



Konstellations

Bafouiller sur le transcendant

Par Marie-Hélène Charron-Cabana

Fichier : 0501.05.pdf

Marie-Hélène Charron-Cabana ©

mariehelenecabana@yahoo.ca

J'avais d'abord décidé de tenter une approche plus créative de mon rapport à la théorie. Cette présentation aurait débuté par un mesquin : « Walter Benjamin, je te hais ! » Je me suis cependant aperçue que je tombais moi-même dans le problème que je tentais de mettre à jour et que mon sentiment pour Benjamin ne correspondait pas vraiment à la haine. Il s'est plutôt mué en une sympathie de qui se retrouve complètement au dépourvu en tentant de reprendre à son compte la démarche d'un autre. Ce qui rend beaucoup plus humble... Je ne suis donc pas arrivée à dépasser mon problème et me suis aperçue à mes dépens et un peu tard que, pour traiter de l'irrationnel, on sort très difficilement du rationnel et que traiter des gens qui traitent de la transcendance est, dans un certain sens, encore pire que d'essayer d'expliquer celle-ci par soi-même.

Voici donc ce qu'il reste de ma réflexion :

Au fil du temps, les hommes se sont trouvés en relation avec ce que l'on nomme la transcendance. Celle-ci semble inextricablement liée à la notion de langage. Que la vision de la transcendance soit religieuse ou non, c'est-à-dire qu'elle soit d'un ordre associé au divin ou alors un sentiment d'infini éprouvé sous l'emprise de la mescaline, de la folie ou encore à la rencontre des mathématiques, la transcendance fait perdre ses repères rationnels à l'homme, le projetant dans un état qu'il devient très difficile d'exprimer, où le langage ne suffit souvent pas. Je ne compte pas résoudre ce problème aujourd'hui, mais plutôt tenter une exposition de différentes positions possibles face aux rapports qu'entretiennent la transcendance, la pensée et le langage.

Dans « Sur le langage en général et sur le langage humain », Walter Benjamin propose une première théorie du langage où s'opposent la communication, qui est la fonction utile et réductrice du langage, et la révélation de l'essence de l'homme par le Verbe, qui est la fonction centrale du langage. Ce qu'il entend par communication est assez simple à comprendre, mais la compréhension devient plus ardue si la théorie implique que le destinataire du langage n'est pas un autre homme, mais plutôt Dieu. En effet, Walter Benjamin possède cette particularité que, contrairement à nombre d'auteurs, il ne veut pas communiquer son expérience de la transcendance, mais bien plutôt retrouver un langage qui participe de la nature divine et s'adresse à Dieu.

Pour Benjamin, la fonction centrale du langage, soit la révélation de l'essence de l'homme par le Verbe, avec une majuscule, réfère au moment de la Création comme elle nous est décrite dans la Genèse. Dieu nous y est présenté comme travaillant sans relâche à créer le monde. Son travail consiste en fait à dire ce qui doit être et le fait de dire que cela soit, donc par le verbe, suffit à ce que ce à quoi Dieu

pense s'actualise immédiatement dans le monde et se trouve ensuite nommé. Il ne va se reposer qu'après avoir déposé son *pouvoir créateur*, c'est-à-dire la capacité de nommer, dans l'homme. À la différence de toutes les autres composantes du monde, l'homme n'a pas été créé à partir du verbe, mais plutôt à partir de *la glaise du sol*, la terre. Il a, par la suite, reçu le *don* du langage qui le place selon Benjamin au-dessus du reste de la nature. Ce don du langage trouve toute son importance à travers la capacité de nomination. La nomination, le fait de nommer toutes les autres choses et êtres par des mots, est ce par quoi l'homme révèle à la fois son essence spirituelle et son essence linguistique.

Par contre ce pouvoir n'est pas transmis de façon intégrale à l'homme. Il subsiste malgré tout quelques différences. Benjamin me dit qu'en Dieu le nom est créateur parce qu'il est verbe et que le verbe de Dieu est savoir parce qu'il est nom. Il connaît en nommant. C'est parce qu'il les connaît que Dieu peut donner un nom aux choses. Connaissance et nomination semblent donc être synchroniques chez Lui. En Dieu, le nom est identique au verbe créateur, mais ce n'est pas le cas pour l'homme. Pour Benjamin, le Verbe créateur, une fois vidé de son actualité divine, devient connaissance. Donc l'homme est celui qui connaît et est créé à l'image de celui qui crée. Cette connaissance n'est cependant pas équivalente à celle divine en raison du fait que le langage humain est toujours limité et analytique alors que celui divin est infiniment illimité et créatrice. Connaissance et nomination sont donc diachroniques chez l'homme.

Pour Benjamin, chaque manifestation de la vie de l'esprit humain est une sorte de langage. Sa théorie englobe donc tout ce qui dans le monde a été conçu par l'homme. Mais tout dans la nature, autant les êtres animés que les objets inanimés, participe d'une certaine façon au langage. Cependant, l'homme est le seul à posséder ce qu'il est possible de nommer le langage parfait. Benjamin dit aussi que toute communication de contenus spirituels est un langage et qu'il y a quelque chose qui se communique *dans* le langage ; soit une essence spirituelle. Il faut préciser qu'essence spirituelle et langage sont deux choses distinctes. Si on considère que c'est la même chose, cela correspond à se tenir au-dessus d'un abîme dans lequel on risque de tomber, ce qui signifie que notre théorie du langage n'est pas bonne. Le langage communiquerait l'essence spirituelle qui lui correspond. Il y a communication *dans* le langage et non pas *par* lui. Ce qui implique que le langage contient en lui-même une essence spirituelle et celle-ci n'est identique au langage que si elle peut être communiquée. Ce qui est communicable dans l'essence spirituelle est l'essence linguistique. Le langage communique l'essence linguistique des choses. Benjamin soutient aussi que le langage est magique et infini, qu'il est une réalité dernière et inexplicable, ce qui ressemble plutôt pour moi à un abandon, mais bon... L'homme communique donc son essence spirituelle en nommant toutes les autres choses. Ce fait de nommer est aussi son essence linguistique. L'homme se communique donc en nommant, mais il communique son essence spirituelle *dans* les noms. Le faire *par* ceux-ci correspondrait à se communiquer à des hommes. C'est la fonction

utilitaire et réductrice du langage. Se communiquer *dans* le nom correspond à se communiquer à Dieu. Pour certaines raisons dont plus particulièrement celle des conséquences du Péché originel qui seront mentionnées plus tard, je n'ai pas encore compris si cette distinction était vraiment consciente ou non pour l'homme, c'est-à-dire s'il se trouve en quelque sorte possédé par un langage qui se débrouille sans sa volonté ou alors s'il y a des règles à respecter pour correspondre à cet idéal de langage. Donc, selon Benjamin, de par le fait que le langage est l'essence spirituelle de l'homme, son essence spirituelle est entièrement communicable.

Il y a, chez Benjamin, l'idée que nous avons chuté d'une situation originelle dans laquelle nous possédions un langage à peu près parfait. Le Péché originel correspond à l'heure natale du verbe humain, à la déchéance de l'esprit adamique vers la communication. La connaissance du bien et du mal est conçue comme une connaissance vaine et extérieure que nous avons acquise et qui a contaminé nos esprits en nous faisant sortir du langage qui nomme et qui connaît. Depuis cette chute, tout n'est que bavardages. Benjamin propose, paraît-il (parce que je ne suis pas arrivée à retrouver ce passage à temps pour aujourd'hui mais que je sais que je l'ai déjà lu ailleurs), que les formes authentiques du langage sont l'acte adamique de nomination, le verbe du poète et la prose de l'écrivain. Ces formes sont comparées à un baptême originel des choses parce que poète et écrivain nomment les choses et sont en position de création à travers le langage. Il n'y aurait alors que les poètes et les écrivains qui seraient en mesure de retrouver un langage qui soit en relation avec la transcendance. Est-ce à dire que tous les autres sont coupés pour toujours de leur relation au divin ? Je ne sais pas, mais je ne crois pas parce que Benjamin dit ailleurs que sa théorie concerne tout homme qui parle. Il reste néanmoins que Benjamin, en tentant de nous communiquer sa conception du langage, met à jour une forme de langage transcendant dont le concept peut éventuellement nous aider à développer d'autres théories du langage¹.

Après ce bref, grossier et partiel résumé, j'avoue ne pas trop savoir ce que je peux faire de cette théorie du langage. Il n'est probablement pas nécessaire d'en faire quoi que ce soit. Le principal problème est pour moi le fait de se communiquer à Dieu. N'ayant pas eut le temps de sortir cette idée de son contexte pour tenter de la développer autrement, cette option me semble un peu obscure. Mais peut-être est-ce parce que je ne comprends toujours pas Benjamin ou encore que j'en comprends la structure, mais qu'il ne rejoint tout simplement pas mes préoccupations langagières si ce n'est à travers certaines notions comme, par exemple, celle d'un abîme qui veille au sein du langage et dans lequel l'homme peut chuter à tout moment. Je ne garderai donc peut-être de cette rencontre avec Benjamin que quelques bouts de phrases pour l'avenir.

¹ Tous les renseignements sur la théorie du langage de Walter Benjamin proviennent de : Walter Benjamin, « Sur le langage en général et sur le langage humain », dans *Œuvres I*, traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris, Gallimard, Collection folio/essais, 2000.

En attendant de l'intégrer davantage, je me rabattraï sur ce que je connais un peu mieux. Il y a en effet maintenant un certain temps que je travaille sur Henri Michaux. Mes recherches m'ont amenée à considérer plus particulièrement sa théorie du langage qui comprend également un certain écart entre un état originel et le présent avec lequel nous sommes aux prises. Selon Michaux, notre langage s'éloigne énormément de la nature de la pensée humaine et la transcendance rôde dans ses textes sans toujours parvenir à trouver une expression adéquate².

Michaux illustre un amalgame entre la pensée religieuse et une conception du langage incluant une dimension mathématique et méthodique qui trouve son origine chez Pascal. En effet, Pascal, dans *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*, réunit, semble-t-il pour la première fois, les deux expressions de la pensée que sont le langage et les mathématiques, plus particulièrement la rhétorique, la logique et la géométrie. Il propose une façon de construire des raisonnements qui s'appuient sur l'exemple des preuves géométriques qui sont considérées comme méthodiques et parfaites. Celles-ci comprennent les définitions de nom qui sont « l'imposition de noms aux choses qu'on a clairement désignées en termes parfaitement connus ». Ce type de définition s'apparente à la nomination dans la mesure où la personne qui produit le raisonnement possède la liberté et le pouvoir de nommer une chose ou un ensemble de choses comme bon lui semble, en autant que ce nom corresponde uniquement à ce qui est désigné dans cette définition particulière. L'individu a donc la possibilité de nommer le monde tout en abrégant le discours qu'il fait sur celui-ci. Ces mots deviennent en quelque sorte des figures qui contiennent un ensemble particulier de réseaux significatifs.

La théorie de Pascal comprend qu'il est impossible de tout définir et de tout prouver parce que la réalité se compose d'une double infinité qui rend la définition absolue d'une chose pratiquement impossible ou alors extrêmement laborieuse. Ces deux infinités, soit celles de grandeur et de petitesse, s'appliquent à tout ce qui compose le monde comme, par exemple, l'espace, le mouvement ou encore le temps. Selon Pascal, le fait d'être conscient de l'existence de cette double infinité, peut-être parce qu'elle souligne les infinies variations présentes en chaque chose et tend à nous ramener vers l'essence de chacune d'elles, permet de produire des raisonnements plus justes que ne le sont ceux des gens qui en ignorent l'existence. Parallèlement à cela, Pascal affirme que certaines choses n'ont pas non plus à être définies parce que la nature nous en donne une connaissance plus exacte que ne le feraient des définitions. C'est, par exemple, le cas des notions comme l'homme ou encore l'être, dont tous les hommes partagent une connaissance commune, bien que celle-ci ne soit pas nécessairement absolument identique d'un individu à l'autre.

² Les renseignements sur la théorie du langage d'Henri Michaux proviennent de l'ensemble de l'œuvre de l'écrivain et non pas d'un livre en particulier.

Une part du langage nous serait ainsi donnée par la nature, donc par Dieu. L'application par Pascal de la méthode géométrique à l'art de persuader vise à contrer le fait que ce même Dieu aurait en quelque sorte cherché à nous humilier en faisant que la nature humaine soit plutôt portée à agréer à ce qui entre dans l'esprit par la voie du cœur plutôt que par la voie de la capacité de raisonnement dont l'homme se fait gloire. Pour Pascal, et pour nombre de saints, ou enfin au moins pour Thérèse d'Avila, il faut aimer les choses divines avant de les connaître³. À l'inverse, il faut connaître les choses terrestres avant de les aimer. Il importe donc de ne pas se laisser berner par l'aspect séduisant de certaines choses qui nous sont présentées par l'intermédiaire de discours attrayants.

Cette méthode, qui sert en quelque sorte à valider et assurer la véracité et la clarté des propos tenus lors d'un discours, semble une façon certaine de reconnaître l'apport d'une entité qui nous dépasse dans notre esprit. Mais elle ne parvient cependant pas toujours très bien à l'exprimer. On a au contraire parfois l'impression que, justement, bien que certaines formes d'expression comme, par exemple, la géométrie, puissent s'approcher du transcendant, la traduction de celui-ci dans le langage demeure absolument impossible, si ce n'est en partie par l'intermédiaire du mot Dieu qui en donne une idée. On ne peut qu'en observer les diverses manifestations⁴.

Chez Michaux, bien qu'il traite de plusieurs religions au fil de son œuvre, la figure dominante de la transcendance est l'Infini. Bien sûr, l'infini, par définition, ne peut-être pleinement appréhendé par l'esprit humain qui est traditionnellement fini, mais la quête de Michaux consiste tout de même à tenter une approche de cet état. L'infini de Michaux semble posséder deux versants plus ou moins conciliables. D'un côté, il surgit lorsque l'on aperçoit la divisibilité infinie d'une surface, ce qui évoque l'infini de l'espace de Pascal. Cet infini rejoint la conception qu'a Michaux de la pensée qui consisterait en une quantité infinie de molécules qui la composent. D'un autre côté, l'infini semble être quelque chose qui se cacherait au fond de notre pensée derrière les structures établies par la rationalité, entre autres rendues visibles par les structures contraignantes du langage. Il y a donc à la fois un infini qui est unité avant les divisions et un infini qui est multiplicité.

La notion d'Infini est particulièrement présente dans ce qu'il est possible de nommer les *écrits mescaliniens* de Michaux. Une partie de ceux-ci sont présentés comme le récit des expériences mescaliniennes de l'auteur, soit Michaux qui se porte volontaire pour subir des expériences de laboratoires visant à déterminer si cette drogue peut ou non contribuer au traitement des *maladies mentales*. Il explique donc plutôt minutieusement la dose absorbée, le début, le milieu et la fin de l'expérience de la drogue. Michaux doit faire la preuve, la démonstration. Il est possible d'observer dans ces textes un auteur qui s'évertue à demeurer dans ce qui est conçu comme le domaine de la certitude

³ Thérèse D'Avila, *Le château de l'âme ou le Livre des demeures*, Éditions du Seuil, Paris, 1997.

⁴ Blaise Pascal, *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*, disponible sur www.mozambook.net.

et de la vérité, soit la méthode scientifique, pour tenter de rendre compte d'un moment qui semble plutôt relever d'un autre ordre que le rationnel, soit le transcendant. On se retrouve donc devant deux types de textes mis côte à côte, soit, d'une part, les textes originaux rédigés lors de la prise de mescaline, qui sont plutôt confus et par l'intermédiaire desquels Michaux tente d'attester de l'authenticité de sa démarche et, d'autre part, leur version retravaillée avec la minutie de celui qui veut définir et clarifier. Mais il ne semble pas que le transcendant supporte très bien ce traitement.

Michaux définit donc ainsi la pensée dans son état originel : « Tout est moléculaire dans la pensée. Petites masses. Apparition, disparition de petites masses. Masses en perpétuelles associations, dissociations, néo-associations, plus que rapides, quasi instantanées. »⁵. Le propre de la pensée serait donc la vitesse et cette vitesse est freinée par différentes opérations dont celle du langage, celui qui se compose de mots, parce que certains autres langages comme, par exemple, le pictural, semblent plus adéquats pour rendre compte de l'expérience. Michaux s'est, selon ses dires, trouvé dans la position d'observer cette nature de la pensée parce qu'il a absorbé de la mescaline. Celle-ci, en coupant l'individu de ses moyens d'avoir un contrôle sur sa pensée, de jouer le rôle de l'opérateur sur celle-ci, rend par le fait même observable l'existence de ces moyens employés pour faire sens. Il dévoile en même temps ce qu'il serait possible de nommer le sentiment de transcendance et qui serait en quelque sorte rencontre de la pensée à l'état pur.

Pour Michaux, la mescaline peut donc être le tremplin de la transcendance parce qu'en révélant les mécanismes de la pensée et en coupant l'individu de ceux-ci, elle le plonge dans un état qui semble propice à l'accueil de la transcendance. Michaux nomme *états rares* différents états qui sont apparentés à celui de l'être sous l'influence de la mescaline. Ces *états rares* sont par exemple la foi et la folie, plus particulièrement la schizophrénie. Michaux rapproche ces états par l'intermédiaire de ce qu'il est possible de nommer *L'idée Une*. La foi, tout comme certains types de *maladies mentales*, comporte la dimension de se soumettre et d'adhérer à une seule idée, idée qui recouvre tout le réel et l'englobe dans une unité. Une fois dans un *état rare*, il existerait quatre mondes que l'esprit peu atteindre. Ceux-ci ont été approchés par certaines religions, mais Michaux ne les inscrit pas nécessairement dans un ordre religieux. Ils sont l'atteinte par l'homme de différents états spirituels. La grande épreuve de l'esprit, le dernier monde à atteindre, est le moment où l'esprit finit par abolir la distinction entre le sujet et l'objet. Cela comprend donc également la perte du sentiment du corps qui semble être une des limites fondatrices de la subjectivité. La communication avec l'autre devient alors impossible parce que le système de références n'est plus du tout le même puisque chaque élément se trouve soumis à cette *idée Une* et en participe. L'individu se retrouve plongé dans un état de solitude extrême dans lequel aucun recul critique n'est possible. Cet état d'absence de différenciation est à peu près impossible à

⁵ Henri Michaux, *Les grandes épreuves de l'esprit et les innombrables petites*, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p.21.

décrire et dans celui-ci, de toute façon, le langage ne semble plus nécessaire. L'esprit atteint une transcendance dépourvue de langage.

Malheureusement, bien que ces textes puissent évoquer quelque chose en nous, il reste qu'ils ne suffisent pas à nous plonger dans une expérience de la transcendance. Peut-être est-ce justement à cause de la structure que Michaux a choisi de leur donner, soit la mise en scène de la relation de l'expérience scientifique.

La part poétique des *écrits mescaliniens* prend plutôt la forme de suites, qui auraient apparemment pu continuer à l'infini, de phrases très courtes qui suggèrent le glissement, la perte de maîtrise. Les mots y sont également parfois remplacés par des tirets, comme si tout ce qui subsistait de la volonté d'expression se réduisait à un rythme. Les *dessins mescaliniens*, qui se composent principalement de tirets répétitifs conduisant vers une faille centrale, vont également en ce sens. La foi, qui s'accompagne souvent d'innombrables récitations et lectures d'un nombre limité de textes ainsi que de la pratique de certains rituels, semble d'ailleurs être le royaume de la répétition. La forme poétique semble donc mieux adaptée à la transmission d'un sentiment de transcendance. Il faut par contre préciser qu'il s'agit d'une poésie composée de vers libres et qui fonctionne beaucoup plus par évocation que par description⁶. Les tropes y pullulent. L'utilisation de ceux-ci renvoie d'ailleurs à Thérèse d'Avila qui considère qu'elle n'est pas assez savante pour pouvoir rendre compte de son expérience de la transcendance. C'est pour arriver à l'approcher par les pauvres moyens dont elle dispose qu'elle a recours à différentes comparaisons comme, par exemple, le château ou encore le ver à soie⁷. Ce qui suggère que la transcendance ne peut pas être exprimée directement à travers le langage utilisé au sens propre. Il faut plutôt d'innombrables détours imagés, figurés, pour tenter de s'en approcher. Le retour constant d'une figure comme celle du gouffre ou de l'abîme dans les différents textes traitant de la transcendance, alors qu'elle est plutôt habituellement associée à la lumière divine, suggère à quel point l'homme se trouve dépourvu devant celle-ci.

Derrière cette apparente maîtrise, je n'ai pas réussi à vraiment trouver une synthèse de ces différentes positions. Je n'ai pas non plus réussi à atteindre à la meilleure traduction de la transcendance que j'aurais pu trouver, c'est-à-dire de rester silencieuse et contemplative devant vous pendant vingt minutes, avec un air de qui a été amené au-delà de son immanence. Je n'aurai plutôt réussi qu'à me sentir comme une petite créature au centre d'une reprise de Babel se jouant cette fois à même ma propre langue, d'une confusion bien méritée, juste au bord d'une épilepsie baveuse et hantée par la volonté de dire tout de même quelques mots confus.

⁶ Les commentaires sur l'infini et la transcendance chez Henri Michaux résultent de mes lectures des écrits mescaliniens qui sont : *Misérable miracle*, *L'infini turbulent*, *Connaissance par les gouffres*, *Paix dans les brisements* et *Les grandes épreuves de l'esprit et les innombrables petites*, tous disponibles aux Éditions Gallimard.

⁷ Thérèse D'Avila, *Le château de l'âme ou le Livre des demeures*, Éditions du Seuil, Paris, 1997.

BIBLIOGRAPHIE

BENJAMIN, Walter, *Sur le langage en général et sur le langage humain*, dans *Œuvres I*, Éditions Gallimard, Collection folio/essais, Paris, 2000.

BENJAMIN, Walter, *Deux poèmes de Friedrich Hölderlin*, dans *Œuvres I*, Éditions Gallimard, Collection folio/essais, Paris, 2000.

BENJAMIN, Walter, *Sur le programme de la philosophie qui vient*, dans *Œuvres I*, Éditions Gallimard, Collection folio/essais, Paris, 2000.

BENJAMIN, Walter, *Sur le pouvoir d'imitation*, dans *Œuvres II*, Éditions Gallimard, Collection folio/essais, Paris, 2000.

D'AVILA, Thérèse, *Le château de l'âme ou le Livre des demeures*, Éditions du Seuil, Collection Points, Série Sagesses, Paris, 1997.

MICHAUX, Henri, *Connaissance par les gouffres*, Éditions Gallimard, Collection Poésie, Paris.

MICHAUX, Henri, *Misérable miracle*, Éditions Gallimard, Collection Poésie, Paris, 1972.

MICHAUX, Henri, *L'infini turbulent*, Éditions Gallimard, Collection Poésie, Paris, 2001.

MICHAUX, Henri, *Les grandes épreuves de l'esprit et les innombrables petites*, Éditions Gallimard, Paris, 1994.

MICHAUX, Henri, *Paix dans les brisements*, dans *L'espace du dedans*, Éditions Gallimard, Collection Poésie, Paris, 1999.

MICHAUX, Henri, *Face aux verrous*, Éditions Gallimard, Collection Poésie, 1989.

PASCAL, Blaise, *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*, www.mozambook.net, 2001.