffit de vous voir parler, d'entendre votre timbre et vos attaques de voix. La façon de parler en dit plus que ce que l'on dit . . . Le fond n'a aucune importance . . . essentielle.—C'est curieux. C'est une théorie de la poésie" (T. II, p. 273). De nombreuses notes des *Cahiers* le confirmeraient. Se refusant à la substitution, le timbre n'est-il pas de l'ordre de l'événement pur, la présence singulière, le sourdre même de la source? Et le style, n'est-

ce pas dans l'écriture l'équivalent de cette vibration unique? *S'il y a un événement poétique, il sonne dans le timbre; s'il y a un événement littéraire il s'inscrit par le style.* "La littérature, le style—c'est d'écrire ce qui suppléera à l'absence de l'auteur, au silence de l'absent, à l'inertie de la chose écrite" (12/10, 1926). Cette proposition et d'autres¹⁹ de même venue paraissent fort classiques et sans doute le sont-elles jusqu'à un certain point: le style, suppléant le timbre, tend à répéter l'événement de présence pure, la singularité de la source présente à ce qu'elle produit, à supposer encore que l'unité d'un timbre—dès lors qu'elle est identifiable,—ait jamais la pureté d'un événement. Mais si le style supplée le timbre, rien ne peut, semble-t-il, suppléer leur échange unique, rien ne peut répéter l'événement pur que, si du moins il y a quelque chose de tel que la pureté d'un style et d'un timbre, ce qui reste pour moi toute une hypothèse, ils constituent.

Mais s'il y a un timbre et un style, en concluera-t-on pour autant que la source ici *se présente*?

Point. Et c'est pourquoi le Je s'y perd, ou en tout cas s'expose dans l'opération de maîtrise. Le timbre de ma voix, le style de mon écriture, c'est ce qui pour (un) moi n'aura jamais été présent. Je n'entends ni ne reconnais le timbre de ma voix. Si mon style se marque, c'est seulement sur une face qui me reste invisible, illisible. Point de speculum: j'y suis aveugle à mon style, sourd au plus *spontané* de ma voix. C'est, pour reprendre de plus haut la formule, et la détourner vers une monstruosité lexicographique, le soudre de la source.²⁰ Le spontané ne peut surgir comme initialité pure

¹⁹ Sur voix, écriture, littérature, cf. aussi T. II, p. 549.

²⁰ Une fois de plus, il faut donc dissocier la valeur d'origine de la valeur de source. "Il faut remonter à la *source*—qui n'est pas l'*origine*. L'*origine* est, en tout, *imaginaire*. La *source* est le fait en-deça duquel l'imaginaire se propose: l'eau sourd là. Au-dessous, je ne sais ce qui a lieu?" (23/592, 1940).

Au-dessous, je ne sais ce qui a lieu. Sans pouvoir en suivre ici toute l'implication, marquons ce qui, dans le trope, retient et laisse affleurer le plus étrange sous le plus familier (*heimlich/unheimlich*). Deux exemples, eux-mêmes cités en exemple: 1. "Lorsque voulant expliquer la génération des opérations de l'âme, vous dites, Monseigneur, qu'elles prennent leur source dans la sensation, et que l'attention se jette dans la comparaison, la comparaison dans le jugement, etc., vous comparez toutes ces opérations à des rivières, et ces mots *source* et *se jette* sont des tropes, qui rendent votre pensée d'une manière sensible. Nous employons ce langage dans toutes les occasions qui se présentent, et vous éprouvez tous les jours combien il est propre à vous éclairer." (Condillac, *De l'art d'écrire*, L. 11, ch. 6. On aura remarqué, entre autres choses, que la *source* est ici un trope et une comparaison qui est possible, non pas à la source des

de l'événement qu'à la condition de ne pas *se présenter* lui-même, à cette condition de passivité inconcevable et irrelevable où rien ne peut se présenter à soi-même. Nous requérons ici une logique paradoxale de l'événement comme *source qui ne peut pas se présenter*. La valeur d'événement est peut-être indissociable de celle de présence, elle reste en toute rigueur incompatible avec celle de présence à soi.

S'entendre est l'expérience la plus normale et la plus impossible. On pourrait en conclure d'abord que la source est toujours autre et que ce qui s'entend, ne s'entendant pas soi-même, vient toujours d'ailleurs, de dehors et de loin. Le leurre du moi, de la conscience comme s'entendre-parler, consisterait à rêver une opération de maîtrise idéale, idéalisante, transformant l'hétéro-affection en auto-affection, l'hétéronomie en autonomie. Dans ce procès d'appropriation s'installerait en quelque sorte un "régime" d'hallucination normale. Quand je (me) parle sans remuer la langue et les lèvres, je crois m'entendre alors que la source est autre; ou je crois que nous sommes deux, alors que tout se passe "en moi." Etayée par une histoire très ancienne, traversant tous les relais du rapport à soi (suçotement, masturbation, touchant / touché, etc.), cette possibilité de double hallucination "normale" me permet de me donner à entendre ce que je désire entendre, de croire en la spontanéité de ce pouvoir qui se passe de tout le monde pour se faire plaisir. Valéry y a peut-être lu l'essence du pouvoir poétique. Le "*Calepin d'un poète*" s'ouvre sur ces mots: "Poésie. Est-il impossible, moyennant le temps, l'application, la finesse, le désir, de procéder par ordre pour arriver à la poésie? Finir par *entendre* précisément ce que l'on désirait entendre, par une habile et patiente conduite de ce même désir?" (T. I, p. 1447).

A un moment de l'histoire on a cessé, pour des raisons à analyser, de considérer le poète comme la proie d'une voix étrangère, dans la *mania*, le délire, l'enthousiasme ou l'inspiration. L'"hallucination" poétique est alors accueillie au titre du "régime": simple élaboration du s'entendre-parler, échange réglé, normé, du même et

opérations, mais à un moment lui-même déterminé, dérivé de son trajet (du comparé): la comparaison). "Comparez: "Les Zecks sont tous "*heimlich*." " Qu'entendez-vous par *heimlich*?—" Eh bien . . . ils me font l'effet d'une source enterrée (*zugegrabenen Brunnen*) ou d'une pièce d'eau asséchée. On ne peut pas passer dessus sans avoir toujours l'impression que l'eau pourra un jour y faire une réapparition." Nous appelons cela le "*unheimlich*." " (Freud, *Das Unheimliche*, G. W. XII, p. 234).

de l'autre, dans les limites tolérées par une sorte d'organisation générale, de système individuel, social, historique, etc.

Mais que se passe-t-il quand cette organisation, quelque part encore intolérante, accuse l'hallucination "proprement dite," l'anormale? Que se passe-t-il quand quelqu'un, par exemple, entend des voix qu'il *reste seul* à entendre et perçoit comme source étrangère ce qui procède, dit-on, de son propre dedans? Peut-on régler ce problème comme celui du poète? Peut-on se contenter de dire que, en somme, puisque la source est transcendalement autre, cette hallucination est aussi normale, à peu près, exagération, à peine, mettant à nu cette vérité que serait l'hétérogénéité essentielle de la source?

Ici s'annonce la question de la psychanalyse. Dans un des *Cahiers* de 1918-21, à propos du discours silencieux, Valéry notait: "Cette voix (morbidement) peut devenir tout étrangère" (7/615, 1920). Et au cours d'une analyse qu'on confèrera systématiquement, jusque dans le détail, avec celle des Mémoires du Président Schreber par Freud, Valéry glisse, sans s'y arrêter, une allusion au père de Svedenborg. Puis écartant, comme Freud, l'hypothèse d'un pur désordre délirant, il se demande: "*Comment un SVEDENBORG est-il possible?*". Explicitant sa question, il pourrait parler à peu près de Schreber: "Que faut-il supposer pour considérer la coexistence des qualités d'un savant ingénieur, d'un fonctionnaire éminent, d'un homme à la fois si sage dans la pratique et si instruit de toutes choses, avec les caractéristiques d'un illuminé qui n'hésite pas à rédiger, à publier ses visions, à se laisser passer pour visité par les habitants d'un autre monde, pour informé par eux et vivant une part de sa vie dans leur mystérieuse compagnie?" (T. I, p. 878).

Valéry doit bien admettre que si la source est toujours autre, l'altérité de la source, dans le cas du mystique ou de l'halluciné, est d'une autre altérité; ce n'est plus celle qui divise et constitue "normalement" le moi, si l'on peut dire, encore que comme à Freud la notion de normalité apparaisse ici à Valéry comme "sommaire et trop simple." Il tient compte, donc, de cet hétérogène surcroît d'altérité. Et le mot "source" s'impose à lui plusieurs fois.

En régime "normal," le moi contrôle la distinction entre une altérité interne, en quelque sorte, et une altérité externe. Surtout il ne transforme pas des "écart" qu'il peut attribuer à une "origine intime et fonctionnelle" (p. 875) en source absolument externe. Il reconnaît ce qui procède de son propre désir. "Le mystique

ressent, au contraire, l'extériorité, ou plutôt, l'extranéité de la source des images, des émotions, des paroles, des impulsions qui lui parviennent par voie intérieure" (p. 876, Valéry souligne). La question devient alors celle de cette aliénation de la source, le devenir-extérieur d'une source intime: "Comment concevoir qu'un homme tel que SVEDENBORG, c'est-à-dire profondément cultivé —/. . ./—ait pu ne pas discerner l'action même de cet esprit dans les productions d'images, d'admonitions ou de "vérités" qui lui venaient comme d'une source secrète?" Et bien sûr, Valéry reconduit aussi ces phénomènes d'aliénation ou d'altération de la source à un certain désir de Svedenborg: celui-ci reçoit d'une "source extérieure" ce dont il ressent le "désir intense" (p. 879).²¹

Mais il n'y a là que le principe d'une description. Rien ne permet d'expliquer encore la différence entre l'état de l'halluciné ou du mystique et, par exemple, celui du poète, voire de quiconque finit "par *entendre* précisément ce que l'on désirait entendre." Or Valéry savait que l'expérience de Svedenborg n'était pas homogène à l'expérience "poétique," voire à l'expérience de l'altérité de la source "en régime." Il le reconnaît clairement et va même jusqu'à marquer que les "événements "subjectifs" proprement hallucinatoires" racontés par Svedenborg "ne se réduisent ni à la vision mystique, ni à l'existence avouée d'un certain Signe" (p. 880).

A ce point, cessant de décrire, mais renonçant à expliquer, Valéry propose dans ses trois dernières pages un discours purement négatif et polémique qui se résume, au nom de l'ineffable, à une objection de principe contre toute hypothèse de type psychanalytique. Le nerf de l'argumentation est le suivant: on ne peut accéder à ces phénomènes d'hallucination ou d'onirisme qu'à travers un discours narratif, une chaîne verbale, discrète, relationnelle, de descriptions après coup, de transcriptions, de traductions de transcriptions, etc., laissant toujours hors de portée l'expérience même, "ce qui ne peut être nommé" (p. 881, Valéry souligne). Et avant de conclure sur ce qu'il appelle douteusement "le Mystère Svendenborg," il avait écrit: "C'est pourquoi je suis très loin de me confier aux prétendues analyses des rêves qui sont tant à la mode aujourd'hui, où il semble que l'on ait forgé une nouvelle Clef des Songes" (p. 881).

²¹ C'est l'analyse que Valéry propose du "signe" de Svedenborg. Et dans ce cas du moins il exclut l'hypothèse d'"un long mensonge de grand style" (p. 878).

Ici s'impose la question de la psychanalyse. Tous les motifs sur lesquels j'ai insisté, d'autres encore, accordent jusqu'à un certain point, en tous cas dans leur principe, les analyses de Valéry à celles de Freud: re-définir le moi et la conscience comme des effets dans un système, développer la logique d'un narcissisme primaire en rapport avec une pulsion de mort, s'intéresser systématiquement à tout ce qui échappe au contrôle de la veille (la méditation de Valéry sur le rêve fut incessante), etc. On pourrait poursuivre très loin la correspondance des deux textes. Je ne sache pas que Freud ait lu Valéry et comme ce n'est pas son anniversaire, je laisse en suspens la question de savoir pourquoi et surtout s'il en est excusable. Mais pourquoi Valéry a-t-il si nerveusement rejeté la psychanalyse? Pourquoi s'est-il précipité sur l'argument de l'innommable qu'il aurait pu opposer aussi sommairement à toute science? La connotation de nervosité, de précipitation, de crispation n'est pas insignifiante. Valéry aurait pu avancer des arguments, manifester son désaccord, poser des questions épistémologiques, différencier ses critiques, interroger avec vigilance ce qu'il pouvait alors percevoir de la psychanalyse: il ne l'a fait qu'en opposant son point de vue formaliste—qui produit donc ici un effet d'obscurantisme—à ce qu'il considérait comme le point de vue sémantique, "significatif" de Freud sur le rêve.²² Mais pourquoi parler de la

²² Par exemple: "Il y a des siècles que je m'occupe du rêve. Depuis, vinrent les thèses de Freud et Cie qui sont toutes différentes—puisque c'est la possibilité et les caractères intrinsèques du phen. qui m'intéressent; et eux sa signification, son rapport à l'histoire du sujet—de quoi je ne me soucie pas." Valéry venait d'écrire: "Le petit enfant de 2 ans est transparent. Ses impressions, sa psychie et ses actes n'ont que très peu de relais (19/456, 1936).

"Mes théories du rêve sont tout opposées à celles du jour. Elles sont toutes "formelles," et celles-ci toutes "significatives." (17/766, 1935). "Or j'incline à penser que ces paroles n'ont aucun sens, qu'il est inutile de leur en chercher, vain de leur en donner. Et les actes réflexes du dormeur ne sont que des réponses linéaires. Le dormeur se décharge par le cerveau comme par les membres,—sans passé ni futur,—sans additivité. A mon sens c'est une erreur d'aborder les rêves par le significatif" (*ibid.*, p. 771, cf. aussi p. 770 et tout le chapitre "Le rêve et l'analyse de la conscience, in *L'analyse de l'esprit dans les Cahiers de Valéry*, par Judith Robinson, Corti 1963). Cette erreur sémantiste, si l'on peut dire, est ce qui aux yeux de Valéry, prive la psychanalyse de toute scientificité, sinon de toute efficacité: "Si les théories de Freud ont une valeur thérapeutique, c'est une grande probabilité qu'elles n'ont point de valeur scientifique" (11/476, 1926). "Il est des auteurs (et donc des théories à leur service) dont les oeuvres consciemment fondées sur l'inconscient sont enfin comparables au Marché aux Puces" (17/515, 1934).

Comme cela est inévitable dans cette situation de méconnaissance, Valéry qui se dit "le moins freudien des hommes" (cité par Robinson, o.c.p. 105), avance

“bêtise” de Freud? Pourquoi multiplier les sarcasmes contre ceux qu’il nomme “Freud et Cie.”? Le plus souvent, c’est l’insistance sur la sexualité qui le met hors de lui; et sans savoir, vouloir ou pouvoir savoir que le “sexualisme” de Freud est beaucoup plus complexe et problématique qu’il n’y paraît, Valéry s’emporte souvent, perdant pour ainsi dire le teste,²³ devant ce qu’il nomme des “cochonneries.” A moins que quelque part, le fort de M. Teste, sa froide et pure intellectualité (“La bêtise n’est pas mon fort”) ne soit construit pour résister à une certaine “bêtise” psychanalytique. On pourra relire aussi *L’Idée fixe* en vue de ce cap et de ce refus, j’en indiquerai dans un instant la raison. A propos des rêves et de la psychanalyse, on y relève en particulier ceci: “—Mon cher, j’en ai tellement assez de ces histoires, de toutes ces cochonneries . . . On m’a assez abreuvé de narcoses incestueuses!” (T. II, p. 223). Et les *Propos me concernant* ferment la porte à Proust et à Freud d’une négation redoublée s’en prenant ici à des analyses “absurdes” auxquelles il est ailleurs reproché d’être trop “significatives:” “Non, non! Je n’aime pas du tout me retrouver en esprit sur les voies anciennes de ma vie. Ce n’est pas moi qui rechercherai le Temps perdu! Encore moins approuverais-je ces absurdes analyses qui inculquent aux gens les rébus les plus obscènes, qu’ils auraient déjà composés dès le sein de leur mère” (T. II, p. 1506). Et dans les *Cahiers*, à propos de l’amour: “Quoi

parfois des énoncés que Freud n’aurait pas simplement rejetés au moment même où l’on croit pouvoir les lui opposer. Ainsi: “Les théories [de] Freud répugnent à ma raison qui voudrait que dans les rêves les idées des choses les plus insignifiantes dans la veille jouent un rôle égal à celui joué par les choses qui ont ému ou émouvraient le plus.” (11/621, 1926).

²³ Plutôt que de jouer sur le mot *testis*, citons quelques lignes du *Pour un portrait de Monsieur Teste* “Monsieur Teste est le témoin.

Ce qui en nous est production de *tout* et donc de rien—la réaction même, le recul en soi. / . . ./

Conscient—Teste, Testis.

Supposé un observateur “éternel” dont le rôle se borne à répéter et remonter le système dont le *Moi* est cette partie instantanée qui se croit le Tout.

Le *Moi* ne se pourrait jamais engager s’il ne croyait—être tout.

Tout à coup la suavis mamilla qu’il touche devient chose restreinte à ce qu’elle est.

Le soleil lui-même . . .

La “bêtise” se fait sentir. Bêtise, c’est à dire particularité opposée à la généralité. “Plus petit que” devient le signe terrible de l’esprit.” (T. II, p. 64).

“—La partie jouée avec soi-même. [. . .] L’essentiel est contre la ‘vie.’” (Quelques pensées de Monsieur Teste) T. II, p. 63 et p. 73).

de plus bête que les inventions de Freud sur ces choses? ” (22/201, 1939).

J'écarte ici deux questions. Non que je les juge sans intérêt ou sans pertinence, mais elles pourraient, dans le peu de temps qui nous est ici donné, nous distraire d'une lecture qui paraît plus urgente. Il ne s'agira pas, en premier lieu, d'improviser en bricolant quelque chose qui pourrait ressembler à une psychanalyse de la résistance de Valéry à la psychanalyse. Dans les conditions où elle serait faite, elle serait fort naïve et tomberait bien en-deça du texte de Valéry, des problèmes qu'il élabore, des questions qu'il pose à une psychanalyse du texte, à une psychanalyse dans le texte, toutes deux fort loin d'être articulées ou qui ne pourront l'être qu'à se transformer passablement. Il ne s'agira pas, deuxièmement, d'une analyse historique expliquant pourquoi Valéry, à telle date, ne pouvait pas lire Freud,²⁴ le lire comme nous le lisons maintenant ou le lirons désormais. Il faudrait tenir compte d'un grand nombre d'éléments, de l'état de la traduction et de l'introduction de Freud en France et ailleurs, d'un tissu général de résistances, de leur rapport avec un certain état de la théorie freudienne, de l'hétérogénéité du texte psychanalytique en général, etc. Il n'est pas sûr que Valéry ait seulement participé à cette fermeture, voire qu'il l'ait simplement consolidée. Son travail, l'attention au langage, à la rhétorique, à l'instance formelle, aux paradoxes du narcissisme, sa méfiance à l'égard d'un sémantisme naïf, etc., ont sans doute contribué, en tout cas appartenu à toute une lame de fond qui a porté, après la guerre, une certaine relecture de Freud. Quant à l'ironie envers la "mode" psychanalytique, la précipitation ingénue vers un sémantisme mono- ou pansexuel pour jeux de salon parisiens ou futilités littéraires (Valéry pensait alors, surtout, aux surréalistes), rien ne paraît moins anti-freudien, quoi qu'en ait pensé Valéry lui-même, et rien n'est sans doute plus nécessaire.

Ayant réservé ces deux questions, on se demandera à quels concepts et à quelles marques internes se reconnaissent, dans le système textuel de Valéry, un certain partage et un certain conflit de forces entre deux opérations critiques, au point le plus aigu et le plus inédit de deux discours nécessairement hétérogènes en eux-mêmes: celui de Valéry et celui de Freud.

On doit ici se contenter du plus schématique. Sans prétendre

²⁴ Cf. Judith Robinson, o.c.p. 105, n. 2.

ainsi déterminer quelque centre dans le texte de Valéry, sans définir quelque poing fermé que tout rend improbable dans un travail puissant, ouvert, sans cesse questionnant, je me risquerai pourtant à localiser un concept et même un mot que rien, dans ce que j'ai lu, ne me semble contredire. Il s'agit d'un foyer de grande densité économique, le croisement d'une grande circulation plutôt que quelque principe théologique. Impliqué partout, jamais surpris ni excédé, ce foyer semble tout ramener à lui comme à une source. On sera donc très vite tenté de m'accuser: n'allez-vous pas réduire un texte à son centre thématique ou sémantique, à sa vérité dernière, etc.,? J'allèguerai la forme singulière de ce mot-concept qui marque justement une implication qui n'en est pas une, une implication qu'on ne peut réduire à un simple, une implication et une complication de la source qu'on ne pourrait d'une certaine façon désimpliquer: c'est l'IMPLEXE.

L'implexe: ce qui ne peut être simple. Il marque la limite de toute réduction analytique à l'élément simple du point. Implication-complication, complication du même et de l'autre qui ne se laisse jamais défaire, elle divise ou aussi bien multiplie à l'infini la simplicité de toute source, de toute origine, de toute présence. A travers les nombreuses variations et transpositions contextuelles auxquelles Valéry soumet ce concept, une même structure s'y trouve toujours dessinée: l'impossibilité pour un présent, pour la présence d'un présent, de *se présenter* comme *une source*: simple, actuelle, ponctuelle, instante. L'implexe est un complexe du présent enveloppant toujours le non-présent et l'autre présent dans l'apparence simple de son identité pointue. C'est la potentialité ou plutôt la puissance, la dynamis et l'exponentialité mathématique de la valeur de présence, de tout ce qu'elle soutient, c'est-à-dire de tout—ce qui *est*. Parmi tant de citations possibles, insistons sur *L'idée fixe*. Il s'agit du présent et de ce que "l'opinion publique," c'est-à-dire la philosophie, discerne comme passé, présent, futur: "Piquez la pointe du *Présent* sur l'instant actuel [. . .] Vous engendrez le *Présent* du *Présent*, que vous exprimez ainsi: *Je suis en train de* [. . .] Vous engendrez le *Futur* du *Présent*: *je suis sur le point de* [. . .] Et ainsi de suite . . . *Le Présent du Présent du Présent, Le Présent du Futur du Passé du Passé* . . . Et caetera . . . On pourrait raffiner . . . Un mathématicien pourrait [. . .] Vous exponentiez déjà tout seul . . . [. . .] En résumé, j'entends par l'*Implexe*, ce en quoi nous sommes éventuels . . ." (T. II, p. 235-6).

Cette valeur d'éventualité décrit l'enjeu du concept. L'implexe, non-présence, non-conscience, altérité repliée dans le sourdre de la source, enveloppe le possible de ce qu'il n'est pas encore, la virtuelle capacité de ce que présentement il n'est pas en acte. "— . . . Et alors, le mot, le nom? . . . —J'appelle tout ce virtuel dont nous parlions, l'IMPLEXE. [. . .] *L'implexe* n'est pas *activité*. Tout le contraire. Il est *capacité*" (p. 234).

Cette non-conscience ou cette non-présence, cette non-simplicité est *le même que* ce qu'actuellement elle n'est pas, elle est homogène à la conscience présente, voire à la présence à soi dont elle ouvre la virtualité dynamique. Son explicitation fût-elle à la limite impossible, elle se rapporte à la perception ou à la conscience de soi comme la puissance à l'acte. Elle appartient au même système que ce qui demeurerait, à la limite, toujours en elle reployé. Tel système recouvre celui du philosophème classique de *dynamis*.

Cette limite est précisément celle qui semble passer entre la critique valéryenne de la conscience et la psychanalyse freudienne. L'inconscient, ce que Freud nomme ainsi, n'est pas une conscience virtuelle; son altérité n'est pas homogène à l'altérité logée en l'implexe. Le sourdre est ici tout autre. Et l'opération que Freud appelle le refoulement, qui semble n'avoir aucune place spécifique dans l'analyse de Valéry, introduirait, si quelque chose de tel existe, une différence irréductible à celle du virtuel et de l'actuel, même si cette virtualité doit rester un implexe indécomposable. C'est ce qui, dès le principe, séparerait l'analyse de Svedenborg de celle du Président Schreber.

Mais apprendrait-on quelque chose à Valéry? Il savait bien que tel était le lieu de sa résistance à la psychanalyse. Si j'ai choisi de séjourner dans *L'idée fixe*, c'est que tout y semble édifié autour de ce centre comme un système de fortifications impénétrable à la psychanalyse. L'implexe en représente la pièce maîtresse. Depuis ce fort, rejeter la psychanalyse d'où elle vient, c'est-à-dire de la mer, à la mer, mouvement qui ne pouvait être simple pour Valéry, telle semble être parfois l'opération obsidionale de *L'idée fixe* elle-même. Quand l'interlocuteur propose, l'imprudent, de "creuser l'implexe," risquant même un rapprochement entre l'implexe et l'inconscient, on menace tout simplement de le jeter à la mer. Toutes les critiques qu'on a adressées à la psychanalyse, en France, depuis cinquante ans, trouvent ici leur ressource: ". . . Il faut creuser l'*Implexe*. Mais, dites -moi un peu: Est-ce que votre *Implexe* ne se

réduit pas à ce que le vulgaire, le commun des mortels, le gros public, les philosophes, les psychologues, les psychopathes,—la foule enfin,—les Non-Robinsons, appellent tout bonnement et simplement l'*Inconscient* ou le *Subconscient*?

—Voulez-vous que je vous jette à la mer? . . . Savez-vous que je hais ces gros mots . . . Et d'ailleurs ce n'est pas du tout la même chose. Ils entendent par eux je ne sais quels ressorts cachés,—et parfois, de petits personnages plus malins que nous, très grands artistes, très forts en devinettes, qui lisent l'avenir, voient à travers les murs, travaillent à merveille dans nos caves . . ." (p. 234).

Définissant aussitôt après l'implexe comme virtualité et *capacité* générale ("de sentir, de réagir, de faire, de comprendre . . ." etc.), il est vrai que Valéry ajoute à la queue de la liste la "capacité de résistance": "il faut y ajouter notre capacité de résistance."

On ne se demandera pas quel est le *sens* de cette résistance avant d'avoir relevé que ce à quoi Valéry entend résister, c'est précisément au sens. Ce qu'il reproche à la psychanalyse, ce n'est pas d'interpréter de telle ou telle manière, c'est tout simplement d'interpréter, d'être une interprétation, de s'intéresser avant tout à la signification, au sens, et à quelque unité principielle—ici sexuelle—du sens. Il lui reproche d'être une "symbolique"—c'est ainsi qu'il la nomme—un herméneutisme, un sémantisme. Dès lors n'y a-t-il pas un lieu où tout le formalisme poétique et linguistique de Valéry, sa critique si nécessaire de la spontanéité thématiste ou sémantiste, en littérature et ailleurs, toute l'ironie avec laquelle il a médusé les préjugés du sens, du fond, du sujet, du contenu, etc., viennent s'articuler systématiquement avec ce rejet compulsif et obstiné de la psychanalyse, opérant au plus proche d'elle-même, tout contre elle? N'y avait-il pas dans le sens, en tant qu'il est travaillé et après coup constitué par le refoulement, quelque chose avec quoi il ne fallait surtout pas avoir affaire? Quelque chose qu'il fallait formellement rendre à la mer?

De cette hypothèse je ne concluerai surtout pas que le formalisme critique de Valéry s'en trouve disqualifié. Quelque chose en lui reste nécessaire et doit être maintenu, me semble-t-il, contre tous les sémantismes précritiques. Les discours psychanalytiques que nous connaissons sont loin d'en être exempts. Peut-être touchons-nous ici à une limite où l'opposition de la forme et du sens, avec tous les partages qui s'y ordonnent, perd sa pertinence et appelle une tout autre élaboration.

Celle-ci passe par la relecture de tous ces textes, bien sûr, et de quelques autres. Elle requiert qu'on s'y prenne les doigts, par exemple, sans tourner autour de leur forme, qu'on déchiffre la loi de leurs conflits internes, de leur hétérogénéité, de leurs contradictions, qu'on ne jette pas seulement un regard d'esthète sur le discours philosophique qui porte en lui l'histoire des oppositions dans lesquelles se déplacent, souvent à l'aveuglette, et le formalisme critique et l'herméneutique psychanalytique.

Comme Nietzsche, réinterpréter l'interprétation.

J'ai avancé que Nietzsche était peut-être l'autre source écartée de Valéry. Tout aurait dû l'y reconduire: la méfiance systématique à l'égard du tout de la métaphysique, le regard formel sur le discours philosophique, le concept du philosophe-artiste, les questions rhétoriques et philologiques posées à l'histoire de la philosophie, la suspicion devant les valeurs de vérité ("convention bien appliquée"),²⁵ de sens et d'être, de "sens de l'être," l'attention aux phénomènes économiques de force et de différence de forces, etc.

Valéry a sans doute senti cette proximité, peut-être trop grande. Il était prêt à associer Nietzsche à Poe.²⁶ Et pourtant dans certaines lettres, après lui avoir rendu hommage, il explique pourquoi Nietzsche le "choquait," l'"irritait" (c'est souvent sa réaction à la philosophie.)²⁷ Au cours d'une argumentation assez sommaire, il accuse Nietzsche d'être "contradictoire," "métaphysicien," et de "vouloir faire une philosophie de la violence." Ailleurs il compose en forme de parodie une fausse lettre de Nietzsche marquée, si l'on peut dire, de l'accent teuton, dans laquelle le sérieux le plus empesé, le plus empressé aussi, semble pencher du côté de Valéry.²⁸

Pourquoi M. Teste se laisse-t-il ici encore énerver? Pourquoi Valéry n'a-t-il pas voulu, pu vouloir lire Nietzsche? Le jugeait-il menaçant? Et pourquoi? Trop proche? Et en quoi? Ces deux hypothèses ne s'opposent pas plus que le pour au contre. Valéry n'a-t-il pas repoussé Nietzsche pour la raison même qui l'a fait repousser Freud?

C'est ce que pensait Freud, qui était bien placé pour le savoir. Freud savait d'avance que si Valéry ne pouvait pas reconnaître Nietzsche, c'est parce que Nietzsche ressemblait trop à Freud. Qui

²⁵ T. I, p. 1748. "La vérité est un moyen. Il n'est pas le seul." (p. 380).

²⁶ T. I, p. 1781.

²⁷ Cf. par exemple T. I, p. 855.

²⁸ T. I, pp. 1781.83.

l'avait dit vers 1925, soufflé plutôt dans une imperturbable confiance.

Qu'on y admire le tour malin d'un certain *igitur (ja)*, ce donc suffit à rendre la psychanalyse probable dès le fait de sa propre mise en scène (*Selbstdarstellung*) : " Nietzsche, l'autre philosophe dont les intuitions et les perspectives coïncident souvent de la manière la plus étonnante avec les résultats péniblement acquis de la psychanalyse, pendant longtemps, je l'ai justement évité à cause de cela; je tenais ainsi moins à la priorité qu'à rester libre de toute prévention." ²⁹

*Ecole Normale Supérieure, Paris—
Johns Hopkins University*

²⁹ " *Selbstdarstellung*," 1925, G. W. XIV, p. 86. (" Nietzsche, den anderen Philosophen, dessen Ahnungen und Einsichten sich oft in der erstaunlichsten Weise mit den mühsamen Ergebnissen der Psychoanalyse decken, habe ich gerade darum lange gemieden; an der Priorität lag mir ja weniger als an der Erhaltung meiner Unbefangenheit.")