

## APPROCHES DE L'ALTÉRITÉ

Denis Jeffrey<sup>1</sup>

---

Yeux, lacs avec ma simple  
ivresse de renaître

Mallarmé

Entre l'attitude du mystique, qui attend religieusement un signe de Dieu, et l'attitude du «Maître de vérité» qui exerce «philosophiquement» sa raison pour se lier au *Logos*, on remarque une certaine similitude. Chacune d'elles se caractérise par l'attente. Pour le mystique, l'attente de Dieu reste un souhait. Dans le cas du philosophe, l'attente du *Logos* est exaucée. Cependant, l'attente est fertile puisqu'elle produit une langue nouvelle. Ce court texte propose de mettre en relief deux manières de parler, celle du mystique et celle du philosophe présocratique, en relation avec l'Altérité. Partant de l'idée que le passage au lieu de l'Autre est nécessaire à la création - poétique, scientifique, etc. -, on questionnera quelques-unes des relations possibles entre l'Altérité et l'écriture.

### Mise en scène d'un désir

---

<sup>1</sup> Denis Jeffrey est étudiant au doctorat en sciences des religions à l'Université du Québec à Montréal.

Michel de Certeau a montré dans *La fable mystique*<sup>2</sup> que l'expérience mystique est essentiellement celle de l'absence. À vrai dire, l'auteur part de ce constat: l'absence se présente comme une perte instaurant la rupture qui rend possible un cheminement mystique. Ainsi, le désir de Dieu qui anime le mystique est le refus d'assumer le deuil. Et c'est parce que le mystique refuse d'assumer le deuil de l'absence de Dieu qu'il attend un signe de Dieu. Comme un réceptacle, il désire être fécondé par la parole ou, comme un écran, il désire éprouver physiquement la présence de l'Autre absent. Dès qu'il détient un signe - dans le monde des mystiques, tout est signe ou presque<sup>3</sup> - il s'emploie à produire son texte.

La leçon qu'il convient de retenir de ces éclaircissements concerne le rôle du désir dans la production du texte mystique. Est-il possible de préciser la relation entre l'Altérité et l'écriture du mystique à partir d'une analyse du désir? Raymond Jean rappelle que si le désir est à la source de la production littéraire, il faut aussi considérer que «la littérature joue un rôle de révélateur pour ce qui concerne le monde du désir»<sup>4</sup>. Comment entreprendre une étude du désir sachant la multitude des mystiques de toutes provenances? Sur ce point, C.-A. Keller<sup>5</sup> a bien raison de préciser que l'expérience mystique s'exprime toujours dans un discours religieux spécifique, déterminé non seulement par les intentions du mystique mais aussi par les

---

<sup>2</sup> Michel de Certeau, *La fable mystique. XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard (Coll. Tel, N° 115), 1982, 414 p.

<sup>3</sup> «Le fondamental est chez eux indissociable de l'insignifiant. C'est ce qui donne du relief à l'anodin. Quelque chose bouge dans le quotidien. Le discours mystique transforme le détail en mythe; il s'y accroche, il l'exorbite, il le multiplie, il le divinise. Il en fait son historicité propre.» De Certeau, *op. cit.*, p. 19.

<sup>4</sup> Raymond Jean, *Lectures du désir, Nerval, Lautréamont, Apollinaire, Eluard*, Paris, Seuil, 1977, p. 9.

<sup>5</sup> Carl-A. Keller, *Communication avec l'Ultime*, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 261.

coordonnées géographiques et historiques de la langue qu'il utilise. Keller arrive à la conclusion qu'il y a autant de variétés de langages mystiques qu'il y a de mystiques. À sa façon, Keller tente de faire des rapprochements entre l'expérience et le texte mystique en montrant les quatre grands thèmes qui sourdent de ce dernier: un enseignement; une anthropologie, une métaphysique et une théologie; une expérience surnaturelle; un phénomène du langage apophatique et paradoxal.

La question du désir peut être mise en relation avec le phénomène du langage apophatique et paradoxal dont parle Keller. D'entrée de jeu, l'auteur montre que le langage apophatique est universel en ce qu'il est l'aboutissement de toute quête mystique:

Ce langage est universel; on le rencontre chez les chrétiens au moins depuis l'Aréopagite, voire déjà depuis Clément d'Alexandrie et Grégoire de Nysse, sous la forme par exemple de la Grande Ténèbre dans laquelle pénètre le mystique, symbole du Néant qui est Dieu lui-même, symbole repris par de nombreux mystiques chrétiens (en particulier par Jean de la Croix), ou encore du "bürglin" ineffable d'Eckhart, (...) bürglin au fond de l'être humain, au-delà de tous les noms et de toutes les formes, où Dieu lui-même est dépouillé de tous ses attributs. On rencontre ce langage aussi chez les Hindous qui parlent d'un brahman indéfinissable auquel l'être intime de l'homme, également indéfinissable, est uni d'une manière ou d'une autre. Les hindous composent de longues litanies dans lesquelles ils accumulent les attributs négatifs de la divinité, (...). Les bouddhistes enfin aspirent, à travers divers grades d'"absorption" et de "méditation", au nirvâna que le Bouddha lui-même refusait de définir en gardant à ce sujet son célèbre "noble silence"<sup>6</sup>.

Quant au paradoxe, il caractérise l'impossibilité de la jointure, la dérobade, un dérapage, une discontinuité: comme si le mystique, rendu à son ultime point d'arrivée se renvoyait lui-même à la case départ. Keller donne, entre autres, les exemples suivants: Eckhart qui demande qu'on abandonne Dieu pour Dieu,

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 263.

le bouddhiste zen qui dit qu'«il faut tuer Bouddha», un hindou qui se dit «plus grand que la chose la plus grande, plus petite que la chose la plus petite», un soufi qui formule des propos déconcertants pour dire l'indicible<sup>7</sup>. Il y a d'innombrables citations possibles pour montrer la pertinence du paradoxe mais ces quelques exemples suffisent pour préciser notre propos. Le paradoxe renvoie à l'impossible rencontre de l'Autre. Comme si à l'approche de l'Altérité, le désir se niait; la transgression devenait superfétatoire; le silence s'imposait. Silence miroitant le silence de Dieu. Mais qui sait résister au silence de Dieu? Entendre le silence de Dieu corrompt: cette parole silencieuse produit des mots que le mystique s'empresse de ressasser.

Keller suggère, pour interpréter ce paradoxe, qu'il pourrait s'agir «d'une sorte d'arcane, d'un refus volontaire de divulguer la vérité», ou bien que cette «rupture au niveau du langage renvoie à une rupture au niveau de la conscience (...). Le mystique fait - ou désire faire - une expérience qui implique une mutation de la conscience normale»<sup>8</sup>. Cette interprétation plutôt phénoménologique reste intéressante, mais voyons comment il est possible d'interpréter le même phénomène à partir de la notion de désir.

Supposons que le texte du mystique ne montre pas que les traces d'un désir, qu'il manifeste la mise en scène d'un désir singulier, alors on serait en droit de se questionner sur cette mise en scène. Une mise en scène comme stratégie du désir devant l'absence. En se souvenant de ce que disait J. Lacan du désir: «Le désir de l'homme est le désir de l'Autre»<sup>9</sup>; si l'Autre vient à manquer, il en résulte que le désir disparaît. Le «manque absorbant l'absence» équivaldrait à une hiérophanie, à la présence de Dieu. En d'autres termes, la négation de l'absence

---

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>9</sup> Jacques Lacan, *Écrits II*, Paris, Seuil (Coll. Points), 1971, p. 175.

égale la présence. À moins que Dieu puisse être à la fois présent et absent: ce qui semble tout à fait contradictoire. Néanmoins, il est légitime de se demander si la présence de Dieu supprimerait le désir. Or, pour le mystique, Dieu demeure absent, il n'est jamais question d'apparition chez les mystiques. En fait, le désir doit obligatoirement être entretenu par son objet - même si celui-ci se caractérise par son absence - sinon c'est la dérive, le déplacement, la sublimation dirait le psychanalyste.

Pour éviter la disparition de son désir, le mystique garde ses distances face au Transcendant. Il préfère se nier lui-même, en tant que désir, pour mieux se donner par la suite au désir de Dieu. En fait, nous en avons déjà parlé<sup>10</sup>, ce que désire le mystique, ce n'est pas Dieu, c'est de désirer Dieu. Le mystique désire désirer, il ne cherche pas à combler son désir par un objet réel ou imaginaire, il préfère porter son désir sur l'illusion absolue: le désir de Dieu. Ce que désire Dieu, par contre, il ne le sait pas car Dieu ne transgresse pas l'humanité, même sur demande. Ivre de Dieu, il préfère demeurer dans l'acte même de désirer. En fait, le mystique, au seuil du paroxysme, de l'étreinte divine, préfère le silence, le vide, la distance. En ce sens Roland Barthes souligne que le «vide est idéalement l'espace antérieur de toute sémiophonie»<sup>11</sup>. Michel de Certeau fait la même remarque: «Le Verbe lui-même doit naître dans le vide qui l'attend»<sup>12</sup>. Le mystique se vide de lui-même pour laisser place au désir de Dieu. Ne récoltant que silence, le mystique parle sur le silence de Dieu. Dieu reste cet Autre indicible qui rend possible un nouveau langage. Si le mystique préfère la rupture à l'union - puisque désirer désirer, c'est désirer le manque plutôt que de combler le désir - ce que dit son texte, n'est-ce pas la proximité de Dieu? On pourrait alors lire le texte du mystique

---

<sup>10</sup> Denis Jeffrey, «*Désir du mystique et mystique du désir*», dans *Religiologiques*, Vol 1, n° 1, 1990, pp. 103-118.

<sup>11</sup> Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Seuil (Coll. Points), 1971, p. 55.

<sup>12</sup> De Certeau, *op. cit.*, p. 14.

comme une mise en scène de cette proximité divine. Stratégie du désir d'accéder à Dieu tout en respectant une inaliénable distance. La mystique, en quelque sorte, se présente comme l'art de la proximité divine. Proximité permettant d'approcher Dieu; de conserver la distance nécessaire à la contemplation; de rester disponible; de toujours recommencer (la répétition) dans le dessein de vivre l'expérience toujours plus intensément<sup>13</sup>; de maîtriser le désir.

---

**13** Pour paraphraser Lacan, disons que le mystique, en tant que sujet, s'évanouit dans la jouissance de la proximité de Dieu. Sans cette distance exponentielle, conditionnelle à son désir - qui le rapproche davantage mais qui l'empêche d'atteindre Dieu - le mystique s'évanouit en tant que sujet.

### Penser l'in/différence

Quand le discours poétique<sup>14</sup> se met au service de la philosophie, il évoque moins une mise en scène du désir qu'un désir voué à la connaissance. Celui qui cherche la vérité, à l'époque des premiers philosophes grecs, porte le nom de sage ou de «Maître de vérité». C'est parce qu'il a le pouvoir de communier à l'Altérité que le «Maître de vérité» exprime une parole qui rend compte du réel. Sur ce thème de la vérité en Grèce ancienne, Marcel Détienne<sup>15</sup> a clairement posé le problème. Il exprime l'idée qu'on ne peut examiner la signification de la vérité que dans un cadre social strictement défini. Partant de là, il observe que dans la pensée archaïque religieuse, la vérité réfère principalement à la fonction mnémonique correspondant à trois domaines spécifiques: poésie, mantique et justice.

En quoi la vérité est-elle religieuse dans la pensée archaïque et quel est son statut ontologique? Deux points doivent être considérés ici: l'efficacité quasi magique de la parole qui dit la vérité et sa possibilité de tromper. La parole est religieuse à partir du moment où elle découle d'un rituel et est inspirée par les Muses qui sont des puissances religieuses. Quant à son statut ontologique de vérité, Détienne souligne le caractère ambigu de la parole car, explique-t-il, le «Maître de vérité» dit la vérité mais il a aussi la possibilité de tromper. C'est en ce sens qu'Hésiode

---

<sup>14</sup> L'utilisation de l'expression «discours poétique» n'est qu'indicative. Pour donner une définition exacte du genre littéraire des premiers philosophes, nous devrions avoir recours aux laborieuses analyses de Gérard Genette. Ce n'est pas par modestie mais plutôt pour ne pas sortir de notre sujet que nous retenons cette remarque de Jakobson: «La frontière qui sépare l'oeuvre poétique de ce qui n'est pas oeuvre poétique est plus instable que la frontière des territoires administratifs de la Chine». Roman Jakobson, *Huit questions de poétique*, Paris, Seuil, 1977, p. 33.

<sup>15</sup> Marcel Détienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspéro, 1967.

fait dire aux Muses: «Nous savons dire bien des choses fausses qui ont l'air de la vérité; mais nous savons aussi, quand nous voulons, dire ce qui est vrai»<sup>16</sup>. Ce premier point prend toute son importance quand on sait que le «Maître de vérité» s'investit du pouvoir de juger de l'erreur et de la vérité. Par voie de conséquence, parce qu'il sait qu'il peut lui-même exprimer le mensonge, il entérine son propre jugement sur sa capacité de dire vrai et sur la parole mensongère de tous les autres hommes.

Par ailleurs, dans la pensée archaïque, la vérité (*Alétheia*) s'oppose à l'oubli (*Léthe*). *Léthe* se manifeste dans son rapport à la mémoire et dans son rapport à ce que l'on ne tient pas à se rappeler. Dans son rapport à la mémoire, la vérité, comme nous le disions, correspond à la poésie, à la mantique et à la justice. Chez Hésiode notamment, les Muses ont le privilège de dire la vérité: «Cette *Alétheia* prend tout son sens dans sa relation avec la Muse et la Mémoire; en effet, les Muses sont celles qui "disent ce qui est, ce qui sera, ce qui fut"; elles sont les paroles de la Mémoire»<sup>17</sup>. Autre exemple: dans Homère, la vérité a comme fonction de louer les exploits guerriers. Encore ici, il y a un rapport à la mémoire car la louange vise l'éternité du héros, c'est-à-dire qu'elle le tire de l'oubli pour marquer la mémoire à jamais. C'est en ce sens que Détiene affirme que le poète est un «Maître de vérité». Le poète n'est pas le seul «Maître de vérité», il y a aussi le devin et le roi. La vérité est donc toujours liée à certaines fonctions sociales; «elle est inséparable de certains types d'homme, de leurs qualités propres et d'un plan du réel, défini par leur fonction dans la société grecque archaïque»<sup>18</sup>. La vérité divulguée par le roi ou le devin a le plus souvent un rôle judiciaire et divinatoire. Le savoir mantique du roi lui vient de sa fonction royale. En tant que roi, il a accès au monde des morts, ce lieu sacré et éternel. Chacun se souvient de l'épisode d'Ulysse au pays des morts (*Nekyia*). C'est en tant que roi qu'il

---

<sup>16</sup> Hésiode, *Théogonie*, 27.

<sup>17</sup> Détiene, *op. cit.*, p. 18.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 49.

partage le privilège sacré de questionner le devin Tirésias. Il est intéressant de souligner le rôle de la mémoire dans son rapport à la vérité. La tradition veut qu'Homère, le plus grand de tous les poètes grecs, ait été aveugle. On sait également que Tirésias était aveugle<sup>19</sup>. On aura compris que le handicap qui détourne quelqu'un du monde extérieur aiguisé les liens avec le monde intérieur. Platon qui, comme on le sait, discrimine la connaissance sensorielle, va jusqu'à soutenir que le spectacle de la vue a moins de réalité, de vérité et de beauté que les Formes. Le principe de réminiscence reste le noyau de sa théorie de la connaissance. En effet, le souvenir détient un caractère sacré car il émane du *Logos* divin. Quand le philosophe présocratique parle, on sait et il sait qu'il est parlé par le *Logos*. Sans aucun doute, la théorie platonicienne des Formes tire sa source de cette représentation archaïque de l'*Alétheia* et du *Logos*. En effet, Platon dit des Formes qu'elles sont divines, immortelles et intelligibles<sup>20</sup>.

*Léthé*, dans son rapport à ce que l'on ne tient pas à se rappeler, réfère à des malheurs ou à des soucis. En étalant la vérité, les tracas disparaissent. Si les tracas disparaissent, c'est que le mortel oublie, l'oubli l'envahit. On voit mieux ici l'ambiguïté de la parole vraie. Quelquefois la parole trompe et tromper devient une autre façon de dire la vérité. On peut déjà anticiper le développement de ce pan du problème de la vérité notamment par la sophistique<sup>21</sup>.

La pensée profane doit principalement son développement et son expansion à la société militaire aristocratique. Détiéne montre que le passage de la vérité religieuse à la vérité «autonome» est dû à l'évolution de la parole-dialogue dans les

---

<sup>19</sup> Homère, *Odyssée*, X, 472-511 (Tr. fr. de V. Bérard, Paris, Gallimard, 1955).

<sup>20</sup> Platon, *Phédon*, 80 b (Tr. fr. de É. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1965).

<sup>21</sup> Cf. Jean-Marie Benoist, *La tyrannie du Logos*, Paris, Minuit, 1975.

sociétés guerrières. Il insiste fortement sur la caractère de laïcisation de la parole magico-religieuse. La vérité, devenue philosophique, est intimement reliée au problème du langage. Dans son rapport à la parole, deux voies ont été privilégiées: d'une part, le *Logos* comme instrument des rapports sociaux et d'autre part, le *Logos* comme moyen de connaissance du réel. Parce qu'il prétend dire la vérité, le philosophe envahit l'espace sacré du poète, du devin et du roi. Sans vouloir insister sur ce sujet, il est reconnu que le philosophe Héraclite fut roi d'Éphèse et prêtre d'un culte lié à la religion maternelle<sup>22</sup>. Empédocle de son côté marche parmi les hommes comme un dieu immortel<sup>23</sup>. Ce qui laisse supposer une parenté de liens entre le poète, le devin, le roi et le philosophe. Rappelons aussi que la cité idéale conçue par Platon est dirigée par des philosophes-rois. Platon justifie ce choix en soutenant que seuls les philosophes ont accès à l'immuable et éternelle vérité.

Il serait faux d'affirmer que la langue philosophique est exclusivement profane; toute la philosophie présocratique conserve l'auréole religieuse. À cet égard, Daniel Babut affirme qu'«il est permis de penser que les divergences entre écoles peuvent être tenues pour négligeables et tendent à s'effacer derrière une sorte de religion commune aux philosophes, définie par quelques grands principes»<sup>24</sup>. Cependant, le discours philosophique se démarque de la cosmogonie hésiodienne ou de l'épopée homérique notamment par son ontologie. Le mythe théogonique ou cosmogonique dont la fonction est avant tout explicative<sup>25</sup>, devient, sous l'égide philosophique, fondatif. Le

---

<sup>22</sup> John Burnet, *L'aurore de la philosophie grecque*, Paris, Payot, 1970, p. 192.

<sup>23</sup> Cf. le fragment 112 du poème d'Empédocle intitulé *Purifications*.

<sup>24</sup> Daniel Babut, *La religion des philosophes grecs*, Paris, Les Belles Lettres, 1969.

<sup>25</sup> Pierre Grimal parle du mythe religieux en ce sens. Pierre Grimal, *La mythologie grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, 1978.

mythe devient fondatif lorsqu'il prend la relève du *Logos* pour dire la vérité. De ce fait, le mythe pour le philosophe n'a pas le même statut que le mythe strictement religieux. J.-P. Vernant souligne que le mythe religieux «n'est pas un dogme dont la forme doit être fixée une fois pour toutes de façon rigoureuse parce qu'elle sert de fondement à une croyance obligatoire. Le mythe, avons-nous dit, est un canevas sur lequel brodent narration orale et littérature écrite; et elles brodent l'une et l'autre avec assez de liberté pour que les divergences dans les traditions, les innovations apportées par certains auteurs ne fassent pas scandale ni même problème du point de vue de la conscience religieuse»<sup>26</sup>. On a l'habitude d'opposer *Logos* et *Muthos* alors qu'on devrait plutôt considérer qu'ils sont l'un et l'autre manifestation de la parole<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Jean-Pierre Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, François Maspero, 1982, p. 215.

<sup>27</sup> Cf. Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, Paris, Presses Universitaires de France, 1973, p. 29.

Le nouveau langage qui se formalise avec la philosophie a ses exigences propres. Le philosophe délaisse l'art de raconter le mythe - art qui consiste à séduire son auditoire en l'éblouissant, en lui faisant plaisir, en lui laissant entendre ce qu'il désire entendre - pour l'art de dire la vérité d'une façon convaincante. En effet le langage philosophique est un art de dire vrai. La poésie primitive des premiers écrits de la philosophie grecque se transforme donc en un discours d'autofondation, un discours qui cherche à justifier la pensée. La philosophie élabore une nouvelle manière de dire, une nouvelle manière de mettre en relation les mots. Ce qui aboutit à l'invention de la logique et de la rhétorique: un discours structuré par la raison qui substantifie la vérité. La vérité se substantifie à l'instar de l'organisation de la parole qui se formalise. Logique et rhétorique, pour faire image: Hermès qui s'accouple avec Prométhée; la parole du *Logos* structurée par le dieu technicien. Il n'est sans doute pas faux de dire que c'est dans l'organisation du langage que se fonde la vérité. Le langage, pour les Grecs, est une transposition de l'Etre, disait F. Nietzsche. Le langage devient alors une manifestation de l'Etre.

Le schéma suivant exprime succinctement les déplacements sémantiques entre le monde religieux et le monde philosophique.

Monde religieux	Monde philosophique
Source: Muse	<i>Logos</i>
<i>Alétheia</i> : Mémoire	Etre
<i>Léthé</i> : Oubli (tromper: <i>apaté</i> )	Non-Etre

Entre la vérité religieuse et la vérité philosophique, il y a des ressemblances: la vérité a une source non révélée mais si le «Maître de vérité» (devin, poète, roi, philosophe) entre en relation avec cette source, la vérité lui advient. À cet égard les

deux premiers fragments du poème d'Héraclite<sup>28</sup> ainsi que le premier fragment du poème de Parménide d'Élée<sup>29</sup> semblent très clairs.

Il y a aussi des différences capitales: l'oubli pour le philosophe, le Non-Etre, est associé au mal (Parménide) ou à l'état de somnolence, de folie ou de faiblesse humaine (Héraclite). Celui qui ne détient pas la vérité est contraint à dire des mensonges et, ainsi, à tromper. Par conséquent, celui qui se trompe ne peut connaître le réel. Par contre, pour ceux à qui la vérité n'advient pas facilement mais qui demeurent fidèles au *Logos*, cette vérité oubliée peut être ressaisie par le dialogue. C'est du moins le chemin indiqué par Parménide et par les philosophes qui s'inscrivent dans cette lignée jusqu'à Socrate et Platon. N'oublions pas que Socrate représente, dans l'histoire de la philosophie, celui par qui advient la vérité. Par le dialogue, tous ont accès à la vérité, à la condition que Socrate dirige le dialogue. En ce sens, la vérité est liée à une *catharsis*, à une libération de la mémoire.

---

<sup>28</sup> Fragment 1: «Il est sage d'écouter, non pas moi, mais mon verbe, et de confesser que toutes choses sont Un.» Fragment 2: «Quoique ce verbe soit toujours vrai, les hommes n'en sont pas moins aussi incapables de le comprendre (...).» Héraclite, cité et traduit par John Burnet, *L'aurore de la philosophie grecque*, Paris, Payot, 1970, p. 148.

<sup>29</sup> Fragment 1: «Les cavales qui m'emportent m'ont conduit aussi loin que mon coeur pouvait le désirer, puisqu'elles m'ont amené et déposé sur la voie fameuse de la déesse qui seule dirige l'homme qui sait à travers toutes choses. (...) Sois le bienvenu, ô jeune homme, qui viens à ma demeure sur le char qui te porte, conduit par d'immortels cochers! Ce n'est pas un mauvais destin, c'est le droit et la justice qui t'ont engagé sur cette voie éloignée du sentier battu des hommes! Mais il faut que tu apprennes toutes choses, aussi bien le coeur inébranlable de la vérité arrondie, que les opinions illusoire des mortels, dans lesquelles n'habite pas la vraie certitude. (...)». *Ibid.*, pp. 199-200.

La parole des philosophes détient un statut particulier car la vérité, en effet, est d'abord parole. Selon Brice Parain, le *Logos* (la parole dans l'acte de parler ou la parole parlante) manifeste en même temps la raison et le Langage<sup>30</sup>. Cette duplicité implique que le Langage n'est pas une invention humaine. Le *Logos* est ce Langage qui existe indépendamment de la présence humaine. Il se présente comme une émanation du monde et représente les objets tels qu'ils sont. En regard de cela, la raison se présente comme un récepteur connecté sur le *Logos*. La raison détient la même fonction que le cœur dans la tradition chrétienne. La condition essentielle de l'avènement de la parole est la disponibilité de la raison. Ainsi, cette raison bien dirigée qui participe du *Logos* peut être mise en parallèle avec ce cœur pur du mystique en attente de la parole divine. La duplicité de la raison et du Langage ressort de cette position: la raison pense avec le Langage et le Langage lui est donné par le *Logos*.

Pour le philosophe d'Éphèse, le *Logos* se communique à l'homme dès qu'il prend la parole: «Il est sage d'écouter, non pas moi, mais mon verbe (*Logos*)»<sup>31</sup>. Ainsi la parole d'Héraclite est la parole du *Logos*. Celui qui n'est pas sage, qui n'écoute pas sa raison mais qui, plutôt, se fie à ses sens, est dans l'erreur. Être dans l'erreur signifie, *stricto sensu*, être dans l'illusion. Celui qui se tient dans l'illusion n'a rien vu, c'est-à-dire qu'il ne voit que les apparences. Qui veut parvenir à la vérité doit voir au-delà des apparences. C'est là même l'essence du mythe de la caverne de Platon. Pour Héraclite, qui échappe à la vérité est un endormi, un fou ou un sensualiste. «Les fous, dit-il, quand ils entendent, sont comme les sourds; c'est d'eux que le proverbe témoigne qu'ils sont absents quand ils sont présents. (...) Les yeux et les

---

<sup>30</sup> Brice Parain, *Essai sur le logos platonicien. Les essais CCI*, Paris, Gallimard, 1969, p. 11.

<sup>31</sup> Héraclite, fragment 1, cité et traduit par Burnet, *op. cit.*, p. 148.

oreilles sont de mauvais témoins pour les hommes, s'ils ont des âmes qui ne comprennent pas leur langage»<sup>32</sup>.

Puisque la vérité est intimement liée au statut de celui qui la détient, comment reconnaître celui qui dit vrai? Pour Héraclite, le critère de vérité, c'est la raison commune aux hommes. Cependant, cette raison commune ne saurait fonder le vrai et le faux si elle ne s'exprimait à travers une raison singulière. La raison commune évoque l'idée, chère à W. G. Leibniz, d'intersubjectivité. La somme des raisons, à l'image du modèle monadologique, ne pourrait que refléter la vérité. Le vrai est donc examiné dans son rapport avec le Langage et la raison commune. N'oublions pas que tout homme ne peut dire la vérité. En effet, G. Gusdorf a bien raison de dire que les sages seuls ont accès à la vérité: «La masse des hommes, demeurés dans la caverne, peuvent vivre et mourir sans se douter de ce primat en droit du vrai sur le réel, que met en lumière la doctrine de la réminiscence. Le petit esclave du Menon apprend à jamais que savoir c'est se ressouvenir, mais tout le monde n'a pas, comme lui, la chance de rencontrer Socrate»<sup>33</sup>. Ainsi, l'homme qui habite raisonnablement le Langage demeure dans la vérité et détient le statut de philosophe.

### **Terme et fenestration**

Le texte du mystique, son langage, ce qu'il dit, c'est la proximité de l'objet désiré. Rencontrer Dieu freinerait sa quête. Le mystique, et c'est là sa stratégie, rend la rencontre impossible pour que le désir ne s'arrête pas de désirer. Il finit par consentir à son désir, par éprouver plus de désir à désirer qu'à rencontrer Dieu lui-même. Ainsi, ce que montre son texte, c'est la mise en scène de son désir.

---

<sup>32</sup> Héraclite, fragment 3 et 4, *ibid.*

<sup>33</sup> Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique. Introduction à la philosophie*, Paris, Flammarion, 1953, p. 25.

Son écriture, ce tissu de mots infrangible, devient alors une manière de parler de la proximité de Dieu. En fait, c'est bien parce qu'il se garde d'accéder à Dieu que son discours (É. Benveniste) est une manière de parler formant un récit composé d'énonciations qui ne possède ni secret, ni sens souterrain, ni vérité. Michel de Certeau précise que la parole du mystique n'est pas un langage de vérité, mais se présente plutôt comme langage de l'énonciation: «Mais aussitôt dite, cette parole n'est plus vraie ou n'est pas encore vraie: si elle a un sens pour lui quand il la dit, elle a aussi un sens en soi, et il s'aperçoit qu'il ne la dit pas tout à fait comme elle est, que sa parole est un mensonge; il est en-deçà et au-delà d'elle, elle n'est pas vraie pour lui et il n'est pas vraie pour elle»<sup>34</sup>. Seuls des mots indicibles pourraient dire l'indicible. Le silence! Aucun mot ne peut se substituer à Dieu, aucun mot ne peut dire véritablement cet Autre du désir. Le mystique reste isolé dans son langage de chair.

Ainsi, cette incapacité d'ancrer les mots dans l'existence révèle le statut du langage mystique. Si le mystique fait oeuvre de fiction, son langage ne dépend pas de l'Être. Il est une manière de dire, une nouvelle langue qui ne rend pas compte de l'Altérité. Il y a une impossible correspondance entre le désir et l'Altérité. Le mystique parle «comme si c'était cela» et de ce fait, il fabule car la fable «c'est le langage à propos duquel (et dans lequel) n'ont plus cours ces différences qui n'en sont pas; littéral et figuré, transparence et transfert, réalité et simulacre, présence et représentation, *Muthos* et *Logos*, logique et poésie, philosophie et littérature, etc»<sup>35</sup>. La fable, comme discours, ne reconnaît pas la distance, la fable dit ce qui est puisqu'elle est une création de l'imaginaire. En fait, la fable n'occulte pas du sens. Elle est une oeuvre de fiction qui ne suppose pas un écart entre le signifiant et le signifié; le signe est libre de signification,

---

<sup>34</sup> Michel de Certeau, «L'expérience religieuse, "Connaissance vécue" dans l'Église», dans *Le Voyage mystique. Michel de Certeau*, Joseph Moingt (dir.), Paris, Cerf, 1988, p. 34.

<sup>35</sup> Philippe Lacoue-Labarthe, *Le sujet de la philosophie. Typographie 1*, Paris, Aubier-Flammarion, 1977, p. 21.

la profondeur du signe ne dépasse pas sa surface. Ainsi, la parole de la fable n'est ni obscène, ni séductrice; elle serait plutôt une parole de surface, une parole qui porte l'absence de l'Altérité.

\*

Le discours du philosophe présocratique, à l'opposé du discours du mystique, n'indique pas un Inaccessible<sup>36</sup> mais plutôt un accessible. Par contre, l'absence d'un Dieu qui donne la loi, qui révèle la vérité aux hommes permet à cette même vérité d'advenir par l'homme qui sait la servir. L'absence de parole révélée, en effet, oblige le discours philosophique à se structurer logiquement, c'est-à-dire à prendre l'allure du discours qui porte la vérité. La logique, dans ce contexte, a pour fonction de fermer le discours sur lui-même. Ce qui a pour effet d'embrigader la vérité, de la protéger contre les charges des sophistes. Chacun sait que la Grèce antique est reconnue pour sa logomachie, ses querelles sophistiques dont Platon se plaint si souvent. Ainsi, le philosophe invente un nouveau langage qui dit immédiatement l'Etre, qui est une transposition de l'Etre.

En ce sens, le discours du philosophe présocratique est une autre manière de dire, un mode de fabrication du langage qui dit la vérité. Un philosophe comme Héraclite, lorsqu'il annonce la vérité, instaure une nouvelle manière de prendre la parole. En fait, si chacun des énoncés du philosophe porte sa vérité, cela est dû à la structure de son texte. Le philosophe fabrique un art de dire la vérité: il construit un ensemble particulier et cohérent de vers articulés selon un critère de vérité qui lui est propre.

Alors que la parole philosophique répond au préalable du *Logos*, l'écriture du mystique répond à une absence. L'un dit la possibilité de se joindre à l'Etre, l'autre dit cette impossibilité. Le langage, pour le philosophe, est une transposition de l'Etre; le langage, pour le mystique, est une manière de supporter le deuil.

---

<sup>36</sup> «L'Inaccessible est la condition de possibilité du discours chrétien». De Certeau, *loc. cit.*, p. 154.

L'écriture mystique montre la mise en scène d'un désir; l'absence d'une parole révélée, d'un texte sacré et d'un clergé gardien de la vérité, dans la religion grecque, rend possible une manière de parler qui prépare le savoir scientifique. En fait, le savoir scientifique, ne sera-t-il jamais qu'une autre façon de parler?