

DÉTRUIRE ALIAHOVA

grégory dominé

Cette équivalence doctorale rédigée en 2012 à l'invitation de Jérôme de Gramont et dont suit la contraction a été présentée le mardi 25 juin de l'année suivante à la Faculté de Philosophie de l'Institut Catholique de Paris. Le libellé en était : « Écrire la Passion : une dramaturgie de l'eucharistie dans les romans de Michel Henry ». Du pathos romanesque henryen, motif pourrait être prélevé au fil de *l'Amour les yeux fermés* lequel rédigé rapidement, éclatant en violence se refuse au calibre du bel ouvrage. Ce roman de 1976 publié donc simultanément au *Marx. Une philosophie de la réalité. Une philosophie de l'économie*, livre majeur de la philosophie contemporaine, annonce *la Barbarie* de 1987 : « Qu'allait-il advenir quand les hommes ne pourraient plus répéter ni comprendre ce qui porte le sceau de l'éternité ? / — C'est très simple, dit Deborah. Cela s'appelle la barbarie ». La consultation du manuscrit de *la Barbarie* laisse en outre observer en effet qu'en place du titre du dernier chapitre précédant la conclusion (« Underground », faisant entendre encore clandestinité, résistance), soit « La destruction de l'Université », était d'abord écrit : « La destruction d'Aliahova ».

AD : *Auto-donation*, Beauchesne, 2004 ; **AYF** : *l'Amour les yeux fermés*, Gallimard, 1976. *ROMANS*, Encre Marine, 2009 ; **B** : *La barbarie*, PUF, 1987, rééd. Quadrige ; **BS** : *Le bonheur de Spinoza*, PUF, 2004 ; **CI** : *Le cadavre indiscret*, Albin Michel, 1996 ; **CMV** : *C'est moi la vérité*, Seuil, 1996 ; **E** : *Entretiens*, Sulliver, 2007 ; **EM** : *l'Essence de la manifestation*, PUF, 1963 ; **FDR** : *Le fils du roi*, Gallimard, 1981. *ROMANS*, Encre Marine, 2009 ; **INC** : *Incarnation*, Seuil, 2000 ; **PC** : *Paroles du Christ*, Seuil, 2002 ; **PM** : *Phénoménologie matérielle*, PUF, 1990 ; **PPC** : *Philosophie et phénoménologie du corps*, PUF, 1965 ; **PV I** : *Phénoménologie de la vie*. Tome I : « De la phénoménologie », PUF, 2003 ; **PV II** : *Phénoménologie de la vie*. Tome II : « De la subjectivité », PUF, 2003 ; **PV III** : *Phénoménologie de la vie*. Tome III : « De l'art et du politique », PUF, 2004 ; **PV IV** : *Phénoménologie de la vie*. Tome IV : « Sur l'éthique et la religion », PUF, 2004 ; **VIK** : *Voir l'invisible*. *Sur Kandinsky*, Fr. Bourin, 1988.

AUTRE RÉFÉRENCIEMENT PRINCIPAL PAR SIGLE

AE : Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, 1974, LdP, 1990 ; **AT** : René Descartes, *Œuvres*, Charles Adam et Paul Tannery, 1897-1910 et CNRS-Vrin 1964-1974, vol + pag ; **DMT** : Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps*, Grasset & Fasquelle, 1993. Rééd. LdP ; **ED** : Jacques Derrida, *l'Écriture et la différence*, Seuil, 1967 ; **F** : Fénelon, *Œuvres*, Gallimard, 1983-1997, Bibl. de la Pléiade, vol + pag ; **GA** : Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, vol + pag ; **GS** : Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft. La gaya scienza* ; **M** : Stéphane Mallarmé, *Œuvres complètes*, Gallimard, 1998-2003, Bibl. de la Pléiade, vol + pag ; **PB** : Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, in *Werkausgabe* Band 2, 1984, Suhrkamp ; **PF** : Maurice Blanchot, *La part du feu*, Gallimard, 1949 : « La littérature et le droit à la mort » ; **PLF** : Vassily Kandinsky, *Punkt und Linie zu Fläche*, Albert Langen Verlag, 1926 ; **TLP** : Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, in *Werkausgabe* Band 1, 1984, Suhrkamp ; **V** : Jeanne-Marie Guyon, *La vie par elle-même*, Honoré Champion, 2001.

ARGUMENT.

Ce travail propose de regagner la source de la démarcation henryenne entre le langage philosophique et le langage romanesque, pouvant être saisie à la double entente grecque, opposite, du λόγος. Le dialogue entendu comme entretien thématique peut définir le langage philosophique, revenant exemplairement au τινὸς εἶναι λόγον de la participation platonicienne. Y succédant la délimitation aristotélicienne de la proposition apophantique soit déclarative, recherchant congruence, suppose bien la restriction de ce langage philosophique *comme seul langage de la philosophie* à la réflexion discursive, autrement dit la logique. La configuration dialectique de la proposition tient à la participation *comme participation grammaticale*, opérant au gré du participe sécession entre substantif et verbe : la grammaire désourdit le textile rhapsodique. Le déploiement *explicatif* de la proposition atteste de la *détresse* du mythe primordial, *tressage* étranger à la désignation concordante en écart du visible. Le philosophe tard venu évoque encore la sagesse hyperboréenne. La réception hellénique de la manifestation se fixe en cela progressivement, évoluant de la foudre unitive qualifiant la théologie héraclitéenne à l'Être parménidien, de l'Être parménidien au sophiste et du sophiste au tracé de la Ligne platonicienne de partage dédoublant le Royaume entre ὄρατόν et νοητόν. Le désenchevêtrement du textile du mythe finaliserait la confrontation avec le sophiste : la participation en démasque grammaticalement le subterfuge. La différence *comme écriture* se dégage alors en prose, à la fois transcription de la voix et graphie blanche. La détermination platonicienne de la différence comme γένος τρίτον désignant la clarté tierce, à savoir neutre du jour en com-parution, ce φῶς sans faveur permet donc la distinction du voir avec le visible soit la faculté de discerner le vrai du faux. La clarté tierce de la différence équivalant au jour levé divise la couche aurorale de l'Un-Tout, disloque la pléthore. La clarté diaphane du jour serait donc vérité *comme apérité* offerte à la preuve. Le bornage de la phrase apophantique au constat ouvrirait en outre à la théologie négative en amplifiant la part absconse, comme au fil de la tradition devenue onto-théo-logique à la démonstration de *l'existence* de Dieu. La preuve subordonne le divin à l'Être. Le langage de la philosophie circonscrit à la carence ostensive du constat questionne de fait en retard la manifestation, phénoménalité du φῶς comme apparaître. La détermination de la manifestation platonicienne *en différence* consacre extatiquement la vérité occidentale, extérieurement soit, conformant présence à synchronie : la phénoménologie dont la question tient à celle de la provenance de la phénoménalité tient corrélativement à celle de la temporalité de *l'instant* entendue soit extatiquement sur le fil horizontal de la Ligne soit en répétition du présent vivant déprésenté à la Ligne. Textuellement la répétition du présent soustrait à la présence en représentation de *l'instant* synchronique à la Ligne engage un motif hébraïque dans le jour grec : la dichotomie de la révélation lue à la double entente du λόγος couvrirait celle du prologue de l'Évangile johannique commuant λόγος σὰρξ au λόγος τινός. La dichotomie reviendrait alors à celle du monde comme parole *du monde* au seul emploi objectif du génitif et de *la chair* comme parole a-cosmique soit a-mondaine de *la chair* synonyme de *la parole de la vie*, λόγος τῆς ζωῆς au double emploi du génitif. La cosmo-logie du monde dérivé de la participation en différence du jour levé simulerait la révélation, dont la phrase apophantique formerait le reflet métaphorique : transmise en grec la consécration eucharistique dissiperait dans le soir ce transfert journalier, césure disjonctive de la métaphore soit le concilierait. En délayant le transfert de la métaphore le rite de transsubstantiation eucharistique reconduit d'énigme en étreinte : le langage romanesque revêtirait cette eucharistique. Au roman appartiendrait donc au contraire du langage philosophique un langage paradoxal étant en effet enveloppé pathétiquement soit rebelle à la fonction médiatrice, autrement dit référentielle habituellement reconnue au langage. Cependant πάθος étant encore passivité signifie passion comme épreuve vivante de *la Passion* christique se répercutant au personnage. Le roman serait répétition *eucharistique* de la Passion *comme écriture même de la Passion*.

INTENTION.

Le cadavre indiscret donne à lire en filigrane du meurtre du trésorier d'un parti politique, tel qu'au détour apparemment anodin de la conversation le fond phénoménologique à toute enquête et comme la question de la vérité. La découverte profonde point selon laquelle tout gît sans retrait au regard, sans dépliage explicatif¹. Par ailleurs la symbolique du texte comme tissu exclut la possibilité d'en sortir soit la possibilité de la scrutation synoptique. Y enchevêtrant chaque acte la trame en relief du roman henryen rend le personnage au mode d'un apparaître sans distance — le sien. La tâche de la phénoménologie matérielle, celle de la subjectivité, peut alors concerner le roman : **je** parlant et narrant, ce sera sans pour autant remplacer aucun nom préalable. Le pronom **je** venant comme **tu** en premier tel un prénom peut donc être appelé nominal, refusant la commune acception de représentant du nom². Antériorité de la répétition : précédant le nom, *Je*-pronom **se** reconnaît sans qu'intervienne de procédure dialectique réfléchie en conscience *comme conscience du monde* et au miroir duquel le nom justement désigne, ostensif : le pronom nominal marque, réfractaire à la substitution, sinon *contresigne* tel un sceau vocatif une alliance, cette subjectivité. Eucharistique du roman comme phénoménologie d'économie sigillaire, dramaturgie en *re*-ligion :

¹ Wittgenstein, autre penseur de la phénoménologie et à la christologie paradoxale, se passionnait également pour le récit policier. À ce propos d'intrication phénoménologique, notamment wittgensteinienne, de la grammaire, doit être mentionné le travail considérable de Gérard Guest qu'un magnifique ouvrage ponctue, *Wittgenstein et la question du livre*, PUF, 2003.

² Cf. D. Denis et A. Sancier-Chateau, *Grammaire du français*, 1994, LdP, 453-4.

εὐχαριστία. Immanence dit en définitive eucharistie. « Eu-charistie » veut dire, à la faveur de la langue latine : « grati-tude », sacrement. Acte *de* grâce au *génitif subjectif*. Au sens de la christologie johannique : eucharistie (se) rappelle (à) la grâce échue sans mérite, sans pénitence. La dramaturgie de la Passion, répondant sans mesure de la donation sans mesure, forme le lit courtois du roman ³, répétant la descente eucharistique à travers la geste du graal. En perpétuant la Passion le personnage romanesque *dépose* encore la Personne du christ, πρόσωπον en économie conciliaire, linge véronical de la Face. Le prototype en sera bien Joseph de Ramath offrant au supplicié un tombeau. La continuité donc existe de personnage à personnage qu'un fil de reconnaissance diachronique lie tel *l'individu* en exemption du monde ⁴. La répétition eucharistique déphase la linéarité de la synchronie. Or perpétuer signifie remettre, *commémorer* la pré-cédence an-archique **en** et **de** la donation : contemporanéité sera consubstantialité. Τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου / τοῦτο ἐστιν τὸ αἷμά μου ⁵ : la transsubstantiation dissipe le transfert de la similitude, μίμησις relevant du χωρισμός — et avec le transfert métaphorique le partage de théorie à pratique. La répétition au sceau transsubstantiel efface la *re*-présentation en ressemblance, débordant tel le don toute économie symétrique en / de réciprocité. La remémoration eucharistique se pose topologiquement avec le soir abrogeant la clarté du jour levé en différence, abîmant contenu au / et contour. La dichotomie de la révélation, tenant à la provenance du φῶς et lue à la dichotomie entre le grec dialectique et le grec

6

³ Le roman, originalement versifié, octosyllabique, héritant de la ritournelle occitane, emprunte à la temporalité du merveilleux soustraite à la temporalité profane. Chrétien, premier romancier, sera premier trouvère.

⁴ AYW 356 : « Après tout, dis-je doucement à Deborah, le destin de l'individu n'est pas celui du monde ». Cf. E 14 : « [] le salut de l'individu ne peut lui venir du monde ».

⁵ Mt 26 : 26-28.

évangélique, engage la question de la vérité : τινὸς εἶναι λόγον platonicien ⁶, énoncé séparé de ce qu'il déclare comme le jour de ce qu'il éclaire, vérité apo-phantique coïncidant avec la clarté du φῶς levé en di-férence, énoncé comme dé-claration / parole an-archique en consubstantialité de la chair ⁷, λόγος σὰρξ respirant en hébreu, calque de רַבֵּן בְּשָׂרָה. La structure occidentale

⁶ Pla *Soph.* 262 e : Λόγον ἀναγκαῖον· ὅταν περ ἤ· τινὸς εἶναι λόγον· μὴ δὲ τινὸς ἀδύνατον.

⁷ Jn 01 : 14. En effet donc an-archique, étant en entête (et en-tête : תְּשִׁיבָה) du prologue de l'Évangile johannique écrit : Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. An-archie énonce à la réception également lévinassienne du terme et autrement à celle d'Artaud antécédence et pré-cédence sans pour autant être marqué temporellement, dont justement la pré-cédence demeure sans précédent, étant antériorité quant à la fondation pouvant venir de toute ἀρχῇ originaire tenue en principe : niveler ἐν ἀρχῇ à an-archie contrevient en outre à la probité philologique. Associer à ce cumul polysémique la fragmentation désoriginale à toute origination engage encore néanmoins la précision de lecture suivante : si ἐν ἀρχῇ peut tout à la fois recouvrir et recouvrir תְּשִׁיבָה soit la lettre hébraïque sous le jour alexandrin, cette création an-archique forme en retranchant א anagramme avec ת + ר + י + ב + ש donc **chevirat**, brisure séfirotique de la cabale lourianique. En débutant en an-archie du commencement sans retenir soit accumuler rien, brisure serait désintéressement éthique : la **chevirat** de **berechit** désintéresse le rapport. Le présent reconnu dé-présenté et *asynchrone* diverge certes du lexique henryen. Mais à refuser adéquation définitive à la réparation et donc stabilité du Messie dialectisé en χριστός anarchie signifie absolument plénitude. La brisure du présent déprésenté à la Ligne synchronique écartant donc la possibilité de le représenter rend à la répétition anarchique à toute représentation. Au regard de la création romanesque pouvant être étendue à la création théâtrale la fragmentation en catastrophe du messianique entraînerait la conséquence suivante : la ruine *du narratif et de l'épique* comme ruine de la téléologie prise à la condition organique du drame et dont le corollaire serait la ruine du langage en adéquation du monde, étant donné qu'au narratif correspond un fondement fixant la Parousie au centre de l'Histoire. Aussi la déprise du langage en adéquation de la représentation caractérise la postmodernité, ce du symbolisme baudelairien à dada faisant éclater la syllabe. La narration entretenue à la téléologie du cycle en assurance naïve du monde disponible, restant sourde à la **chevirat** synagogale de **be rechit** enfouie sous **ên archê**, an-archie sans langage approprié, sacralise le manifesté : à quiconque entend au contraire la déflagration du Livre rétracté en requérant permanente réparation, tout lyrisme en réciprocité du langage au monde conjecturé, soit la représentation, paraît et désuet eu égard à la réalité phénoménologique de la répétition de ce présent du messianique libre à / de toute représentabilité, et compensatoire lequel continue de le confondre au rassemblement per-sé-vérant, encombré d'autolâtrie de la présence. Lecteur de Claude Tresmontant, Henry était profondément sensible au rédacteur de l'Évangile johannique, théologien de rang élevé porteur du pectoral, lamelle d'or du Grand Prêtre et lié donc à la haute aristocratie de Jérusalem, con-signant en hébreu ou en araméen la parole directement entendue et comprise, sortie de la bouche du christ : an-archie dirait encore archichristologie. Cf. PV IV 114-5.

émane partiellement de la Ligne platonicienne, césurant horizontalement, tracé chronique, terre et ciel et océan entre ὄρατόν et νοητόν⁸. La ligne dessaisie la postmodernité recouvrerait la vibration asynchrone à ce tracé, telle la répétition kierkegaardienne faisant de chacun le contemporain du christ⁹. Ainsi ce filigrane empreint du visage de la vérité du dernier roman henryen. La vérité propre au visage *du linge véronical en rétroversion de la ligne* demeure subjacente à la vérité du dégagement grammatical de la participation en ressemblance. *Le cadavre indiscret* en cela reporte d'énigme en secret. Le visage de la vérité sera donc le visage du suaire, trame de la Passion en s-ur-impression. Intrigue. Mandyliion palimpsestique au langage de mode apophantique, référentiel. La déclaration aura expliqué la tapisserie, ce tressage contextuel, relevant de la *dé-tresse* analogique au jour levé de la cité, tout autant politique donc, comme di-férence diaphane. La combinaison participiale du substantif au verbe, ἡ πρώτη συμπλοκή en comprend encore le discernement. Lorsque la ligne synchronise la temporalité la consécration eucharistique, *cénographique* de la Passion la dilue étant répétition, ce textile continué d'histoire sainte soustraite à celle, anonyme, du monde, tissant tout acte sans défaite et rendant la phénoménalité à la clandestinité du *Je* comme *sujet du livre* passivement adonné en amour πρὸ καταβολῆς κόσμου¹⁰. Le contraste opposant le Dasein heideggérien au **cogito** peut également être approché à la double entente du λόγος¹¹.

⁸ Pla *Républ.* VI 509 d.

⁹ La répétition asynchrone à la ligne peut tout autant faire de Rothko le contemporain d'Eschyle, soit du plus éloigné synchroniquement le plus présent.

¹⁰ Jn 17 : 24.

¹¹ Au vecteur historial de penseur à penseur, S. u. Z. [7] sera lu décisivement. Et semblablement reconsidéré le rang à concéder au sein de la philosophie au **cogito** cartésien, débordant sinon biffant la préséance consentie à l'Être. Descartes substitue le penser comme *Je* à cette préséance de l'Être.

Parler, c'est parler grec. DMT 145.

Mais ce qu'un Grec, ici, n'a pu faire, un non-Grec le réussira-t-il autrement qu'en se déguisant en Grec, en *parlant* grec, en feignant de parler grec pour approcher le roi ? ED 133.

[] le logos de Jean n'est pas le logos grec []. E 61.

Mon langage est un langage heureux.

Ce que pour ma part j'ai cherché spontanément, est un langage qui dévoile l'affect. Et pour cela, il faut ultimement que ce soit le langage lui-même qui affecte ; c'est-à-dire que la révélation ne soit pas un voir auquel renvoie le mot, ou que le mot nous laisse voir, mais qu'elle soit elle-même pathos. PV III 322.

1.

En affirmant au sujet du roman qu'il consiste à **narrer le pathos**¹², Henry le démarque du mode conceptualisant de la philosophie : au roman revient *imagination* sinon hallucination, à la philosophie approche analytique¹³. Et de déclarer : « on ne peut faire de la philosophie dans un roman¹⁴ ». Le terme de **pathos** couvre encore essentiellement la modalité propre à la passivité, étant d'immédiate épreuve, quand relevant de la réflexion *entretenu* la langue philosophique se caractérise au contraire par la prise d'intermédiaire. Médiateté de la langue philosophique. Moyen. Autrement dit le pathétique du langage romanesque adhérerait sans distance, sans désunion à la Passion, pâtir et pâque, cette passivité. Telle lecture antinomique de la phénoménalité ressortirait donc à la parole grecque, à la fois spéculative et pathétique soit affective, étant ce verbe devenu chair. Le questionnement occidental de la phénoménalité tiendrait au destin double, dialectique et évangélique, du λόγος. La dialectique hébergerait le dialogue discursif platonicien entendu comme τινὸς εἶναι λόγον ultérieurement résorbé en λόγος ἀποφαντικός : la proposition déclarative. Davantage : la concrétion lexicale agglomérant φῶς

¹² PV III 309-323.

¹³ Ib. 313 : « [] si, bien évidemment, l'approche philosophique requiert l'analyse conceptuelle, le roman repose sur l'imagination. Mais cet imaginaire lui-même n'est pas séparable du *pathos* ». « [] dans l'hallucination le pathos gouverne directement sa propre image. Il n'y a plus de références objectives, il n'y a plus rien qui vous tienne sur le chemin des hommes. »

¹⁴ Ib. 320.

à κόσμος ferait de la dé-clara-tion *le* langage du monde ¹⁵. La phrase comme énoncé propositionnel logique repose sur le sol de l'Être prérequis à toute expérience du monde disponible, ouvert : la proposition onto-logique sera conséquemment regard inté-ressé ¹⁶, thématisé, médiatisé. Intercession de l'Être organique au discours équivalant au penser comme penser-de, ré- flexion : le préfixe διά de διάνοια en spécifie la scission conditionnelle ¹⁷. La phénoménologie questionne la phénoménalité comme apparaître, révélation. En grec philosophique apparaître signifie devenir visible au dé-voilement, sortir au jour en présentation, φαίνεσθαι. Aussi φαινόμενον brille à la préala- ble ouverture du φῶς placé en tiers. Phénoménologie sera donc la science du λόγος comme φωνή faisant voir tout φαινόμενον se montrant ¹⁸ : ostensivité de la phénoméno-logie. La parole discursive, dialogique, soit signifiante — porteuse de sens : σημαντική —, qu'est la déclaration comme énoncé apo- phantique, sera référentielle ¹⁹, laquelle nouant un pacte avec le visible au préalable de la clarté générale, permet donc, et ce à la forme A ou N la distinction entre V et F. La logique et partant la philosophie selon Aristote exclut tout autre genre de parole qu'ostensive, celle de piété en outre ²⁰, et présupposant ce qu'elle désigne en déférant ce discernement du V au F à la

¹⁵ *Der Satz* était le titre envisagé au *Tractatus logico-philosophicus*, traitant ascétiquement du sens du monde arrêté au langage *comme langage du monde*, soit la logique de la proposition. En révélant *de l'intérieur* la carence ostensive originaire à ce langage, Wittgenstein concevait qu'un revers existait au traité, partie déli- bérément tacite qu'en silence laisse miroiter la partie écrite.

¹⁶ AE 15 : « **Esse est interesse**. L'essence est intéressement ».

¹⁷ *Pla Soph.* 263 e : Οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταυτόν· πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γινόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη· διάνοια.

¹⁸ *Ari De Anima* II 8 420 b 29-34 : [] φωνή [] μετὰ φαντασίας τινός [] .

¹⁹ *Id. Poétique* 1456 a 35 : Ἔστι δὲ κατὰ τὴν διάνοιαν ταῦτα· ὅσα ὑπὸ τοῦ λόγου δεῖ παρασκευασθῆναι.

²⁰ *Id. De Interpretatione* 4 [30]-[17a] : [] Ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός· οὐχ ὡς ὄργανον δέ· ἀλλ' ὥσπερ εἴρηται κατὰ συνθήκην· ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς· ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει· οὐκ ἐν ἅπασιν δὲ ὑπάρχει· οἷον ἢ εὐχὴ λόγος μὲν· ἀλλ' οὔτ' ἀληθὴς οὔτε ψευδής.

suréminence de l'Être ²¹, spécialement la parole de bénédiction, créatrice. La conjonction réunissant un énoncé valide avec ce qu'il désigne comme étant valide escompte donc la disjonction primordiale de ce langage de ce qu'il désigne. La conjonction disjonctive de ce langage en fait la duplicité ²², tolérant tout autant la feinte : la validation dépendra de la congruence ²³. La logique suit le dégagement platonicien de la grammaire comme participation, combinant substantif au verbe ²⁴. La délégation du participe frontalier à la désinence verbale du substantif émancipe la dialectique de la rhapsodie.

²¹ Id. *Métaph.* Θ X 1051 b 5 : [] τὸ δὲ κυριώτατα ὄν ἀληθές ἢ ψεῦδος [].

²² Pla *Cratyle* 408 c : [] καὶ ἔστι διπλοῦς· ἀληθῆς τε καὶ ψευδῆς [].

²³ Ari *Métaph.* Θ X 1051 b 35 : Τὸ δὲ εἶναι ὡς τὸ ἀληθές· καὶ τὸ μὴ εἶναι τὸ ὡς τὸ ψεῦδος· ἐν μὲν ἔστιν· εἰ σύγκειται· ἀληθές· τὸ δεῖ μὴ σύγκειται· ψεῦδος. Cf. Pla *Soph.* 259 e : διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν.

²⁴ GA 8 226 : « So stammt z. B. die uns geläufige Unterscheidung zwischen Hauptwort und Zeitwort, Substantivum und Verbum nicht aus der Grammatik. Sie stammt auch nicht aus den Lehrbüchern der Logik. Sie kommt zum erstenmal bedachtsam und mühsam in einem der tiefsten Gespräche, das uns Platon unter dem Titel 'Sophistes' hinterlassen hat, ans Licht ». « **É.** [] Je voulais dire ceci : il n'y a pas de discours (λόγος) quand ces signes sont énoncés l'un après l'autre, de cette manière... **T.** De quelle manière ? **É.** Ainsi : 'marche court dort', et tous les autres verbes qui signifient des actions (πράξεις σημαίνει ῥήματα) ; même s'ils sont énoncés dans une suite, ils sont incapables de produire un discours. **T.** Comment serait-il possible ? **É.** De la même manière, quand on dit 'lion cerf cheval', c'est-à-dire, les noms des agents des actions, cette série ne produira aucun discours ; car, aussi bien dans cet exemple que dans le cas précédent, ce que l'on a prononcé ne montre ni une action ni une absence d'action, ni la réalité existante d'un être ni d'un non-être, car il n'y a pas un mélange de nom et de verbes. Mais, à peine s'unissent-ils, la première liaison (ἡ πρώτη συμπλοκή) produit directement le discours, le premier et le plus petit des discours. **T.** Que veux-tu dire par là ? **É.** Quand on dit 'l'homme apprend', es-tu d'accord qu'il s'agit là du discours le plus simple et premier ? **T.** Pour moi, oui. **É.** Celui-ci, en liant les verbes et les noms, donne ainsi des indications sur les choses, aussi bien sur celles qui se produisent, que sur celles qui ont été produites ou qui se produiront, et non seulement il leur applique une détermination, mais il achève quelque chose (καὶ οὐκ ὀνομάζει μόνον ἀλλὰ τι περαίνει· συμπλέκων τὰ ῥήματα τοῖς ὀνόμασι). C'est pour cela que nous proclamons que non seulement il nomme, mais aussi qu'il 'lie', et c'est à cet entrelacement que nous appliquons le nom de 'discours'. » (Pla *Soph.* 262 b d. Trad. N.-L. Cordero.)

Aristote fixera définitivement la logique ²⁵ : assurément le lien original de la logique à la participation se distendra. Désaturation verbale du substantif primordiale au discours ²⁶, grammaire semblablement signifie *littérarité de la lettre* comme *gramme* et *graphie*, soit graphisme comme gravure et sculpture, creusement, écriture en démission syllabique, *coupure linéaire* de la chronicité comme *coupure littérale*, donc syncope soit coupure et soudure ensemble. La sourde forme *syn-cope* en *con*-sonnant avec la voix de la voyelle : participation comme syllabisation. Le verbe conjugué, qu'oblige la disjonction temporelle ²⁷, envahit le substantif atemporel ²⁸. Le verbe conjugué force la plénitude évocatoire du substantif : le substantif effectue ce qu'exprime le verbe conjugué. La participation sera explication, dépliage au dessein causal, cosmo-logique. La participation extirpe de la sagesse matinale le jour philosophique. Aristote, au soir de la saga, dira la nouveauté platonicienne la détachant de tout prédécesseur, pythagoricien notamment, relative à la dialectique du λόγος ²⁹. Le partage de la participation ouvre au

13

²⁵ GA 38 6 : « Diese so bei Aristoteles ausgebildete und begründete Logik hat sich in ihrem Hauptbestand und Charakter in einer zweitausendjährigen Geschichte bis auf den heutigen Tag wesentlich unverändert erhalten ».

²⁶ Cf. Pla *Soph.* 253 a.

²⁷ Ari *Poétique* 1457 a 15 : Ῥῆμα δὲ φωνῆ συνθετὴ σημαντικὴ μετὰ χρόνου ἧς οὐδὲν μέρος σημαίνει καθ' αὐτό· ὡσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ὀνομάτων. Cf. Pla *Soph.* 262 a : Τὸ μὲν ἐπὶ ταῖς πράξεσιν ὄν δῆλωμα ῥῆμά που λέγομεν.

²⁸ Ari *Poétique* 1457 a 10 : Ὄνομα δὲ ἐστὶ φωνῆ συνθετὴ σημαντικὴ ἄνευ χρόνου ἧς μέρος οὐδὲν ἐστὶ καθ' αὐτό σημαντικόν. Cf. Pla *Soph.* 262 a : Τὸ δὲ γ' ἐπ' αὐτοῖς τοῖς ἐκείνας πράττουσι σημεῖον τῆς φωνῆς ἐπιτεθὲν ὄνομα.

²⁹ Cf. Ari *Métaph.* A 987 a b 30 : Τὴν δὲ μέθεξιν τοῦνομα μόνον μετέβαλεν· [] Τὸ μὲν οὖν τὸ ἐν καὶ τοὺς ἀριθμοὺς παρὰ τὰ πράγματα ποιῆσαι· καὶ μὴ ὡσπερ οἱ Πυθαγόρειοι· καὶ ἡ τῶν εἰδῶν εἰσαγωγή διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἐγένετο σκέψιν· οἱ γὰρ πρότεροι διαλεκτικῆς οὐ μετεῖχον.

partage en ressemblance ³⁰. Avec le tracé de la ligne traversant en épicentre *περὶ πολιτείας* soit la « République », dédoublant le Royaume bascule la perception, envisageant recto et verso : au sein de la caverne le reflet paraît réel, tel le négatif photographique de la forme matricielle. Platon auparavant avait décrit le cliché de la parole, ondoyant, versatile, affleurant pareil à la surface ³¹. La parole se structure à la clarté, césure ouverte de la Ligne synchronisant la temporalité tout en la présupposant : à la différence de la clarté du jour de ce qu'elle éclaire correspond celle de la parole de ce qu'elle déclare. La ligne arase horizontalement le temps spatialisé. La segmentant *l'instant* sera donc à la synchronie le point à la graphie, fraction extrême de concision extrême, soit a-tome. La participation escompte la démarcation du temporel. Monde comme langage en apérité, langage comme langage du monde, flexion dégageant étendue. Médiateté en écart du voir placé en écran, vision comme raison, discernement. Le dialogue platonicien, opérant de *tressage en détresse* au réfléchissement de la prose égale au tracé de la ligne séparateur, rompt le mythe : ouverte la clarté sera tierce, *γένος τρίτον* ouvrant à la di-vision propre à ce jugement visuel ³². La clarté sera également tierce étant neutre, laissant voir sans faveur. Indifférence de la di-férence ³³. Le

³⁰ Pla *Parm.* 132 d : τὰ μὲν εἶδη ταῦτα ὡς περ παραδείγματα ἐστάναι ἐν τῇ φύσει· τὰ δὲ ἄλλα τούτοις εἰκέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα· καὶ ἡ μέθεξις αὕτη τοῖς ἄλλοις γίνεσθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς.

³¹ Cf. id. *Républ.* VI 509 e.

³² Socrate et Glaucon : « [] Admettant que la vue soit présente dans les yeux et que celui qui s'en trouve doué entreprenne de s'en servir, admettons aussi la présence d'une coloration dans les choses : à moins que n'intervienne un troisième genre d'élément, propre par nature à cette fin, tu sais que la vue ne verra rien et que les couleurs demeureront invisibles. / De quel genre d'élément parles-tu donc ? dit-il. / De ce que tu appelles la lumière, repris-je ». (Ib. VI 507 d e. Trad. G. Leroux.)

³³ Le jour neutre à ce qu'il éclaire, ce *γένος τρίτον* du *φῶς* en di-férence entendu à travers la terminologie henryenne comme apparaître du monde sourd cependant à tout apparaître étant encore privé du pouvoir d'en conférer aucun pourrait revenir au silence sidéral, univers étranger à tout mouvement de charité

dénouage du labyrinthe enchevêtré en palimpseste, tenture de Pénélope, renforce encore la doctrine de la participation face au sophiste : explication sera dépliement du signifié au potentiel artificieux. Maintenant défaite de la parole unie la dialectique réfléchit la manifestation énigmatiquement : la césure du jour levé en di-férence engendre le reflet énigmatique. Le langage thématé seul rend énigmatique le réel, pouvant pareillement le falsifier. Le réel demeure plutôt sans langage. Le langage thématé distingue-t-il le V du F réellement ? Ce langage en établit davantage la distinction. Mésêtre participant de l'Être ³⁴, écume à la surface de la plaine océane, cliché de gloire, frappe du soleil, tel serait le langage thématé en énigme au centre de la course athénienne, δόξα se rapportant à la césure de la Ligne partageant **sea** de **sun** de **sky**. La délimitation de ce langage à la surface du visible en ferait miroiter en silence le revers donc tacite. La surface suggérerait la profondeur sans pouvoir la représenter ³⁵. Tel serait le bornage explicatif de ce langage relâchant l'in-dicible soit l'in-visible à la sigéthique ³⁶. La cosmologie du monde comme langage du monde circonscrite, ce serait en venir à la description, excluant toute exhaustivité, toute prétention au synoptique, étant aussi faite de contingence, de la tapisserie de la vie. Le langage déploie le réel en énigme : la solution la faisant disparaître en la levant, dissolvant le miroir apposé en é-vidence et apparence, pelliculaire à la désignation,

15

qu'aura décrit Pascal. PC 91 : « [] l'apparaître du monde ne rend pas seulement extérieur, autre, différent tout ce qui se montre en lui, il lui est par là même totalement indifférent. Que la lumière éclaire le lit asséché d'un oued ou une rivière abondante, un champ fertile ou des terres désolées, une assemblée conviviale ou un combat sanglant, peu lui importe ». Cf. INC 60.

³⁴ Pla *Républ.* V 478 e : [] μετέχον τοῦ εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι [].

³⁵ TLP 4.121 : « Was sich in der Sprache spiegelt, kann sie nicht darstellen ». Wittgenstein notera plus tard, PB [V] 47 : « Die Selbstverständlichkeit der Welt drückt sich eben darin aus, daß die Sprache nur sie bedeutet und nur sie bedeuten kann. / Denn, da die Sprache die Art ihres Bedeutens erst von ihrer Bedeutung, von der Welt, erhält, so ist keine Sprache denkbar, die nicht diese Welt darstellt ».

³⁶ Wittgenstein faisant du Mystique le synonyme de l'Éthique, **sigéthique** en serait la valise.

dévoile qu'un apparaître sans opinion la suscite, d'intrication abyssale, nom henryen de la vie lu au document johannique³⁷. Entendant le verbe comme chair an-archique le prologue de l'Évangile johannique trouble la convention admise à et de la phénoménalité : à la dialectique du φῶς venant de l'extérieur se voit commuer la christologie du φῶς venant de l'intérieur. En ce sens le rite eucharistique de transsubstantiation effacerait la définition aristotélicienne de la métaphore entendue comme trans-port, trans-fert du figuré au propre. La manducation estompe au soir hospitalier échu la différence de la méta-phore. Le présent assigné sans concession faite d'aucun écart sera donc répétition an-archique au seuil de la re-présentation du monde : ce présent passivement réitéré le serait consubstantiellement au Je comme susception, épreuve sans advenue. Le roman henryen, éloigné de toute tentative de renouvellement du genre³⁸, reste un roman de personnage rattaché au trait paradoxal, pourtant fondamental étant phénoménologique, de la christologie comme *clandestinité* : tel le jeûne véritable, tout acte se dérobe à la vue du regard extérieur, lequel coulant sans distance à l'intérieur soit dans le fond le plus secret en épouse la donation, souffrant et agissant, subjectif — matériel³⁹.

³⁷ PV III 316 : « À quoi vise l'histoire que je raconte ? Nullement à dévider une suite d'événements extérieurs — mais à un *dévoilement*. [] Car c'est du dévoilement d'une *essence* qu'il s'agit, essence de la vie, essence du souffrir et du jouir, susceptible de s'inverser ».

³⁸ Et ce sans parler de la révolution narrative écartant évidemment à partir de Proust la comparaison, et à la suite de Proust, donc, Joyce, Kafka, Musil, Woolf, Céline et Faulkner au moins à la fin comme à la dispersion du roman.

³⁹ Et si la phénoménologie matérielle se distingue de la phénoménologie hylétique husserlienne, ce sera au sens de Marx d'abord, et relu à la découverte biranienne de la corporéité subjective, qu'il faut entendre cet adjectif (PV III 144) : « Dans les textes et manuscrits de Marx, 'matériel' et 'subjectif' sont synonymes ». Au même endroit, même page : « [] la production *matérielle*, c'est-à-dire *subjective* [] ».

2.

La philosophie débute passé le matin de la sagesse se rapportant à la parole apollinienne oraculaire, divinatoire, sibylle et sphynge, tout autant parole éleusinienne, orphique également. La philosophie défait la dialectique de la strate agonistique, reléguant à *l'archivage en écriture comme différence* le travail de remémoration, corridor psychopompe auquel proche du chamane le sage se confondait encore. La philosophie sera davantage enquête. Et transitant du sage au philosophe le combat contre la sophistique se révélerait précisément essentiel, duquel serait désourdie la dialectique du canevas la contenant. La théorisation de la grammaire de la participation, coupure du temporel prise au jeu syncopal de la syllabe affectant la voix de finitude, économie *de la lettre*, résulte de la décomposition *de l'écheveau du mythe*. La philosophie va naître du dialogue platonicien écrit en prose — *et avec la philosophie la littérature*. La parole épique était vol aérien étranger à la fixation grammaticale, parole homérique, tout autant hésiodique ancienne au philosophe, poétique du théologien assimilé au fabricant ⁴⁰. Platon serait le premier écrivain à la prose devenue lacunaire, débordant la chronique, nouant en outre mémoire à oubliance. Mais simultanément la philosophie sédentariserait la manifestation à la parole foudroyante, ce rivage en exil antérieur au tracé auxiliaire de la Ligne, dissolvant, hospitalier. La fission du jour divise le drap albumique héraclitéen en feu. Heidegger retracera la progressive stabilisation grecque de la manifestation en ontologie, évoluant

⁴⁰ Cf. Ari *Métaph.* A 983 b 25.

de parole d'unisson à question rétrospective : « Heraklit und Parmenides waren [] noch im Einklang standen mit dem Λόγος — d. h. dem Ἔν Πάντα. Der Schritt zur 'Philosophie', vorbereitet durch die Sophistik, wurde zuerst von Sokrates und Platon vollzogen. Aristoteles hat dann fast zwei Jahrhunderte nach Heraklit diesen Schritt [] gekennzeichnet : τί τὸ ὄν ⁴¹ ». Héraclite, penseur de la plénitude, Un-Tout du penser de la foudre ⁴², se tient en la proximité tragique d'Eschyle propre au ξένιος Ζεὺς ⁴³ : réception de l'Éternel en la réception sans condition de l'Étranger, tel apparaît, sinon paratactique foudroiement exilique de la syntaxe ⁴⁴, trace de sable le fragment héraclitéen. Le penser tragique sera en cela éthique, défiant tel le don dissymétrique la certification du sol. La géométrie supplante la précarité heuristique de la technique d'arpentage : le partage de la Ligne déploie la puissance de la dialectique ⁴⁵. La modernité, renouvelant la question *de l'habitat* lié au réseau symbolique du quotidien enchevêtré, tout acte simple en habitude et oraison habituelle, cherchera à en recouvrir la parole antérieure à la césure spéculative : Livre jabésien de l'Hospitalité, chemin heideggérien sinon wittgensteinin comme à la suite de Morris la tentative utopique du Bauhaus, révolutionnaire, éclaté le noyau urbain à la Révolution Industrielle, tout rempart démantelé. En architecturant à nouveau la cité avec ensemblier et décorateur ce sera rendre noblesse à la confection artisanale tout en la pensant universellement : *la question de l'habitat* entend abolir la distinction entre utile et in-utile à celle entre artisanat et art. La dialectique objective le séjour figuré du lieu

⁴¹ GA 11 15. Heidegger sort de la lecture hégélienne subsumant le penseur ancien au concept progressant dialectiquement vers l'Esprit Absolu : à la lecture historique heideggérienne, soit diachronique, tout penseur du passé devient penseur encore à venir.

⁴² Héraclite DK B 64 : [] τὰ δὲ πάντα οἰακίξει κεραυνός [].

⁴³ Eschyle *Agamemnon* 61-2.

⁴⁴ Saint-John Perse, Exil VII : « '... Syntaxe de l'éclair ! ô pur langage de l'exil ! []' ».

⁴⁵ Cf. Pla *Républ.* VI 511 b.

antérieur au propre, tropologique. Le penser héraclitéen de la foudre serait la nappe d'aube unie au lever du soleil, source sans localisation de la clarté en ce sens proche du soir eucharistique en remémorant, rassemblant la course dans le jour en dislocation. Héraclite ajointe foudre à pléthore divine, jour nuit paratactique donc, et cependant dissolvante ἔρις autant discordante ⁴⁶. Incandescence du penser héraclitéen. Le mouvement progresse de parataxe en dialectique d'Héraclite à Parménide ouvrant φῶς en ἀλλότριον ⁴⁷. Et si tenu au vers l'Être parménidien reste confondu à la Déesse Ἀλήθεια la Ligne platonicienne le divise, φῶς étant dorénavant désigné comme clarté tierce préalable à la sécession entre ὁρατόν et νοητόν. La conjuguant en enlacement à l'Être comme συμπλοκή du substantif avec le verbe conjugué, Platon entreprend de confondre le sophiste à travers la doctrine revue sans cesse de la participation, lequel portant le masque du σοφός use publiquement de la rhétorique défaite de la couture rhapsodique. Le démasquement du sophiste requiert donc le désenchevêtrement explicatif de la rhapsodie originaire. De ce désenchevêtrement va naître la grammaire discernant *littéralement* sonore de sourde, soit corrélativement en finitude du temporel la syncope syllabique accompagnant le discernement du substantif du verbe conjugué. La vérité ourdie à la fable devance la vérité de la clarté tierce servant la distinction entre V et F. La clarté tierce du φῶς analogue au jour levé en di-férence ouvre au constat apophantique décollé dialectiquement du visible, ce rai auquel le palimpseste de la parole demeure occulte. Aristote, donc au soir occidental grec, défait la panoplie du difficile énoncé apophantique soit la proposition, ce en appendice du Περὶ ποιητικῆς — la « Poétique » —, répétition du Περὶ

⁴⁶ Étant donc le fragment DK B 67 : [] ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη [].

⁴⁷ Parménide XIV.

Ἑρμηνείας traitant du nouage du substantif au verbe la constituant ⁴⁸, dont la facture délimite le possible dévolu à la philosophie ⁴⁹. En définissant tel que dit précédemment le trope comme trans-fert, trans-port, Περὶ ποιητικῆς analyse encore la métaphore ⁵⁰. La dissociation de la métaphore du textile la recelant enclose peut traduire le penser occidental ultime consécutif à la participation extraite en similitude, μέθεξις en μίμησις. Aristote aura éprouvé la phrase apophantique à la limite, énoncé pluriel dissemblable à la parole recueillant le simple ⁵¹. Au prisme de la proposition déclarative, cet énoncé la philosophie se bornera à discriminer le V du F à la congruence de la preuve : au tour assertif comme en négation, déclaration sera réunion en adéquation du visible. Et poursuivre en disant : la question de la dialectique tient essentiellement à la question du politique. En établissant la dialectique, ce détachement du φῶς comme di-férence du γένος τρίτον ouvre en effet conjointement à la constitution de la cité. Le politique va donc opérer de tressage en détresse, fable en dépit : significativement le dialogue platonicien homonyme en compare la tâche à cet art du tissage ⁵². La tâche du politique,

⁴⁸ Ari *De Interpretatione* 16 [a] : Πρῶτον δεῖ θέσθαι τί ὄνομα καὶ τί ῥῆμα· ἔπειτα τί ἐστὶν ἀπόφασις καὶ κατάφασις καὶ ἀπόφανσις καὶ λόγος. Boèce traduit : « Primum oportet constituere, quid nomen et quid uerbum, postea quid est negatio et affirmatio et enuntiatio et oratio ».

⁴⁹ Ce texte aristotélicien tardif peut être tenu pour le dernier de la philosophie reconduite en apophanticité, soit la connexion participiale, engageant disjonction temporelle, du substantif au verbe. En émancipant horizontalement, soit linéairement la temporalité la participation destine la logique à déployer un langage de constat, excluant toute autre forme de langage qu'ostensive, énonciative. Le sondage aristotélicien de la plurielle acception de l'Être approfondit également la grammaire platonicienne topologiquement ouverte à la finitude, frappe syllabique, syncopale disloquant le tissage vocal, rhapsodique de la rhétorique. *Aristotle with a Bust of Homer* : Rembrandt saisisrait le lien du philosophe évoluant au crépuscule de la centralisation athénienne du savoir, dont le regard sans doute empreint de mélancolie et avec la main bienveillante se perd à contempler le buste du chantre matinal.

⁵⁰ Cf. Ari *Poétique* 1457 b 5.

⁵¹ Id. *Métaph.* Θ X 1051 b 24-25 : [] οὐ γὰρ ταῦτὸ κατάφασις καὶ φάσις [].

⁵² Cf. Pla *Le politique* 279 b.

expliquant *l'intrication rhapsodique* au regard de la participation, ressemble à celle du tisserand procédant en premier au cardage avant de filer le tissu ⁵³. Le politique assimile de la sorte la connaissance philosophique à la remonte métempsychique en réminiscence, revenant à désentrelacer le chanvre du mythe primordial. Lorsque le sophiste escompte ce nouement princier au langage articulé, entrelacs participial afférent à la finitude *le philosophe* rapproche la grammaire *de la lettre* de la grammaire *de la ligne*, à savoir *littérature* de *philosophie* au paronyme altéré de γράμμα et γραμμή. Le rapport apparentant chacune sera donc rapport d'écriture comme *différence*, délestant effectivement, étant asservie à la transcription, donc à *l'archivage* la mémoire tout en la codant. Platon fonde toutefois encore écrire à peindre : γράφειν ⁵⁴. Le graphe platonicien demeure stigme, entaille et graffite en modelant physiquement la signification. Le travail d'écrivain de Platon étant sans dissociation travail d'artiste, texte toile, pouvait être proche du travail de Twombly. Platon, de plus, annonce la tapisserie proustienne joignant côté antipodique au côté, comme la perturbation faulknérienne, dont chaque dialogue, tout en ôtant la garantie de savoir quel participant parle vraiment, paraît se mouvoir en vue d'intégrer un ouvrage unique réverbérant plaine de Λήθη à plaine d'Ἀλήθεια. La prose platonicienne désenchante le dithyrambe. Le citoyen démythifié prend la place du personnage. La collation à la lettre du texte va se figer sans doute, affichant graduellement frontispice ⁵⁵. Μετὰ τὰ φυσικά se rapporte au titre accolé à la classification tardive du reliquat aristotélicien,

⁵³ Cf. ib. 280 e 281 b.

⁵⁴ Cf. id. *Phèdre* 275 d.

⁵⁵ Tout texte de Platon reste dépourvu de titre, sinon périphrastique, et mouvant, comme *Περὶ πολιτείας*. La stabilisation du titre dégagé avec aplomb du texte, synoptique, entérine la Métaphysique. Mais le texte platonicien tisse donc, tel le rouleau hébraïque, un tapis sans alinéa, chaque lettre étant également écrite, majuscule, sans accent diacritique.

comme appendice à la Physique. Métaphysique *du livre*. Métaphysique *du titre*. Métaphysique de la traduction alexandrine de la Septante, ordonnant entête génésique, déchirant de fait le textile sans ajour du TaNaKh devenant βίβλος paginé, substituant la cosmologie à la bénédiction du palimpseste ⁵⁶. Le langage articulé **au** et **du** monde équivalant au langage apophantique consomme la fission phénoménologique ⁵⁷. Τέμνειν signifie couper. La fracture dyadique de la Ligne platonicienne, coupant entre ὁρατόν et νοητόν le Royaume, segmente donc encore *à la lettre* la temporalité, ce gramme paronymique au graphe : le point atomique de *l'instant* équivaut au point d'écriture. La *re-présentation* désigne cette spatialisation comme extériorisation, *ob-jection* du présent en *in-stant* et *linéaire* et *littéral*. Le tracé grammatical de participation ouvre à la clarté évidente, diaphane du φῶς comme γένος τρίτον. La clarté tierce sera fondamentalement clarté *du politique*, cité au jour levé en di-férence disloquant par hyperbole la plénitude apollinienne : Ἔπολλον· ἔφη· δαιμονίας ὑπερβολῆς ⁵⁸. Manipulation de la divinité en épiceutre de la « République », transcendence sera ἐπέκεινα τῆς οὐσίας ⁵⁹. Au travers du Royaume dédoublé enlevant le langage entre pénombre et reflet, tout couple dialectique va servir à la voie apophatique, superlative autant ⁶⁰.

⁵⁶ Or justement la bénédiction *de la lettre* reste a-cosmologique. La sortie de la Métaphysique serait et tropologique et topographique et typographique, laquelle rétrocedant la clôture du cercle, reportant chaque remarque grammaticale en finitude, exhumerait la pureté du graphe gisant sous la différence, devenue évidente, du signifiant. Mallarmé, franchissant le sillon de la page ouverte, remettrait en outre le synoptique du titre, M II 234 : « Appuyer, selon la page, au blanc, qui l'inaugure son ingénuité, à soi, oublieuse même du, titre qui parlerait trop haut [] ».

⁵⁷ En dissipant le reflet doxique du langage émergé à la surface de la ligne synchronique d'horizon, extatique, Rimbaud retrouve l'Éternité, pronom scellé antérieur à toute ostension.

⁵⁸ Pla *Républ.* VI 509 c.

⁵⁹ Ib. VI 509 b.

⁶⁰ Tel le sens littéralement celé de la formule, δαιμονίας ὑπερβολῆς donc — et bientôt le surnom de l'Un parménidien échappant à toute dénomination.

La couronne angélogique de la théologie négative enténébrant le divin en cela demeure encore d'intercession, étant souscrite en ontologie. Le parler gabrielique, pourtant altissime, hyperontologique en ce sens, déconcerte le profond recueillement virginal, trouble la simplicité de la recollection. La phrase divise le simple. La droite divise la foudre. La philosophie relate la rencontre entre le divin et l'Être le subordonnant : la structure onto-théologique fonde la question de la plurielle acception de l'Être propre à la philosophie définie comme πρώτη φιλοσοφία⁶¹, ce sol montant vers l'Un⁶², au neutre du θεῖον de la théio-logie définie comme φιλοσοφία θεολογική. Du traitement scolastique de l'Être aristotélicien allié au divin résulte la série démontrant *l'existence de Dieu* comme *Deus Esse*. La démonstration du protomoteur entendu comme αἰδίων καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν⁶³, excédant donc, synoptique, tout domaine, sera reprise à travers la théologie comme la philosophie assignant la représentation de Dieu au tribunal du visible, soit à la preuve, d'Anselme à Leibniz et Hegel en conclusion⁶⁴, comme Thomas d'Aquin conciliant **fides et ratio**⁶⁵. Le divin démontré comme tel, serait-ce

⁶¹ Cf. Ari *Métaph.* E 1 1026 a 20.

⁶² Ib. Γ 2 1003 a 30 : [] τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς ἀλλὰ πρὸς ἓν [].

⁶³ Ib. E 1 1026 a 15.

⁶⁴ G. W. F. Heg *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* § 577 : « [] die ewige an und für sich seiende Idee sich ewig als absoluter Geist betätigt, erzeugt und genießt ». Hegel traduit donc Aristote tout en citant ensuite longuement *Métaph.* Λ 7 1072 b : Αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν· ὅσπερ ταῦτὸν νοῦς καὶ νοητόν.

⁶⁵ S Th *Compendium Theologiae* lib. 1 cap. 3 : « Circa essentialis quidem divinae unitatem primo quidem credendum est Deum esse ; quod ratione conspicuum est ». Et voici dans le même texte la paraphrase thomassienne du protomoteur éternel, acinétique et séparé d'Aristote, qu'est Dieu, lib 1 cap 4 : « Ex hoc apparet quod necesse est Deum moventem omnia, immobilem esse ». Et donc, lib 1 cap 5 : « Ex hoc autem apparet ulterius Deum esse aeternum. Omne enim quod incipit esse vel desinit, per motum vel per mutationem hoc patitur. Ostensum est autem quod Deus est omnino immobilis. Est ergo aeternus ». Mémété par conséquent de l'Être et de la quiddité — essence — de Dieu, signifiant tout autant absence de quiddité de Dieu désigné comme premier et dernier qu'énonce Thomas d'Aquin à la suite d'Avicenne, *De ente et essentia* cap 5 :

dévolement du divin vraiment divin ? Le divin serait vraiment divin étant par conséquent privé de Dieu, soit a-théologique. En allusion au mémorial pascalien, Heidegger écrit : « Demgemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als Causa sui preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher ⁶⁶ ». La formulation de la participation en similitude, lendemain de la césure de la Ligne adoptant la vision comme di-vision, faculté de perception distincte du visible ⁶⁷, εἰδέναι duel de la réflexion étant connaissance, cognoscibilité sinon envisagement, présuppose la clarté tierce de la différence consentie avec le jour. Au tracé platonicien la clarté va devenir proprement occidentale, pénétrer le négatif de la caverne et versant à la prose désacraliser le matin aédique ascendant, subjuguier encore la foudre héraclitienne. Le paradoxe du jour levé en di-férence tient à la diaphanéité la constituant : diaphanéité de la différence, écart et écran de la clarté en é-vidence, structure cristalline du χωρισμός — à savoir du γένος τρίτον comme τρίτου χωρῖς. Le médian de la Ligne émane de la clarté du dehors postulé, ce γένος τρίτον générant la cosmo-gonie visible ⁶⁸, conjecturant un apparaître a-

« Aliquid enim est sicut Deus cuius essentia est ipsummet suum esse ; et ideo inveniuntur aliqui philosophie dicentes quod Deus non habet quiditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse eius ». Afin de gagner plus loin encore le fil entre DEUS à ESSE faut-il remonter à Boèce le reliant décisivement à la participation d'origine platonicienne au *De Hebdomadibus* (« III. Quod est participare aliquo potest, sed ipsum esse nullo modo aliquo participat. Fit enim participatio cum aliquid iam est [] »), passant ensuite à Fârâbî (« Ex uno non fit nisi unum ») et conduisant alors d'Avicenne à Thomas d'Aquin.

⁶⁶ GA 11 65. Nietzsche avait déjà écrit, GS § 343 : « In der Tat, wir Philosophen und 'freien Geister' fühlen uns bei der Nachricht, daß der 'alte Gott tot' ist, wie von einer neuen Morgenröte angestrahlt ». Et de rappeler un fragment du mémorial de Blaise Pascal du 23 novembre 1654 : « / Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, / non des philosophes et des savants [] Dieu de Jésus-Christ [] Il ne se trouve que par les voies enseignées dans l'Évangile ».

⁶⁷ Cf. Pla *Républ.* VI 507 e 508 a.

⁶⁸ Id. *Tim.* 28 b. Monde signifiant apophanticité signifie donc semblablement cosmo-gonie comme cosmologie, ce donc à travers la subrogation génésique de בְּרֵאשִׁית. Le conditionnement ontologique, οὐκ ἐξ ὄντων de la création deutérocanonique renforcerait ce constat.

cosmique révélé comme chair au prologue de l'Évangile johannique. Le langage de la Passion demeure antagoniste au langage d'intercession ontologique. Au φῶς comme γένος τρίτον du monde la parole johannique substitue le commencement en an-archie comme φῶς de la-vie égale à la chair : ζωὴ ἦν τὸ φῶς ⁶⁹. Le filigrane hébraïque en réserve de ce prologue, ruban archioriginaire au *sujet* comme *Je* יְיָ adonné vivant à la parole a-génitive, sera justement approché en réduction et / ou anamorphose du site grec : *interior intimo meo* augustinien ⁷⁰, **cogito** cartésien, *Je* wittgensteinien comme *limite amondaine du monde*, spiritualité chrétienne du dés-intér-essement ⁷¹. Initialement désolidarisé de ce qu'il déclare comme le jour de ce qu'il éclaire le langage apophantique fait seulement voir : double état de la parole qu'aura saisie la formulation guyonienne séparant le parler médiat de l'Ange de la parole substantielle, sans inter-cession, sans désunion donc asyllabe ⁷². La dichotomie de la parole se mesure en ce sens à celle de la révélation : « un abîme sépare la Parole de la Vie de celle du monde ⁷³ ». *Or la vocation du roman sera précisément de raconter l'histoire* comme histoire de la-vie ⁷⁴. Histoire de la-vie veut dire histoire du Livre égale à celle du sujet comme

⁶⁹ Jn 01 : 04. Cf. 1Jn 1 : 1 : [] περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς [] .

⁷⁰ PV IV 194 : « Que Dieu — ou si l'on préfère la Vie —, me soit plus intérieur que moi-même, n'est pas une parole mystique mais phénoménologique ».

⁷¹ Henry citera spécialement Eckhart, soit dit-il *le christianisme*. Cf. E 61. Cf. EM § 39-40 et 49.

⁷² V I ch. 13 [8] 246 : « Il y a deux paroles : une parole *médiante*, qui se fait ou par quelque ange, ou qui se forme dans l'esprit, et ces paroles qui sonnent et articulent sont des paroles médiates. Mais il y a une parole *substantielle* [] » Cf. I ch. 9 [6] 202 : « [] parole substantielle, qui n'a aucun son ni articulation, parole vivifiante et opérante, selon qu'il est écrit : *Dixit, et facta sunt* [] ».

⁷³ PV IV 198.

⁷⁴ PV III 311 : « Ce que je raconte en effet est *l'histoire de la vie* ». Ib. 317-8 : « [] la littérature n'est évidemment pas une figuration superficielle mais [] ce contenu prodigieusement riche que Kandinsky nomme *abstrait*, notre propre vie — c'est-à-dire le pathos, l'histoire interne de la vie rendue possible par sa subjectivité absolue, la vie qui ne peut se fuir elle-même et qui doit donc se détruire ou se réaliser ».

sujet du Livre en soustraction de celle du monde, économisant tout en le fondant le langage articulé. La parole de constat apo-phantique présume la clarté du φῶς dégagé en γένος τρίτον. Tel apparaît le renversement christologique de la phénoménologie, lequel confisquant la provenance du φῶς au jour levé en différence la restitue au λόγος an-archique τῆς ζωῆς. Et de ce qu'il n'est au vivant qu'impossibilité de venir à la *re-présentation* comme monde n'est-il qu'impossibilité de la mort comme telle, n'étant de mort qu'en *re-présentation* mondaine **du** et **au** monde : n'étant réciproquement de monde qu'au vivant adonné sans possible désunion à la-vie la mort *de l'individu particulier* équivaldra à la fin du monde ⁷⁵. Le monde étant *re-présenté* demeure *a-phénoménologique* comme le présent vivant demeure soustrait à la *re-présentation* le conjecturant : de phénoménalité n'est-il qu'au présent vivant **en** et **de** la-vie johannique ⁷⁶, autodonation archipassive au vivant ⁷⁷.

⁷⁵ TLP 6.431 : « Wie auch beim Tod die Welt sich nicht ändert, sondern aufhört ».

⁷⁶ Cf. INC 361 : « Par-delà phénoménologie et théologie : l'Archi-intelligibilité johannique ».

⁷⁷ PM 161 : « La vie donne de telle façon que ce qu'elle donne, elle le donne à elle-même ; que ce qu'elle donne n'est jamais séparé d'elle, si peu que ce soit ; en sorte que ce qu'elle donne, c'est elle-même. La vie est l'auto-donation en un sens radical et rigoureux, en ce sens que c'est elle qui donne et elle qui est donnée. Parce que c'est elle qui donne, c'est seulement en elle que nous avons part à ce don. Parce que c'est elle qui est donnée dans ce don, c'est seulement en elle en effet que nous avons accès à elle. Aucun chemin ne conduit à la vie sinon la vie elle-même. Dans la vie aucun chemin ne conduit hors d'elle — nous voulons dire : ne permet à ce qui est vivant de cesser de l'être. La vie est la subjectivité absolue en tant qu'elle s'éprouve elle-même et n'est rien d'autre que cela, le pur fait de s'éprouver soi-même immédiatement et sans distance ».

3.

Le penser heideggérien du Même comme re-merciement et re-cueillement en sérénité se détourne de la représentation, devenant penser de la limite comme limite *de l'impensé* en reconnaissance de la limite. Le penser comme *re-mémoration*, *co-mémoration* se déroband au penser se proposant à la représentation renoue mémoire à *im-mémoré* et *im-mémorial*, remémoration à *démémoration*, oubliance à *inamissible*. Le penser **de** et **en** *démémoration* dérobé à la représentation se *dé-présente* comme par-don, remise envers la prédisposition *de ce don de l'impensé* redescendu au chemin ⁷⁸. La plaine d'immémorial rejoint la plaine de la recollection, désoccultation comme décel en a-périté : « die λήθη zur Ἀ-λήθεια gehört ⁷⁹ ». Or quel chemin le penser heideggérien aura-t-il parcouru pour déprésenter soit abandonner, délaisser l'Être de la représentation assimilé à la Métaphysique ? Le chemin de penser heideggérien tourne-t-il de l'Être au désintéressement ? La lecture henryenne de S. u. Z. [7] sera décisive en ce sens, laquelle concerne la destination occidentale de la phénoménalité, ce paragraphe pivotale du livre de 1927 proposant de définir la phénoménologie, dont cependant la référence

⁷⁸ GA 14 82 : « Dies beruht darin, daß wir das Gedachte eines jeden Denkers als etwas je Einziges, Niewiederkehrendes, Unerschöpfliches auf uns zukommen lassen und zwar so, daß das Ungedachte in seinem Gedachten uns bestürzt. Das Ungedachte in einem Denken ist nicht ein Mangel, der dem Gedachten anhaftet. Das *Un*-Gedachte ist je nur als das *Un*-gedachte. Je ursprünglicher ein Denken ist, um so reicher wird sein Ungedachtes. Das Ungedachte ist sein höchstes Geschenk, das ein Denken zu vergeben hat ».

⁷⁹ Ib. GA 14 88.

réinvestie au grec dévoie le plan original ⁸⁰. Plus essentiellement S. u. Z. entretiendrait le projet de contredire la conception husserlienne, justement revenue de ce prélude grec ⁸¹, de la phénoménologie, étant prise à Descartes substituant le **cogito** au préalable de l'Être du **sum**. De fait le paragraphe précité porte au point historique de crise la compréhension occidentale de la phénoménalité, captive du visible ⁸². En rappelant la frappe étymologique, conséquemment grecque du terme ⁸³, Heidegger devait contrarier voire recouvrir le commencement cartésien de la phénoménologie. La langue préserve de la réduction epochale. Y fait écran et obstacle. En prétendant définir la phénoménologie, S. u. Z. [7] en réalité la rapporte au gouvernement apophantique soit aristotélicien de la parole amalgamé à la Métaphysique de la représentation ⁸⁴. Mais plutôt : en pratiquant la réduction du monde la

⁸⁰ PM 111-2 : « Cette connexion décisive de la méthode phénoménologique et de la phénoménalité grecque, la limitation essentielle de la recherche qui en résulte, aucun texte ne l'illustre dans une vérité plus accablante [] ».

⁸¹ INC 364 : « [] nous, phénoménologues post-husserliens, c'est-à-dire non grecs [] ».

⁸² Henry chercherait alors à la crise heideggérienne de la phénoménalité à élucider ce postulat extatique occidental.

⁸³ PM 112 : « Plus gravement il apparaît, à y regarder de plus près, qu'il ne s'agit pas d'abord ni explicitement d'une analyse conceptuelle, encore moins phénoménologique, mais d'un examen philologique. Le problème est de savoir ce que veut dire en grec le mot de phénomène et, de même, celui de logos. Une simple considération factuelle, historique, voilà ce qui va servir de support à la définition de la phénoménologie et de l'ontologie, pour autant que la seconde se réfère à la première ».

⁸⁴ La présente recherche tend à le montrer : apophanticité dit représentation. La représentation en somme se superpose à la constitution apophantique de la parole — pour le dire autrement : la représentation découle de la réception ruineuse du **cogito** cartésien au miroir de la structure apophantique. Descartes le premier aurait abandonné ce commencement à la représentation : le christocentrisme henryen le soutient, percevant textuellement cet abandon au passage de la sec. à la troi. méditation, et tel un glissement de la remonte gagnant le **cogito** amondain à la preuve externe *de l'existence* de Dieu. La démonstration perdrait de fait le **cogito** consubstantiel à Dieu antérieurement quant à toute preuve. En résumé : la précédence du **cogito** sur le **sum** révolutionne la philosophie à la sec. méditation, découvrant un *Je* exempt du prestige de l'Être, anhellénique en cela, pour retomber à la troi. méditation au crédit du prestige naturel de l'Être. Levinas

phénoménologie suspend le prestige anticipé de la monstration apophantique de la parole le réfléchissant. Monde veut dire apophanticité. La réduction du monde aboutit à la reconnaissance du *Je*, a-mondain de fait : le bruit du *Je* en an-archie provoque la réduction. En subrogeant la réduction au θαυμάζειν philosophique ⁸⁵, Descartes parvient à la découverte du sujet comme tel, **cogito** dé-présentatif appelé **je pense** en 1637. La méthode cartésienne sera *décevante* en ce sens, révélant la précédence du pur **ego** sur le **sum** devenu subséquent, dit autrement du *Je* amondain sur le sol mondain de l'Être en tolérant expérience en é-vidence : nécessairement *l'ipséisation directe* du *Je* comme **cogito** va hanter le Dasein déterminé extatiquement en réaction. S. u. Z. [7] entend tout de suite phénoménalité comme *phénoméno-logie*, soit apparaître comme apparaître **à et de** la parole référentielle, requérant en grec la vérité comme clarté aperte, φῶς du φαίνεσθαι comme ἀπο-φαίνεσθαι τὰ φαινόμενα équivalant au λέγειν τὰ φαινόμενα, soit au λέγεσθαι comme ἀπο-λέγεσθαι. La conception heideggérienne de la phénoménologie suppute donc encore la confiance acquise au langage apo-phantique assigné au constat : de ce monisme, *l'Essence de la manifestation* de 1963 dévoilait la prérogative accaparant la philosophie ⁸⁶, Maine de Biran excepté ⁸⁷, faisant la découverte originairement subjective de la corporéité ⁸⁸, définissant le corps comme un

verra en revanche en la troi. méditation cartésienne charge d'in-fini venu à la finitude, tenant tel le **zimzum** de l'Eyn Sof la transcendance distincte de la fusion effusive.

⁸⁵ Augustin touche également au pur **ego** au fil de la révocation en doute de toute certitude. Cf. Aug *De Trinitate* X [X-14]. Cf. ib. XV [XI 21-XII]. Cf. id. *De civitate Dei* XI 26.

⁸⁶ E 17 : « D'où la longueur excessive (mais qui aurait pu s'accroître indéfiniment) d'une vaste antithèse qui occupe plus de la moitié de l'ouvrage ».

⁸⁷ PPC 12 : « [] ce prince de la pensée, qui mérite d'être regardé par nous, au même titre que Descartes et Husserl, comme l'un des véritables fondateurs d'une science phénoménologique ».

⁸⁸ Cf. PPC 12. AD 161 : « La seule véritable aide que j'ai reçue est la sienne dans la mesure où mon effort a été de montrer que la subjectivité est une subjectivité concrète, individuelle et au fond charnelle, affective ». De la subjectivité lue comme corporéité *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie*

*Je*⁸⁹. Ayant délaissé le régime de l'Être ramenant la subjectivité à la conscience empreinte de négativité, Henry reconnaît en Maine de Biran le seul et unique héritier du **cogito** de Descartes⁹⁰, soit du seul nouveau commencement. Immédiate adhérence du penser soustrait en **videre videor** à la *re-présentation* extatique *comme monde*, éludant la révocation en doute *du monde*. Intérieure. Descartes précisera : « Par le mot de *penser* j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes ; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose ici que penser⁹¹ ». Descartes pouvait encore auparavant noter : « pour sentir, l'âme n'a pas besoin de contempler

biranienne précise (ce en 1987 : « Avertissement à la seconde édition ») : « Prétendre la réduire à une métaphysique, c'est maintenir en fait des présuppositions dont la métaphysique elle-même est issue et qui trouvent dans l'objectivisme moderne leur pleine réalisation ».

⁸⁹ Cf. *ib.* 11. La dichotomie de la révélation sera donc dichotomie de la corporéité, sub-jective étant intérieure soit im-médiate et donc encore matérielle / ob-jective étant extérieure (extatique).

⁹⁰ *Ib.* : « Avertissement à la seconde édition ». En conséquence de la récusation *de l'apparaître* adossé philosophiquement au plan du visible grec, prenant au fil de la tradition le nom de *conscience* comme de *représentation*, embarrassant encore *l'intentionnalité husserlienne* la quatre de *l'Essence de la manifestation* énonce programmatiquement : « Parce que, avant que ne se lève le monde, une Affectivité transcendante accomplit en nous son Archi-Révélation en même temps qu'elle engendre notre ipséité, ce sont d'autres catégories, d'autres penseurs, une nouvelle phénoménologie qui sont requis si nous voulons parvenir, enfin, à l'intelligence de ce que nous sommes ».

⁹¹ *Princ. Phil.* 1 [9] : AT IX [2] 28 / AT VIII 7 : « Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quæ nobis consciis in nobis siunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hîc quod cogitare ». Le précédent article énonce : « Il me semble aussi que ce biais est tout le meilleur que nous puissions choisir pour connaître la nature de l'âme et qu'elle est une substance entièrement distincte du corps ; car, examinant ce que nous sommes, nous qui pensons maintenant qu'il n'y a rien hors de notre pensée qui soit véritablement ou qui existe, nous connaissons manifestement que, pour être, nous n'avons pas besoin d'extension, de figure, d'être en aucun lieu, ni d'aucune autre telle chose qu'on peut attribuer au corps, et que nous sommes par cela seul que nous pensons ; et par conséquent que la notion que nous avons de notre âme ou de notre pensée précède celle que nous avons du corps, et qu'elle est plus certaine, vu que nous doutons encore qu'il y ait au monde aucun corps, et que nous savons certainement que nous pensons ». AT IX [1] 124 : « [] j'ai ajouté *immédiatement* [] ».

aucunes images qui soient semblables aux choses qu'elle sent ⁹² ». Le doute méthodique menant au *Je* abyssal naît encore en solitude et *délaissement* du monde. Ipséisation *im*-médiante du *Je* comme **cogito** an-archique au tour le concevant dialectiquement au prisme du λόγος apo-phantique surdéterminé en *re*-présentation de l'Être du monde. En lisant donc le **cogito** à ce prisme apophantique, Heidegger esquivé la réduction soit finalement le projet de la phénoménologie. Heidegger aura pourtant décelé seul le gisement originel de la Métaphysique, regagnant la décision platonicienne précipitant à la catastrophe de la participation. Le sens de la grammaire, scolairement figé, doit relever donc, bien autrement, tenant au débord de la manifestation, « der griechischen Besinnung auf die griechische Sprache ⁹³ ». Métaphysique dirait en ce sens la sédimentation du questionnement devenant évidence, dogmatique. Heidegger toutefois aura-t-il fait correspondre au déploiement onto-théio-logique de la Métaphysique la détermination apophantique de la participation ? Le clivage *linéaire* et *littéral* de la pléthore synchronise la dialectique. En bordure et rupture de la Ligne verse le participe spatialisant le temporel, ἐὼν équivalant au νῦν devenu en latin *nunc stans* soit *in-stant*, πέρασ en arrêt et chute fluant entre πρότερον et ὕστερον ⁹⁴. La question de

⁹² Id. *Dioptrique* AT VI 114. Ib. 112 : « Il faut prendre garde à ne pas supposer que pour sentir, l'âme ait besoin de contempler quelques images qui soient envoyées par les objets jusques au cerveau, ainsi que font communément nos philosophes ». De ladite révocation du penser entendu comme *re*-présentation de la conscience réfléchie se réfléchissant, Descartes écrivait encore à Gassendi, AT VII 367 : « [] non esse speculum qui speculum videt magis quàm seipsum, sed mentem quæ sola, & speculum, & oculum, & seipsam quoque, agnoscit » / « [] ce n'est point l'œil qui se voit lui-même, ni le miroir, mais bien l'esprit, lequel seul connaît et le miroir, et l'œil, et soi-même ».

⁹³ GA 40 61.

⁹⁴ Ari *Catégories* 6 [5] : ὁ γὰρ νῦν χρόνος συνάπτει πρὸς τε τὸν παρεληλυθότα καὶ τὸν μέλλοντα. Id. *Physique* Δ 10 222 a 10 : Τὸ δὲ νῦν ἐστὶν συνέχεια χρόνου· ὡσπερ ἐλέχθη· συνέχει γὰρ τὸν χρόνον τὸν παρεληλυθότα καὶ ἐσόμενον· καὶ πέρασ χρόνου ἐστίν· Cf. Pla *Parm.* 156 d : Τὸ γὰρ ἐξαιφνης τοιόνδε τι ἔοικε σημαίνειν· ὡς ἐξ ἐκείνου μεταβάλλον εἰς ἑκάτερον.

l'in-stant reste *aporétique* à la philosophie, problématique, dont le langage suppose la détresse du jour extériorisé : la méditation aristotélicienne en témoigne. Et tel le point a-tomique sur le fil de la Ligne, $\nu\bar{\nu}$ représente le reste apophantique au seuil de la réduction le désintégrant ⁹⁵ : $\nu\bar{\nu}$ sera $\omega\delta\epsilon$ en ponctualité du stigme comme glyphe, déhiscence du temporel *comme écriture*, différence graphique ⁹⁶. La compréhension grecque de *l'in-stant* équivaut à le *re-présenter ob-jectivement*, lorsque déprésenté *l'in-stant* veut dire répétition, épreuve passive du présent. La répétition de *l'in-stant* signe *l'impossibilité du Je* à se défaire de la donation le constituant passivement. Tissé d'immanence en ce sens, *Je* demeure soustrait au temps du monde, d'âge dépourvu ⁹⁷. Le présent comme répétition étranger à la représentation veut dire affectivité en cela, donation sans distance, désunion et antérieure — mieux : an-archique — au temps fondé du monde : atemporalité du présent réitéré ⁹⁸. La répétition sans étendue **du** présent sera eucharistique,

⁹⁵ La réduction déspatialise donc, déségmente et déprésente en la désalignant la corrélation temporelle au jour levé en di-férence.

⁹⁶ Kandinsky écrira, PLF 29 : « Der Punkt ist die zeitlich knappste Form ».

⁹⁷ *Revue internationale Michel Henry* [3] 174 : FMH A 6-8-4089 : « *Ego et temps*. / Je n'ai pas de temps ; / Je suis sans âge ; / Je ne sais l'âge que j'ai qu'indirectement ; c'est l'Ego transcendant qui est dans le temps du monde, qui a un commencement, c'est envisagé de la sorte qu'il est présumé avoir une fin. Il est inséré dans la dialectique de l'objet (entre un acte sexuel et une décomposition physique) \neq Jésus : né de Dieu []. » La répétition kierkegaardienne filtre à la déclaration suivante (AYF 226) : « [] l'instant n'est pas [] quelque chose de fugitif, à quoi il faudrait s'agripper. À travers son éclat brille la puissance qui le pose et ne cesse de le poser ».

⁹⁸ CMV 29 : « *Dans le temps il n'y a pas de présent, il n'y en a jamais eu et il n'y en aura jamais* ». Cf. *Revue internationale Michel Henry* [3] 172 : FMH Ms A 6-8-4079. Acquiescer à la répétition demande la suspension du préalable apophantique, soit extérieur du jour envisagé. Y touchant en *Physique* Δ 10 218 a 25 la méditation aristotélicienne la relâche donc, étant tenue à ce préalable apophantique du langage : $\text{Ei } \tau\acute{\alpha} \tau\epsilon \pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\nu \kappa\alpha\iota \tau\acute{\alpha} \upsilon\sigma\tau\epsilon\rho\nu \acute{\epsilon}\nu \tau\tilde{\omega} \nu\bar{\nu}\nu \tau\omega\delta\acute{\iota} \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu \cdot \acute{\alpha}\mu\alpha \acute{\alpha}\nu \acute{\epsilon}\eta\eta \tau\acute{\alpha} \acute{\epsilon}\tau\omicron\varsigma \gamma\epsilon\nu\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha \mu\upsilon\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\nu \tau\omicron\iota\varsigma \gamma\epsilon\nu\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\varsigma \tau\eta\mu\epsilon\rho\nu \cdot \kappa\alpha\iota \omicron\upsilon\tau\epsilon \pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\nu \omicron\upsilon\tau\epsilon \upsilon\sigma\tau\epsilon\rho\nu \omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}\nu \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\upsilon.$

contemporanéité comme consubstantialité en an-archie **du** et **au** présent ⁹⁹, profondeur asynchrone soit amimétique de palimpseste, étoffe d'éternité comme étreinte. La réduction déthématise le présent. La réduction dépend et désitue le présent de la *re*-présentation, désactualise le contemporain en contemporain *du* et *au* Livre. La passivité en laquelle se tisse le geste forme le tissu de la répétition. La passivité en laquelle la répétition (se) tisse (en) tout geste forme la trame acosmique de la galaxie. La répétition sera donc naissance comme naissance acosmique du *Je* généré passivement comme présent ¹⁰⁰. Inactuel étant sans mémoire étant *re*-mémoration *im*-médiate, tel peut être le présent. Aristote rapporte la perception du flux temporel à la conscience du mouvement, κίνησις comme χρόνος πρὸς τὴν ψυχὴν ¹⁰¹, suscitant μεταβολή soit donc le changement rompant le rêve psychique suspendu, acinétique, ἀλλ' ἐν ἐνὶ καὶ ἀδιαιρέτῳ φαίνεται ἡ ψυχὴ μένειν ¹⁰². La répétition eucharistique de tout acte se fait au souvenir comme remerciement de la donation afférente au *Je-Messie* antérieur à la fondation, ce lorsque la topographie de la Ligne extériorisant la phénoménalité fait glisser la sensation de cliché en vain reflet. Immémoré de la *co*-mémoration du présent comme *Je-Messie* du présent, seul réel à partir duquel le passé se

33

⁹⁹ B 218 : « [] il est possible de se faire le contemporain d'un événement qui s'est produit il y a vingt siècles [] ».

¹⁰⁰ Eckhart annonce à travers la génération du Fils Premier-Né la phénoménologie henryenne de la naissance, comme ce passage du sermon 10 en langue allemande vernaculaire en témoigne : « Gott erschafft die Welt und alle Dinge in einem gegenwärtigen Nun. Und die Zeit, die da vergangen ist vor tausend Jahren, die ist Gott gerade jetzt so gegenwärtig und ebenso nahe wie die Zeit, die eben jetzt ist. Die Seele, die da in einem gegenwärtigen Nun steht, in die gebiert der Vater seinen eingeborenen Sohn, und in eben dieser Geburt wird die Seele in Gott geboren. Dies ist eine Einzige Geburt ; sooft sie [die Seele] wiedergeboren wird in Gott, so oft gebiert der Vater seinen eingeborenen Sohn in sie ».

¹⁰¹ Ari *Physique* Δ 14 223 a 15.

¹⁰² Ib. Δ 10 218 b 30.

phénoménalise comme le futur, étant passé *du* présent et futur *du* présent ¹⁰³. Le décrivant a-désinentiel, Augustin touche à la répétition du présent sans étendue, dont la dramaturgie de fait devient abyssale ¹⁰⁴. Intériorité de tout acte en remise de la pré-cédence an-archique du présent, tutoiement adonné en amour : ἡγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου ¹⁰⁵. La répétition revenant **du** et **au** présent conteste au passé toute phénoménalisation : la *nost*-algie abrite le crédit selon lequel le passé existe comme tel, fonde sinon détermine le présent. La déclarativité apophantique entretenue dialectiquement au jour en apérité présuppose encore la substitutivité de la parole. En le désignant le signifiant se substitue au signifié. Le langage porteur de sens suppléant au signifié en dispose, telle la fleur absente de tout bouquet, cette femme. Le langage ôte au signifié substance. En reprenant la lecture kojévienne du premier moment hégélien, romantique, Blanchot arrête le langage au langage articulé distinct du signifié : ce langage, ensemble vitre transparente et écran opaque, dispose mortellement du signifié en le désignant ¹⁰⁶. Le mouvement

¹⁰³ Aug *Conf XI* 20 : « Quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur : tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur : tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris ».

¹⁰⁴ Id. *De civitate Dei XIII* 11 : « Ita etiam in transcurso temporum quaeritur praesens, nec inuenitur, quia sine ullo spatio est, per quod transitur ex futuro in praeteritum ». Id. *Conf XI* 15 : « Praesens autem nullum habet spatium ».

¹⁰⁵ Jn 17 : 24. Cf. Ps 2 : 7. De la pré-cédence an-archique du *Je* à toute considération biologique de la naissance comme engendrement, soit la filiation naturelle, Jn 08 : 58 rapporte la parole du christ, à rapprocher du **cogito** — et d'Artaud : πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι· ἐγὼ εἶμι.

¹⁰⁶ « La littérature et le droit à la mort », PF 312-3 : « *Je dis : cette femme. Hölderlin, Mallarmé et, en général, tous ceux dont la poésie a pour thème l'essence de la poésie ont vu dans l'acte de nommer une merveille inquiétante. Le mot me donne ce qu'il signifie, mais d'abord il le supprime. [] Sans doute mon langage ne tue personne. Cependant : quand je dis 'cette femme', la mort réelle est annoncée et déjà présente dans mon langage ; mon langage veut dire que cette personne-ci, qui est là, maintenant, peut être détachée d'elle-même, soustraite à son existence et à sa présence et plongée soudain dans un néant d'existence et de présence ; mon langage signifie essentiellement la possibilité de cette destruction ; il est, à tout moment, une allusion résolue à un tel événement. Mon langage ne tue personne. Mais, si cette femme*

dialectique anéantit le signifié en le réalisant. La conception henryenne du langage sera tout autre ¹⁰⁷.

n'était pas réellement capable de mourir, si elle n'était pas à chaque moment de sa vie menacée de la mort, liée et unie à elle par un lien d'essence, je ne pourrais pas accomplir cette négation idéale, cet assassinat différé qu'est mon langage. »

¹⁰⁷ PV III 322 : « [] il faudrait que j'écrive quelque chose pour me démarquer de ce qu'on dit aujourd'hui. Le langage n'est pas ce qui a été répété à partir du séminaire de Kojève qui lui-même dans les années 1930 répétait les idées du jeune Hegel estimant que le langage est le meurtre de la réalité ; qu'à partir du moment où je prononce le mot chien, je tue le chien réel, puisque le mot chien n'est pas un chien réel. La conception implicite du langage qui travaille dans mes livres est évidemment à l'opposé. Mon langage est un langage heureux. Il n'y a pas de problème du langage selon moi. Lorsque j'ai eu le Renaudot pour *L'Amour les yeux fermés*, on m'a demandé : qu'est-ce que le langage pour vous ? J'ai répondu : le langage n'existe pas. Car si je parle, par exemple d'un chien dont l'aboiement me dérange, le langage même, les mots que j'emploie, les phrases que je forme, n'ont pas de réalité en ce sens qu'ils ne sont pas objets de conscience. Ce langage n'est nullement langage de lui-même, il est toujours langage d'autre chose et s'efface devant cette référence, extrêmement puissante. Si vous êtes dans un train et que vous regardez le paysage, vous ne regardez pas la vitre. Le langage est cette vitre transparente. / Lorsque je dis que le langage n'existe pas, j'entends par là le langage discursif dont nous usons sans y prêter attention. En fait je me suis occupé du langage, mais autrement, à un autre niveau. [] Le langage est peut-être une vitre mais ce qu'il laisse voir en fin de compte, ce n'est pas le chien qui aboie [] : c'est le *pathos* ». Cf. CI 152.

CONCLUSION ET OUVERTURE.

La dichotomie de la révélation restreinte à celle du λογος pourrait supporter en outre celle officiant entre histoire du monde et histoire du livre. Mais à la surface du texte platonicien sourd également la profondeur asynchrone de la réminiscence. La prose de la ligne déployant espace et discernant V de F à la clarté dialectique du jour formerait autrement dit la pellicule enserrant le filigrane ajointant la plaine d'Ἀλήθεια à la plaine de Λήθη transmigratoire, désoccultation à oubliance comme le sentier proustien secret pourrait relier le côté antipodique au côté. La gouvernance apophantique de l'Être établit la division du voir avec le visible, τοῦ ὁρᾶν αἴσθησις καὶ ἡ τοῦ ὁρᾶσθαι ¹⁰⁸ : déploiement de la vision au préalable du φῶς comme clarté tierce, γένος τρίτον. La circumincession périchorétique trinitaire, en revanche, affirmera la compénétration amoureuse du regard : « L'œil par lequel nous voyons les choses [] n'est autre que l'œil par lequel Dieu nous voit. Celui qui voit cet œil voit Dieu lui-même ¹⁰⁹ ». La symbolique *trinitaire* révoque le syllogisme *tripartite* afférent au jour levé en γένος τρίτον de la différence comme la transsubstantiation eucharistique de tout acte à la révélation sans réplique, sans discernement de recto à verso, trame d'invisible étoffe, révoque la

¹⁰⁸ Pla *Républ.* VI 508 a.

¹⁰⁹ FDR 516. Henry pense à Eckhart (ici : sermon 12 en langue vernaculaire) : « Daz ouge, dâ inne ich got sihe, daz ist daz selbe ouge, dâ inne mich got sihet ; mîn ouge und gotes ouge daz ist ein ouge und ein gesiht und ein bekennen und ein minnen ».

coupure de la μίμησις ¹¹⁰. Intérieur sans extérieur préluant à la révélation, sans reflet donc, abstraction apatrice antérieure à la procédure dialectique assimilatoire, toute entremise du négatif : « L'Intérieur n'est pas la réplique tournée vers le dedans d'un premier Dehors. Dans l'Intérieur, il n'y a aucune mise à distance, aucune mise en monde — rien d'extérieur, parce qu'il n'y en lui aucune extériorité ¹¹¹ ». Immanence de la transcendance, passivité absolue de la génération expliquant encore toute expansion en **Hinterwelt** en reoulant nostalgiquement le flux. Aristote, unique légataire au soir venu de la fracture dyadique platonicienne, parachevant la philosophie, demande : comment dire le simple à même la pluralité de la parole ? Héraclite aura noué la phénoménalité au secret du κρύπτεσθαι : venant au φαίνεσθαι comme parousie, Platon la double de φάντασμα. Le langage romanesque éviterait la médiateté de ce langage relatif à l'Être, épousant, d'immédiate assuétude, un **pathos**. Telle se propose en économie eucharistique, scénographique la rupture de syllogisme à symbolique nouant remémoration à démemoration, requérant donc un nouveau lexique terminologique ¹¹². Défaire le roman de tout préalable narratif le verra approcher le contenu abstrait kandinskien ¹¹³, peinture, époque sonore, expression corporelle, respiration du style délié approchant de la danse revenue du référent figuratif ¹¹⁴, devenue dépense.

37

¹¹⁰ EM 553 : « Précisément parce qu'il n'est pas le concept antithétique de la phénoménalité, l'invisible n'est pas non plus celui du visible ».

¹¹¹ VIK 18.

¹¹² Cf. INC 266.

¹¹³ La forme émanant en Nécessité-Intérieure soit abstraite délaisse la catégorie établie au prétexte extérieur du visible. En procédant du chaos dionysiaque, semblablement la forme apollinienne en / le délivre.

¹¹⁴ PV III 323 : « [] je dirai que je cherche un autre *Logos* et c'est avec ce *Logos*-là que la littérature pourrait trouver le contenu 'abstrait' au sens de Kandinsky, c'est-à-dire délié de toute visibilité objective. [] Ce que je cherche est une sorte d'exposition du corps. Je ne sais comment on pourrait parvenir à réaliser en littérature ce que font les danseurs. Chaque fois que le ballet mime une histoire, il est grotesque. Le ballet a bien un langage mais il n'y a véritablement *expression* qu'au moment où il ne représente rien. Qu'est-ce

Archicontemporaneité de tout acte enregistré au textile de la volonté comme textile de justice, histoire sainte du Livre comme LIBER VITAE reconnaissant chacun par un nom ¹¹⁵. Intériorité de tout acte, épousant la pré-cédence sans distance de la donation, **praxis** comme **pathos** ¹¹⁶. En contrepoint du secret transparaît le visage de la vérité, sudation de la tapisserie, s-sur-impression de la Passion estompant le dehors objectivé, extériorité à jamais extérieure, à jamais *re-présentation*. Le monde émanant du deuil du Livre en porte le détournement : à quiconque respire sans défaite au Livre n'est-il de monde, tenant seulement à ce qu'un chacun y accorde de vanité. Tout acte divulgué se voit perdu pour le Livre. La pré-cédence an-archique de la donation au Livre en empêche cependant la sortie. La sortie du Livre reste fictive. Le sujet écrit en susception **du** et **au** Livre y reste tissé. *De monde extérieur*

38

qui s'exprime alors ? Le corps, ses pouvoirs, ses dons, cette vie qui est souffrante et jouissante et qui est là ». Cette description de la littérature romanesque pourrait éventuellement convenir au style célinien. Et autant aérienne, liant abîme à grâce, profondeur à surface tel le jazz renversant la valse la prose woolfienne. ¹¹⁵ [] ὅν τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζῶης. (Ph 04 : 03.) FDR 491 : « Si quelqu'un fait quelque chose, dis-je, il n'est pas nécessaire qu'un autre le sache. De toute façon cela est inscrit dans le livre. / Qu'est-ce que le livre ? demanda Lucile. / C'est lui-même. Et c'est pourquoi le jugement sera terrible. Car il n'y aura ni juge ni jury, ni accusateur ni avocat, ni expert ni témoin, chacun sera seul avec ce qui est enfoui dans son cœur et ce sera là son jugement ».

¹¹⁶ PV IV 29 : « La vie contemplative n'est en soi pas moins praxis que la vie active, elle est donc le Même. La vie contemplative n'est pas une contemplation au sens d'une théorie. Celui qui contemple ne voit rien, les personnages de Rembrandt sont sans regard ». BS 109 : « Ainsi, c'est dans la parfaite intériorité de Dieu que consiste l'Action, la perfection de l'acte. Mais si l'acte est alors parfait, parce qu'il n'y a rien d'extérieur à lui et qu'il n'est passif en aucune manière, nous voyons que ce n'est pas un acte au sens ordinaire du mot, parce qu'il ne va pas vers quelque chose, une idée ou un idéal, parce qu'il est tout ». En retrouvant Eckhart à Spinoza, Henry trouve la *passivité* guyonienne, V III ch. 14 [11] 809 : « L'écoulement de l'âme en Dieu est un acte ». De ce désintéressement comme acte im-médiat, c'est-à-dire sans extase, appelé encore oraison habituelle, union inamissible et inaltérable, Fénelon écrit, F I 1004 / 1005 : « Toutes les voies intérieures tendent à l'amour pur ou désintéressé » / « La contemplation même la plus passive n'est que l'exercice paisible et uniforme de ce pur amour. On ne passe insensiblement de la méditation où l'on fait des actes méthodiques et discursifs, à la contemplation dont les actes sont simples et directs, qu'à mesure qu'on passe de l'amour intéressé au désintéressé ».

comme tel n'est-il. Monde n'est-il qu'étant monde du sujet comme sujet du livre, royauté comme royauté amondaine : « je suis la vie du monde ¹¹⁷ ». Impouvoir de la parole apophantique se bornant au constat cosmo-logique, miroitante, ostensive, lorsque la bénédiction crée, suscite, théo-phanique : כִּי הוּא אָמַר וַיְהִי ¹¹⁸. Le textile de la galaxie demeure étranger à la dualité équivoque du langage, sans *de*-dans donc, sans *de*-hors. Le textile de la galaxie tient au textile assumptif de la volonté, révélation amondaine du *Je* comme révélation amondaine de *Dieu* : le *Je* tissé en assuétude dévoile la carence du langage du monde corrélé au temps spatialisé, disjonctif. « Die Welt ist alles, was der Fall ist. » / « Gott offenbart sich nicht **in** der Welt. » Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε ¹¹⁹. La tournure négative, soit le mode apophatique employé à la révélation amondaine de Dieu égal au *Je*-limite, aparticipe en corrobore *l'in-dicibilité* au langage *du monde*. La naissance virginale du *Je* à la pré-cédence an-archique de la parole se rénovant sans cesse coule sans écart sans rencontrer la parole formulant réponse, préférant syllabe. Tel pourra être lu également le silence face à Pilate ¹²⁰. La parole catégoriale de l'Être scindant la signification, déprise du signifié converse et rétorque, pouvant se parjurer encore. La communication de la parole divine descend directement. Y inter-

39

¹¹⁷ PPC 44. Cf. Jn 08 : 12 : Ἐγὼ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου. Le *Je-Messie* désigne bien *la* clarté amondaine du monde, lue à nouveau en Jean, 17 : 24 : ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου. TLP 5.63 : « Ich bin meine Welt. (Der Mikrokosmos) ». Schopenhauer relie Henry à Wittgenstein. Et à Rilke, Duin. Eleg. VII [50] : « Nirgends, Geliebte, wird Welt sein, als innen ». Le *Je* épousé sans désunion possible à la donation demeure en ce sens *in*-objectivable. Wittgenstein notera donc en août 1916 : « Das Ich ist kein Gegenstand ». Maine de Biran avait déjà écrit : « Le **moi** ne s'objective point dans une image ».

¹¹⁸ Ps 33 : 09.

¹¹⁹ Jn 01 : 18. La langue de la philosophie véhiculera également la révélation : la violence définitoire de tout concile chrétien oriental tenu donc en grec peut se comprendre à ce fait, opérant contre le grec philosophique adossé au visible.

¹²⁰ Mt 27 14 : Καὶ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῷ πρὸς οὐδὲ ἐν ῥῆμα. Cf. Mc 15 : 05 et Lc 23 : 09. Cf. Jn 19 : 09. Cf. AYP 343.

cédant le message noblissime de l'Ange déconcerte le colloque silencieux.
La naissance humble à la parole de Dieu se rapporte donc à la nuit se donnant
au vivant, naissance virginale comme résurrection virginale.

2012

Nous entrâmes dans le dédale des venelles, poursuivant notre route hors du temps. Je n'avais plus conscience de marcher ni de rien au monde. Quand j'ouvris les yeux, la cour de l'Hospice m'apparut telle qu'elle était restée gravée en moi, la même ligne folle des portiques partageait l'ombre et la lumière. Comme la première fois, je pris la main de Deborah, l'entraînant autour des colonnes dans la même course échevelée.

ANNEXE.

« La pensée henryenne du temps phénoménologique avec celle de la trace et de la durée. »

« 'Autrement qu'être' veut dire apparaître autrement. » « 'Autrement qu'être' parle la vie ¹²¹. »

« [] la Différence qu'on peut en effet écrire Différance [] ¹²². »

ARGUMENT.

Sans reprendre dans le détail de leur écriture et mise en scène les acquis des travaux antérieurs jusqu'aux plus récents, ce qui suit cherche à décrire davantage sinon le temps du moins un temps phénoménologique entendu comme présent et réalité d'un apparaître ou apparaître réel dont à leur manière Emmanuel Levinas et Jacques Derrida ont aussi intensément et exceptionnellement que Michel Henry investi et renouvelé la question. Certes antécédente, c'est pourtant sans avoir été préalablement souscrite à la présence que se donne la trace, plutôt an-archique dès lors, comme le présent henryen de la vie déroge à la présence en présentification. Imprégnée du texte hébreu, de son commentaire et portant attention à sa réception grecque, cette étude également référée aux décisions antiques de la philosophie et à son second commencement, cartésien, sollicite encore la pensée, d'importance autant majeure, de la durée bergsonienne.

Août 2023.

¹²¹ PV I 101 et 196. FP 164 : « J'ai fait aussi pendant une année des séminaires sur *l'Essence de la manifestation* de Michel Henry, livre tout à fait exceptionnel ». Cf. EDE 205 et 227. Cf. EN 227.

¹²² INC 75. Cf. PV V 168.

RÉFÉRENCEMENT BIBLIOGRAPHIQUE COMPLÉMENTAIRE

à

DÉTRUIRE ALIAHOVA

AV : Emmanuel Levinas, *L'Au-delà du verset*, Minuit, 1982 ; **BL** : Jacques Derrida, *Béliers. Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*, Galilée, 2003 ; **DB** : R. Joseph Gikatila, *Le secret du mariage de David et Bethsabée*, L'Éclat, 1994-2015, trad. Charles Mopsik ; **DL** : Emmanuel Levinas, *Difficile liberté*, Albin Michel, 1963 et 1976, LdP, 1984 ; **DVI** : Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, 1982, éd. Poche, 1992 ; **EC** : Henri Bergson, *l'Évolution créatrice*, Félix Alcan, 1907 ; **EDE** : Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1949 et 1967, rééd. 2006 ; **EN** : Emmanuel Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset & Fasquelle, 1990, LdP, 1993 ; **ES** : Henri Bergson, *l'Énergie spirituelle*, Félix Alcan, 1919 ; **FP** : François Poirié, *Emmanuel Levinas. Essai et entretiens*, Actes Sud, 1996 ; **G** : Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, 1967 ; **GB** : Georges Bataille, *Œuvres complètes*, Gallimard, 1970-1988, vol + pag ; **HN** : Emmanuel Levinas, *À l'heure des Nations*, Minuit, 1988 ; **HS** : Emmanuel Levinas, *Hors sujet*, Fata Morgana, 1987, LdP, 2006 ; **M** : Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972 ; **MR** : Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932 ; **R²** : Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 1987-1989, vol + pag ; **SJ** : *Aggadoth du Talmud de Babylone. La Source de Jacob. 'Ein Yaakov*, Verdier, 1982, trad. A. Elkaïm-Sartre ; **TI** : Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, 1961, LdP, 1990 ; **VP** : Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, PUF, 1967, rééd. Quadrige.

Comment attendre du langage philosophique qu'il traduise *l'indivisibilité du réel* dont la *décision* originale le constituant comme discours référentiel le distingue résolument de ce qu'il désigne ? Si la philosophie enseigne le bonheur sinon du moins *au* bonheur auquel pourrait être apparenté ce réel plénier, c'est qu'au bonheur va la cessation du discours. Le bonheur sera silencieux à se fondre à la plénitude du réel. Ce réel sera-t-il donc bonheur, c'est à la contemplation théorétique qu'il correspondra : plus lointainement étendue sera la réflexion, plus lointainement étendue, constante et profonde en sera la pénétration ¹²³. Le bonheur enveloppe, c'est-à-dire absorbe quiconque poursuit en permanence et sans viser d'autre fin propre un chemin par conséquent *désintéressé* d'intellection. Et si c'est à une vie de bonheur parachevé soit divine, supérieurement accomplie qu'en amante de la sagesse aspire la philosophie, c'est encore au discours qu'un seuil tracé au bonheur appartiendra, lequel outre ce reflet prismatique fait précisément économie et du discours et de la délimitation de la fin de ce discours, toujours discursive. Par cet état de bonheur réalisé, autrement dit toute trace relative au chemin disparaît ¹²⁴. La vie heureuse et alors

¹²³ Ari *Éth Nic X* [1178 b 30] : Ἐφ' ὅσον δὴ διατείνει ἡ θεωρία· καὶ ἡ εὐδαιμονία· καὶ οἷς μᾶλλον ὑπάρχει τὸ θεωρεῖν· καὶ εὐδαιμονεῖν· οὐ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλὰ κατὰ τὴν θεωρίαν· αὕτη γὰρ καθ' αὐτὴν τιμία. Ὡστ' εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις.

¹²⁴ Du dépassement de toute aporie valant dissipation de toute trace de cette aporie, anciennement donc problématique et dissoute par solution, Wittgenstein note, TLP 6.521 : « Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems. / (Ist nichts dies der Grund, warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln klar wurde, warum diese dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand ?) ». Tout énoncé contenu dans la face écrite du traité sera donc à la fin rejeté, oublié, étant semblablement pseudoprobématique et de fait dépourvu de sens. Avec la disparition de ce moyen formulé aporétiquement qu'il constituait disparaît tout vestige d'itinérance, échelle dont le franchissement gradué de chaque barreau allait permettre d'accéder à un toit. Cf. 6.54 : « Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie

parfaite revient à épouser en somme et sans discontinuité le silence d'un plan ascétique. Au bonheur, dépourvu d'événement, tout quoi qu'il arrive sera égal. Pour autant ce plan ascétique, apathique voire du bonheur continué, différencierait sans doute de ce qu'en résumé signifie ataraxie, terme privatif synonyme de renoncement. Au contraire, ce détachement désintéressé du bonheur, brûlant bien plutôt d'intensité, serait pareil à la *fête* et dont le déchaînement pourrait justement répondre de ce réel, opaque à tout langage élaboré, du moment toutefois qu'un registre précisément silencieux à la fête en assume la violence au renouvellement virginal ¹²⁵. Mais si ce perpétuel été existe, ce paradis du présent et comme présent, cette pluie érotique et ce donc autrement qu'à toute doctrine de la résignation, c'est du fait qu'un *je* au corps écrit y soit consubstantiel, étant donné passivement cela veut dire sans condition et sans quittance à ce présent : anticipatoire seulement à ce stade, cette assertion essentielle sinon la plus essentielle, fondant et légitimant ce travail, sera

der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie — auf ihnen — über sie hinausgestiegen ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.) / Er muß diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig ».

¹²⁵ La fête, répondant de ce renouvellement, délaisse en ce sens la représentation, dont le propre consiste à relâcher, déléguer la violence en prétendant la montrer. Au contraire et tel le feu, ce renouvellement virginal de la violence en dévoile le foyer secret d'intériorité comme dedans absolu de la subjectivation. Le vers du théâtre racinien exprime au degré extrême ce renouvellement virginal de la violence — en ce qu'il la réprime réciproquement. La répression, tenue au refus de toute référence contextuelle au vers valant pour un dehors au et du vers, dépose du même coup la représentation, celle en outre close à la spectacularité habituelle du personnage et de la situation. En débutant au suspens épopéal soit à la suppression du monde certifié au reflet de la représentation, évoluant donc en désistement de la téléologie afférente au visible de la présence, récusant la figurabilité même de la figuration, déprésentant le personnage qu'un trouble assaillant à la fois désidentifie et renforce qu'il se voit devenu sans pouvoir le remettre à la parution entremise au paraître comme distance, cela qualifiant le rang tragique qu'il ceint sans défaite, enlace, étant adhésivité passive à et de la passion, ce théâtre alors amimétique sera exclusivement érotique, dont le mode mélismatique et ardemment circulatoire échappe à la contemporanéisation objectivante du désir. La lecture comme mise en voix, esquisse fuyante à la clôture représentative, pourrait donc se prêter davantage à la monotonie d'infinie variabilité de ce murmure étouffé, seulement par enchevêtrement, envahissement, superposition, séquence répétitive. Mise en espace tout autant, démesurément ouvert et parfaitement vide égal à la nuit, sera ce rêve de noyade sans retentissement, labyrinthe sériel glissant au péril évoqué de la mer demeurant pourtant à jamais lointaine, qu'un long couloir mental menant à un appartement au fond du palais désert et à la chambre assourdie repousse, jusqu'à le réduire au défilé typographique à la lettre du texte en projection sans retour à la ligne, mise en silence donc et sans mention de personnage distribué à la parole, étant soliloque.

dans un moment reprise. Déchaînement de la fête, donc, et qu'un penseur à hauteur de ce déchaînement, Georges Bataille, devait formuler, comme par la conférence en date du 26 février 1948 pour le Collège Philosophique de Jean Wahl, avec la phrase suivante : « Le déchaînement de la fête est, par excellence, un déchaînement intérieur ¹²⁶ ». Intériorité du déchaînement propre à la fête et dont la violence se renouvelle à ce dedans méditatif. La fête *désenchaine* le réel du discours en faisant partition, qu'il di-verse artificiellement en conclusion. In-dicible exubérance, plénitude tout à la fois paradoxalement surabondante de ce réel. « Traditional philosophy, almost by definition, has concerned itself with the *unsaid*. » Joseph Kosuth verra donc juste et tout de suite. Un trait d'ineffabilité parcourt bien la philosophie. Art after Philosophy se déploierait alors au signe du Tractatus logico-philosophicus et du positivisme logique d'A. J. Ayer. Or le silence éthique auquel ouvre le dernier énoncé du côté rédigé soit exhibé, positif du fascicule de Ludwig Wittgenstein, toute aporie circonscrite et dissoute à la détection du mésusage de la dé-claration, énoncé apo-phantique logique la suscitant, toute énigme provenant et persistant de ce mésusage, tout problème revenant à un faux problème, un art conceptuel y succédant comme le **rreadymade** duchampien au concept hégélien le fait-il parvenir à expression ? Ayant dissipé toute énigme relative au mésusage du discours logique, un art tissé en la tapisserie de la vie qu'il entretienne consubstantiellement sera-t-il un art heureux, esquissant au jeu de cette forme tout autre de langage un diagramme chorégraphique ? Tel art devenu pure expressivité commencerait épuisé tout concept en rendant donc superflue la mention ¹²⁷, qu'il aura dès lors en effet parvenu à son exhaustion assimilé. Un énoncé reste borné au retard du constat auquel la structure apophantique de la parution le dédie. Qu'il soit créateur, un art touche à ce qui n'est pas encore, devenir sans cesse renouvelé au progrès de son présent. La dissimilitude concernerait celle de la philosophie et de la littérature, par certaine modalité d'écrire en exemption de contexte en relâchant la lettre, soit la plus extrême et rare ¹²⁸. C'est pourtant qu'il appartient en premier au philosophe d'éprouver la

¹²⁶ GB VII 411.

¹²⁷ La réponse de Stéphane Mallarmé à cette enquête, « Sur la philosophie dans la poésie », débute par la phrase suivante : « Je révère l'opinion de Poe, nul vestige d'une philosophie, l'éthique ou la métaphysique, ne transparaîtra ; j'ajoute qu'il la faut, incluse et latente ».

¹²⁸ Mais derechef et sans revenir trop à ce chapitre, c'est qu'avec la fin mallarméenne du vers à la fin de la théologie le soutenant, Proust, libérant la prose, serait en quelque sorte le premier et tout à la fois le dernier

limite d'un langage au tour ostensif. Ce fut d'abord et essentiellement le cas d'Aristote, conduit en ce qu'il héritait de la crise platonicienne de la participation, soit de ce qu'allait devenir la spéculation donc apophantique, laquelle par ce fléchissement à la frontière du participe du verbe conjugué situant le substantif et décidant du langage philosophique même se réservait justement de la surabondance de la manifestation, à en séquencer le résultat, à savoir la multiple acception de l'Être. Au pôle le plus éloigné et toutefois au plus proche, Husserl en viendrait à chercher un langage transparent à la réduction, telle entreprise alors hallucinatoire de description demandant d'en neutraliser soit désagréger la fonction énonciatrice et explicative. Wittgenstein concluait de la sorte à Cambridge en 1929 la Conférence sur l'Éthique (Lecture on Ethics) : « My whole tendency and I believe the tendency of all men who ever tried to write or talk Ethics or Religion was to run against the boundaries of language. This running against the walls of our cage is perfectly, absolutely hopeless ¹²⁹ ». Car le discours philosophique, c'est à relever d'incompatibilité de principe *avec l'immanence* qu'en réside la faveur et partant qu'il y ajourne, sursoit par un retard similaire à la partie écrite du *Tractatus logico-philosophicus* sur la partie tacite afférente à l'Éthique et dont le titre du livre, explosif à tout autre, sera mentionné, [Die Welt, wie ich sie vorfand], motif en anamorphose du tapis apophantique, ce versant donc rédigé : évoluant au dehors de l'apo-phanticité de la dé-clara-tion, l'in-dicibilité mystique de l'Éthique tient à son inostensibilité. La philosophie énonce la sortie de l'immanence. La prose assortie à la philosophie rompt avec la fascination, désenchante sinon désourdit le mythe, traçant la Ligne de démarcation grammaticale à même la complétude. Mais bien

47

écrivain de la littérature ou d'une littérature du livre au seuil d'une modalité dès lors postlivresque d'écrire, celle d'Artaud et de Bataille à ce degré d'intensité. Entendu toutefois de la sorte, c'est-à-dire par la seule autorité de la chronologie, c'est en contester simultanément la formulation à rappeler qu'à la littérature appartient un ordre singulier de contemporanéité, convulsif et réversif en permanence, faisant du théâtre racinien un théâtre postdramatique, comme du troubadour voisin du cabaliste un penseur eschatologique de la ritournelle autant qu'un érudit chevalier promulgateur de la subjectivité occidentale. Eschatologie de la récurrence propre à la ritournelle, donc, cependant qu'un envoi à la dame élue va fendre en ouverture à un actuel sinon d'un actuel, pointe cristallisant et fracturant, ébréchant tout à la fois la réitération.

¹²⁹ À la toute fin de la même année, Friedrich Waismann rapporte d'une conversation en compagnie de Moritz Schlick cette déclaration de Wittgenstein : « Il y a en l'homme la tendance à donner du front contre les bornes du langage ». Et Wittgenstein d'ajouter : « Donner du front contre les bornes du langage, c'est là l'éthique ».

qu'il en élucide, explique soit *déréalise* la complétude, cependant le dialogue platonicien tend à accomplir un trajet de réminiscence visant à *remonter* à un état *antérieur* à la sortie qu'un discours requiert et provoque. Le dialogue platonicien tient davantage à ce titre de la polyphonie, qu'un palimpseste paraît envahir en filigrane. La prose ouvre sinon forme le couloir de la métempsychose. Faut-il considérer la réminiscence platonicienne comme une *nostalgie*, laquelle par rupture d'avec l'immanence se constitue comme *désir* et par là philo-sophie ? Serait-ce plutôt avec le mythe du retour, soit la prégnance de l'originaire qu'au contraire, Platon aura tranché, refusant semblablement par la texture dialogique même et la délégation de loin venue d'une parole enfouie la systématisation ? En opérant un renversement majeur du moment qu'il transférait la philosophie première d'ontologie à éthique, Levinas décelait un désordre secret au dialogue platonicien, étranger justement à la nostalgie, à savoir la venue de *l'altérité de l'Autre* ¹³⁰, comme à l'in-fini cartésien ¹³¹. Assurément, c'est à la limite comme en bordure et tout à la fois du sein du discours philosophique *et partant au geste d'écriture qu'il enveloppe* qu'un champ ouvert avec Emmanuel Levinas, Michel Henry et Jacques Derrida le réinvente sinon par une nouvelle complication déplace ou tend à bouleverser. Ce déplacement devait notamment concerner la question par excellence de la philosophie, celle du temps, ce d'autant qu'il en resterait problématique, Aristote en poursuivant la théologisation au soir échu d'un long épisode et surtout passé le seuil de la participation, soit un ordre discursif mû en évidence et dont la structuration repousse originairement la puissance ¹³² : fut-il par conséquent jamais

¹³⁰ EDE 175 : « Platon en rejetant dans le *Banquet* le mythe de l'androgyne n'a-t-il pas affirmé la nature non-nostalgique du Désir, la plénitude et la joie de l'être qui l'éprouve ? » La citation extraite provient du texte de 1957 nucléaire à *Totalité et Infini*, « La philosophie et l'idée de l'infini ». Levinas excepte déjà le bien platonicien et l'idée cartésienne de l'infini, qu'il associe en ce sens, de la complaisance, nostalgique donc, pour le Même.

¹³¹ Et ce donc en corrélation de l'Eyn Sof, AV 7 : « Merveilleuse contraction de l'Infini, le 'plus' habitant dans le 'moins', l'Infini dans le Fini, comme en accord avec 'l'idée de Dieu' selon Descartes ».

¹³² La problématique grecque du temps mérite, à cet égard, d'être reprise à partir du théâtre, c'est-à-dire par un dessous à la philosophie. Antérieures à la littérature d'histoire, lacunaires à l'investigation, les origines occidentales du théâtre sont grecques et précisément attiques, liées au culte orgiastique de Dionysos et aux Mystères d'Éleusis. Précarité, encore, et ce malgré une première intervention politique, de l'orchestre et de la scène, du sol et de la tenture dressée, face au soleil, à la mer et au ciel, qu'une fois abandonné le bref éblouissement des Dionysies la végétation recouvrait. Et si c'est à partir d'une intense expérience des lieux que ces origines cherchent à être ressaisies, c'est du moment que ce qui allait s'instituer plus durablement

question du temps *réel* à la philosophie qu'un présupposé convertissait à la *mesure* et dont par raréfaction situait soit localisait *idéalement* le jaillissement *cinétique* par le rai de la Ligne visualisé en un point et primaire et ultime de concision comme $\nu\tilde{\nu}$ a-tomique ? Ce qu'en somme la structure du $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ philosophique conjecture, c'est un dehors à la fois primordial et tiers valant pour le Dimensional extatique étranger à ce qu'il éclaire, $\phi\tilde{\omega}\varsigma$ comme $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ τρίτον en apophanticité a-perte analogue au jour levé en différence ¹³³. Pourtant le temps réel entrerait en philosophie et la révolutionnerait donc, pour en ressortir aussitôt toutefois. C'est en le désidéalisant et subjectivant qu'en 1889 Bergson fait entrer le temps réel en philosophie : du temps réel n'est-il contrairement au temps antique d'idéalisation possible au moyen d'une mesure externe en cela qu'il *dure* cela veut dire s'éprouve *indivisément*. Modification paradigmatique absolue déduite de ce qu'implique la durée bergsonienne : *de temps réel n'est-il qui ne soit subjectivé*, à n'être c'est-à-dire le temps d'un *je* im-médié en *moi* et même finalement *amédié* comme *mon corps* ¹³⁴. Le

et au sens propre comme *théâtre*, peut-être, était venu d'abord à la nécessité de délimiter une stase dans l'afflux perpétuellement mouvant de la manifestation, Πάντα ῥεῖ — d'y esquisser le tracé d'une ligne puis d'une sphéricité. Ainsi l'école éléatique venue d'Ionie avec l'exil de Xénophane de Colophon fonderait pour en conclure à *l'impossibilité du mouvement* la dialectique en ontologie dont le poème parménidien, tautologique de l'Être, serait l'expression définitive et qu'au dégagement d'une grammaire complexe de la participation, détissant les mythes, ouvrira le dialogue platonicien. Or cette ouverture dialogique, encore, aurait lieu simultanément à une mutation de l'économie du théâtre, Platon s'avisant, à l'Académie qu'il avait fondée, de l'inscrire *dans* la cité soit une perspective politique, lequel n'était donc jusqu'alors, comme la fête, destiné qu'à ce mouvement perdu, consumatoire, de transgression externe à la cité, autrement dit une levée temporaire des lois. Ensuite, Aristote, au Lycée et dans un dialogue différé avec Platon, voit la vertu d'un théâtre psychique, dont l'influence dans toute la culture occidentale est incommensurable. Jusqu'à la fin du XIX^e siècle, l'idée du théâtre est à quelque exception aristotélicienne. Dès lors et en dépit du déficit archéologique s'avère fondamentale la prise en considération d'époques où théâtre et rite comme théâtre et philosophie étaient indissociables.

¹³³ Pla *Républ.* VI 507 e. Cf. *Tim.* 48 e : τρίτον ἄλλο γένος.

¹³⁴ De cela qu'il acquiesce passivement à la donation sans pouvoir en refuser, différer sinon restreindre la réception, c'est directement au *me* accusatif qu'il faut entendre en effet la subjectivation du *je*. Accusatif demeurant cependant nominatif et formant voire, à répondre à et de la susception comme appel antérieur à la thématization, un vocatif : cette distribution désinentielle, qu'avec *l'intériorisation du vocatif* justement la confession augustinienne tend à bouleverser, demeure grecque. Le sceau du pronom *je* ou *tu* appelé à en pré-céder la dé-nomination ostensive *nominal* traduit grammaticalement la pré-cédence de la vie sur le vivant y adhérant passivement.

métrage mécanistique du temps perçu comme temps ob-jectif ou temps cosmo-logique *dudit* monde à même lequel le médian de la spatialisation a déjà opéré conformément à la division propre au langage articulé, dont la coupure syllabique contresigne et parafé déjà le consentement à la mort, n'est donc le temps de personne, d'aucun *moi*. Henry devait en rejeter la tentative husserlienne d'élucidation du *lebendige Gegenwart* à valoir pour *la conscience intime du temps* et requérant d'en esquisser *une* phénoménologie, laquelle se rapporte à la représentation ou présentification du présent ¹³⁵, repliant le halo intentionnel pourtant dégagé de la réduction sur le pli de l'intentionnalité conscientielle. En réitérant le présupposé tout en prétendant le retourner par un examen philologique, Heidegger porte en effet au § 7 de *Sein und Zeit* la phénoménalité occidentale à son point de crise ¹³⁶ : à l'Ek-stase va la divisibilité comme *écart*. Cette carence ontologique de la phénoméno-logie se confiant au présupposé d'un λόγος tourné en apophanticité ¹³⁷, c'est

¹³⁵ PVI 53 : « Une phénoménologie de la conscience du temps, c'est une phénoménologie de la représentation du temps, une phénoménologie qui traite le temps comme une représentation et finalement comme la structure même de la représentation, c'est-à-dire [] comme l'éclatement originel de l'être dans l'extériorité. Ce qui fait la carence ontologique d'une pareille conception, c'est qu'elle se meut dans une dimension d'irréalité pure. Irréelles sont les places pures du futur au passé et, de même, ce qui se montre en elles. Irréel le présent lui-même, pour autant qu'on le définit comme une conscience du présent, un horizon ekstatique et donc, encore, une extériorité ». Levinas écrit en proximité, DVI 238-9 : « Priorité de la présence et de la représentation où la dia-chronie passe pour une privation de la synchronie : la futurition du temps, chez Husserl, en guise de pro-tention, c'est-à-dire en guise d'anticipation, comme si la temporalisation du futur était une façon d'en venir à la présence ; la rétention de l'impressionnel, impossible en guise de présent ponctuel — car déjà pour Husserl, quasi-ekstatiquement dégradé en passé immédiat — constitue le *présent vivant* ».

¹³⁶ Par un geste rétrograde à la méthode husserlienne, Heidegger au long de ce paragraphe resserre le terme adopté même, *Phänomenologie*, à la stricte autorité de son étymologie. Henry déboîte décisivement ce paragraphe. Cf. PM 112-121.

¹³⁷ Cette détresse phénoméno-logique du φῶς apo-phantique se rapporte en réciprocité à celle du politique, φῶς de la cité comme γένος τρίτον sans faveur et déjà ré-publique, Platon en pensant justement la nécessité par dépit d'idéal. C'est donc de ce dépit d'idéal originant le politique qu'il faut en rapporter le statut dès lors hypostatique avec ce qu'en un article intitulé, précisément, « La vie et la république », Henry décrit comme y étant principielle, PV III 158, « [] la carence phénoménologique de la pensée occidentale, laquelle en fait de phénoménalité ne connaît que l'ek-stase du monde ». Ce n'est pas *de* la cité ou *dudit* monde qu'un φῶς comme φῶς de la cité ou *dudit* monde émane : c'est de la vie et dit autrement de l'imprescriptibilité an-archique de l'individu vivant préambulaire à toute constitution. Le rêve totalitaire, puisqu'il appert qu'il se pose en tout du réel, débute donc par la négation de l'individu, reliquat d'irréductibilité à la totalisation.

pratiquant un arc d'Aristote à Heidegger qu'il revenait au phénoménologue absolu de la déceler et résoudre, renvoyant au plus loin la spéculation conduite au départ du *θαυμάζειν* préphilosophique. Henry décrit tout autrement le temps réel comme *autotemporalisation* de la vie à son présent, étant entendu qu'à ce présent encore parfois appelé Présent vivant toute présentification à et de la présence demeure exclue¹³⁸. Si ce temps du *je* im-médié en *me* passivement, temps du corps subjectif se décrit comme *passage* d'une tonalité affective soit pathétique à ou plutôt *en* une autre, ce passage reste cependant anextatique *étant éprouvé* : toute épreuve et partant épreuve de ce passage *en tant qu'il vit* exclut la divisibilité soit la di-visibilité comme écart de l'Ek-stase et de son langage, tout écart étant écart de mort. De l'indivisibilité du présent soit du seul réel éprouvé sans distance comme mien soit comme *mon Présent Vivant*¹³⁹, c'est en conclure à l'invisibilité et la réversibilité. Indivisibilité dit anextaticité¹⁴⁰. Et c'est à ce mouvement affectif soustrait à

En abattant le mur du privé, c'est au contrôle complet de ce reste résistant *passivement* à la totalisation objectale soit *l'intériorité pure et absolue de la subjectivation* qu'il aspire et pourchasse par conséquent sans répit. Le totalitarisme, cherchant à objectiver l'in-objectivable et in-étendu qu'en un mot dit *je pense* ou **cogito** ou *âme* en rupture d'in-fini, soit annihiler le seul réel qu'est la subjectivation de l'individu, confiera donc à un ordre au prestige mythique et magique, fantasmatique, proclamé millénaire cette carence hypostatique principielle au et du politique, dont la potentialité même, celle de l'individu comme Je Peux, doit être réduite à rien. La réflexion sera poursuivie au fil de cette étude sur la carence du *φῶς* extatique à conférer existence à ce qu'il laisse seulement voir.

¹³⁸ Henry use différemment du mot *présent*, dont le sens apparaît cependant toujours clairement au contexte ou à la phrase comme présent d'un *je* amondain donc étranger à la présentation en présence, CMV 29 : « Dans le temps il n'y a pas de présent, il n'y en a jamais eu et il n'y en aura jamais ». Cf. PV I 142 : « L'ego vivant n'a ni passé ni avenir ni présent ». PV IV 190 : « Il n'y a de vie comme il n'y a d'affect : qu'au présent. Non pas dans ce présent qui vient lui-même dans le temps et glisse en lui au passé, qui n'est qu'une forme temporelle, mais dans ce qui se tient hors temps et ainsi hors de toute mémoire — dans l'Oubli de l'Immémorial ». Derrida écrit également, VP 64 : « Il n'y a et il n'y aura jamais que du présent ».

¹³⁹ La formule se trouve à la fin de l'Introduction de Derrida à sa traduction de L'origine de la géométrie de Husserl.

¹⁴⁰ Descartes pense l'indivisibilité de la phénoménalité à celle de la **res cogitans** comme reste d'irréduction à la **res extensa**, AT VII 86 : « [] mens [] plane indivisibilis [] » / AT IX [1] 68 : « [] l'esprit est entièrement indivisible ». Cf. AT VII 13 : « [] nullam mentem nisi indivisibilem [] » / IX [1] 10 : « [] l'esprit, ou l'âme de l'homme, ne peut se concevoir que comme indivisible [] ». Ce reste du *je pense* ou **cogito** à la **res extensa** convertible mathématiquement, cette *contre-réduction* cartésienne de la réduction galiléenne de l'univers à la pure étendue matérielle, donne en fait déjà la trace lévinassienne.

la présentification ob-jective, ce passage éprouvé en enveloppement qu'en sera saisie la réversibilité *comme réversivité* du temps réel. En abordant le mouvement depuis le dehors jusqu'à en arrêter tel un drame bien organisé d'ἀρχή en ἀκμή et τέλος la destination à la staticité d'un Premier Moteur et suivant le sort du corps organique au dépérissement à celle de son éternité semblablement fixe, c'est à en résorber la déchéance sublunaire qu'en vient la philosophie grecque et dont la subordination chrétienne de Dieu à l'Être allait émaner. La philosophie grecque tend à expurger l'Être de tout devenir en le bordant par la panoplie ontologique. Bergson, tout en attribuant le couronnement récapitulatif de la philosophie grecque à la procession hypostatique plotinienne progressant de l'Intellect à l'Âme à l'Un ¹⁴¹, dégage le premier *dans la philosophie* un régime temporel étranger à son gabarit. Lorsque la philosophie grecque envisage ou mieux *symbolise* par une coupe en permettant la prise, c'est-à-dire photographie ou cinématographie le mouvement au prisme matriciel et donc fixe de la Forme ¹⁴², Bergson en pense la réalité en cela qu'il

¹⁴¹ EC 352 : « Une perpétuité de mobilité n'est possible que si elle est adossée à une éternité d'immutabilité, qu'elle déroule en une chaîne sans commencement ni fin. / Tel est le dernier mot de la philosophie grecque ». Ce dernier mot concluait-il la tendance propre à la langue flexionnelle grecque, celle d'ailleurs de toute langue découlant du PIE dont le foyer pourrait être la steppe pontique de culture kourgane ? Marija Gimbutas en émet l'hypothèse. Était-ce sinon la tendance de la philosophie conjointe à la dialectique à en accuser davantage la grammaire à seule fin d'asseoir le devenir en une ontologie ? La doctrine originaire à la grammaire occidentale dont procéderait la logique, à savoir la doctrine platonicienne de la participation, échappe à la systématisation, notamment à recourir *encore* au mythe. Platon désimplique à la fois le tissage participial du mythe tout en le sollicitant par une prose en étagement, décrivant la migration psychique, telle la narration de la palingénésie d'Er le Pamphylien. Serait-ce à le suggérer à nouveau pour se détourner d'un vol psychique permanent et assurément proche encore de la transmigration pythagoricienne voire hyperboréenne qu'il ait fallu au fondateur de l'Académie élaborer la grammaire de la participation ?

¹⁴² La plasticité grecque émane de cette tendance à vouloir cueillir de l'immuable dans le flux perpétuel du mouvement, tel l'instantané cinématographique du galop d'un cheval sur la frise du Parthénon. C'est encore la géométrie. Aussi le dégagement du concept d'*essence* offre-t-il vue d'ensemble permettant d'expliquer le devenir. La synopticité prétend assimiler en un ciel fixe le sens d'un devenir multiple, d'infinie variabilité, soit donc le résorber en un devenir abstrait et universel valant pour *le* devenir. Bergson explique, EC 329 : « L'artifice de notre perception, comme celui de notre intelligence, comme celui de notre langage, consiste à extraire de ces devenirs très variés la représentation unique du devenir en général, devenir indéterminé, simple abstraction qui par elle-même ne dit rien et à laquelle il est même rare que nous pensions ». Page précédente, déjà : « Examinez de près ce que vous avez dans l'esprit quand vous parlez d'une action en voie d'accomplissement. L'idée du changement est là, je le veux bien, mais elle se cache dans la pénombre. En

dure comme perpétuel devenir ¹⁴³. *Donc le mouvement, réel en cela qu'il dure en tant qu'un devenir délié ou désaligné soit libre de la scrutation de l'Être, n'est rien d'extérieur,*

pleine lumière il y a le dessin immobile de l'acte supposé accompli. C'est par là, et par là seulement, que l'acte complexe se distingue et se définit. Nous serions fort embarrassés pour imaginer les mouvements inhérents aux actions de manger, de boire, de se battre, etc. Il nous suffit de savoir, d'une manière générale et indéterminée, que tous ces actes sont des mouvements. Une fois en règle de ce côté, nous cherchons simplement à nous représenter le *plan d'ensemble* de chacun de ces mouvements complexes, c'est-à-dire le *dessin immobile* qui les sous-tend. Ici encore la connaissance porte sur un état plutôt que sur un changement. Il en est donc de ce troisième cas comme des deux autres. Qu'il s'agisse de mouvement qualitatif ou de mouvement évolutif ou de mouvement extensif, l'esprit s'arrange pour prendre des vues stables sur l'instabilité ». La résorption de la multiplicité d'un devenir fait d'infinie variation dans *le Devenir* abstrait et universel donc d'ores et déjà acté, ontologisé, essentialisé au standard du schéma téléologique, suivrait finalement par propension de ce langage organisé, articulé entre adjectif, substantif et verbe conjugué, celle de notre esprit réfractaire au changement et cherchant sous un devenir *qualitatif* la qualité, un devenir *évolutif* la forme ou essence, un devenir *extensif* le but ou la fin, dont le *dessein* se réduit donc à un *dessin* calqué par avance, patronné en pointillé. Et suivant cette tripartition de langage, εἶδος désignera la forme matricielle, Idée comme Type, aspect comme arrêt momentané de la vision en vue d'immuable, stabilisant la participation du sensible au devenir, EC 341 : « *Ces trois points de vue sont ceux de l'adjectif, du substantif et du verbe, et correspondent aux trois catégories essentielles du langage.* Après les explications que nous avons données un peu plus haut, nous pourrions et nous devrions peut-être traduire εἶδος par 'vue' ou plutôt par 'moment'. Car εἶδος est la vue stable prise sur l'instabilité des choses : la *qualité* qui est un moment du devenir, la *forme* qui est un moment de l'évolution, *l'essence* qui est la forme moyenne au-dessus et au-dessous de laquelle les autres formes s'échelonnent comme des altérations de celle-là, enfin le *dessein* inspirateur de l'acte s'accomplissant, lequel n'est point autre chose, disions-nous, que le *dessin* anticipé de l'action accomplie. Ramener les choses aux Idées consiste donc à résoudre le devenir en ses principaux moments, chacun de ceux-ci étant d'ailleurs soustrait par hypothèse à la loi du temps et comme cueilli dans l'éternité. C'est dire qu'on aboutit à la philosophie des Idées quand on applique le mécanisme cinématographique de l'intelligence à l'analyse du réel ».

¹⁴³ *Ce perpétuel devenir* ou *devenir radical* en cela qu'il dure, soit dit encore la *succession* faite d'une *continuité d'interpénétration*, Bergson le compare à une étoffe épaisse, excluant donc la saisie synoptique. La durée, à la page 295 de *l'Évolution créatrice*, sera dite *l'étoffe même de la réalité*. Bergson poursuit : « [] la réalité nous est apparue comme un perpétuel devenir. Elle se fait ou se défait, mais elle n'est jamais quelque chose de fait ». Bergson entendrait Ex 03 : 14 אֶפְשֶׁר אֶהְיֶה אִתְּךָ אִתְּךָ אִתְּךָ avec la traduction d'André Chouraqui : « Je serai qui je serai ». Et même : « Je serai bonheur je serai ». La conjonction אֶפְשֶׁר laisse en effet entendre אֶפְשֶׁר tel le premier mot du premier psaume, signifiant heureux Bergson d'ailleurs écrit, ES 23 : « [] partout où il y a une joie, il y a une création : plus riche est la création, plus profonde est la joie ». Et page suivante : « [] celui qui est sûr, absolument sûr, d'avoir produit une œuvre viable et durable, celui-là n'a plus que faire de

étant l'intériorité du mouvement, l'intérieur du devenir. Ce devenir du mouvement sera donc création continue comme destruction soit donc renouvellement, récusant effectivité, soit réalité à la concrétion formelle ¹⁴⁴. Le mouvement de la vie henryen, entendu comme *automouvement éprouvé passivement en l'immanence de sa temporalisation*, cesse et telle sans doute la philosophie de la vie bergsonienne de se reconnaître et voir dans le grec ¹⁴⁵ : la philosophie de la vie bergsonienne et la phénoménologie de la vie henryenne, c'est autrement qu'en grec qu'il faudra chercher à en nouer le fil. Et si le présent énoncé en demeure et se tient pour le moment à et dans la sphère du λόγος dont la double entente explique la dualité de la phénoménologisation ¹⁴⁶, ledit *temps* (en) hébreu à la lettre du

l'éloge et se sent au-dessus de la gloire, parce qu'il est créateur, parce qu'il le sait, et parce que la joie qu'il en éprouve est une joie divine. Si donc, dans tous les domaines, le triomphe de la vie est la création, ne devons-nous pas supposer que la vie humaine a sa raison d'être dans une création qui peut, à la différence de celle de l'artiste et du savant, se poursuivre à tout moment chez tous les hommes : la création de soi par soi, l'agrandissement de la personnalité par un effort qui tire beaucoup de peu, quelque chose de rien, et ajoute sans cesse à ce qu'il y avait de richesse dans le monde ? »

¹⁴⁴ EC 327 : « [] il n'y a pas de forme, puisque la forme est de l'immobile et que la réalité est mouvement. Ce qui est réel, c'est le changement continu de forme : *la forme n'est qu'un instantané pris sur une transition* ». De l'insaisissabilité du mouvement réel dans la forme, Bergson pourra parler conséquemment encore de *frôlement*, EC 371 : « Pour les anciens, en effet, le temps est théoriquement négligeable, parce que la durée d'une chose ne manifeste que la dégradation de son essence : c'est de cette essence immobile que la science s'occupe. Le changement n'étant que l'effort d'une Forme vers sa propre réalisation, la réalisation est tout ce qu'il nous importe de connaître. Sans doute, cette réalisation n'est jamais complète : c'est ce que la philosophie antique exprime en disant que nous ne percevons pas de forme sans matière. Mais si nous considérons l'objet changeant en un certain moment essentiel, à son apogée, nous pouvons dire qu'il *frôle* sa forme intelligible ». La formulation définitive, c'est peut-être à la page 212 de *Matière et mémoire* qu'il faut la lire : « L'indivisibilité du mouvement implique donc l'impossibilité de l'instant [] ».

¹⁴⁵ C'est parfois jusqu'à s'y confondre que la description henryenne de ce temps réel ou phénoménologique entre en résonance avec la durée bergsonienne. Jointe au mépris de Bergson auquel la génération de Michel Henry ne pouvait presque plus avoir accès, soit avec Husserl d'un philosophe du plus haut rang et comparable donc à Platon, Aristote et Descartes, l'occultation de la durée se rapporte plus fondamentalement à ce constat qu'elle n'est pas grecque, c'est-à-dire ni héraclitéenne ni parménidienne.

¹⁴⁶ Alors qu'il suit le fil doublé de la phénoméno-*logisation*, Michel Henry n'en affirme pas moins *l'unité de la phénoménalité*. Cette unité de la phénoménalité est *la vie créatrice de la phénoménalité*, autrement dit la phénoménalité dont le mouvement soit le *devenir* constitue pourtant son *épreuve* sans horizon. De phénoménalité n'est-il que la vie. S'il est une double entente au λόγος n'est-il qu'un apparaître — invisible comme étant l'invisible qu'est la vie. EM 553 : « *Précisément parce qu'il n'est pas le concept antithétique*

Texte et de son commentaire talmudique le sillonne alors. Car c'est en outre et ce donc essentiellement à et de ce temps à la lettre du Texte qu'un tissage *comme tissage de la subjectivation* émane : *l'intériorisation du pronom*, à savoir la subjectivation du sujet, vient du texte hébreu. *Jamais le temps grec n'est le temps d'un Je — n'est alors jamais le temps*. Mais sitôt formulé ce constat faut-il le compliquer en abyme. En premier : si la subjectivation déjà échappe au couple grec d'opposition dialectique constitué par nature et culture, c'est toutefois à la lettre écrite et respirante d'un texte qu'en vient la réception torrentielle, d'indéfectible étreinte ¹⁴⁷. Augmentant secondement à mesure du rapport au Texte par approfondissement en étude, cette opération passive et donc asymétrique de la

de la phénoménalité, l'invisible n'est pas non plus celui du visible ». VIK 18 : « L'Intérieur n'est pas la réplique tournée vers le dedans d'un premier Dehors. Dans l'Intérieur, il n'y a aucune mise à distance, aucune mise en monde — rien d'extérieur, parce qu'il n'y a en lui aucune extériorité ». EM 556 : « [] *toute vie est par essence invisible, l'invisible est l'essence de la vie* ». Cette unité de la phénoménalité qu'est l'invisible n'étant pas une contrephénoménalité ou une phénoménalité en réserve, c'est contre toute lecture hâtive qu'il faut la rappeler, consistant à qualifier la phénoménologie henryenne de dualisme radical. Ce dualisme radical, Michel Henry le trace à partir de ce qu'il aura fallu exhumer et restituer du τινὸς εἶναι λόγον mentionné par l'Étranger à Théétète en 262 [e] du Sophiste qu'un λόγος d'emprunt tend à renverser, *contrelogos* johannique comme λόγος σὰρξ / λόγος τῆς ζωῆς. Et c'est à et de cette double et dichotomique entente du λόγος qu'il faut lire celle du corps prise entre corps objectif et corps subjectif. Cette dichotomie, culminant au ἰῶτα de la dissociation conciliaire entre ὁμοούσιος et ὁμοιούσιος donc à la lettre, c'est celle entre Henry et Hegel, dont la clôture syllogistique du Savoir Absolu se propose comme subsomption du νοῦς aristotélicien. Le syllogisme requiert un écart dialectique par lequel joue la similarité du semblable comme ὁμοιούσιος qu'il fallait donc à la terminologie conciliaire, cherchant à formuler la consubstantialité, dissiper en grec contre le grec, avec ὁμοούσιος donc au seul ἰῶτα. Le rite eucharistique dissipe, c'est-à-dire dissout dans la métaphore le trans-fert de la méta-phore. En considérant qu'avec le § 7 de Sein und Zeit la phénoménalité occidentale entre en crise, Henry regagne le Dimensional extatique heideggérien au φῶς platonicien dont le mode discursif engage à concevoir φαίνεσθαι spontanément comme ἀποφαίνεσθαι soit déductivement λέγεσθαι comme ἀπολέγεσθαι. De ce qu'il a été seul à voir, exhumer et définitivement élucider, Henry devait donc ouvrir la porte à ce travail nuancé de la double entente et architectonique du λόγος requérant un creusement déconstructif sous la formulation du λόγος johannique soit la sollicitation de la littérature platonicienne, aristotélicienne et patrologique, passant encore par cet autre arc dont d'arête à arête la courbure tient de la réverbération du Περὶ ἑρμηνείας dans la face écrite du Tractatus logico-philosophicus.

¹⁴⁷ Ps 42 : 07 : עֲרֹבֶה וְלֹא יִשְׁתַּחֲוֶה לִּי אֱלֹהִים : « Elohaï, contre moi, mon être se prosterne » (trad. A. Chouraqui). La traduction d'Olivier Cadiot avec Marc Sevin donne : « [] tout mon être s'abat sur moi ». Dorénavant par cette étude la traduction retenue du Texte sera celle d'André Chouraqui.

subjectivation en exemption de la table prédicative de l'Être, reste anontologique soit anarchique à la réduction comme donation en porte pourtant trace, cette empreinte *biblique* de la langue grecque comme de la langue latine, par traduction ou décalque ¹⁴⁸ : ce texte biblique *originnaire à l'intériorisation augustiniennne du pronom* concerne chacune. Mais donc *en retour* la propagation biblique du grec et sa latinisation hégémonique à l'Europe se dote et abrite sans la nommer et jusqu'à sa complète scotomisation d'une autre langue *comme langue autre*, original fantôme à la grammaire d'intervention hellénique, faisant lire אָנִי sous ἐγώ et **ego** ¹⁴⁹, comme lire et entendre sous le grec le dédoublement d'un contrappel proféré en araméen, c'est-à-dire une *survenue marrane* ¹⁵⁰, dont cependant la surphénoménalité devait en conséquence de cette obnubilation équivaloir au secret tout intérieur de sa séparation, demeurant donc anhistorique soit à jamais inaperçu, ce retrait sans dévoilement, sans pointe saillante du messianique n'affleurant qu'en tant justement qu'il se retire qu'à l'interprétation. Le messianique écarte le miraculeux. C'est autrement donc qu'en grec et cependant par le grec contre le grec qu'il faut penser la subjectivation, par la vie. Or c'est encore par *le geste d'écriture même* d'une phénoménologie de la vie et se donnant comme *la* phénoménologie qu'en heurtant contre le grec et à la limite du

¹⁴⁸ Donc : et LXX et Vulgate. La progressive émergence de la notion de personne, laquelle commence à se sédimenter en grec avec la réflexion grammaticale stoïcienne, c'est à travers *l'intériorisation du pronom* qu'il faut donc la comprendre, effective avec la confession augustiniennne respirant au latin du psaume, cela veut dire dont la source sous **ego** transcrivant ἐγώ doit se lire אָנִי.

¹⁴⁹ En hébreu biblique, Je / אָנִי est tissé immédiatement au Nom révélé à Moïse en Ex 20 : 02 comme אָנִי avec ך en épenthèse n'étant donné et ne se donnant qu'à l'écriture ainsi que le dit le notaricon de la page [105a] du traité Chabbat (Guemara), אנכי נוטריקון אנה נפשי כתיבת יהבית, selon R. Yohanan. Ce sceau nominal du pronom lu également comme étroite, âme en étroitesse d'union ainsi qu'au verset 7 du psaume 42 cité précédemment, contredit la possibilité de son ostension. Is 42 : 08 : אָנִי יְהוָה הוּא שְׁמִי : « Moi, Adonaï, lui, mon nom », Je Mon Nom comme pronom prime et signe le nom du Nom. Cf. Ex ch. 6, répétant אָנִי יְהוָה.

¹⁵⁰ « Viens » : c'est ce qu'en lisant avec le dernier mot ou presque de *l'Arrêt de mort* de Maurice Blanchot, Jacques Derrida aura entendu au Μαρανα θα paulinien (Adôn, viens), figurant en 1 Co 16 : 22 donc en fin d'épître son envoi calqué à sa profération en araméen pouvant être encore lue, réversiblement, Μαράν ἀθά (Notre Adôn viendra *et* Notre Adôn *est venu*), ce de même qu'en appel final à l'Apocalypse johannique, écrit pourtant antipaulinien, ἔρχου κύριε (Viens, Adôn) comme Ἀμήν ἔρχου κύριε Ἰησοῦ : Amen. Viens, Adôn Iéshoua'.

grec un liseré d'impensabilité en émerge et émerge comme *réversibilité*¹⁵¹, c'est-à-dire la réversibilité anextatique du temps *étant celle de la répétition*. La répétition précède le rassemblement du κόσμος par son langage et telle la surimpression à la fois virginale et archimémorielle d'un palimpseste se désiste de toute adéquabilité à la représentation. La passivité de son adhérence demeure an-archique à la cosmo-logisation. Et si la modernité vient à la répétition, c'est à la rupture du pacte antique entre le mot et le monde, ce dernier n'étant qu'un mot. La répétition manque (à) la validation du monde. Et c'est à offusquer originairement la répétition qu'un κόσμος en corrobore la représentation dérivant de la participation grammaticale. Or la répétition (se) récuse (de) tout auxiliaire, dont se détruit le mouvement à mesure qu'il se crée, à la fois active et passive. Mais abrogeant avec la temporalisation antique la coupure sublunaire entre sensible et suprasensible et partant la tentative d'affranchissement analogue au χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος socratique, c'est la dissension entre actif et passif qu'en fait la répétition abroge. La répétition équivaut autrement dit à la réponse comme responsabilité à même l'intériorité de sa réception¹⁵²,

¹⁵¹ La réversibilité du temps, c'est celle du rouleau d'Esther en particulier, dévoilement ou découverte du secret et réversibilité d'une messianité sans apocalyptique de la catastrophe.

¹⁵² Lisant Nefesh Hahaïm de Volozine, traité reliant le commentaire talmudique à la cabale lourianique, Levinas écrit, AV 195 : « L'homme est intériorité par sa responsabilité pour l'univers ». La page précédente contient ce passage : « Le système des *mitsvoth* acquiert dès lors une portée cosmique et confirme dans cette universalité sa signification éthique : pratiquer les commandements, c'est supporter l'être du monde. Ce n'est pas par la substantialité — par un en-soi et un pour-soi — que se définissent l'homme et son intériorité mais par le 'pour l'autre' : pour ce qui est au-dessus de soi, pour les mondes — mais aussi, en interprétant 'monde' d'une façon large, pour les collectivités, les personnes, les structures spirituelles. Malgré son humilité de créature, l'homme est en train de les endommager (ou de les préserver). Pour tout cela, en existant, il *est*. C'est un non-narcissisme foncier. / Cette idée d'une intériorité non narcissique est éthique. C'est la vérité de ce langage ou de ce symbolisme cosmologique, et probablement l'expérience profonde du ritualisme juif ». Cf. traité Sanhédrin [37a] (Michna) : בשבילי נברא העולם. (Rendant en 1985 hommage à Vladimir Jankélévitch, Levinas accolera ce passage du Talmud à Nefesh Hahaïm, HS 119-120 : « [] 'tout homme est obligé de penser que l'univers tout entier avait été créé à cause de lui' [] » / « [] 'tout homme est obligé de penser que la subsistance de l'univers tout entier dépend de lui exclusivement, qu'il en est responsable' [] ». Cf. DL 86 et HS 161.) DB 48-50 : « Sache que celui qui connaît le secret des échelons supérieurs et de l'émanation des sefirot, selon le secret de l'épanchant et du recevant, selon le secret du ciel et de la terre et de la terre et du ciel, connaîtra le secret du lien de toutes les sefirot et le secret de toutes les créations de l'univers : comment les unes reçoivent des autres et se nourrissent les unes aux autres. Toutes reçoivent puissance émanative (*koah atsilout*), alimentation (*parnassah*), subsistance (*qiyoum*) et

précédant la distinction entre spirituel et matériel : tout acte coule adonné sans écart en la passivité de sa nuit. La répétition épouse le réel sinon crée *du* réel et qu'en substituant *je pense* ou **cogito** au primat de l'Être dont le rang d'immanence préréflexif, cachet épochal, approche la conscience adamique à savoir édénique étant tissé en la rupture de l'in-fini le second commencement à et de la philosophie fait parvenir à la nomination. *Je suis le fiancé, le captif de l'Absolu*. Ce dont la répétition constitue la répétition, c'est la plénitude, comme répétition de la plénitude de la vie se répétant *comme présent* sans qu'il soit jamais donné à la répétition d'en différer, à savoir franchir un quelconque seuil promulguant la représentation de ce présent. Or la plénitude autosaturante du présent de la vie, c'est son bonheur — son paradis. Et le paradis, c'est le paradis du Texte, טַרְטֵן dont la défection du présent à la présentabilité signe le messianique même, enveloppé au tout dernier jour soit un jour passé sa venue et de fait en ce lendemain révolue la nécessité qu'il vienne, comme ce qu'en date du 4 décembre 1917 Franz Kafka écrit : « Der Messias wird es kommen, wenn er nicht mehr nötig sein wird, er wird erst einen Tag nach seiner Ankunft kommen, er wird nicht am letzten Tag kommen, sondern am allerletzten ¹⁵³ ». Le temps messianique sera venu quand chacun aura su se départir de la complaisance ontologique, cessant de vivre en exonération de responsabilité, c'est-à-dire de la réponse pré-entendue *comme paradis*. Mais cela veut dire qu'au messianique sans messie advenu équivaut un *devenir* dont la paix an-archique requiert un perpétuel renouvellement par responsabilisation de cette réponse en désorigine d'originarité et origination. Or ce que dit le mot *étude* dont la forme libre à toute forme préconçue pourrait se dire *essai*, laquelle soufflant un postulat ontique rejoint ce qu'en premier à la page 273 de *l'Évolution créatrice* en la rapportant à ce qu'il appelle *élan de vie* et en second lieu à la page 284 à une *conscience* comme

vitalité (*hayim*) de la part du Nom, béni soit-il. Celui qui connaît cette voie connaîtra combien grande est la puissance de l'homme : soit qu'il accomplit les 613 commandements, réparant ainsi les canaux en tout épanchant et recevant, soit qu'il endommage les canaux et qu'il interrompe les influx. Sache que parfois l'homme accomplit un commandement et répare tous les canaux, depuis les premières émanations jusqu'à la fin des recevants, et celui-là est appelé 'Juste, fondement du monde' (Pr 10 : 25) []. Ou bien, celui qui s'adonne à la Torah sans cesse, répare tous les canaux et rapproche la Paix de la Royauté, et, si l'on peut dire, c'est comme si lui-même faisait le Nom (*hachem*), béni soit-il [] ».

¹⁵³ Trad. P. Klossowski : « Le Messie ne viendra que quand il ne sera plus nécessaire, il ne viendra qu'un jour après son arrivée, il ne viendra pas au dernier jour, mais au tout dernier ».

supraconscience, Bergson entend par *exigence de création* ¹⁵⁴. La plénitude brûle et se creuse qu'un surcroît déborde, comme le devenir désajointe le présent de la simultanéité. Le présent n'est pas. Le présent vient, davantage même peut-être qu'il ne de-vient. Le présent vient en ce qu'il *se tisse indivisément* d'un devenir perpétuellement transgressif, c'est-à-dire libre. Aussi vient-il en exception et exemption du discours ontologique. Ce débordement d'un présent pourtant plénier, Henry va en outre le formuler par usage de la préfixation, recourant encore à un lexique dont la saturation du sens suffit à excéder ce qu'il contient ¹⁵⁵ : le préfixe fait hypersigne comme la majuscule et le dernier mot en tant qu'un tout dernier. Mais encore de ce qu'en sortie à la lettre typographique, c'est-à-dire plastique, rythmique soit visuelle de la Métaphysique dont le projet synoptique aura donc également consisté à dissocier fond et forme au détriment de la forme pour le fond ¹⁵⁶,

¹⁵⁴ Le mot exigence reporte au devenir comme ex-agere, soit donc exiger ou examiner comme exagium soit le pesage du penser donnant essai et encore essaim ou examen — exigere comme ex-agere étant pousser dehors soit expulser. Incoercible telle la liberté, penser exige de sortir, disséminer. En mobilisant un champ sémantique propre au verbe penser, Bergson en rapporte le pesage comme exagium, MR 68 : « Pensare, d'où dérivent 'compensation' et 'récompense' a le sens de peser ; la justice était représentée avec une balance ». Or *essai* dit *épreuve* comme *pesée* et *poids*, portée de la pensée. Derrida méditera entre ombre celanienne et ombre heideggérienne la collusion en allemand entre Denken et Danken, également présente en anglais de Think à Thank. Celan, seulement, écrivait : « Die Welt ist fort, ich muß dich tragen » / « Le monde est parti, il faut que je te porte ». Hanté par ce vers, Derrida déplace alors la proximité de Denken et Danken à Denken et Tragen soit Penser et Porter, BL 28-9 : « [] si le commerce du remerciement risque toujours de rester une compensation, nous avons, dans nos langues latines, cette amitié entre penser et peser (*pensare*), entre la pensée et la gravité. Entre la pensée et la portée. D'où l'*examen*. Le poids d'une pensée appelle et s'appelle toujours l'examen, et vous savez que *examen*, c'est en latin l'aiguille d'une balance à laquelle on confie la justesse et peut-être la justice d'un jugement sur ce qu'on lui donne à porter ».

¹⁵⁵ La préfixation henryenne sera donc fréquemment la suivante : auto / archi / omni / hyper — le lexique un lexique d'essence comme suressence par sa positivité originale : radical, abyssal, absolu, éternel. Eu égard à son contenu plénier, ce lexique se voit rarement coupé par un turet déconstructif justement propre au déphasage de l'an-archique, sa déliaison comme désaturation. En fin de l'Introduction à la traduction de L'origine de la géométrie de Husserl, Derrida sature pareillement d'ores et déjà le lexique ontologique traditionnel à la spéculation : la pensée du Retard originaire de la réduction sur le Présent vivant y porte celle de la trace comme différence.

¹⁵⁶ Et c'est par trans-fert méta-physique de la méta-phore privant le regard de la lettre physique qu'à ce fond distinct de la forme aura pu être apparenté un fond de l'Être comme a-bîme d'insondabilité, fond sans fond de la profondeur. La sortie de la méta-physique comme métaphysique de la profondeur sera en ce sens

cette dissociation valant pour celle de contenu à contour cernant soit discernant et cerclant le contenu, lire signifie voir par un voir qui n'étant jamais vu prime celle entre texte et toile, c'est au jeu du noir et blanc sans relief confondre sinon neutraliser page et planche, *l'écriture adoptant à la générer la temporalité même de ce présent sans alinéa*. Le signe d'écriture calibré en hypersigne à la lettre asyllabe et dont la coalition formelle sature la page jusqu'à la priver d'interstice, soit de concession faite au néant, entend finalement soudre la disjonction organique au langage énonciatif. Henry écrit : « Dans la vie tout est réel, de même que toute réalité se tient dans la vie ». Et en réciprocity : « Le langage est le langage de la vie réelle ¹⁵⁷ » / « [] le langage n'existe pas ¹⁵⁸ ». Le réel comme langage de la vie réelle, c'est le langage du réel étranger au langage transparent à ce qu'il énonce discursivement ¹⁵⁹. En rencontrant par cette démarcation drastique entre langage discursif

formaliste, plastique c'est-à-dire, graphique et précisément typographique, ménageant un espacement de noir et de blanc. Et c'est en contemporain ou presque de cette sorte de phénoménologie mallarméenne de la typographie qu'au seuil du temps passé alors de la suggestion méta-phorique de la profondeur, Husserl assigne à la phénoménologie qu'il fonde une tâche descriptive, délaissant donc le mode explicatif propre au méta-physique, lequel dépasse la description exactement en la couvrant : le réel repose entier sous le regard, sans être ou essence en réserve, sans origination. En art récemment la recherche aura tendu à dé-métaphoriser le langage, Agnes Martin, notamment, apposant à la toile un quadrillage au statut équivoque entre support et relief, Robert Ryman gagnant un bord sans rive à la couleur blanche, Piero Manzoni étalant un plan achrome tel un plan agénésique, Francesco Lo Savio révélant par courbure, repliement et superposition un halo spectral d'indécidabilité filtrant entre espace, lumière et silence. Un auxiliaire supporte la métaphorisation de la méta-phore, pouvant bien de fait et tel notre alphabet perdre la cohésion absolue du signe ou seing à ce qu'il dé-signé, *greffe* de γράφειν en *entaille* signifiant et peindre et écrire, écrire étant peindre. Le stoïchédon platonicien, disposant à la file chaque lettre empreinte comme type dans la cire, égalisant horizontal et vertical, dissipe encore le miroitement du langage articulé en ce qu'il énonce.

¹⁵⁷ PM 131.

¹⁵⁸ PV III 322. Henry évidemment précise cette déclaration, PV III 322 : « Lorsque je dis que le langage n'existe pas, j'entends par là le langage discursif dont nous usons sans y prêter attention ». Henry avait déclaré au paragraphe précédent : « Ce langage n'est nullement langage de lui-même, il est toujours langage d'autre chose et s'efface devant cette référence, elle, extrêmement puissante. Si vous êtes dans un train et que vous regardez le paysage, vous ne regardez pas la vitre. Le langage n'est que cette vitre transparente ».

¹⁵⁹ La trans-parence dit justement la dia-phanéité de la di-férence du jour levé en é-vidence. Ce langage et diaphane et distinct à / de ce qu'il énonce discursivement — mieux, et ce au vu de sa condition strictement ostensive : désigne, exhibe par voie d'indication —, c'est donc le langage syllabique référentiel, τινὸς εἶναι λόγον platonicien devenant, avec la logique aristotélicienne, ἀπόφανσις divise en affirmation et négation.

comme parole du monde et langage de la vie réelle comme *Parole de la Vie* le double état du λόγος comme λόγος médié, τινὸς εἶναι λόγον dont un λόγος σὰρξ im-médié tend à révéler la secondarité ou qu'il tend voire à effacer, Henry approche sans doute celle qu'à propos du pragmatisme jamesien promoteur du **stream of consciousness** ou **stream of thought** ¹⁶⁰, Bergson dresse entre vérité et réalité. Mais encore la conférence faite à Foi et Vie le 28 avril 1912 et qu'un roman donc commencerait d'être publié, c'est-à-dire *À la recherche du temps perdu*, « L'âme et le corps », contient la déclaration suivante : « En réalité, l'art de l'écrivain consiste surtout à nous faire oublier qu'il emploie des mots ¹⁶¹ ».

Le langage de la vie réelle valant pour le réel sans langage, c'est à un autre langage qu'il correspond, λόγος johannique abrogeant le monopole du premier. Dès lors, le milieu — ou mé-dian comme moyen en tant qu'il relève de l'écart — d'irréalité qu'est le temps extatique — savoir : le temps par conséquent dévoyé en espace métrable et mathématisable — relève de l'irréalité de son langage au mode apophantique, ce λόγος τινὸς dérivant en langage du monde, PV III 335, « fait de significations noématiques étrangères à la réalité de leur référent et auquel on limite en général le concept de langage », ce langage hégémonique prélevant sur le réel à tout langage excédentaire, opérant par déploiement du φῶς — ce mode en apophanticité comme ouverture, a-périté neutre comme vérité. Or la réalité sans langage, dont le tout du réel demeure en déprise de la vérité souscrite comme a-perture extatique, c'est *la vie*. PV I 141 : « Dans la vie tout est réel, de même que toute réalité se tient dans la vie ». E 12 : « Nous vivons dans un éternel présent que nous ne quittons jamais. Ce qui se tient hors de lui est séparé de nous par un abîme. Et cela parce que le temps est un milieu d'irréalité absolue ».

¹⁶⁰ « The Stream of Thought » : tel était le titre du ch. IX du livre de William James paru en 1890, *The Principles of Psychology*.

¹⁶¹ ES 46. Au fil d'un passage débutant à la page précédente de *l'Énergie spirituelle* et ailleurs reproduit, Bergson pourrait en effet décrire la phrase proustienne, laquelle sans rien concéder au formalisme stylistique, dont le flux continué, perpétuellement mouvant qu'un premier crayon rend déjà au délié chorégraphique voire à un son organisé antérieur à chaque langue propre, épouse jusqu'à la limite syntaxique *la pensée même* : « Laissez donc de côté les reconstructions artificielles de la pensée ; considérez la pensée même ; vous y trouverez moins des états que des directions, et vous verrez qu'elle est essentiellement un changement continué et continu de direction intérieure, lequel tend sans cesse à se traduire par des changements de direction extérieure, je veux dire par des actions et des gestes capables de dessiner dans l'espace et d'exprimer métaphoriquement, en quelque sorte, les allées et venues de l'esprit. De ces mouvements esquissés, ou même simplement préparés, nous ne nous apercevons pas, le plus souvent, parce que nous n'avons aucun intérêt à les connaître ; mais force nous est bien de les remarquer quand nous serrons de près notre pensée pour la saisir toute vivante et pour la faire passer, vivante encore, dans l'âme d'autrui. Les mots auront beau alors être choisis comme il faut, ils ne diront pas ce que nous voulons leur faire dire si le rythme, la ponctuation et toute la chorégraphie du discours ne les aident pas à obtenir du lecteur, guidé alors par une

Alors qu'il entrait en homme du monde, tout projet renoncé, dans la cour du nouvel hôtel du prince de Guermantes étant venu jusqu'à douter même de son existence avant de fouler un pavé dénivelé, telle apparaît la réalité de la littérature ¹⁶², lorsque par le moyen usager du langage la vérité prélève un fragment de ce réel et plutôt en saisit un reflet superficiel bien qu'il soit sans surface et sans profondeur ¹⁶³, étant d'épaisse étoffe. Cette défiance envers un langage coupant artificiellement dans un réel qu'il escompte et se représente, Bergson la tient sans doute de Maine de Biran, lequel releva le déterminisme auquel tout langage destine ¹⁶⁴. Du seul qu'en conformité à la clôture du *Περὶ ἑρμηνείας* retienne et connaisse la philosophie, à savoir le langage apophantique devenu donc hégémonique à discerner notamment V du F en conjecture du $\phi\omega\zeta$ valant pour la vérité a-perte du jour

série de mouvements naissants, qu'il décrive une courbe de pensée et de sentiment analogue à celle que nous décrivons nous-mêmes. Tout l'art d'écrire est là. C'est quelque chose comme l'art du musicien ; mais ne croyez pas que la musique dont il s'agit ici s'adresse simplement à l'oreille, comme on se l'imagine d'ordinaire. Une oreille étrangère, si habituée qu'elle puisse être à la musique, ne fera pas de différence entre la prose française que nous trouvons musicale et celle qui ne l'est pas, entre ce qui est parfaitement écrit en français et ce qui ne l'est qu'approximativement : preuve évidente qu'il s'agit de tout autre chose que d'une harmonie matérielle des sons. En réalité, l'art de l'écrivain consiste surtout à nous faire oublier qu'il emploie des mots ».

¹⁶² R² IV 445 : « Comme au moment où je goûtais la madeleine, toute inquiétude sur l'avenir, tout doute intellectuel étaient dissipés. Ceux qui m'assaillaient tout à l'heure au sujet de la réalité de mes dons littéraires et même de la réalité de la littérature se trouvaient levés comme par enchantement ».

¹⁶³ « Die Worte sind wie die Haut auf einem tiefen Wasser. » Ce parcours rejoint effectivement la démarche wittgensteinienne, saisissant la limite de l'énoncé logique au tracé d'une grammaire réfléchie entre surface et profondeur et retrouvant au dégagement de cette structure miroitante la décision platonicienne désignant ce langage comme $\delta\acute{o}\zeta\alpha$ corrélative au passage et partage de la Ligne d'horizon. Cf. TLP 4.121.

¹⁶⁴ Maine de Biran, *De l'aperception immédiate* [Mémoire de Berlin, 1807], I § 1 : « Les formes artificielles de nos langues, primitivement calquées sans doute sur les formes naturelles de la pensée, lui communiquent ensuite leur empreinte, comme par une sorte de réaction, et contribuent à motiver ces illusions systématiques qui substituent un ordre conventionnel et les formes logiques de nos signes à l'ordre réel des faits de la nature ou des idées primitives de l'entendement. / C'est, je crois, par un abus de notre langage commun et un défaut de propriété des termes ou de régulation des formes, dans la langue métaphysique en particulier, que l'on exprime par des *verbes* qui marquent essentiellement l'*existence* et l'*action* des modes ou états passifs qui ne peuvent être reçus, ni comme ayant une *existence* propre, ni comme capables d'une *action* quelconque ». Le chapitre devrait être cité en entier, Biran poursuivant en outre sur le glissement catégoriel de l'adjectif au substantif. En se défiant du langage discursif valant pour le seul langage, Maine de Biran poursuit également la réflexion entreprise par Rousseau et Condillac notamment.

levé avec le soleil et discourt depuis la prévalence de la vue sur toute autre perception, un règne dissident rompt la chaîne, an-archie sans ἀρχή d'un autre λόγος échappant donc au fondement en origine comme principe ¹⁶⁵. Or la différance, soit la voix inaudible et sans la signaler à la lettre *indistincte* à et de la différence ¹⁶⁶, passant sous voire hors cet encerclement logocentrique du jugement prédicatif, Jacques Derrida devait rapidement la réinvestir en proximité de la *trace* lévinassienne, déclarant en janvier 1968 : « Avec l'altérité de l'«inconscient», nous avons affaire non pas à des horizons de présents modifiés

¹⁶⁵ C'est d'ailleurs au datif que se décline l'an-archie de l'en-tête johannique, Ἐν ἀρχῇ soit un mouvement attributif excédant tout arrêt au commencement. En substituant un λόγος σὰρξ opérant passivement et sans syllabe soit continuellement au λόγος τινὸς articulé, λόγος apo-phantique comme φωνή signifiante et porteuse de représentation, μετὰ φαντασίας τινός du Περί Ψυχῆς aristotélicien, c'est réciproquement au renversement du φῶς comme tiers ordre conjecturé en é-vidence, cette vérité a-perte primordiale au λόγος τινὸς faisant voir auquel va procéder la parole suivante, Jn 08 : 12 : Ἐγὼ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου : « Je suis la lumière de l'univers ». Cf. Mt 05 : 14. De lumière n'est-il qui pro-vienne *de* soit *depuis* l'univers (τοῦ κόσμου : *du* monde), laquelle étant du *je* comme τὸ φῶς τῆς ζωῆς le fonde y venant. Le génitif, de subjectif qu'il était, devient objectif. Le juste fonde le monde, Pr 10 : 25 : μὴ γινώσκῃς ἄνθρωπος. (Et de rappeler qu'en grec le sens prêté à μὴ γινώσκῃς comme αἰών comprend le sens de la pérennité du monde). En fait τὸ φῶς τῆς ζωῆς annulerait plutôt la distinction entre le génitif objectif et le génitif subjectif, φῶς étant à ce titre précisément ζωή comme le stipule le verset 3 du prologue de l'Évangile johannique : καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων : « la vie la lumière des hommes ».

¹⁶⁶ Derrida rapporte la différance à une voix moyenne, à la fois mitoyenne et blanche, sillon neutre entre l'actif et le passif, M 9 : « Il faut méditer ceci, dans l'usage de notre langue, que la terminaison en *ance* reste indéterminée *entre* l'actif et le passif. [C]e qui se laisse désigner par 'différance' n'est ni simplement actif ni simplement passif, annonçant ou rappelant plutôt quelque chose comme la voix moyenne, disant une opération qui n'est pas une opération, qui ne se laisse penser ni comme passion ni comme action d'un sujet sur un objet, ni à partir d'un agent ni à partir d'un patient, ni à partir ni en vue d'aucun de ces *termes*. Or la voix moyenne, une certaine non-transitivité, est peut-être ce que la philosophie, se constituant en cette répression, a commencé par distribuer en voix active et voix passive ». Et de rappeler qu'à la Sixième Méditation Descartes noue faculté passive et faculté active, retrouvant par un autre chemin la subjectivation du **cogito** an-archique à toute distinction et réunion *de l'âme et du corps*, **cogito** étant d'ailleurs *co-agere*, AT VII 79 : « Jam vero est quidem in me passiva quaedam facultas sentiendi, sive ideas rerum sensibilium recipiendi et cognoscendi, sed ejus nullum usum habere possem nisi quaedam activa etiam existeret, sive in me, sive in alio, facultas istas ideas producendi vel efficiendi » / AT IX [1] 63 : « De plus, il se rencontre en moi une certaine faculté passive de sentir, c'est-à-dire de recevoir et de connaître les idées des choses sensibles, mais elle me serait inutile, et je ne m'en pourrais aucunement servir, s'il n'y avait en moi, ou en autrui, une faculté active, capable de former et de produire ces idées ».

— passés ou à venir — mais à un ‘passé’ qui n’a jamais été présent et qui ne le sera jamais, dont l’‘a-venir’ ne sera jamais la *production* ou la reproduction dans la forme de la présence. Le concept de trace est donc incommensurable avec celui de rétention, de devenir-passé de ce qui a été présent. On ne peut penser la trace — et donc la différence — à partir du présent, ou de la présence du présent. / Un passé qui n’a jamais été présent, cette formule est celle par laquelle Emmanuel Levinas, selon les voies qui ne sont certes pas celles de la psychanalyse, qualifie la trace et l’énigme de l’altérité absolue : autrui ¹⁶⁷ ». La trace comme différence concerne l’Autre en tant qu’autre, c’est-à-dire en tant qu’il déroge à la subsomption par le Même à laquelle le voue le langage philosophique. La trace de l’Autre en tant qu’autre déconcerte notamment donc la conclusion systémique hégélienne à la philosophie, laquelle tout en faisant retour sur le chapitre 7 du Livre Λ de la Métaphysique d’Aristote assimile le Savoir Absolu au $\nu\omicron\varsigma$ par objectivation du mouvement tenu pour négatif comme *da-sein* du subjectif, cette objectivation valant résorption du négatif du subjectif par la médiation dialectique accomplissant le trajet menant au *fürsichsein*. Or la trace désitue et destitue la totalité ¹⁶⁸. Assigné en détention sans avoir rien fait et voulu, c’est donc comme otage qu’il faut entendre le sujet lévinassien, captif passivement élu à l’in-fini ¹⁶⁹, cette élection étant sujétion, susception an-anarchique soit dia-chronique ¹⁷⁰.

¹⁶⁷ M 22. « La trace de l’Autre », texte de Levinas de 1963, aura constitué une lecture décisive à Derrida alors qu’il mettait le point final à son travail publié presque simultanément, « Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas ». Mais déjà ce travail contient le développement suivant, figurant désormais à la page 194 de *l’Écriture et la différence*, ouvrage le recueillant publié en 1967 : « Il n’est pas d’expérience qui puisse être vécue autrement qu’au présent. Cette impossibilité absolue de vivre autrement qu’au présent, cette impossibilité éternelle définit l’impensable comme limite de la raison. La notion d’un passé dont le sens ne pourrait être pensé dans la forme d’un présent (passé) marque l’*impossible-impensable-indicible* non seulement pour une philosophie en général, mais même pour une pensée de l’être qui voudrait faire un pas hors de la philosophie. Cette notion devient pourtant un thème en cette méditation de la trace qui s’annonce dans les derniers écrits de Levinas ».

¹⁶⁸ HN 182 : « En *moi*, la totalité se brise ».

¹⁶⁹ AE 180 : « L’ipséité, dans sa passivité sans *arché* de l’identité, est otage ».

¹⁷⁰ La trace désitue donc et destitue la totalité valant pour la totalité à et de la présence. La trace d’un passé *différent* d’un présent d’ancienne présence dorénavant révolu, trace alors an-archique et dia-chronique et constituant la révélation comme visage d’autrui cependant *déprésent* à la présentification ob-jetale de la présence, résilie par conséquent la validité de la rencontre synchronique, mitoyenne c’est-à-dire au médian du monde homogénéisé. La diachronie de la trace en laquelle arde la contemporanéité exclut la simultanéité.

De contemporanéité en alignement de la simultanéité n'est-il. Donc : de simultanéité réelle n'est-il, soit de présent équivalant à la présence, à savoir de réel équivalant à la représentation. De contemporain historique soit synchronique n'est-il donc qu'à la brisure dia-chronique de la synchronie, c'est-à-dire en rupture de la simultanéité. Si le seul réel du présent échappe à la représentation à la présence, c'est en cela qu'il dure, dont par conséquent la succession, c'est-à-dire le devenir résiste à se confondre, laquelle fusion équivaldrait à la reformation de la représentation de la présence. La résistance du devenir à se confondre à la présence, Bergson la décrit comme résistance à la simultanéité soit à la juxtaposition mécanistique. Le présent comme devenir perpétuel définit la succession, c'est-à-dire la durée précisément comme duré-e, dont la suffixation au féminin dit autre chose qu'un participe présent assignable au point succédané de l'instant. Le terme de *durée* dont tel un mélisme le suffixe *étire une seule syllabe* énonce la succession même, tout autant rétive à la modalisation spécifique d'une voie, dont la réception passive épouse une processualité dynamique, c'est-à-dire active. Si le présent se donne seulement en esquisse, comme *essai direct*, c'est justement en cela qu'il dure comme devenir dès lors réfractaire à la visualisation en présence, soit à la di-vision comme re-présentation au déploiement téléologique. Et c'est du synoptique de la téléologie comme théodicée, soit du Temps comme cycle mythologique, reflet ou retour vers un αἰών statique dont le judaïsme demeure étranger. Le judaïsme brise le mythe. Et délivrant du mythe, c'est au *temps libre* qu'il donne. Tel apparaît le temps comme *désir*. Or ce temps comme désir, serait-ce le rapprochement de la durée et de la trace, soit de l'à-Dieu et qu'au regard du dernier livre de Bergson, Levinas nommerait *amour* comme amour dés-interessé du prochain ? Le présent comme devenir perpétuel en cela qu'il dure et par conséquent a-synoptique dissipe la synchronie se laisse-t-il donc penser comme trace ou architrace ? Étant donné qu'il déroge à la contemporanéisation du contemporain, soit à la simultanéité de la synchronie, ce devenir perpétuellement multiple, fait d'infinie variabilité, désaligné du pointage bornant la Ligne du Temps spatialisé, ek-statique, peut-il se dire an-archique ? En cela, an-archique ou dia-chronique dirait archicontemporain. Et ce n'est jamais qu'à ou en cette archicontemporanéité qu'un contemporain synchronique peut être rencontré, qu'en rupture donc de la synchronie, cela veut dire en cessation du monde admis comme ordonnancé, escompté tel. De contemporain n'est-il qu'en disparition du monde, Acosmique, n'est-il qu'en an-archie de la Ligne soit donc ana-chronique, dia-chronique. La diachronie corrobore, souligne et appuie à cet égard, *investit* la frange d'indétermination de la durée. La dia-chronie peut en ce sens dire archicontemporanéité. Or cette archicontemporanéité comme brisure an-archique de la synchronie, c'est encore en grec contre le grec le rite eu-charistique vespéral. Le soir échu, réunissant la clarté diurne en dislocation, réconcilie le jour grec levé en di-férence de ce qu'il éclaire, c'est-à-dire estompe la méta-phorisation de la méta-phore. Harmonie du soir. De contemporain n'est-il qu'en rupture eucharistique de la synchronie, n'étant aucune possibilité à la rencontre offerte de même qu'à la solitude par la synchronie disant la simultanéité, soit au prisme médian du monde y faisant précisément écran. De contemporain n'est-il qu'en la répétition eucharistique au congé donné au temps du monde. De ce qu'au prisme de la simultanéité soit fait écran à la rencontre comme reconnaissance, c'est rappeler, Jn 01 : 26 : μέσος ὑμῶν ἕστηκεν ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε : « Parmi vous se tient celui que vous ne connaissez pas » / Mt 26 : 72 et 74 : Οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον : « 'Je ne connais pas l'homme' ». Cf. Lc 22 : 57-60.

In-condition ¹⁷¹. An-archie : temporalisation de la trace en différance d'un présent jugé dorénavant ab-sent ¹⁷², tout passé comme tout futur et tout présent du présent mesuré à la présence. La trace rompt le rassemblement emphatique du temps dans la représentation conçue à la mesure de la présence du présent ¹⁷³. Cette antécédence de la trace autre qu'un présent modifié de la présence signifie le visage en défection de la phénoménalité du φῶς extatique. La révélation signifiante du visage se distingue du dévoilement ostensif de l'objet. En ce qu'il signifie la trace de l'in-fini an-archique à toute présence révolue du présent, c'est à la responsabilité jusqu'à la substitution qu'il ordonne. La réponse devance toute

¹⁷¹ La subjectivation du sujet comme élection, c'est-à-dire comme responsabilité an-archique au choix d'en décider, c'est semblablement le messianique dont passe la trace, DL 139 : « Le fait de ne pas se dérober à la charge qu'impose la souffrance définit l'ipséité même. Toutes les personnes sont Messie ». Page précédente : « Le Messie, c'est le prince qui gouverne de manière à ne plus aliéner la souveraineté d'Israël. Il est l'intériorité absolue du gouvernement. Existe-t-il une intériorité plus radicale que celle où le Moi commande à lui-même ? La non-étrangeté par excellence — c'est l'ipséité. Le Messie est le Roi qui ne commande plus du dehors []. Le Messie, c'est Moi, Être Moi, c'est être Messie ». Levinas rattache encore messianisme et enseignement, dont la faveur *excentre* un colloque d'intériorité absolue soit le versement en étude. Augmentant ou diminuant à mesure, ce *premier rayonnement du messianisme*, en ce sens, concerne encore la phrase extraite du commentaire d'ores et déjà sollicité de Nefesh Hahaïm de Volozine, AV 195 : « L'homme est intériorité par sa responsabilité pour l'univers ».

¹⁷² AE 158 : « Cette façon de passer en inquiétant le présent sans se laisser investir par l'ἀρχή de la conscience, en striant de raies la clarté de l'ostensible, nous l'avons appelé trace. *Anarchiquement* la proximité est ainsi une relation avec une singularité sans la médiation d'aucun principe, d'aucune idéalité ». Derrida écrit à la suite de Levinas, G 97 : « [] si la trace renvoie à un passé absolu, c'est qu'elle nous oblige à penser un passé qu'on ne peut plus comprendre dans la forme de la présence modifiée, comme un présent-passé ». M 22 : « Trace (de ce) qui ne peut jamais se présenter : apparaître et se manifester comme telle dans son phénomène. Trace au-delà de ce qui lie en profondeur l'ontologie fondamentale et la phénoménologie. Toujours différante, la trace n'est jamais comme telle en présentation de soi ».

¹⁷³ DVI 237-8 : « Le passé n'est qu'un présent qui fut. Il reste à la mesure de la présence du présent, de la manifestation qui n'en est peut-être que la persévérance emphatique. Il se re-présente. Qu'un passé puisse avoir signification sans être la modification d'un présent où il aurait commencé, qu'un passé puisse signifier an-archiquement, indiquerait, sans doute, la rupture de l'immanence. L'immanence connote ce rassemblement du divers du temps dans la présence de la représentation. [] Homogénéité qui prédispose à la synthèse. Le passé est présentable, retenu ou remémoré, ou reconstruit dans un récit historique ; l'avenir — protenu, anticipé, pré-supposé par hypothèse ».

décision passivement. Irrectitude comme asymétrie de la rupture ¹⁷⁴. La référentialité de la dé-claration au mode grec du φῶς extatique comme γένος τρίτον soit du jour levé en di-férence, étranger à ce qu'il éclaire, neutre à ce qu'il laisse voir, offusque un apparaître autre, lequel soustrait à la visibilisation du visible comme présence se dira comme visage, comme vie et sera graphié comme différance / différence. Et si la phénoménologie de la vie, dissipant donc la distinction entre génitif subjectif et génitif objectif, « nous contraint de remonter à une vie absolue, à la Vie dont parle Jean ¹⁷⁵ », cette vie johannique étant celle du λόγος τῆς ζωῆς comme λόγος σὰρξ en *contreparole* du λόγος τινὸς en apophantité, extatique donc, à laquelle la lecture henryenne rapporte la **cogitatio** ¹⁷⁶, convie à lire **be rechit**, תְּשִׁיבָה donc, sous et avec an-archie, Ἐν ἀρχῇ ¹⁷⁷. Et c'est d'autant à la complication du canevas hébreu et / ou araméen *dans* et *sous* le grec de la LXX au lexique

¹⁷⁴ AE 184 : « Le visage de l'autre dans la proximité [] est trace irreprésentable, façon de l'Infini. [] C'est parce que dans l'approche s'inscrit ou s'écrit la trace de l'Infini — trace d'un départ, mais trace de ce qui, dé-mesuré, n'entre pas dans le présent et invertit l'*arché* en anarchie — qu'il y a délaissement d'autrui, obsession par lui, responsabilité et Soi. Le non-interchangeable par excellence, le Je, l'unique se substitue aux autres ». DVI 107-8 : « [] dans l'idée de l'Infini se décrit une passivité, plus passive que toute passivité séante à une conscience : surprise ou susception de l'inassumable, plus ouverte que toute ouverture — éveil — mais suggérant la passivité du créé. La mise en nous d'une idée inenglobable, renverse cette présence à soi qu'est la conscience, forçant ainsi le barrage et le contrôle, déjouant l'obligation d'agréer ou d'adopter tout ce qui entre du dehors. C'est dès lors, une idée signifiant d'une signifiante antérieure à la présence, à toute présence, antérieure à toute origine dans la conscience et ainsi an-archique accessible dans sa trace ; signifiant d'une signifiante d'emblée plus ancienne que son exhibition, ne s'épuisant pas à exhiber, ne tirant pas son sens de sa manifestation, rompant ainsi avec la coïncidence de l'être et de l'apparaître où, pour la philosophie occidentale, réside le sens ou la rationalité, rompant la synopsis ; plus antique que la pensée remémorable que la représentation retient dans sa présence ».

¹⁷⁵ PV I 66.

¹⁷⁶ PM 132 : « Mais à quel logos la *cogitatio* échappe-t-elle ? À celui qui fait voir — au logos grec. Non sans doute au logos originel de la vie qui est la *cogitatio* elle-même. En sa teneur originelle, le logos assurément est identique à la phénoménalité pure et repose sur elle : c'est l'apparaître dans son acte d'apparaître qui conduit à lui-même, qui est la Voie. Ou pour le dire autrement : *tout apparaître est un auto-apparaître en un sens radical* ». E 61 : « [] le logos de Jean n'est pas le logos grec [] ». Cf. INC 175 : « Le Dieu chrétien n'est donc pas le dieu grec ».

¹⁷⁷ Et lire en particulier au verset 14 du prologue, à savoir donc ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν תְּשִׁיבָה בְּדָרְךָ sous λόγος σὰρξ et תְּשִׁיבָה sous σκηνή / σκηνος telle la tente du corps comme résidence, tabernacle, baldaquin.

distribué en concordance qu'il revient de lier la phénoménologie de la vie qu'en penseur du corps à la suite de Descartes et Bergson et surtout à ce qu'il attribue à Maine de Biran, Henry accorde en un article examinant la conception gnostique du corps, dévalorisante, ce qu'il appelle christianisme au judaïsme ¹⁷⁸. Acosmisme johannique, anti-cosmisme de

¹⁷⁸ Henry excepte le judaïsme avec ce qu'il entend de la singularité du christianisme à penser la vie. Cf. CMV 72 : « [] à l'exception du judaïsme [] ». Cf. PV V 156. Henry unit ce qu'il conçoit du judaïsme à ce qu'il appelle christianisme comme pensant le corps autrement qu'en grec, reportant en particulier à ce qu'il advint de la réception du message paulinien mentionnant la résurrection au milieu de l'Aréopage, c'est-à-dire face à un auditoire athénien, Ac 17 : 32. Cf. PPC 289. Et référant à nouveau à cet épisode missionnaire, Henry écrira dès lors de la gnose, PV IV 141 : « On mesure ici à quel point la dévalorisation gnostique du corps est d'origine hellénique tout comme le salut opposé au destin de ce corps misérable, à savoir la connaissance intelligible d'un *nous* éternel. Si au contraire, dans cette phénoménologie de la vie qu'est le christianisme, c'est de la vie que le corps tient sa condition de Soi vivant, si c'est d'elle qu'il reçoit le pouvoir qui fait de lui un Je Peux et ainsi un Je, on demandera quelle différence s'établit entre ce corps pathétique et vivant et ce qu'on appelle l'âme. Aucune en effet. Et de fait, dans la pensée du judaïsme comme dans celle du christianisme, il n'y a pas de différence entre l'âme et le corps. L'homme n'y est pas déchiré entre deux principes antagonistes mais il est une réalité phénoménologique unitaire, un Soi vivant ». En ce sens la veille passive du **cogito** cartésien, précédant la distinction claire entre **res cogitans** et **res extensa**, touche-t-elle au rang adamique, c'est-à-dire édénique de la phénoménalité, cette veille étant celle encore du chant par excellence, Ct 5 : 2 : « אָנִי יְשָׁנָה וְלִבִּי עֹר » : « Moi dormant, mon cœur veille », parole qu'en 1974 Emmanuel Levinas va porter en exergue à un texte au titre à cet égard explicite, « De la conscience à la veille. À partir de Husserl », qu'en 1982 réunira *De Dieu qui vient à l'idée*. Cette anté-cédence passive du présent sera donc perçue de façon amphibologique, liant telle la parole de la vie son écoute à son appel, PV III 344 : « [] c'est la Parole de la Vie qui parle en nous, qui nous a générés dans notre condition de Vivant. Ainsi l'entendons-nous pour ainsi dire deux fois et pouvons-nous la comprendre. Nous entendons la Parole des Écritures pour autant que s'auto-écoute en nous la parole qui nous a institués dans la Vie ». Cf. Ps 62 : 12 : « אַחַת דִּבֶּר אֱלֹהִים--שְׁתֵּי-זוֹ שָׁמְעָתִי » : « Un, Elohîm parle ; deux, ceci, je l'entends ». Cf. PV I 102-3 : « L'appel nous a déjà fait vivre au moment où nous l'entendons, son écoute n'est autre que le bruit de la vie, son bruissement en nous, l'étreinte en laquelle elle se donne à elle-même et nous donne à nous dans une seule et même donation ». Ce qu'il entend en fait par christianisme, Henry le rapporte à un nom, Eckhart, CMV 132-3 : « Si avec Maître Eckhart — et avec le christianisme — on appelle la Vie Dieu, on dira : 'Dieu m'engendre comme moi-même' ». Cf. EM § 39 et 49. Tel serait encore le sens de ce qu'il faut entendre comme archichristologie valant selon Jean Leclercq un christ sans christianisme. Aussi Henry cerne-t-il du guillemet le mot de christianisme, PV I 178, comme lorsque le document testamentaire abrite et orchestre ainsi qu'il arrive fréquemment une charge antijudaïque. Cf. CMV 86 et 96. Le texte évangélique aura tant été enrobé de mythologie et arrangé spécialement contre le pharisaïsme qu'il reste litigieux et conjectural de savoir ce qu'aura pu dire et en quel contexte ledit rabbin galiléen, צַדִּיק et caché et révolutionnaire,

la gnose : différence capitale ¹⁷⁹. Qu'un corps soit un *je* : tel serait le renversement de $\sigma\omega\mu\alpha$ en $\sigma\alpha\rho\xi$. C'est en tant qu'il se reçoit de la vie passivement qu'au *je* comme Je Peux correspond *l'intériorité absolue donc à la fois latente d'un apparaître*, c'est-à-dire le corps subjectif constitutif de la réalité du temps, telle celle du toucher dont la potentialité sera archicontemporaine ¹⁸⁰ : *l'invisibilité du toucher tient à l'indivisible temporalité du Je Peux*. Indivisible étant directe, im-médiate, dont la disposition latente cela veut dire passive à pouvoir agir constitue le palimpseste, *tissu archimémorial de cette temporalité dont la répétition devance et à la fois déborde la naissance objective de l'individu* : la subjectivation passive du *je* en un hyperpouvoir conféré, assignant au rang d'otage élu à ce *pouvoir pouvoir* en disant la donation, c'est-à-dire *l'ipséité* comme *susception* du *je pense* ou **co**gito au **videor** dépris du **videre** qu'il devance, empreinte an-archique, sceau ou cachet, c'est un texte au fil d'un processus langagier. Et bien qu'il rompe avec la langue grecque comme avec la citation, c'est au narré et comme à la mise en scène de son *intrigue*

insurrectionnel qu'il soit appelé Iéshoua ha-nôzeri bar elaha sinon confondu à Iéshoua bar abba autrement dit Barabbas, devenu $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$. Et c'est du reste du commentaire pharisien originaire au judaïsme rabbinique sans temple qu'il faudrait plutôt rapprocher la façon midrachique, dont par ailleurs et justement le courant comme tout autre à cette époque était disparate. Ainsi la parole d'invective de Mt 23 : 23-36 et promise donc à ce calamiteux destin trouve-t-elle écho au ch. 9 : 5 : 7 du traité Berakhot du Talmud de Jérusalem, ce passage étant analogue au traité Sota 5 : 5 et pour le Talmud de Babylone à [22b] de ce même traité (Guemara), שבעה פרושין : « Nos rabbis ont enseigné qu'il existe sept sortes de Pharisiens » (SJ 776). Marcus Jastrow traduit פרוש par seceder et encore discreet, abstemious, saintly et pure, c'est-à-dire séparé, discret, abstinent, saint et pur. Mais פרוש lie également au commentaire : la racine verbale פרוש signifiant donc, suivant toujours Jastrow, to divide, separate et encore to go away, go aside, depart, to keep off soit diviser, séparer, s'en aller, aller de côté, partir, se tenir à l'écart, signifie aussi en effet to single out, specify et encore speak distinctly soit distinguer, spécifier, parler distinctement au sens d'interpréter, expliquer.

¹⁷⁹ Cf. PV IV 131.

¹⁸⁰ PV I 163 : « C'est précisément parce que cette capacité est en notre possession que nous pouvons l'exercer. C'est pourquoi le problème du toucher est bien celui de cette capacité permanente, de cet être-en-possession-constamment qui réside dans notre corporéité originelle et la définit. Cette capacité domine le temps. Il y a une Archi-Présence du corps à lui-même, présence par l'effet de laquelle mon corps est toujours déjà là comme ce avec quoi je coïncide et que je peux pour cette raison mettre en œuvre à tout instant. Cette immersion de chacun dans son propre corps tient à l'immersion de la vie en elle-même, vie qui, pour le vivant, n'est jamais passée ou future ou même présente à la façon dont nous disons qu'un objet nous est présent — mais qui échappe à ce passé comme à ce futur, comme à tout présent objectif, précisément parce qu'elle toujours là, s'étreignant elle-même dans une épreuve pathétique qu'aucune force ne saurait rompre ».

qu'un *je* écrit *je pense* ¹⁸¹. Le rapport de la précédence an-archique de la trace à la précédence anextatique de la vie sur le vivant la recevant pourtant im-médiatement, c'est un palimpseste dont l'indécomposabilité à la surface précède la distinction entre spirituel et matériel ¹⁸². Approfondie en étude et comme déflagatoire de la certitude du monde ¹⁸³, c'est au degré de vocation à la précédence de la lettre qu'en rapporte la subjectivation du sujet comme *assiduité* ou *assuétude*, susception comme per-sé-cution ¹⁸⁴, augmentant à la circulation par le canal entre עֲלֵי ד' d'en bas et עֲלֵי qui vient. Quiconque enfoncé en la solitude énochale étudie soutient, à savoir dédommage le monde. À (se) donner sans distance, toute donation sera autodonation comme archidonation. Or d'être passivement reçue soit sans réserve par son donataire, dont l'immédiation entretienne tout acte comme un seul à l'immémorialité de son pouvoir, toute donation comme autodonation peut être comprise comme hétérodonation : *l'in-fini fait prendre conscience de la finitude de ce qu'il précède en cela justement qu'il le précède*, dont cependant la pré-cédence signifie ce qu'à la Sixième Méditation Descartes nomme par étroitesse d'union **meum corpus** ¹⁸⁵.

¹⁸¹ PV II 90-1 : « Ce procès de pensée qu'est le *cogito* s'exprime à travers un certain nombre de textes ; c'est donc aussi un procès langagier, qui ne peut être totalement indépendant de la langue ni de sa morphologie propre. D'où l'importance de savoir si les textes sont écrits en français ou en latin, à défaut de l'être en grec. En tant que procès de pensée et que procès langagier, ces textes racontent une certaine histoire qui n'est pas sans analogie avec celle que racontent d'autres textes, philosophiques, voire littéraires ou dramatiques. Selon certains, le *cogito* appartient précisément à un genre littéraire, c'est par exemple une sorte de drame mettant en place une véritable intrigue qui tient le lecteur en suspens. Ou encore, c'est un exercice spirituel comme ceux que l'on pratiquait à l'époque ».

¹⁸² Le palimpseste ne serait d'ailleurs pas un livre — rouleau ou codex à effeuiller, avec tranche. Telle la transition bergsonienne réfractaire à la concrétion, c'est à Untitled (Rope Piece) ou Right After, linéament du manteau cérébral, fibre d'écorce proche de la désintégration en la masse manquante, comme à chaque dessin d'Eva Hesse qu'il pourrait être apparenté.

¹⁸³ Le mot עֲלֵי donne à penser le retrait de la création, sa vacance comme **chabbat** et son reste en retrait.

¹⁸⁴ Persécution comme im-médiation passive de la subjectivation, AE 193 : « La persécution est le moment précis où le sujet est atteint ou touché sans la médiation du logos ».

¹⁸⁵ AT VII 75-6 : « Non etiam sine ratione corpus illud, quod speciali quodam jure meum appellabam, magis ad me pertinere quam alia ulla arbitrabar ; neque enim ab illo poteram unquam se jungi, ut a reliquis [] » / IX [1] 60 : « Ce n'était pas aussi sans quelque raison que je croyais que ce corps (lequel par un certain droit particulier j'appelais mien) m'appartenait plus proprement et plus étroitement que pas un autre. Car en effet je n'en pouvais jamais être séparé comme des autres corps [] ». AT VII 81 : « [] me non tantum adesse meo corpori ut nauta adest navigio, sed illi artissime esse conjunctum et quasi permixtum, adeo ut

unum quid cum illo componam » / IX [1] 64 : « [] je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, [] je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui ». PV I 35 : « [] l'ipséité du corps est identiquement son intériorité [] ». Alors qu'il accorde un statut unique à Maine de Biran, qu'il crédite notamment du dégagement du *je* comme Je Peux, Henry en cite à proportion peu le texte. Au vu du passage précédemment cité de la Sixième Méditation, c'est en fait à Descartes qu'il faudrait plutôt attribuer ce dégagement du *je* comme Je Peux, cachet d'irréductibilité du **cogito** comme **videre videor** : empruntant un autre chemin de réduction, c'est en effet comme **quasi permixtum** du **corpus meum** qu'il le retrouve. En somme la faculté passive de sentir du **corpus meum** vérifie le **cogito** pré-cédant la distinction entre **res cogitans** et **res extensa**. Henry fait justement allusion au **corpus meum** et au **permixtio** dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, 183 et 192-3. Mais c'est surtout au lendemain de la lecture d'Eckhart et de Kierkegaard encore une fois contemporaine de celle de Maine de Biran et de la rédaction du *Bonheur de Spinoza*, qu'au passage à la clandestinité du maquis, soit en soustraction du jour politique levé en différence de ce qu'il éclaire en la condition anéstatique de la nuit, Henry éluciderait la passivité ontologique originaire : habituel en ce qu'un hyperpouvoir le potentialise et qu'il sollicite donc passivement soit sans qu'un effort réflexif y remédie, c'est au contact du danger et le jour apophantique de la cité suspendu qu'à tout acte magnificence se voit reconnue comme étant *celle de pouvoir en effectuer la puissance*, R 181 : « L'air était léger, les teintes et les parfums d'une subtile délicatesse ; j'éprouvais, comme il arrive quelquefois, l'extraordinaire joie qui se lie aux actions les plus simples, qu'il y a, par exemple, à marcher. J'avais oublié que la mort n'a pas de visage, qu'elle n'est rien, qu'elle habite le vide, la clarté du matin comme les allées désertes où grandissent les ombres de l'après-midi ». AD 224 : « [] la condition de la clandestinité [] permet de faire surgir la beauté de la vie, [] même dans les actes les plus simples. Marcher dans la rue librement, parler à quelqu'un sans avoir peur d'être dénoncé, ces comportements quotidiens revêtent soudain une valeur infinie ». *Ce qu'en somme confirmerait sinon révélerait la clandestinité, c'est l'incapacité du jour levé en différence valant pour la clarté générale de la cité de faire naître, à savoir créer ce qu'il éclaire y demeurant au contraire absolument étranger comme de fait le présupposant tout énoncé dé-claratif à ce qu'il énonce, laquelle capacité réside à jamais dans la nuit* : la nuit constitutrice du réel soit la phénoménalité, c'est la donation à la corporéité comme *je* dont le cachet pronominal devance la nomination, tout acte puisant passivement à ce présent sans quittance, coulant d'invisible adhésion sans di-vision possible, soit donc sans écart. Le présent déroge à la présentation en di-visibilité de la présence en ce qu'il demeure astreint à l'indi-visibilité, donc à la nuit sans antériorité et sans postériorité de sa phénoménalité. Intériorité de tout acte *réel*, BS 108 : « Ainsi, c'est dans la parfaite intériorité de Dieu que consiste l'Action, la perfection de l'acte ». Henry devait par conséquent rapprocher la parole christique de la notion biranienne d'effort, PC 25 : « Qu'il s'agisse du jeûne, de la prière, de l'action bonne ou mauvaise, ces diverses activités échappent au monde visible, s'accomplissant là où elles demeurent inconnues des autres : dans le secret. / Une première approche d'un nombre d'ailleurs très limité de paroles du Christ à l'adresse des hommes a suffi à dévoiler des intuitions d'une profondeur telle que la pensée occidentale d'inspiration grecque aura beaucoup de

Ce n'est que parce qu'elle se tisse d'in-fini ou à l'infinitude de ce qui la précède que la finitude pense davantage que ce qu'elle pense, rupture ou effraction en elle de l'in-fini. De rupture *de* l'in-fini n'est-il donc que *par* l'in-fini, qu'en et par l'immédiation d'une complétude. Aussi n'est-il de désir que d'infini et de l'in-fini, échappant à la dialectique synchronisant la contemporanéité ¹⁸⁶, désir de l'être comblé auquel rien ne manque. Le sujet sera donc otage de sa susception passive, dont l'irruption, la fracture asymétrique, à-Dieu comme in-fini portant déjà la trace de l'Autre, Il au-delà du Tu, écarte la fusion. L'à-Dieu comme trace de l'Autre soit d'un passé qui n'a jamais été un maintenant alors acquiert le nom d'illéité ¹⁸⁷, *énigme* comme réserve du visage révélant *l'irréductibilité de la personne au voir ob-jektivant soit à la représentation*, anté-cédence de l'immémorial défiant la catégorisation ontique ¹⁸⁸. La trace comme à-Dieu en différance de la présence désaxe la rectitude de la rencontre ¹⁸⁹. De rencontre n'est-il qu'en l'in-fini par la rupture

peine à les assimiler. Il faudra attendre le début du XIX^e siècle pour qu'un philosophe de génie, Maine de Biran, fasse la découverte d'un corps subjectif opposé au corps-objet de la tradition ».

¹⁸⁶ EDE 300 : « L'impossibilité où se trouve l'infini à l'égard du Désir qu'il suscite, d'être fin, en raison précisément de son infinitude, le préserve de la contemporanéité ».

¹⁸⁷ EDE 214 : « Alors que l'être désigne une communauté, sans dissidence possible, de la totalité du destin et la contemporanéité indéphasable de la connaissance ou de la compréhension, fût-elle historique à laquelle se prête le temps noué dans le présent — dans la trace de l'illéité, dans l'Énigme, le synchronisme se désaccorde, la totalité se transcende dans un autre temps ». 215 : « [] le Moi s'approche de l'Infini en allant généreusement vers le Toi, encore mon contemporain, mais qui, dans la trace de l'Illéité, se présente à partir d'une profondeur du passé, de face, qui m'approche. Je m'approche de l'Infini dans la mesure où je m'oublie pour mon prochain qui me regarde ; je ne m'oublie qu'en rompant la simultanéité indéphasable de la représentation, en existant au-delà de ma mort ». DVI 113-4 : « [] cette façon pour l'Infini, ou pour Dieu, de renvoyer, du sein de sa désirabilité même, à la proximité non désirable des autres — nous l'avons désignée par le terme d'illéité', retournement extra-ordinaire de la désirabilité du Désirable — de la suprême désirabilité appelant à elle la rectitude rectiligne du Désir ».

¹⁸⁸ Le vouvoiement atteste de l'irréductibilité de la personne à la présentation ob-jektivante.

¹⁸⁹ Ex 33 : 11 : « וְדַבֵּר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה אֶל-פָּנִים אֶל-פָּנִים כְּאִשׁוֹר וְדַבֵּר אִישׁ אֶל-רֵעֵהוּ : « IHVH-Adonaï parle à Moshè, faces à faces / comme l'homme parle à son compagnon ». Le rapport faillit cependant, telle sa mention au pluriel, celle du visage étant celle du Nom, à la phénoménalisation du visible, traduisant plutôt le retrait comme un voilement redoublé, ce voilement d'Esther à la sur-face, עַל-פָּנָי en Gn 01 : 02, HÈSTÈR ASTYR PÈNY en Dt 31 : 18 : « הִסְתַּר אֶסְתֵּיר פָּנָי : « [] je voilerai, je voilerai mes faces [] ». Esther Rabba en lie encore le rouleau à בְּרֵאשִׁית par Is 41 : 04, קָרָא הַדְּרוֹת מֵרֵאשִׁית אֲנִי יְהוָה רֵאשׁוֹן, comprenant donc ראש : « [] Le crieur des âges depuis la tête, / moi, IHVH-Adonaï, le premier [] » Et nommant visage la révélation comme trace de l'à-Dieu en

asymétrique en précession de l'in-fini. Mais si l'à-Dieu comme in-fini de la révélation à l'in-visibilité du visage soit comme éthique primant la persévérance en l'Être ordonne la substitution, comment se substituer *justement* au second prochain, soit au tiers tout autant autre ? Du fait qu'un tiers apparaisse ¹⁹⁰, autant in-fini, autant unique, incomparable et irremplaçable, entretenant encore relation avec un autre tiers au tiers autre, besoin advient de rectifier la substitution dans la paix éthique, substitution d'amour ¹⁹¹, par une raison universalisante transcendant l'unicité de chaque autre absolument autre. C'est à la sagesse grecque, dont la justice ressortit à cette nécessité, qu'en appellera, donc, Jérusalem ¹⁹². Aussi la justice sera-t-elle perfectible au souvenir de ce dont aura procédé sa nécessité, à savoir rationaliser eu égard au tiers et à son prochain la substitution pour le premier venu, chaque fois unique, chaque fois in-fini. Cette conscience de la perfectibilité de la justice toujours donc révisible, c'est la démocratie. Institution et prophétisme. Si la condition du sujet comme otage, à savoir celle d'élus à répondre pour un autre, violemment an-archique au φῶς extatique conditionnant le politique, demande d'instituer la symétrie politique, revient au gouvernement nécessaire de la justice de se souvenir qu'il résulte de ce qu'il

défection de la phénoménalité extatique, Levinas en conduit le sens en hébreu. Mais c'est encore que le visage, tel en particulier au verset 14 du psaume 45 évoquant la chambre de la fille du roi, dit avec פְּנִימָה le rapport d'intériorité : « Toute sa gloire, fille du roi, est intérieure, / vêtue des sertissures d'or de son vêtement ». De plus, ce verset commence par כָּל : tout. Or כָּל disant tout et la fille du roi, בַּת-מֶלֶךְ donc, disant également celle du chant par excellence, כְּלָה pareille à la Torah promise au fiancé davidique, renvoie, ce à la permutation de כ et ל associant écrire et étudier, à la parole abramique du départ sans retour, émancipation libre au tout autre, Gn 12 : 01 : לְךָ-לְךָ. Sefer ha-Bahir 196, trad. J. Gottfarstein, éd. Verdier, 1983 : « La Torah, c'est une fiancée [כלה] parée et couronnée en qui sont contenus tous [בכל] les préceptes ».

¹⁹⁰ HN 156 : « Mais 'premier venu' pour moi et pour l'autre serait aussi le tiers qui nous rejoint ou qui toujours nous accompagnait. Le tiers est aussi mon autre, le tiers est aussi mon prochain ».

¹⁹¹ Amour comme responsabilité pour la mort du prochain. Le don de la Torah, c'est la défense de l'Autre Homme, toujours en exil, étranger, toujours le faible et démuné, opprimé. Hospitalité abrahamique sans condition. Cf. Ex 22 : 20-26 et 23 : 09. Cf. Lv 19 : 09-18, ce verset notamment comme אָהַבְתָּ לְרֵעֶךָ כָּמוֹךָ : « Aime ton compagnon comme toi-même », 33-34. Cf. Dt 10 : 18-19 et 23 : 08. Cf. Is 58 : 6-7.

¹⁹² Gn 09 : 27 : יִפֶּתְ אֱלֹהִים לְיִפֶּת וַיִּשְׁכֶּן בְּאַהֲלֵי-שֵׁם וַיְהִי כְנַעַן עֶבֶד לְמוֹ : « Elohim épanouira Iéphèt, il demeurera aux tentes de Shém ».

doit oublier, ce mouvement extravagant de miséricorde ¹⁹³. Or la rencontre entre charité d'Israël et sagesse grecque, c'est l'Europe, qu'en un article de 1986, Levinas commence par définir de la sorte, formulant la question et la réponse : « Qu'est-ce que l'Europe ? C'est la Bible et les Grecs ¹⁹⁴ ». Limpide et conforme à la démonstration ensuite établie, cette réponse conserve toutefois et sans doute à dessein une part d'ombre à la mention de la Bible, dénomination grecque et chrétienne au contenu proche d'un texte sans titre, a-synoptique, TaNaKh ¹⁹⁵. Qu'en déduire sinon qu'à cette réponse se rapporte le fait qu'un filigrane parcourt la trame européenne à la clarté élargie, constitué d'un livre fondant la

¹⁹³ Cette nécessaire remémoration de la justice, laquelle déformant le mouvement éthique peut en oublier le soubassement phénoménologique, à savoir la subjectivation du sujet, otage passif de cette élection, *l'unicité d'un moi* jusqu'à céder à la tyrannie étatique de la totalité, Levinas en condense la formulation à la fin de *Totalité et Infini*, TI 334-5 : « La métaphysique ou rapport avec l'Autre, s'accomplit comme service et comme hospitalité. Dans la mesure où le visage d'Autrui nous met en relation avec le tiers, le rapport métaphysique de Moi à Autrui, se coule dans la forme du Nous, aspire à un État, aux institutions, aux lois qui sont la source de l'universalité. Mais la politique laissée à elle-même, porte en elle une tyrannie. Elle déforme le moi et l'Autre qui l'ont suscitée, car elle les juge selon les règles universelles et, par là même, comme par contumace. Dans l'accueil d'Autrui, j'accueille le Très Haut auquel ma liberté se subordonne, mais cette subordination n'est pas une absence : elle s'évertue dans toute l'œuvre personnelle de mon initiative morale (sans laquelle la vérité du jugement ne peut se produire), dans l'attention à Autrui en tant qu'unicité et visage (que le visible du politique laisse invisible) et qui ne peut se produire que dans l'unicité d'un moi ».

¹⁹⁴ HN 155. 156-7 : « Le grec, inévitable discours de l'Europe que la Bible elle-même recommande. [] Langage qui entend traduire — et toujours à nouveau traduire — la Bible elle-même et qui, dans la justice qu'il permet d'instaurer, ne saurait offusquer à jamais l'unicité d'autrui [] ». « De l'unicité », autre article dont le propos vient d'être recensé, date également de 1986. Levinas y écrit donc en outre, EN 201-2 : « Le tiers, autre que le prochain, est aussi mon prochain. Et il est aussi le prochain du prochain. Que font-ils — les uniques — qu'ont-ils déjà fait l'un à l'autre ? Ce serait, pour moi, manquer à ma responsabilité de moi — à ma responsabilité préjudicielle à l'égard de l'un et de l'autre, mes prochains — que d'ignorer, à cause de cette responsabilité antérieure à tout jugement, de la proximité, les torts de l'un à l'égard de l'autre ». Du fait qu'un tiers apparaisse, sera donc nécessaire la justice pour comparer, faire coexister, rassembler, thématiser, contemporanéiser soit synchroniser la dia-chronie asymétrique, im-médiate de la responsabilité. Cf. AE 245-253. Mais l'Europe de la Bible et des Grecs, c'est aussi celle de Descartes. En conversant avec B.-H. Lévy en 1990, Levinas place la *générosité* cartésienne des *Passions de l'âme* en compagnie du דָּוָד prophétique, chérissenment comme *amour du chérissenment*, Mi 6 : 8 : $\text{וְאַהֲבַת הַדָּוִד}$.

¹⁹⁵ Le rouleau passe au codex : la constitution occidentale, c'est-à-dire grecque de l'Europe, feuilletant un livre qui n'en est pas un et coiffé d'un titre le fléchira à la cosmo-logie.

subjectivité, soit la notion d'individu dont la spiritualité à la lettre a été exclue de toute autorité ? Et serait-ce semblablement par un conditionnement au λόγος apophantique qu'en sera offusqué aussitôt formulé le second commencement de la philosophie, penser comme *je* ou **cogito** comme reliquat à la réduction *en révélant l'immédiation soustraite à la visibilisation* finira de mélecture en mélecture par susciter en réaction à la méthode husserlienne y trouvant légitimation la hantise du **dasein** enraciné au fantasme du natal ? C'est encore en ce sens qu'à la seule dessaisie de toute considération propre à un continent oc-cidental de même qu'en abandon de toute téléologie et théodicée vienne à l'Europe la paix an-archique sans promesse ¹⁹⁶. Or cette déprise de toute théodicée et téléologie et subséquemment toute littérature comprise entre poésie, roman ou drame, par laquelle au lendemain de 1945 commence l'Europe, commençant donc à la fin, c'est à la vacance de la Torah qu'il faut la lier, ce vide de Gn 02 : 2-3 en tant qu'instauration questionnante, appel d'air associant liberté à responsabilité a-thée ¹⁹⁷ — et traduction, soit rupture et passage frémissant en éclat du messianique, archiprose *et* graphie blanche. Préambulaire à toute constitutivité, l'apparaître an-archique de l'individu se tisse au et du Texte hébreu comme à la vie à laquelle le judaïsme se rattache. Alors signataire et dépositaire d'un motif celé dans la parution du jour grec, un certain sujet marrane autant citoyen du paradis, civilisé édénique donc, échappe d'Augustin à Montaigne, Descartes, Racine et Proust à Wittgenstein, Bergson à Woolf et Joyce à Derrida à la nomenclature ontologique de l'identification comme du dévoilement dont le secret sans prédicat, étranger à la nostalgie, (se) porte au tout autre. Et tel qu'il se désiste du visible comme présentation en présence soit de la simultanéité dont un alignement dialectique à la synchronie assure la coïncidence en cela qu'il dure, c'est comme génération du Premier Vivant autogénéral

¹⁹⁶ La téléologie, donc, équivaut à la présence, DVI 109 : « L'Infini signifie précisément l'en-deçà de sa manifestation — le sens ne se réduisant pas à la manifestation, à la représentation de la présence — ou à la téléologie [] ».

¹⁹⁷ La rétraction de l'in-fini comme messianicité sans messie, c'est la paix européenne revenue de toute théodicée et téléologie. Bien souvent donc le report égologique de la responsabilité au compte de l'Union européenne va de pair avec un ressentiment antisioniste et encore américanophobe, soit un ressentiment envers la démocratie dont la justice, perfectible, requiert ré-pense comme an-archie à venir. Or le judaïsme qu'un certain marranisme entrelace désigne à la fois précisément l'Europe et *l'impensé* de l'Europe comme **jewgreekness**. La population romaniote, dont notamment à Ioánnina la présence remontait à la destruction du Second Temple, sera anéantie avec le judéocide perpétré par le nazisme sur le sol grec.

la Vie pareille à l'immanence engendrant la transcendance y restant consubstantielle ¹⁹⁸, qu'à travers un mouvement d'écriture rigoureux, Henry définirait le présent. Ce présent, seul réel en cela qu'il se fait soit se crée donc en l'immanence de sa réception et cependant en rupture d'immanence en ce qu'il se reçoit par un devenir, laisse sitôt qu'il abandonne ce rêve de pierre, soit la beauté antique engageant depuis la dégradation temporelle un chemin d'anabase, remontant vers son αἰών fixe d'hypostase en hypostase, à penser une tout autre éternité, mouvante ¹⁹⁹, *sub specie durationis* comme éternité de vie ²⁰⁰. En

¹⁹⁸ Loin d'instituer un rapport d'opposition soit d'intermission, thématise c'est-à-dire, c'est un rapport de *fondation* qu'il faut lire au rapport henryen d'immanence à transcendance, EM 309 : « *L'immanence est l'essence de la transcendance* ». En corrélation, EM 313 : « *L'immanence de la transcendance est sa révélation* ». Si le rapport d'immanence à transcendance *peut* en être la révélation, c'est à exclure la médiation de la médiation, c'est-à-dire le rapport mondain qu'il devance : *l'immanence est la passivité de sa réception, soit l'immédiat*. Henry en déduit donc, EM 326 : « *La transcendance n'est pas dans le monde* ». De phénoménalité n'est-il qui pro-vienne dudit monde venant de la vie en l'immédiation passive de son acquiescement. De ce qu'il n'est aucune possibilité de révélation au prisme de l'objectivation ek-statique d'un monde anticipé comme dehors, Henry peut écrire, EM 318-9 : « *Dans l'objectivité il n'y a pas de rapport. C'est parce que l'objectivité ne se rapporte à rien, que rien en elle ne se rapporte à autre chose. Ce n'est pas la nature particulière de la main, c'est sa nature objective qui l'empêche de se rapporter au mur. Ainsi une manifestation, à supposer qu'elle fût effective, ne suffit pas à fonder la possibilité d'un rapport, elle peut, bien au contraire, le rendre impossible. Si la main ne peut toucher le mur bien que leur contiguïté spatiale se manifeste dans le monde, si cette manifestation particulière mais pure en elle-même ne constitue pas encore un rapport au sens transcendantal, c'est que la réalité phénoménologique de celui-ci n'est pas la phénoménalité du monde* ». Et c'est parce qu'il se reçoit passivement de la vie, c'est-à-dire im-médiatement, sans entremise d'intermédiaire qu'en consubstantialité le vivant en oublie la donation et de fait anticipe le monde sinon un monde objectivé comme tel en sa présentation. La mémoire de la vie dont le don im-médié explique son oubli par le vivant n'est pas celle du monde : cette inoubliabilité comme in-amissibilité de la vie afférente à son omission sera donc la marque de son *oblitération*. La vie se tient autrement dit toujours latente à sa révélation.

¹⁹⁹ En penseur ouvrant la postmodernité, Baudelaire, faisant en outre éloge du maquillage au ch. IX de ce texte décidément capital, c'est-à-dire donc *le Peintre de la vie moderne*, voit la mode exprimer cette temporalité, « comme une déformation sublime de la nature, ou plutôt comme un essai permanent et successif de réformation de la nature ». La mode, laquelle se doit, ch. IV, « de tirer l'éternel du transitoire », correspond à la modernité. Le mouvement fluide du vêtement tend en ce sens à confondre le spirituel au matériel, telle la danse : élégance comme éléction, « haute spiritualité de la toilette ».

²⁰⁰ « In ea vivimus et movemur et sumus. » Y désignant donc *une éternité de vie*, c'est par cet énoncé reproduit à la page 176 de *la Pensée et le mouvant* qu'à Oxford Bergson termine le 27 mai 1911 la deuxième

conférence du sujet proposé : « La perception du changement ». *Une éternité de vie*, c'était déjà ce qu'en 1903 l'Introduction à la métaphysique opposait à *l'éternité conceptuelle*, « qui est une éternité de mort ». Prise à Ac 17 : 28, Paul la reprenant d'Épiménide, Bergson substitue donc à cette formule le mot vie au mot Dieu, étranger à l'hébreu biblique. Et alors qu'il distingue corps subjectif, corps organique et corps objectif, Henry écrit de *l'être originaire du corps subjectif* — « c'est-à-dire le corps absolu révélé dans l'expérience interne transcendantale du mouvement » — : « La vie de ce corps originaire est la vie absolue de la subjectivité ; c'est en elle que nous vivons, que nous nous mouvons et que nous sentons », PPC 179. C'est avec la conférence du 1^{er} novembre 1977 à l'Université du Québec à Trois-Rivières, « Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie ? », qu'un développement apparaît à propos de la temporalité de la vie comme celle d'une éternité mouvante. Au paragraphe de cette conférence reproduit à la page 56 du tome premier de *Phénoménologie de la vie*, Henry écrit à la conclusion, reprenant la formule de Kierkegaard : « s'éprouvant soi-même, plongeant à travers la transparence de son affectivité, la vie plonge dans la puissance qui la pose et ne cesse de la poser ». Cf. EM 849-858, notamment 852. Mais à reprendre par cette conférence de 1977 la formule qu'il citera souvent du Traité du désespoir ou La maladie à la mort, *Sygdommen til Døden*, c'est à ce détail qu'il substitue le mot vie au mot moi, fondant plutôt le premier au second : plus tard le partage serait entendu au travers du Premier Soi Vivant en consubstantialité à la Vie. Issue de la même conférence, cette affirmation, PV I 48 : « Nul n'a jamais vu la vie et ne la verra jamais », substitue encore donc cette fois à Jn 01 : 18 le mot vie à Dieu, Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε. Et à cette affirmation, même page : « La vie est invisible », Henry donne explication : la vie est invisible parce qu'elle s'éprouve. Cette invisibilité sans réplique de l'épreuve, l'impossibilité à la vie d'y ménager aucune distance fonde en son indivisibilité, son insécabilité le soi. Du mouvement, du passage anextatique (soit atemporel et donc plutôt aspatial, toute division temporelle étant spatiale, c'est-à-dire visualisation, projection optique comme di-vision) de la temporalité de la vie, Henry écrit : « à travers toutes ces modalités, la vie ne cesse de s'éprouver elle-même, ne cesse pas. La temporalité la plus originelle de la vie doit se comprendre à partir de sa passivité foncière. La vie n'est pas seulement passive à l'égard de soi — ou plutôt cette passivité à l'égard de soi signifie la passivité de la vie à l'égard de son propre fondement. Que la vie s'éprouve veut dire qu'elle n'a pas posé elle-même le contenu de son affection — soi-même —, qu'elle l'éprouve comme ce qu'elle n'a pas posé mais lui est donné et ne cesse de lui être donné, comme ce qui vient en elle à partir de ce qu'elle n'est pas. [] La vie n'est rien d'autre que la passivité de cette venue en soi et le mouvement qui n'a pas de fin de cette venue en soi-même de la vie, c'est le temps ». EM 837 : « L'histoire de nos tonalités est l'historial de l'absolu ». Au premier paragraphe du ch. III de *Durée et simultanéité*, « De la nature du temps », Bergson écrit de la *durée* qu'il assimile au *temps se confondant d'abord pour nous avec la continuité de notre vie intérieure*, « [c]elle d'un écoulement ou d'un passage, mais d'un écoulement et d'un passage qui se suffisent à eux-mêmes, l'écoulement n'impliquant pas une chose qui coule et le passage ne présupposant pas des états par lesquels on passe » : « Elle est mémoire, mais non pas mémoire personnelle, extérieure à ce qu'elle retient, distincte d'un passé dont elle assurerait la conservation ; c'est une mémoire intérieure au changement lui-même, mémoire qui prolonge l'avant dans l'après et les empêche d'être de purs instantanés apparaissant et disparaissant dans un présent qui renaîtrait sans cesse ». En distinguant graphiquement plus tard la vie

penseur de ce qu'il appelle, donc, « [1]'éternel présent vivant de la Vie ²⁰¹ », Henry serait penseur de la création continue en penseur du *devenir* de ce présent ²⁰². C'est donc à se

sans majuscule de la vie avec majuscule, soit le *je* donné à sa donation comme archi-donation donc immédié en *moi*, ce moi étant notre chair, Henry viendra à cette formulation définitive, PV I 75 par exemple ou 173-4 : « C'est uniquement parce que, en sa finitude, notre propre vie ne détient pas elle-même l'*Archi-passibilité*, c'est-à-dire la capacité de s'apporter soi-même en soi sur le mode d'une effectuation phénoménologique pathétique — parce qu'elle n'est donnée passivement à soi qu'en cette Archi-passibilité de la Vie absolue, qu'elle est une chair au sens d'une chair telle que la nôtre. C'est dans l'*Archi-passibilité* de la Vie absolue que toute chair est passible, c'est en elle qu'elle est possible. Notre chair à vrai dire n'est rien d'autre que cela, la passibilité d'une vie finie puisant sa possibilité dans l'*Archi-passibilité* de la Vie infinie ». Cf. INC 243. En traduisant et adhérence absolue et asymétrie, ce mouvement peut être comparé à la lecture lévinassienne de l'in-fini cartésien de la Troisième Méditation, mis en moi par un penser portant l'infinition de son infinitude. En hyperphénoménologue, Henry cesse la lecture à la Seconde Méditation, c'est-à-dire sans passer outre la subjectivation passive du **videre videor** assimilé au **cogito** qu'il tient pour perdu au miroir de la démonstration (à cet égard en convergence, Levinas note, EDE 45 : « Seules les deux premières méditations de Descartes valent pour la phénoménologie »). Henry appuierait ce constat de perte du **cogito** recouvert sitôt découvert à la citation de la phrase suivante, AT VII 29 : « Nam quod ego sim qui dubitem, qui intelligam, qui velim, tam manifestum est ut nihil occurrat per quod evidentius explicetur » / AT IX [1] 22 : « Car il est de soi si évident que c'est moi qui doute, qui entends, et qui désire, qu'il n'est pas ici besoin de rien ajouter pour l'expliquer ». Mais justement, Descartes, tout du moins le narrateur de ce texte, affirme plutôt à travers cet énoncé que c'est parce qu'il ressortit à un mode différent du déploiement explicatif qu'il désinvestit la démonstration du **cogito**. Et peut-il en égarer la mémoire puisqu'il le perfoeme, empruntant par ailleurs une autre formulation ? AT VII 25 : « Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum » / AT IX [1] 19 : « *Je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit ». Cf. AT VII 27 / AT IX [1] 21.

²⁰¹ INC 91.

²⁰² PV IV 201 : « Que la vie soit Devenir veut dire : la possibilité demeure ouverte en elle pour qu'en elle l'auto-affection qui frappe chaque vivant du sceau de son Ipséité indélébile — pour que cette auto-affection s'éprouve comme celle de la vie absolue ». Ce devenir du présent de la vie s'auto-éprouvant dans le vivant qui l'éprouve en s'éprouvant est-il dès lors création — Henry écrivant le plus souvent *engendrement* ou *génération* en accord avec la terminologie conciliaire — γεννηθέντα ὃν ποιηθέντα — et celle d'Eckhart, PV I 116 : « La vie est phénoménologique en un sens original et fondateur. Elle n'est pas phénoménologique en ce sens qu'elle se montrerait elle aussi, phénomène parmi les autres. Elle est phénoménologique en ce sens qu'elle est créatrice de la phénoménalité. La phénoménalité surgit originellement en même temps que la vie, sous la forme de la vie et d'aucune autre façon. La phénoménalité trouve son essence originelle dans la vie parce que la vie s'éprouve soi-même, de telle façon que ce s'éprouver soi-même est l'auto-apparaître de l'apparaître ».

donner comme devenir et antécédence désoriginnaire à toute origination, à savoir comme archidonation donc an-archique qu'à jamais le présent (se) déprésente passivement (à) la présence qu'il désynchronise, c'est-à-dire désaligne et détotalise. Ce présent déphasé dont le devenir (se) tisse (à) l'irrémissibilité de son antécédence décrirait un messianique sans advenue, dont la rupture qu'il suscite se dérobe à la tentative d'intronisation. Tel en serait le frémissement continué ²⁰³, fuyant la possession définitive tuant le désir. Destruction créatrice, c'est en chaque acte enroulé à un devenir perpétuellement révolutionnaire ce qu'il faut entendre par réparation, *restance* en fragmentation de la vacance ²⁰⁴. Si le présent (se) disqualifie (à) la représentabilité, c'est à s'éprouver sans distance soit *indivisément* : l'indivisibilité du présent en étant donc l'invisibilité empêche qu'il franchisse le seuil en écart de la représentation ²⁰⁵. La vie se dira-t-elle *la* vie autrement qu'à la rupture de l'in-

²⁰³ Ct 2 : 8 : קול דודי : « La voix de mon amant ». 5 : 4 : ומעי המו עליו : « Mes boyaux se bouleversent pour lui ».

²⁰⁴ Le devancement de la parole biblique suscite et continûment crée ce qui n'est pas encore, lorsque la secondarité de la phrase apo-phantique se borne au constat référé du déjà-apparu, sans jamais créer et sans bénir jamais rien.

²⁰⁵ Le tout donné à la représentabilité de la représentation, perpétuant la fausse acception, antique, du temps fondé en ontologie, autorise donc le théâtre majoritaire. Mais un théâtre déflagatoire à la représentation existe, comme le Livre mallarméen sachant *l'impossibilité de se voir représenté au théâtre cependant qu'il exige le théâtre*, comme le théâtre de la cruauté. Quel rapport ce théâtre ascétique et touchant le devenir, confondant la création à la destruction ce théâtre de feu entretient-il par conséquent avec le théâtre certifié traditionnellement et théologiquement au tout donné de la représentation ? Aucun. La danse postmoderne américaine aura révolutionné la grammaire scénique à la délier de la représentation close en la considérant comme un *essai direct*, ce point de départ à la création théâtrale et justement en prise avec le devenir dont cependant la nécessité exige la rigueur de la composition. Or c'est parce qu'il se tisse au devenir soit d'imprévisible nouveauté qu'en ce sens la création scénique en répond par *essai direct* : ce présent fait de devenir, c'est donc seulement et tout au plus en esquisse qu'il se donne, dérogeant et se dérochant à la division propre au visible et partant à la stabilité de la représentation du fait qu'il échappe à la concrétion mathématique et mécanistique du point borne soit de l'instant localisé entre futur et passé. Le théâtre de la cruauté épouse la surabondance du réel, soit le présent en perpétuel devenir décorrélé et *dissonant* à toute homogénéisation comme dissident au déterminisme du langage articulé. Le théâtre de la cruauté déréalise soit désidéalisent encore la représentation en cela qu'à toucher un régime continué de création, c'est le partage qu'il récuse du spirituel au matériel, reprenant la terminologie baudelairienne, qu'il veut dissiper. Théâtre animétique du fait qu'il devance et souffle toute constitutivité préalable du monde supposé y préexister et

fini dans la positivité de la finitude, rupture de l'immanence en l'immanence, telle une transcendance sans thématization, dont la diachronie loin de contester la succession révèle la frange d'indétermination ? Tout en affleurant au seuil de la simultanéité constitutive d'un monde, cette frange à jamais la désitue à répondre librement du devenir. C'est par la précession de l'in-fini qu'un trajet d'immanence en rencontre un autre. Cette précession ou précédence, anté-cédence peut se dire mémoire, limon afférent à un textile textuel, **cogito** comme vigile passive soit *latente* et alors entrelacs d'oubliance, empreinte comme *oblitération* an-archique à la distinction entre spirituel et matériel. La réversibilité de la temporalité de la vie comme compénétration d'une potentialité pathétique²⁰⁶, tel le toucher archicontemporain d'un acte continué, veille passive, latente soit a-pathique, serait ce qu'en pensant à la force hyperorganique biranienne, Henry appelle hyperpouvoir. C'est par la passivité comme passivité *d'une subjectivation* qu'un rapport existe de la durée à la diachronie comme la phénoménologie de la vie. Le réel en cela qu'il dure vaut pour la pré-cédence de la donation pareille à celle de la vie sur le vivant y adhérent qu'il reçoit passivement sans possible mise à distance : ce présent et déphasé à la présentabilité et pourtant im-médié dont le devenir déborde la juxtaposition, équivaut à ce qu'au tout début du chapitre III de *Durée et simultanéité*, Bergson appelle, donc, « la continuité de notre vie intérieure ». La phénoménologie de la vie, Henry la voit comme phénoménologie de la naissance. Et si le réel demeure anextatique soit aspatial, étranger en cela qu'il dure à la di-vision spatialisante et dont par conséquent la matérialité échappe à toute ob-jectité, mise en ob-jet, équivaut-il à la naissance an-archique à la naissance biologique précipitant tout être y venant par l'irréversibilité d'un temps voire *du* temps mortel — le sien ? Mais un *je* peut-il naître phénoménologiquement sans naissance biologique ? Peut-il être une

présentant un miroir à la re-présentation. Le suspens de tout mode afférent au monde dégage la possibilité de ce théâtre comme réalité et danger a-génésiq, suicide antérieur.

²⁰⁶ PV I 141 : « D'une part, à la différence de l'irréversibilité constamment affirmée du temps objectif, plus essentiellement de la temporalité extatique dont la temporalisation est le monde, la temporalité de la vie absolue est réversible pour autant que cette temporalité se temporalise comme souffrir et comme jouir et que, entre ses tonalités phénoménologiques fondamentales le passage se fait dans les deux sens, de telle façon qu'en ce passage chacune de ses deux tonalités demeure en l'autre comme sa condition phénoménologique et ainsi comme sa substance même. D'autre part, dans cette autotemporalisation pathétique de la vie absolue rien d'irréel n'advient jamais mais seulement l'auto-mouvement d'un s'éprouver soi-même sans fin dans la réversibilité du souffrir et du jouir ». Cf. PV V 125.

naissance transcendantale de l'individu à la vie sans qu'il ait d'abord à venir au monde ? Le *je* comme Je Peux serait-il plutôt le reste en surcroît de la vie même à son déterminisme biologique et se donnant comme élan vital au vivant ? La naissance phénoménologique, ce serait donc le surcroît de la vie se donnant par ce surcroît au vivant. De ce que la vie (se) donne en surcroît au vivant la recevant donc passivement, ce surcroît équivaldrait à la rébellion an-archique à la naissance biologique, dont la pré-cédence serait donc autant le devenir ²⁰⁷. Bergson vient en outre à expliquer l'irréversibilité de la durée propre à chacun à ce qu'il décrit comme un premier éveil de la conscience : « [] je crois bien que notre vie intérieure tout entière est quelque chose comme une phrase unique entamée dès le premier éveil de la conscience, phrase semée de virgules, mais nulle part coupée par des points ²⁰⁸ ». Étant notifié comme premier, comment *situer* seulement cet éveil de la conscience ? Équivaut-il au zéro apparenté à la naissance biologique, par lequel chaque durée propre commencerait pour se terminer avec la mort organique ? Ce premier éveil serait-il donc la seule et unique contamination spatiale de notre durée ? Serait-ce revenir par conséquent à la question selon laquelle notre durée, phrase unique sans point, resterait bel et bien monadique ? Chaque trajet d'immanence durerait-il en l'ininterruptibilité soit l'indécomposabilité de sa succession sans en croiser un autre ? Serait-il au contraire une durée commune à chaque *je* singulier, hétérogène donc et transcendante à la naissance biologique ? Ce premier éveil de la conscience formerait la seule rencontre co-incidente de la succession de *notre* durée avec *la* simultanéité. *Mais si ce premier éveil explique l'irréversibilité de notre durée, toutefois la survivance du passé intégral à notre durée engage à penser une réversibilité à même son irréversibilité.* De la durée dont un premier éveil de la conscience spatialiserait à la situer le début, Bergson en déduit logiquement l'irréversibilité à la page 6 de *l'Évolution créatrice*, ouvrage publié en 1907 : « De cette survivance du passé résulte l'impossibilité, pour une conscience, de traverser deux fois le même état. Les circonstances ont beau être les mêmes, ce n'est plus sur la même personne qu'elles agissent, puisqu'elles la prennent à un nouveau moment de notre histoire. Notre personnalité, qui se bâtit à chaque instant avec de l'expérience accumulée, change sans cesse. En changeant, elle empêche un état, fût-il identique à lui-même en surface, de se

²⁰⁷ Le γ conversif permet ce mouvement.

²⁰⁸ ES 60. La page 80 de *la Pensée et le mouvant* donne : « [] notre vie entière, depuis le premier éveil de notre conscience, est quelque chose comme ce discours indéfiniment prolongé ».

répéter jamais en profondeur. C'est pourquoi notre durée est irréversible. Nous ne saurions en revivre une parcelle, car il faudrait commencer par effacer le souvenir de tout ce qui a suivi ». Mais de l'indivisibilité de notre durée, c'est lors de la conférence du 28 mai 1913, « 'Fantômes de vivants' et 'recherche psychique' », réciproquement conclure : « [] notre passé tout entier est là, continuellement, et [] nous n'aurions qu'à nous retourner pour l'apercevoir ²⁰⁹ ». En résumé n'est-il qu'un acte dont un devenir continué abrite tout le passé et à l'indivisibilité duquel se rattache sa frange d'indétermination, appel d'air sans cesse nouveau de notre durée, vacance tel ce devenir d'un monde créé et restant pourtant à faire. La liberté, c'est le présent recouvré comme devenir en cela qu'il dure, cet élan de vie déjà signalé engageant *exigence de création* et qu'un autre moment de la conférence d'avril 1912, « L'âme et le corps », pourrait décrire : « cette chose, qui déborde le corps de tous côtés et qui crée des actes en se créant à nouveau elle-même, c'est le 'moi', c'est l'âme', c'est l'esprit — l'esprit étant précisément une force qui peut tirer d'elle-même plus qu'elle ne contient, rendre plus qu'elle ne reçoit, donner plus qu'elle n'a ²¹⁰ ». Notre âme circule en la spire d'une archicontemporanéité sans avant et sans après et dont par voie spatialisante, socialisante, détourne la fonction rectrice du cerveau : le mécanisme cérébral organise soit articule, canalise la mémoire à fin de préservation de la vie, attentive au besoin pratique ²¹¹. Le détournement consiste essentiellement à rétrécir et déformer le champ *empiété* de la conscience se mouvant comme réel et comportant tout le passé ²¹² :

²⁰⁹ ES 81.

²¹⁰ ES 33. Au passage, Bergson débusque la source du totalitarisme adossé à un scientisme présupposant la réalité de ce qu'il veut saisir objectivement, ce surcroît du devenir comme surcroît du mental sur le cérébral soit autrement dit la liberté. Et la débusque encore à démythologiser la notion d'éternité conçue comme éternité fixe, qu'il appelle à cet égard éternité de mort.

²¹¹ ES 76-7 : « [] le mécanisme cérébral a précisément pour fonction ici de nous masquer le passé, de n'en laisser transparaître, à chaque instant, que ce qui peut éclairer la situation présente et favoriser notre action : c'est même en obscurcissant tous nos souvenirs sauf un — sauf celui qui nous intéresse et que notre corps esquisse déjà par sa mimique — qu'il *rappelle* ce souvenir utile ».

²¹² Bergson évoque la vision panoramique surgissant notamment face à un danger mortel, provoquant un brusque désintéressement de la vie à se préserver, ES 77 : « Maintenant, que l'attention à la vie vienne à faiblir un instant [,] alors l'esprit, dont le regard était maintenu de force en avant, se détend et par là même se retourne en arrière ; il y retrouve toute son histoire. La vision panoramique du passé est donc due à un brusque *désintéressement de la vie*, né de la conviction soudaine qu'on va mourir à l'instant. Et c'était à

à cette puissance d'interpénétration du réel égal à un état préréflexif de la conscience, ce rang épochal déjà décrit, tel le rang adamique lu en éden, réticent à la division, revient au cerveau d'opposer ou apposer par juxtaposition et alignement la surface d'un monde en représentation. Le cerveau homogénéise un réel envahissant, étant d'immanence absolue. La communication serait-elle donc massivement permanente *entre* sinon à ou *en* chaque durée propre de la conscience à même un seul régime continué de création d'imprévisible nouveauté, telle une durée commune qu'à la page 12 de *l'Évolution créatrice*, Bergson expressément accorde à *l'univers* ? Accessible par versement personnel en étude, ce plan commun tiendrait-il donc tout le passé outre chaque durée propre tout en créant *du* réel, suscitant et démultipliant un devenir cosmique, linge flottant empreint d'âme en devenir en cela justement qu'il dure ? Éternité vivante, donc, soit mouvante ²¹³. Et par la même conférence du 28 mai 1913, Bergson évoque ce qu'il appelle endosmose ²¹⁴. Bergson, à ce stade, rejoint la méditation cabalistique, comme, d'ailleurs, Descartes. Mais c'est qu'à la grammaire séfirotique de la cabale appartient la description phénoménologique dont la hauteur suggestive se conjugue à la rationalité. Évoluant encore en éden, אֵלֶּיךָ voit donc 83

fixer l'attention sur la vie, à rétrécir utilement le champ de la conscience, que le cerveau était occupé jusque-là comme organe de mémoire ».

²¹³ C'est à la mention de ce qu'en l'Introduction à la métaphysique Bergson appelle, donc, une éternité de vie, qu'un énoncé suit encore en effet : « Éternité vivante et par conséquent mouvante encore, où notre durée à nous se retrouverait comme les vibrations dans la lumière, et qui serait la concrétion de toute durée comme la matérialité en est l'éparpillement ».

²¹⁴ ES 78-9 : « N'oublions pas [] que l'espace est ce qui crée les divisions nettes. Nos corps sont extérieurs les uns aux autres dans l'espace ; et nos consciences, en tant qu'attachées à ces corps, sont séparées par des intervalles. Mais si elles n'adhèrent au corps que par une partie d'elles-mêmes, il est permis de conjecturer, pour le reste, un empiètement réciproque. Entre les diverses consciences pourraient s'accomplir à chaque instant des échanges, comparables aux phénomènes d'endosmose. Si cette intercommunication existe, la nature aura pris ses précautions pour la rendre inoffensive, et il est vraisemblable que certains mécanismes sont spécialement chargés de rejeter dans l'inconscient les images ainsi introduites, car elles seraient fort gênantes dans la vie de tous les jours. Telle ou telle d'entre elles pourrait cependant, ici encore, passer en contrebande, surtout quand les mécanismes inhibitifs fonctionnent mal ; et sur elles encore s'exercerait la 'recherche psychique'. Ainsi se produiraient les hallucinations véridiques, ainsi surgiraient les 'fantômes de vivants' ».

histoire sainte ²¹⁵, textile d'univers comme textile d'étude coextensif au *je* le créant et détruisant continûment au renouvellement du sens, ספרים comme עולם en réserve dont manque la certitude, soit encore latent à la certification cosmo-logique du monde anticipé

²¹⁵ « L'histoire de tous les moments qui coulent est une histoire sainte. » Ce flux permanent d'histoire sainte touche ce qu'avec le roman, Henry veut écrire comme *l'histoire de la vie* consubstantielle à *l'individu vivant* échappant à la structure normative de parution à ladite histoire valant celle du monde. In-di-visible, cette histoire de la vie serait celle du Livre étant nôtre, personnel, lorsque celle du monde, objective, demeure anonyme. Et si la certitude affleure qu'un monde soit donné en é-vidence, constituant *le* monde comme tel, c'est qu'au départ la dé-mission du Livre en aura été consentie, ce deuil du Livre comme malentendu qu'un versement en étude précisément détruit. En étude disparaît le malentendu comme monde spontanément donné. Le renouvellement du sens sera donc création continue fragmentant la totalisation valant pour le figement en certification du monde. Le commentaire talmudique peut de fait concevoir comme finie la période messianique une fois survenue, laquelle tel un âge préparatoire ouvrira à un monde futur comme à-venir ou devenir se-faisant sans téléologie ni théodicée donc, soit en rupture de la subsomption englobante de l'Histoire. Ce temps étranger au temps historique, c'est au temps propre du *je* comme sujet passif de la subjectivation qu'il se constitue, reste d'irréductibilité à la réduction, surplus absolu d'intériorité comme dis-continuité dia-chronique en exemption et exception du temps synthétique et homogénéisé de la totalité, surcroît comme survivance eschatologique, TI 51 : « Grâce à la dimension de l'intériorité, l'être se refuse au concept et résiste à la totalisation. [] La discontinuité de la vie intérieure interrompt le temps historique ». *Quand chacun répondra de l'incessibilité propre à la subjectivation au Livre*, sienne comme responsabilité passivement départie de la participation grammaticale, médian ontologisé, aucun événement assimilable à ladite histoire du monde n'advient plus : le Messie sera venu. Ce rang anhistorique soit anétatique de *l'individu*, dont le secret demeure soustrait à la visibilité préjudicielle à toute consécration historique du monde, Bataille le rapporte à une autre histoire, analogue cependant à celle du Livre, celle de la subjectivité érotique, laquelle coulant sans écart soit sans di-vision entremise à la clarté du jour en parution constitue donc, confondue à celle de la littérature, *la* communication, GB VIII 442 : « Serait-elle littéraire, la communication de la subjectivité érotique s'adresse sur un mode confidentiel à celui qui l'accueille comme un possible personnel, isolément de la multitude. Ce n'est pas à l'admiration, ce n'est pas au respect de tous qu'elle s'adresse, mais à cette contagion secrète qui jamais ne s'élève au-dessus des autres, qui ne se publie pas et n'appelle que le silence ». Économie restreinte de *l'histoire du monde* au versant public et publié à la clarté du jour levé en différence de ce qu'il éclaire donc servile, économie générale, soit souveraine de *l'histoire de l'érotisme*, répondant directement de la totalité du réel, c'est-à-dire en silence. Manuscrit en partie transitoire à *l'Érotisme*, L'histoire de l'érotisme contient en particulier cette considération, assez conclusive, GB VIII 163 : « [] si l'histoire à la fin s'achevait, même touchait à son achèvement, l'érotisme ne serait plus *en marge de l'histoire*. [] L'histoire serait à mon sens finie si la disparité des droits et du niveau de vie était réduite : telle serait la condition d'un mode d'existence anhistorique dont l'activité érotique est la forme expressive ».

comme tel et donc d'une messianité dont la venue serait consubstantielle au repliement, perpétuelle la révolution. Ce n'est donc pas *comme tel* que cet univers en expansion dure, c'est en tant qu'un *je* érotisé cela veut dire subjectivé en étude le produit, c'est-à-dire dont le devenir crée et détruit le textile matériel analogue à ce qu'à la page 339 de *l'Évolution créatrice* Bergson appelle la vie avec une majuscule en remontant la pente ou le cours ²¹⁶. Le sujet se subjective en ce qu'il se déverse en étude à mesure qu'en manque le monde. La respiration au Livre, feu de la méditation davidique ²¹⁷, souffle la totalité. La condition du sujet comme otage sera donc bien royale, étant celle d'amant, paré le jour de rébellion an-archique au jour, étudiant au long de la nuit qu'il dévêtira en promesse et recouvrira ²¹⁸. Imprégné de ce פְּרָדֶם sans alinéa soit sans époque, sans énigme comme reflet, quiconque

²¹⁶ « D'où vient, en d'autres termes, que tout n'est pas donné d'un seul coup, comme sur la bande du cinématographe ? Plus j'approfondis ce point, plus il m'apparaît que, si l'avenir est condamné à *succéder* au présent au lieu d'être donné à côté de lui, c'est qu'il n'est pas tout à fait déterminé au moment présent, et que, si le temps occupé par cette succession est autre chose qu'un nombre, s'il a, pour la conscience qui y est installée, une valeur et une réalité absolues, c'est qu'il s'y crée sans cesse, non pas sans doute dans tel ou tel système artificiellement isolé, comme un verre d'eau sucrée, mais dans le tout concret avec lequel ce système fait corps, de l'imprévisible et du nouveau. Cette durée peut n'être pas le fait de la matière même, mais celle de la Vie qui en remonte le cours : les deux mouvements n'en sont pas moins solidaires l'un de l'autre. *La durée de l'univers ne doit donc faire qu'un avec la latitude de création qui y peut trouver place.* »

²¹⁷ Ps 39 : 04 : חֶם-לְבִי בְּקִרְבִי--בְּהִיגֵי תִבְעֵר-אֵשׁ : « Mon cœur s'échauffe en mes entrailles ; / dans mon murmure, le feu brûle [] ». Trad. Cadiot et Sevin : « Mon cœur brûle en moi / dans ma méditation s'allume un feu ».

²¹⁸ En référant à la page [3b] du traité Berakhot, Levinas note, AV 213 : « L'époque du Messie peut et doit résulter de l'ordre politique prétendument indifférent à l'eschatologie et préoccupé uniquement des problèmes de l'heure. Il faut donc que ce monde politique reste parent de ce monde idéal. L'apologue talmudique se fait ici singulièrement suggestif : le roi David guerroye et gouverne le jour ; la nuit où les hommes se reposent, il s'adonne à la Loi : vie double pour refaire l'unité de la vie. L'action politique des jours qui passent commence dans un minuit éternel, elle remonte à un contact avec l'Absolu ». La phrase suivante, surinvestie ailleurs, figure à la page 215 : « Mais, si la Cité messianique n'est pas au-delà de la politique, la Cité tout court n'est jamais en deçà du religieux ». Alors qu'il commente donc le premier segment du verset 62 du psaume 119, תְּצוֹת-לַיְלָה--אֶקוּם לְהוֹדוֹת לָךְ : « À minuit, je me lève pour te célébrer [] », ce passage du traité Berakhot en effet demande, SJ 39 : « Mais David, lui, comment savait-il qu'il était minuit ? David avait un signal, selon ce que R. Hana b. Bizna a dit au nom de R. Simon le Pieux : une harpe était suspendue au-dessus de son lit, et à minuit exactement un vent du Nord venait souffler sur l'instrument et le faisait vibrer. Aussitôt David se levait et étudiait la Thora jusqu'à l'aube ». David devance par conséquent cette aurore. Le commentateur renvoie alors au début du verset 147 du même psaume 119 : קִדְמָתִי בְּנֶשֶׁף וְאֶשְׁוֹעָה : « J'accueille l'aube et j'appelle [] ».

étudie rompt (avec) le continuum temporel homogénéisé en espace ²¹⁹. En moi se brise le nom. Si un devenir échappe à la simultanéité, soit à la juxtaposition du temps en espace, tout à la temporalisation de ce devenir doit être parfaitement contemporain.

²¹⁹ Cette frange du devenir rompant le continuum du temps homogénéisé en espace approche ce qu'en un écrit datant de 1940 donc ultime, Benjamin énonçait du temps révolutionnaire comme éclat du messianique et dont la part, propre à chacun, peut rédimmer le passé. Cet à-présent, Jetztzeit, fissure le vernis du continuum temporel homogénéisé. Au lendemain du désastre qu'il avait pressenti et subissant la persécution, Benjamin eût-il réitéré le postulat de ce texte rédigé en allemand et en français, Sur le concept d'histoire ? « L'idée de bonheur enferme celle de salut, inéluctablement. [] N'est-ce pas autour de nous-mêmes que plane un peu de l'air respiré jadis par les défunts ? N'est-ce pas la voix de nos amis que hante parfois un écho des voix de ceux qui nous ont précédés sur terre ? Et la beauté des femmes d'un autre âge, est-elle sans ressembler à celle de nos amies ? C'est donc à nous de nous rendre compte que le passé réclame une rédemption dont peut-être une tout infime partie se trouve être placée en notre pouvoir. [] Car il nous est dévolu [] une parcelle du pouvoir messianique. » Benjamin raturerait le paragraphe suivant, dont existe un autre état, également raturé : « Le monde messianique est le monde de l'actualité intégrale et, de tous côtés, ouverte. Ce n'est qu'en elle qu'existe l'histoire universelle. Mais non pas en tant qu'une histoire écrite, plutôt accomplie comme une fête. Cette fête est purifiée de toute solennité. Aucune espèce de chant ne l'accompagne. Sa langue est une prose intégrale, qui a fait sauter les chaînes de l'écriture, et est comprise de tous les hommes (comme la langue des oiseaux par les enfants bénis des fées). — L'idée de la prose coïncide avec l'idée messianique de l'histoire universelle (les différentes sortes de prose artistique forment le spectre de l'universel historique [] ». En proximité donc de ce qu'en laisse à penser la frange bergsonienne de ce pur soit libre devenir, préfigurant encore en un sens la dia-chronie lévinassienne, Benjamin note à la fin du second appendice à ce texte, absent comme le premier de la version française : « Bekanntlich war es den Juden untersagt, der Zukunft nachzuforschen. Die Thora und das Gebet unterweisen sie dagegen im Eingedenken. Dieses entzauberte ihnen die Zukunft, der die verfallen sind, die sich bei den Wahrsagern Auskunft holen. Den Juden wurde die Zukunft aber darum doch nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte ».