

LA SÉMIOLOGIE DU MONDE NATUREL CHEZ RENÉ CHAR ET LES PRÉSOCRATIQUES: UNE «FORME DE VIE» COMME SCHÉMA INTERSÉMIOLOGIQUE

Jacques Fontanille
Université de Limoges

Introduction

La sémiotique du monde naturel est sans doute un des domaines les plus appropriés pour aborder la question de l'*intersémiotité*. En effet, dès le *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage (Sémiotique 1)*, Greimas et Courtés proposent de reformuler la question de la référence en mettant en relation les deux grands types de sémiotiques naturelles, celle du "monde naturel" et celle des "langues naturelles"¹. Le concept même de "monde naturel" est destiné à

*donner une interprétation sémiotique plus générale aux notions de référent ou de contexte extra-linguistique, apparues dans les théories linguistiques au sens strict.*²

Dans le deuxième tome du *Dictionnaire (Sémiotique 2)*, Eric Landowski prolonge cette proposition en insistant sur la présence d'articulations sémiotiques dans ce qu'on appelle le "monde naturel":

*Au lieu de concevoir les discours en langues naturelles comme directement en prise sur le réel et le reflétant, on considèrera que les discours signifiants ne prennent jamais en charge la réalité extra-linguistique qui leur sert de référence qu'à travers la médiation de grilles de lecture (ou sémiotiques du monde naturel) ayant pour effet préalable d'instaurer l'univers environnant en univers signifiant.*³

Dès lors que la question de la référence des langages et des discours au monde naturel est traitée comme une relation entre deux sémiotiques, elle ne se distingue plus de la référence en général, que ce soit la référence d'un discours à un autre, où la référence d'un discours à une sémiotique non-discursive. C'est pourquoi on est fondé à soutenir dans cette perspective que l'"*intertextualité*" n'est qu'un cas particulier de l'*intersémiotité*, conçue comme une des reformulations possibles, et plus opératoi-

1.- A. J. Greimas et J. Courtés, *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage, Sémiotique*, Paris, Hachette, 1979, entrée «Naturelle (sémiotique-)», p. 250.

2.- *Sémiotique (1)*, op. cit., entrée «Monde naturel», p. 233.

3.- A. J. Greimas et J. Courtés, *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage, Sémiotique 2*, Paris, Hachette, 1986, p. 119.

LA SÉMIOTIQUE DU MONDE NATUREL

re, de la référence. Entre les discours et les représentations que nous donnons du monde naturel, "quelque chose" circule qui leur est commun, parce qu'ils concourent tous à lui donner forme.

Bien entendu, l'intertextualité peut être abordée en tant que telle, mais dans une perspective qui conduit à s'enfermer dans les problématiques par trop restreintes -eu égard à la portée du problème sous-jacent- de l'énonciation, de la co-énonciation, de la polyphonie et des diverses variétés de citations, mentions, etc. En effet, traiter de l'intertextualité exclusivement en termes énonciatifs, cela revient à mettre entre parenthèses ce "quelque chose" qui circule entre les discours, à le traiter comme transparent ou coextensif à l'une ou l'autre des énonciations en cause, voire à supposer que la circulation des formes entre les discours n'est rien d'autre, justement qu'une "circulation", qu'elle ne construit rien, qu'elle n'a besoin d'aucune médiation. Cette approche n'est valide, nous semble-t-il, que si l'on ne prend en considération que des fragments textuels isolés, échangés et reproduits de manière plus ou moins fidèle, et plus ou moins assumés; mais, dès que des ensembles textuels entiers sont en cause, voire de véritable a configurations culturelles, la question se pose de l'identité de ce qui est mis en circulation, c'est-à-dire de la cohérence globale du système de références intersémiotiques.

L'impression même de la cohérence des références implique immédiatement le sentiment de l'autonomie de ce qui s'échange entre les discours: un discours élabore ou récupère un ensemble cohérent de formes et de figures, qu'un second discours reconnaît et réactualise pour son propre compte. Mieux encore: le second discours agit à l'égard du premier comme tout discours à l'égard du monde naturel: il en convoque et en schématise certaines formes et figures, et leur procure du même coup une cohérence qu'elles n'avaient peut-être pas au départ. Ce "quelque chose" qui circule dans l'intersémiotité, et où réside l'effet de cohérence de l'ensemble des références qui relie deux discours, aurait donc le statut d'une schématisation discursive, et serait relativement autonome du discours source comme du discours cible, dans la mesure où, appartenant un peu aux deux, il n'appartient en propre à aucun des deux.

C'est ce que traduit le sens commun, quand il soutient que deux textes partagent la même "idéologie", ou la même "vision du monde", voire la même "représentation" des faits. Nous nous proposons de montrer, à propos de René Char et des Présocratiques, que ce "quelque chose", schématisé et cohérent, est ce que la sémiotique appelle aujourd'hui une "forme de vie", c'est-à-dire la déformation cohérente qui procure à une configuration culturelle son identité.

René Char, lecteur des Présocratiques

A première vue, les relations entre René Char et les Présocratiques semblent relever de l'intertextualité la plus ordinaire, voire d'une simple enquête sur les "sources" de l'œuvre littéraire. Mais, dès qu'on examine la chose d'un peu plus près, cette approche ne paraît plus guère défendable.

Tout d'abord, rien n'autorise à traiter les textes des Présocratiques comme une "énonciation", même collective: nous avons affaire à une myriade d'auteurs et de textes, courant sur une longue période, et disséminés sur le pourtour de la Méditerranée orientale; non seulement nous ne sommes pas autorisés à leur supposer une énonciation commune, mais, en outre, leurs positions sont fort diversifiées, quand elles ne sont pas contradictoires.

Ensuite, les "textes" des Présocratiques, tels que nous les connaissons, et tels que René Char a pu les découvrir, sont fragmentaires, tronqués, et le plus souvent seulement connus à travers une tradition philosophique -à la fois philologique et métaphysique- qui rend particulièrement difficile l'accès à la source, et qui, pour le moins, en fait déjà des *intertextes* plutôt que des textes *stricto sensu*⁴. Char lui-même a découvert les Présocratiques *via* Heidegger, l'existentialisme et le surréalisme; par conséquent, sa lecture de leurs textes est déjà médiatisée par plusieurs "épaisseurs" textuelles.

4.- La plupart des éditions en témoignent, notamment celle qui nous servira de référence (*Les Présocratiques*, Jean-Paul Dumont, éd., La Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1988): chaque "auteur" est d'abord présenté à travers les gloses et les commentaires d'Aristote, Plin, Aélius, Diogène Laërce, Simplicius, etc. (un catalogue de plus de 350 noms dans La Pléiade).

Enfin, il est probable que René Char avait déjà lui-même, avant ces lectures, une vision de type "présocratique", puisqu'il n'est pas certain que sa découverte d'Heidegger et des Présocratiques soit antérieure au moment où Heidegger lui-même le comparait à Héraclite: les Présocratiques seraient dans ce cas non pas seulement la "source" à laquelle René Char aurait puisé, mais aussi le "miroir" dans lequel il se serait reconnu. Néanmoins, son œuvre elle-même contient l'aveu d'une fréquentation assidue et admirative, au moins d'Héraclite:

*Héraclite met l'accent sur l'exaltante alliance des contraires. Il voit en premier lieu en eux la condition parfaite et le moteur indispensable à produire l'harmonie. En poésie, il est advenu qu'au moment de la fusion de ces contraires...*⁵

Ces quelques observations inspirent les positions suivantes: (i) le texte de Char devient le révélateur d'une cohérence interne des écrits des Présocratiques -cohérence bien évidemment partielle et sélective-, et l'analyse que nous en ferons mettra en lumière la schématisation (par *convocation sélective et déformation cohérente*) qu'il leur applique; (ii) la question de l'"origine" présocratique de la sémiotique du monde naturel proposée par René Char devient alors celle de la circulation d'un schéma discursif entre différents ensembles de discours, les uns apparemment plus philosophiques, les autres apparemment plus poétiques, étant entendu que la différence n'est que graduelle, et dépend de l'accent qui est mis tantôt sur les "axiologies", tantôt sur les "esthésies" propres au schéma en question; (iii) enfin, le "quelque chose" qui se trouve ainsi schématisé relève pour l'essentiel des formes figuratives du monde naturel; il en résulte que la relation entre les deux ensembles de textes est médiatisée par une autre sémiotique, la sémiotique du monde naturel.

Dès lors, la "filiation" entre le texte et l'intertexte doit être reformulée autrement: deux univers discursifs, immergés au sein d'une culture, partagent les mêmes "formes de vie", et les textes qui en sont la trace procurent l'impression qu'ils font référence l'un à l'autre. Le propre des schémas appelés "formes de vie" est en effet de caractériser les cultures, d'appartenir à une mémoire collective, où elles sont disponibles, soit par les spécifications qu'elles imposent à notre perception du monde naturel, soit sous forme d'"imagerie mentale", soit enfin en tant que positions obligées dans une combinatoire limitée et calculable. Cette approche a le mérite de ne comporter aucune hypothèse préalable concernant les échanges énonciatifs, ce qui est d'autant plus important que la schématisation que nous allons découvrir intéresse entre autres l'émergence de l'énonciation à partir de la perception du monde naturel.

Nous procéderons en trois temps: (i) pour commencer, une exploration des problématiques récurrentes chez les Présocratiques⁶, (ii) puis une mise en évidence des problématiques identiques chez René Char, où elles prennent le statut d'une forme de vie, (iii) enfin la construction du schéma sémiotique commun, qui donne à cette forme de vie le statut d'un modèle culturel en partie autonome.

Quelques problématiques présocratiques

L'archéologie de l'être

La philosophie présocratique est d'abord une recherche des commencements; comme y insiste Jean-Paul Dumont, et Aristote bien avant lui, la préoccupation des Présocratiques est, en toutes choses, l'*archè*, en ses deux sens possibles: l'*archè* au sens historique, ou syntagmatique, le début de toutes choses, conduisant à une discussion sur l'engendré et l'inengendré; mais aussi l'*archè* au sens d'une profondeur de l'être, du "principe" de toutes choses, au sens paradigmatique, celui de la recherche des éléments qui par leur composition, donnent forme à l'univers naturel. Comme ces deux acceptions ne se distinguent pas formellement pour les Présocratiques, la question de l'être et de l'existence, engendrés ou inengendrés, sera toujours liée à celle des éléments constitutifs de la matière et de la nature. En

5.- *Partage formel*, in *Fureur et mystère*, Paris, Gallimard, 1962, XVII, p. 69.

6.- Nous utiliserons l'édition établie par Jean-Paul Dumont pour la Bibliothèque de La Pléiade, *op. cit.*. Désormais, toutes les références à cette édition seront indiquées seulement dans le texte (numéro de page entre parenthèses), sans note.

LA SÉMIOLOGIE DU MONDE NATUREL

d'autres termes, la recherche du "début" conduit à celle du "principe", et réciproquement; si l'*archè* peut être le contenu propre d'une quête philosophique plus générale, l'homologation des deux dimensions semble bien caractériser la quête propre à la philosophie présocratique.

Pour ce qui concerne la première dimension, celle de l'engendrement et de ses hypothétiques début et origine, elle intéresse plus particulièrement la dialectique de l'être et des étants: toute la philosophie présocratique est traversée par la question de l'émergence de l'existence (engendrée) à partir de l'être (inengendré), ainsi que du retour à l'être (la mort); comme nous le verrons plus en détail à propos des "opérations" constitutives de ce processus, les Présocratiques ont élaboré une véritable syntaxe de l'existence, à l'occasion de laquelle ils soulèvent maintes apories: par exemple, si l'existence est engendrée à partir de "quelque chose", ce quelque chose est lui-même de l'ordre de l'existence, donc a lui-même été engendré; donc le début du processus est antérieur, et doit renvoyer au moment où l'existence est engendrée à partir de "rien"; mais ce "rien" doit tout de même être quelque chose d'une autre nature, etc. Ainsi, Parménide et Mélissos, comme tant d'autres, en viennent-ils à distinguer deux ordres de réalité: (i) l'UN, éternel, illimité, semblable en tous points à lui-même, immobile, sans origine et inengendré, et (ii) les étants multiples, engendrés, mobiles, qui seraient une apparence trompeuse, due à la déformation produite par nos sens. Le fond de l'argumentation est le suivant:

Toujours était ce qui était, et toujours il sera. Car s'il résultait d'une génération, avant cette génération c'eût été nécessairement le néant. Si cela avait été alors le néant, en aucun cas rien n'aurait pu provenir du néant. (Mélissos, pp. 308-309)

Dans la même perspective, la mort n'est que la fin de l'existence proprement dite, puisqu'elle est retour à l'être, union dans l'UN plutôt qu'anéantissement.

L'autre dimension, celle du "principe" et des éléments constitutifs de la nature, donne lieu à deux types de développements: (i) tout d'abord, si la recherche du principe s'arrête aux éléments perceptibles, elle ne manipule que ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui les "éléments naturels"; (ii) mais, si elle postule la présence d'éléments non perceptibles, plus abstraits ou plus petits que les premiers, elle débouche soit sur une hypothèse "arithmologique", soit sur une hypothèse atomiste. La différence repose de toute évidence sur la frontière du sensible, sur laquelle nous reviendrons; mais, en l'état, cette frontière est aussi celle entre deux grandes tendances philosophiques: pour qui place le principe de toutes choses dans un ou plusieurs éléments naturels perceptibles, le "principe" sera distinct du "commencement", et il sera nécessaire de penser ensuite la relation entre le "principe" sensible et le "commencement" intelligible, c'est-à-dire d'établir en somme une passerelle entre les éléments naturels et l'être; en revanche, pour qui place le principe dans une structure arithmologique ou atomique, hypothétique et non perceptible, le "principe" et le "commencement" se confondent. Et même, quand le "principe" et le "commencement" sont des *grains de matière*, l'unité minimale de la matière est déjà d'emblée de l'ordre de l'être et, dans ce cas, on aurait affaire à une préfiguration du matérialisme, tout comme l'idéalisme prendrait sa source dans la première solution.

La philosophie présocratique dispose de quatre éléments, ceux de l'aire indo-européenne, eau, air, terre, feu, avec une petite hésitation pour l'éther, tantôt confondu soit avec l'air soit avec le feu, tantôt traité comme un cinquième élément. Les quatre premiers ont, tour à tour, figuré comme "principe" de toutes choses. Pour Anaximène, c'est l'air, et ce pour trois raisons: (i) il est, de tous, le seul invisible, voire, à l'état neutre, le seul qui puisse être totalement imperceptible, et donc, pour cela, le plus proche de l'être; (ii) il est le support même d'un mouvement éternel sous-jacent, qui accompagne chacune des transformations de la matière; (iii) il est situé au point nodal du processus de raréfaction/condensation qui engendre les autres éléments. Dès lors le principe-air pourra être "rendu visible" par le réchauffement ou le refroidissement, par l'augmentation du mouvement, et enfin, par la conversion en feu, eau ou terre.

Xénophane, en revanche, soutient que:

Terre et eau, c'est cela que sont les choses qui naissent et qui croissent (p. 121)

Et, plus précisément:

De la terre vient, et tout redevient terre (p. 121)

De fait, le ressort de l'engendrement, c'est le conflit entre l'eau et le feu, entre le sec et l'humide, dont les équilibres contrôlent l'émergence de l'existence à partir de la terre.

Héraclite semble tirer les leçons de telles hésitations: si le chaud et le sec jouent un rôle dans la transformation des éléments naturels, c'est bien que le feu a un statut à part, et par conséquent que c'est lui qu'il faut placer au cœur de tout le système. Avec Héraclite, la problématique se déplace et laisse apparaître une autre dimension des états de choses; en effet, si nous rencontrons chez lui plusieurs versions de la séquence d'engendrement des éléments naturels, avec des permutations entre eux, le feu y occupe toujours les deux mêmes places: (i) une place d'élément constituant, toujours en tête de la série, et (ii) une place de "super-élément", ressort des transformations entre les quatre éléments-constituants; par exemple, le feu s'applique à lui-même sa propre énergie pour devenir terre ou air, puis intervient ensuite pour que la "terre" devienne "eau"; inversement, il faudra que son énergie s'affaiblisse pour que l'"eau" devienne "terre". Héraclite introduit par conséquent, au sein même de la dialectique des éléments naturels, une deuxième dimension; à côté du mode d'occupation dans l'étendue, l'énergie:

Transformation du feu:

d'abord mer

de la mer une moitié terre

une moitié souffle embrasé [...]

Ce monde-ci, le même pour tous

nul des dieux ni des hommes ne l'a fait

Mais il était toujours et sera

Feu éternel s'allumant en mesure et s'éteignant en mesure (p. 153).

De ce fait, le feu est le point de passage obligé vers l'être. Il est clair que les philosophes qui choisissent un autre élément comme "principe" (la terre, par exemple) ne retiennent que la dimension de l'étendue, et placent l'énergie ailleurs que dans les éléments (par exemple dans un mouvement éternel).

Cette position particulière du feu-énergie lui permet de devenir, sous la plume d'Héraclite, la "valeur" d'échange de toutes choses:

Toutes choses sont convertibles en feu

et le feu en toutes choses

Tout comme les marchandises en or

et l'or en marchandises. (p. 166-167)

Le feu occupe chez Héraclite une position comparable à celle du nombre chez les pythagoriciens; Philolaos soutient par exemple que:

Aucune des choses qui existent ne serait évidente pour personne, ni en elle-même ni en sa relation avec une autre chose, s'il n'existait pas le nombre et l'essence du nombre. En réalité, c'est le nombre qui, en rendant toutes choses adéquates à l'âme par la sensation, les rend connaissables et communicables entre elles. (p. 506)

Trois particularités du nombre comme "principe" apparaissent clairement ici: (i) il est la "valeur d'échange" des choses, et notamment des éléments constitutifs de la matière sensible, puisqu'il assure la "communication" entre eux; (ii) il assure l'intelligibilité des choses, car il est un principe directement associé à l'être; (iii) en conséquence, il assure aussi la communication entre le sensible et l'intelligible. Nous reviendrons sur la question de l'intelligible et celle du nombre. Observons simplement que le "nombre" comme principe d'intelligibilité n'exclut pas qu'un élément perceptible puisse figurer comme principe sensible. De fait, Hippias, un pythagoricien mineur, a soigneusement distingué entre le feu, *principe du Tout*, et le nombre,

le modèle premier de la création de l'univers (p. 79)

LA SÉMIOLOGIE DU MONDE NATUREL

C'est dire qu'entre "principe" d'ordre sensible et "début" du processus d'engendrement, le nombre prend place comme "modèle" expliquant aussi bien l'un que l'autre.

L'hypothèse "atomiste" est représentée par deux courants différents. D'un côté, Anaxagore postule l'existence d'"homéoméries", éléments plus petits que les éléments perceptibles, et qui les forment en se mélangeant; dans la mesure où elles se recomposent en divers corps visibles, le principe commun sous-jacent reste indépendant des formes variables du sensible. Mais cela ne le dispense pas de choisir par ailleurs deux des éléments naturels pour en faire le "principe" de toutes choses:

Car l'air et l'éther renfermaient toutes choses, étant l'un et l'autre illimités. (p. 670)

L'"atomisme" d'Anaxagore est donc général sans être radical, puisque les homéoméries sont seulement les unités minimales du mélange qui composent les choses, et qu'il faut leur ajouter un autre "principe" pour la génération de toutes choses; elles ne sont postulées que pour procurer un plan de réalité matérielle homogène pour tous les éléments naturels.

En revanche, l'atomisme de Démocrite et Leucippe ne laisse plus aucun doute, puisque l'hypothèse des atomes est d'emblée raccordée à la problématique de l'être: pour l'un comme pour l'autre, l'être, c'est la matière; on pourrait être tenté de distinguer le *plein*, toute zone de l'étendue où la densité de matière est suffisante pour former un atome et le *vide*, c'est-à-dire toute zone de l'étendue, située entre les atomes, où la rareté de matière interdit la formation d'un atome; mais cette distinction est graduelle, et les variations de densité ne permettent pas d'opposer l'être et le non-être.

En outre, l'énergie est d'ores et déjà attachée aux éléments minimaux eux-mêmes, puisque, selon Démocrite, l'expression même de la nécessité naturelle, le cœur de tout devenir existentiel, c'est le "tourbillon" des atomes, tourbillon qui leur est propre, intrinsèque, nullement dépendant d'une force extérieure; de ce tourbillon naissent les événements internes à la matière, combinaisons de "chocs" entre atomes et de "secousses" qui affectent chaque atome individuellement. "Tourbillon", "choc", "secousse" désignent en somme la même énergie intrinsèque, à hauteur, respectivement, du tout de la matière, de petits groupes d'atomes, ou d'atomes individuels.

De fait, on voit bien où passe le clivage: dès lors que les éléments constitutifs de la matière sont considérés comme l'être même, il n'est plus besoin ni d'une théorie de l'engendrement de l'existence -puisque l'être étant matériel, il est d'emblée existant-, ni d'une théorie des éléments naturels -puisque la seule réalité qui vaille est celle des atomes-. C'est pourquoi Démocrite peut balayer d'un revers de main la question des qualités propres aux éléments naturels:

Convention que le chaud, convention que le froid; en réalité : les atomes et le vide. (p. 873)

Inversement, lorsqu'il évoque la génération de toutes choses, cette fois dans le cadre d'une cosmogonie, les éléments naturels retrouvent leur place, car ils rendent sensibles les différentes transformations que subit le monde à la surface des choses (pp. 838-840).

Le sensible et l'intelligible

Cette question philosophique universelle est envisagée ici à partir de deux constats: (i) nous avons accès à la réalité par d'autres moyens que nos seuls sens, et (ii) le monde sensible, celui des phénomènes observables, ne présente pas une cohérence suffisante, notamment quand on cherche à lui appliquer un raisonnement rigoureux. Epicharme pose clairement le problème, d'une manière déjà platonicienne:

L'âme sent avec le corps une partie des choses, par exemple en entendant et en voyant; mais elle en comprend elle-même une autre partie sans faire usage du corps. C'est pourquoi parmi les choses qui existent, les unes sont sensibles, les autres intelligibles. (p. 197)

Parménide constate lui aussi:

*Mais vois pourtant comme les choses absentes
Du fait de l'intellect imposent leur présence. (p. 258)*

Le "penser", avant même d'être une preuve de l'existence du sujet pensant, est donc d'abord l'indice d'une "présence" au-delà de la présence sensible, et cette "présence" est celle de l'être même:

Car même chose sont l'être et le penser. (p. 258)

Ce qui peut être dit et pensé se doit d'être. (p. 260)

Si le langage recueille une autre dimension de la relation entre l'homme et la nature que celle de la sensation, alors il convient de distinguer les objets respectifs de l'une -l'être- et de l'autre -l'existence, et, pour Parménide, l'opinion que les mortels peuvent en avoir-.

Dès lors, la réflexion sur le sensible et l'intelligible va se poursuivre en deux sens: (i) une réflexion sur leur dissociation: si on postule l'unité du monde, il faut rendre compte de la "dissociation" entre la dimension du sensible et celle de l'intelligible, et (ii) une réflexion sur les médiations envisageables entre elles deux, de manière à pouvoir retrouver l'unité perdue.

La dissociation est envisagée chez Parménide par le biais du pouvoir distinctif du langage:

Chaque chose a reçu

De par le fait de l'homme, un nom déterminé

En signe distinctif

l...l

C'est de cette façon qu'aux yeux de l'opinion

Les choses sont ainsi venues à l'existence,

Existent à présent et désormais devront

Croître et périr... (p. 271)

L'opinion des mortels, pour pouvoir dénommer, divise l'UN, distribue des signes forcément discontinus sur la continuité de l'être. En ce sens, l'existence est un "apparaître" suscité par cette division originelle, inscrite dans la faculté de langage de l'espèce humaine, et qui accompagne et contrôle plus ou moins l'exercice de la sensation.

Pour Empédocle, nul besoin de passer par le langage: la dissociation est au cœur de la dialectique de l'existence, et la sensation ne peut opérer que sur des états de choses préalablement distingués, et séparés du Tout originel. Anaxagore occuperait à cet égard une position moyenne, puisque, selon lui:

Toutes choses étaient ensemble, puis vint l'intellect qui les discrimina et les ordonna. (pp. 640-641)

C'est dire que, bien que le langage ne soit pas ici en cause, l'intellect est le principe même de la dissociation, voire se confond avec elle. La diversité des positions, l'hétérogénéité profonde des solutions adoptées apparaît ici pleinement, puisque que sur le fond d'une question commune, la dissociation du sensible et de l'intelligible, la réponse peut aussi bien attribuer la dissociation (i) au langage et à la pensée, (ii) à l'opinion et à la sensation, (iii) à l'intellect seul. De même, l'intellect peut aussi bien être le gardien de l'unité que l'initiateur de la dissociation. Restent, en commun, la question et ses arguments.

Les médiations envisagées sont, pour l'essentiel, selon les différentes écoles, au nombre de trois: (i) les effluves (Empédocle), (ii) les conventions (Démocrite), et (iii) le nombre (Pythagore et les pythagoriciens). Les "effluves" (théorie des flux et de l'effluence) émanent des éléments naturels par leurs "pores", et viennent affecter les sens (pp. 363-369)⁷. Ce sont donc les "pores" spécifiques des éléments-principes qui les rendent sensibles. En revanche, les "conventions" signalent le matérialisme radical de Démocrite:

Convention que la couleur; convention que le doux, convention que l'amer; en réalité: les atomes et le vide. (p. 876)

7.- De fait, la théorie d'Empédocle est à maints égards contradictoire, et, en tous cas, très complexe, puisqu'entrent en jeu la symétrie et la dissymétrie des pores, la similitude et la différence, etc.

LA SÉMIOTIQUE DU MONDE NATUREL

Introduire la convention, en tant que médiation entre le sensible et l'intelligible, c'est en effet renoncer à chercher cette médiation dans les propriétés des choses mêmes, c'est en déléguant l'origine et l'effet à une pure entente entre les mortels.

Enfin, le "nombre", pour les pythagoriciens, comme il a déjà été suggéré, est propre au sensible, tout en restant le modèle de l'intelligible. Soit ce développement d'Epicharme:

Si on enlève des sensibles le nombre, ils ne seront ni égaux, ni déterminés d'une certaine façon, ni quantifiés, ni qualifiés. Ce sont des objets perpétuellement en devenir; auxquels l'existence de l'être n'a jamais appartenu. En revanche, l'intelligible est ce dont on ne soustrait rien et ce à quoi on n'ajoute rien. (p. 196)

Le paradoxe est difficile à démêler: d'un côté l'être et l'intelligible ne sont pas quantifiables, puisqu'on ne peut ni leur ajouter ni leur retrancher; ils ne peuvent être altérés en quantité; en revanche, le sensible est indéfiniment altérable par le nombre, mais, si on lui retire le nombre, il n'est plus en rien saisissable, c'est-à-dire intelligible. Ce qui reviendrait à dire que le nombre est la seule dimension du sensible qui permet de conserver le lien avec l'être et l'intelligible sous-jacents, qui, eux, ne relèvent pourtant pas du nombre.

L'illimité, le nombre, la quantité et l'étendue

Ces thèmes, déjà plusieurs fois rencontrés, méritent d'être repris pour eux-mêmes, dans la mesure où la quantification est pour beaucoup un critère de différenciation entre l'être et l'existence, entre l'intelligible et le sensible, voire entre l'être et le non-être. L'éternel est UN, l'existence, multiple. Le sensible est nombreux, et soumis aux modifications du nombre, et l'intelligible, a-t-on souligné, quantité intangible et inaltérable.

Pour Anaximandre, l'illimité est une propriété du Tout, et seules les parties sont quantifiables et soumises au changement. Anaxagore renchérit, en soutenant que chaque partie, grâce aux homéoméries qui la composent, contient des éléments de toutes les autres parties; la spécificité de la partie n'est alors qu'une affaire de dosage de tel ou tel élément. En revanche, Xénophane fonde l'illimité (l'être) sur un raisonnement où intervient le mouvement: le non-étant est immobile, tout comme l'étant est mobile; comme l'étant et le non-étant sont au principe même de la différence (contradiction), l'UN (l'être) ne doit être ni mobile ni immobile, ni limité, ni illimité; du même coup, il pose les bases d'un carré aristotélicien (préfigurant le carré sémiotique), en distinguant le contraire de "se mouvoir", c'est-à-dire l'immobilité proprement dite - une certaine manière d'être en repos -, d'une part, et d'autre part son *contradictoire*, la simple négation "ne pas se mouvoir". L'être est alors le terme neutre du système, aussi bien à l'égard du mouvement qu'à l'égard du nombre.

Les Pythagoriciens, comme on l'a déjà remarqué, voient dans le nombre une propriété du sensible (de la perception). Zénon et Mélissos, tout comme Epicharme (cf. *supra*), fondent la distinction entre l'être et l'existence sur la présence du nombre dans la seconde. Mais c'est chez le sophiste Gorgias qu'on rencontre le raisonnement le plus significatif du présupposé sous-jacent. En une page entière (p. 1023), il s'efforce de démontrer que l'être n'existe pas, avec l'argumentation suivante: (i) si l'être est éternel, il n'a pas de commencement; (ii) s'il n'a pas de commencement, il est illimité; (iii) s'il est illimité, il ne peut être nulle part, car pour être quelque part, il faudrait qu'il soit contenu dans quelque chose; (iv) ou tout contenant doit être plus grand que son contenu; donc, si l'être était quelque part, il devrait être contenu, et pour être contenu, il devrait exister quelque chose de plus grand que lui; donc il serait lui-même, en tant que contenu, obligatoirement limité; (v) donc, l'être ne pouvant être contenu, il est nulle part, et par conséquent il n'existe pas.

Le présupposé de ce raisonnement, c'est qu'exister, c'est être quelque part, c'est-à-dire, être dans l'étendue. Zénon confirme par ailleurs cette corrélation:

S'il existe, il est nécessaire que chaque existant ait une certaine grandeur, une certaine épaisseur, et qu'il y ait une certaine distance de l'un par rapport à l'autre. (p. 291)

Si l'être n'existe pas, c'est parce qu'il ne peut être dans l'étendue. Le statut de l'être, explicitement exclu de l'étendue, est donc implicitement rabattu sur l'intensité, sur l'énergie (cf. *supra*, le feu et le tourbillon), sur ce qui, justement peut se manifester et participer des états de choses sans aucune étendue. La pensée de l'être révèle ici un de ses présupposés, confirmé par ailleurs notamment chez Héraclite et Démocrite (cf. *supra*): l'être est énergie, intensité, et non étendue; il correspond à une valeur maximale de l'énergie, où la mesure et le nombre n'ont plus cours. La suite de la démonstration de Gorgias (p. 1024-1025) va d'ailleurs dans ce sens.

Les opérations élémentaires

L'énergie de l'être se manifeste donc dans les transformations qui affectent les choses mêmes, dans leur devenir, même si ce devenir s'exprime par des modifications dans l'étendue. Nous avons déjà relevé l'opération centrale de la discrimination par l'intellect (Anaxagore) ou de la division (Parménide) entre l'être et le non-être. Pour Empédocle, dont le raisonnement est plus matériel, le devenir de l'univers n'est que *tri et mélange*, notamment du feu par rapport aux trois autres éléments: la séparation est d'abord, principalement, celle de l'éther et du feu, puis, secondairement, celle de la terre et de l'eau. L'unité de la totalité des choses ne peut donc être obtenue que par mélange. Mais l'équilibre du système semble bien compromis quand on lit sous la plume d'Anaxagore:

Nul être n'est ni engendré ni détruit, mais tout se trouve composé et discriminé à travers les choses qui existent. Aussi conviendrait-il de désigner plus correctement la génération par la composition et la mort par la discrimination. (p. 678)

car il apparaît alors que le mélange (composition) est facteur de vie, et le tri (discrimination), porteur de mort. Or pour les mêmes philosophes, comme pour les autres Présocratiques, la génération se produit paradoxalement par disjonction: l'existence suppose une séparation avec l'être. Une telle contradiction est par ailleurs renforcée par le même Anaxagore, quand il écrit:

A partir de ces choses qui se trouvent discriminées, la terre se forme par condensation. L'eau se discrimine des nuages, la terre de l'eau, et à partir de la terre des pierres se forment par condensation sous l'effet du froid, et les pierres ont, plus que l'eau, tendance à se séparer. (p. 678)

La formation des éléments naturels, qui donne lieu à l'existence sensible, correspondrait donc à un processus mortifère; sans doute faut-il entendre que le maintien du *mélange* est un maintien dans l'être, alors que le *tri*, qui fait advenir à l'existence, conduit inexorablement, en fin de compte, à la mort et à la disparition. Tragique existence des sensibles.

La solution du paradoxe se trouve peut-être dans les opérations de la condensation et de la raréfaction, que l'on retrouve aussi bien chez Anaximène que chez Héraclite. Pour Anaximène, dont le principe de base est l'air, la raréfaction produit l'éther et le feu, et la condensation, successivement, le vent, les nuages, l'eau, la terre et la pierre. On devine déjà chez lui que le feu pourrait être l'opérateur sous-jacent, puisque la raréfaction s'accompagne d'un réchauffement, et la condensation, d'un refroidissement: de fait, les opérations se manifestent dans l'étendue et comme modulations de la quantité (raréfaction/ condensation), mais leur ressort même est déjà l'énergie (chaud/ froid). Pour ce qui concerne Héraclite, nous avons déjà montré que le feu était à la fois dans l'étendue, au même titre que les autres éléments naturels, et dans l'énergie qui préside à leurs transformations.

Or, pour Anaxagore, le processus de discrimination et de séparation était accompagné de la condensation; on pourrait supposer que, s'il avait examiné de la même manière la réunion et la fusion (mais, pour lui, on l'a vu, le processus est irréversible), elles auraient été accompagnées de la raréfaction. Il en résulte que, si la condensation, qui est aussi un refroidissement, rappelons-le, est associée au processus mortifère de la discrimination, ce n'est peut-être pas seulement parce qu'elle conduit à l'existence individualisée des choses, mais aussi parce qu'elle impose une *baisse d'énergie*. Inversement, si la raréfaction, qui est un échauffement, est associée au processus de régénérescence, c'est parce qu'elle correspond à une *remontée du niveau d'énergie*.

LA SÉMIOTIQUE DU MONDE NATUREL

En somme, les diverses sémiotiques du monde naturel développées par les Présocratiques reposeraient pour la plupart sur un "impensé", un présupposé qui ne peut être reconnu que par recoupement, celui de l'énergie : au fur et à mesure que le monde des choses se distingue et prend forme et existence, le niveau d'énergie du système dont elles émanent s'affaiblit. Allons plus loin encore: au fur et à mesure que l'existence s'installe, se limite et se situe dans l'étendue, y prend forme et figure, l'être lui retire son énergie. Tout se passe comme si les Présocratiques ne pouvaient penser la "prise de forme" et l'existence phénoménale autrement que corrélée à une baisse d'énergie. En d'autres termes, l'être tiendrait son unité de l'énergie des tensions qui le caractérise, et l'existence phénoménale ne serait perceptible que parce qu'elle résulte d'une distribution et d'un abaissement de cette énergie, qui lui permettent de prendre forme dans l'étendue. L'énergie des tensions et le déploiement phénoménal seraient donc ici en corrélation inverse.

Il faudra une pensée résolument matérialiste, et le radicalisme démocritéen, pour parvenir à "découpler" ces deux dimensions. Une fois la structure atomique et le tourbillon qui l'anime mis en place, le raisonnement adopte deux voies complémentaires: d'un côté, le tourbillon peut conduire soit à des mouvements de réunion (c'est la génération), soit de séparation (c'est la corruption de la matière et la mort); mais il faut bien voir alors que la séparation raréfie (de plus en plus de vide, de moins en moins d'atomes), et que la réunion condense (de plus en plus d'atomes, de moins en moins de vide): c'est le processus contraire de celui proposé par les autres Présocratiques. De l'autre côté, les différences entre les choses ne résultent pas du mouvement qui compose énergie et étendue, de la séparation et de la réunion, mais d'un ensemble de trois propriétés indépendantes qui caractérisent l'altération de la matière: (i) le rythme du tourbillon, qui donne figure aux choses, (ii) l'assemblage, qui en détermine l'ordre, (iii) la modalité, qui décide de leur position. En quelque sorte, pour la première fois, on parvenait à penser la "prise de forme" et la "prise de position" sans abaissement de l'énergie.

Conflits et passions

Les passions interviennent peu dans la sémiotique du monde naturel des Présocratiques; elles sont pourtant omniprésentes dans leur éthique, en général pour répondre à la question: comment les juguler? Pourtant, Anaximène leur fait une place au sein même des opérations qui affectent les éléments naturels: il distingue, pour mémoire, des transformations dans l'étendue, où se jouent la raréfaction et la condensation, d'une part, et d'autre part le chaud et le froid, où nous avons reconnu les aléas de l'énergie, responsables des variations de densité dans l'étendue. Or les transformations dans l'étendue caractérisent selon lui les "formes du changement", alors que les fluctuations de l'énergie correspondraient, suivant les termes mêmes d'Anaximène, aux "passions" communes de la matière: au sein même de la sémiotique du monde naturel, la passion coïnciderait donc avec l'énergie, figurée par le chaud et le froid, qui anime la matière au cours de ses changements de forme.

Il n'est donc pas plus surprenant qu'Empédocle, lorsqu'il fonde les deux opérations principales de la réunion et de la séparation, les traite comme des "passions", conçues ici comme de pures forces orientées, et non comme des "états d'âme" de la nature:

*Jamais les éléments ne cessent de pourvoir à leur mutuel échange,
Tantôt de par l'Amour ensemble ils constituent une unique ordonnance. Tantôt chacun d'entre eux se trouve séparé par la Haine ennemie. (pp. 325-326)*

Encore faut-il préciser que les deux passions ainsi définies figurent au nombre des principes de la nature, à côté de l'éther, du feu, de l'eau et de la terre. Mais, parmi ces six "éléments naturels", les quatre derniers ne connaissent de variation qu'en quantité, alors que les deux premiers supportent la dynamique de réunion et de séparation:

*Et feu, et eau, et terre et air haut et sans borne;
En dehors d'eux la Haine, funeste, exerçant
Dans toutes directions une pression égale,
Et parmi eux, l'Amour; égal et en longueur
Et en largeur [...]
C'est lui qui s'enracine au fond du cœur des hommes,
Qui en eux insinue d'amoureuses pensées,
Et leur fait accomplir les besognes d'amour. (p. 380)*

Force, désir, poussée ou *pression*, ces deux passions sont explicitement évoquées comme l'énergie du système.

Si Héraclite ne "passionne" pas la tension entre les forces contraires, il n'en constate pas moins le principe, le conflit modal, généralisé comme destin de toutes choses:

*Embrassements
Tout et non-tout
Accordé et désaccordé
Consonant et dissonant
Et de toutes choses l'un
Et de l'un toutes choses. (p. 148)*

Mais ce conflit modal et passionnel ne concerne strictement que le destin des existants, que ce soit pour accompagner d'un peu d'énergie les transformations matérielles et perceptibles, ou pour régler les associations et dissociations entre les parties et les constituants. Mélissos insiste en revanche sur le caractère nécessairement a-thymique et inaltérable de l'être:

Il n'éprouve pas non plus de douleur. Car il ne serait pas totalement, s'il éprouvait la douleur. En effet, un objet qui éprouve de la douleur se saurait être toujours, et ne possède pas une puissance égale à ce qui est bien portant. Il ne serait pas non plus semblable, s'il éprouvait de la douleur. Car c'est par la soustraction ou l'addition de quelque chose qu'il éprouverait de la douleur, et ainsi il ne serait plus semblable. Touchant la peine, même argument que pour la douleur. (p. 312)

Ce qui nous ramène pour finir à la position d'Anaxagore, pour qui, d'une part l'Intellect (pour lui, l'être) est *impassible*, alors que la sensation est généralement et, dans son principe même, source de douleur, c'est-à-dire *passible*. Or, bien que la sensation et le sensible soient affaire d'étendue et de nombre, ce ne sont point ces derniers qui font souffrir, mais bien, comme il le précise, l'intensité des "effluves"; comme par ailleurs, pour le même philosophe, la sensation naît du contact avec le dissemblable, la boucle conceptuelle est close: de la dissemblance et du conflit des contraires, émane une énergie qui, tout en étant propre à l'existence, est pourtant des plus proches de l'être, et se manifeste communément comme passion ("*passibilité*") de la nature et de la matière.

Énonciation et forme de vie chez René Char

Les quelques observations qui suivent ne se présentent en aucune manière comme une étude détaillée de l'œuvre poétique de René Char; à partir de quelques fragments de *Partage formel* et de *Feuillets d'Hypnos*, elles ont pour unique objectif de saisir la manière dont sont mises en œuvre les problématiques présocratiques. Or, décalage inattendu, elles sont globalement envisagées à travers une problématique de l'énonciation qui, c'est le moins qu'on puisse dire, n'apparaît pas clairement à la lecture des Présocratiques.

La disjonction énonciative et la réserve du Logos

La poésie de René Char est en grande partie organisée autour d'une "origine" perdue: l'énonciation est débrayage, pluralisation, et, de ce fait même, se coupe d'un lieu inaccessible dont elle émane

LA SÉMIOLOGIE DU MONDE NATUREL

pourtant. Toute la difficulté consiste donc à tenir un discours nécessairement disjoint de ce lieu indicible, inaccessible et essentiel, tout en maintenant la tension avec lui. Le préambule de *Feuillets d'Hypnos* mérite à cet égard un examen particulier:

Ces notes n'empruntent rien à l'amour de soi, à la nouvelle, à la maxime ou au roman. Un feu d'herbes sèches eût tout aussi bien été leur éditeur. La vue du sang supplicé en a fait une fois perdre le fil, a réduit à néant leur importance. Elles furent écrites dans la tension, la colère, la peur, l'émulation, le dégoût, la ruse, le recueillement furtif, l'illusion de l'avenir; l'amitié, l'amour. C'est dire combien elles sont affectées par l'événement. Ensuite plus souvent survolées que relues.

Ce carnet pourrait n'avoir appartenu à personne tant le sens de la vie d'un homme est sous-jacent à ses pérégrinations, et difficilement séparable d'un mimétisme parfois hallucinant. De telles tendances furent néanmoins combattues.

Ces notes marquent la résistance d'un humanisme conscient de ses devoirs, discret sur ses vertus, désirant réserver l'inaccessible champ libre à la fantaisie de ses soleils, et décidé à payer le prix pour cela.⁸

Ce préambule fixe en quelque sorte les conditions d'énonciation du recueil et des fragments qui le composent: conditions référentielles et passionnelles dans le premier paragraphe, conditions de personne et d'individuation dans le second, conditions modales et axiologiques dans le dernier.

Le référent impose sa présence au détriment du genre: l'écriture, affectée par l'événement, résulte d'une poussée passionnelle, qui fait office de médiation entre le réel et le discours; c'est dire que la seule compétence énonciative que s'accorde le poète est passionnelle, et que cette compétence lui est dictée par l'événement et non par son éventuelle connaissance d'un genre littéraire. L'événement étant une transformation saisie par un observateur, le projet d'écriture est sous le contrôle de cet observateur, et la deixis énonciative sera déterminée par sa position d'observation. D'emblée, la question de la conjonction/ disjonction énonciative est posée.

Car, de ce fait, la personne se dégage avec peine: si le *sens de la vie d'un homme est sous-jacent à ses pérégrinations*, la personne ne cesse en effet de se confondre avec le référent, c'est-à-dire avec la non-personne, et le *mimétisme parfois hallucinant* confirme la puissance de ce lien. Comme de telles tendances furent néanmoins combattues, on doit supposer que la disjonction a eu lieu, que le *sens de la vie* a été dissocié de son référent, mais imparfaitement, dans un conflit et une tension permanents entre une énonciation impersonnelle et une énonciation personnelle. En outre, si les *pérégrinations* imposent leur itinéraire au discours, il ne peut y avoir de deixis stable et constante, dans la mesure où celle-ci est à chaque moment et en chaque lieu dictée par les coordonnées de l'événement. La labilité de la deixis est donc étroitement dépendante de la tendance impersonnelle.

La structure modale présentée dans le dernier paragraphe est particulièrement originale. Elle distingue d'abord un *domaine intérieur* et un *domaine extérieur*; dans le domaine extérieur, ont cours le devoir (*devoirs*), le savoir (*conscient*), le vouloir et le pouvoir (*résistance, désirant réserver*); dans le domaine intérieur, les modalités sont toutes négatives: le ne pas devoir être (*fantaisie*), le ne pas devoir faire (*libre*), le ne pas pouvoir faire (*inaccessible*). Remarquons en outre que si le domaine extérieur reçoit des investissements éthiques et thématiques (*humanisme, devoirs, discret, vertus*), le domaine intérieur n'est occupé que figurativement, par *les soleils*.

Or, les modalités du domaine extérieur sont celles mêmes de l'énonciation, qui sont systématiquement niées dans le domaine intérieur:

vouloir dire	vs	vouloir ne pas dire (<i>discret</i>)
pouvoir dire	vs	ne pas pouvoir dire (<i>inaccessible</i>)
savoir dire (<i>conscient</i>)	vs	ne pas savoir dire (<i>fantaisie</i>)
devoir dire	vs	ne pas devoir dire (<i>libre</i>)

8.- *Feuillets d'Hypnos*, in *Fureur et mystère*, Paris, Gallimard, 1962, p. 85. Souligné dans le texte.

Comme le suggère le début du préambule, la négation modale pourrait être comprise comme le refus des règles génériques et d'une littérature de convention, au profit d'une écriture où naissent "librement" les figures du poème, que nous conviendrons désormais d'appeler les "images". Cette interprétation serait correcte mais incomplète, car (i) une compétence énonciative entièrement négative n'en est pas moins problématique en soi, et (ii) les modalités du domaine extérieur sont indispensables au maintien du domaine intérieur, puisqu'elles sont toutes destinées à *réserver l'inaccessible champ libre*.... Pour le moins, il en résulte deux régimes d'énonciation: un régime discursif, dans le domaine extérieur, qui dessine la place d'un autre régime, qu'on pourrait dire "poétique", ou, pour faciliter les homologations, *logique*, le régime du *Logos*.

En somme la tension entre le réel et le discours, puis entre la personne et la non-personne se retrouve comme en un miroir, à l'intérieur même du discours poétique, sous la forme d'une tension entre le dicible et l'indicible, entre le champ d'exercice des compétences personnelles du sujet d'énonciation, et le champ d'émergence d'un *Logos* impersonnel, mais cette fois totalement indépendant des aléas de l'événement, de la passion contingente, et de la pression référentielle. D'une certaine manière, tout en accordant à la non-personne une place centrale dans le dispositif, la *réserve du Logos* est un lieu enveloppé par l'aire personnelle, qui le protège *contre* la non-personne référentielle, changeante et instable.

N'oublions pas dans cette affaire le *prix à payer*, c'est-à-dire le renoncement modal, l'abandon de la compétence personnelle, en même temps que la disjonction radicale avec le monde réel, fluctuant mais directement perceptible.

Le champ du discours poétique

Une rapide exploration des deux œuvres choisies montre que la forme de ce champ d'énonciation, composé de deux domaines, l'un protégeant l'autre, le second excluant le premier, est généralisable. Concernant la clôture du domaine intérieur, et la démodalisation qu'elle induit, on peut par exemple se reporter au fragment 173:

Il en va de certaines femmes comme des vagues de la mer. En s'élançant de toute leur jeunesse elles franchissent un rocher trop élevé pour leur retour. Cette flaque désormais croupira là, prisonnière, belle par éclair; à cause des cristaux de sel qu'elle renferme et qui lentement se substituent à son vivant.⁹

Bien entendu, ce champ-là ne concerne pas l'énonciation proprement dite, mais bien toujours le «sens de la vie»: la perte de pouvoir-faire, au-delà du rocher, s'apparente à la négation modale dans le domaine intérieur: après l'élan, éclatante manifestation de pouvoir-faire, la vague devient flaque, et les figures indirectes de la beauté - les signes-cristaux - *se substituent à son vivant*. Là aussi, le domaine intérieur, lieu où en général se forment les "images" du *Logos*, est ici plus précisément celui où apparaissent les signes, après la disjonction avec la vie réelle. La "forme de vie" qui se dessine, valant aussi bien pour l'énonciation que pour l'énoncé, se propage donc dans le discours tout entier.

La disjonction elle-même, comme il a souvent été observé chez René Char¹⁰ devient une figure de discours, une opération qui modifie sans cesse l'univers figuratif du poème. Ainsi:

Rosée des hommes qui trace et dissimule ses frontières entre le point du jour et l'émergence du soleil, entre les yeux qui s'ouvrent et le cœur qui se souvient.¹¹

L'image, support de l'invention poétique (*rosée des hommes*) est l'opératrice de la division, de sorte que toute figure-image devient un "interstice" entre deux univers, parfois entre deux contraires, ou, bien souvent entre deux aspects d'une même configuration homogène (cf. *point du jour / émergence*

9.- *Op. cit.*, p. 131.

10.- Cf. Serge Perséoul & Jacques Fontanille, "Des figures de discours aux formes de vie, A propos de René Char", *Nouveaux Actes sémiotiques*, 44-45, Limoges, Pulim, 1996.

11.- René Char, fragment 160, *op. cit.*, p. 129.

du soleil), ou même entre des procès sans lien apparent (cf. *yeux qui s'ouvrent / le cœur qui se souvient*); toute séparation est en même temps mise en relation, et en cela elle conduit à un peu plus de mort (cf. *supra*, la *flaque*), en même temps qu'à un peu plus de sens.

On ne s'étonnera donc pas, étant donné la diffusion dans l'œuvre de ces "frontières critiques" et autres images de l'interstice, que les formulations modales négatives abondent: elles correspondent toujours à la *réserve du Logos*: (i) selon le savoir: *inconnu* (n° 5, p. 87), *inespéré* (n° 174, p. 132)¹², *inattendu* (n° 229, p. 147); (ii) selon le pouvoir: *inaccessible* (*supra*), *impossible* (n° 16, p. 90), et le pouvoir-dire: *ineffable* (n° 3, p. 86), *informulé* (n° 174, p. 132).

L'impersonnel de l'énonciation fait l'objet de plusieurs prescriptions, comme dans le fragment 151:

*Réponds "absent" toi-même, sinon tu risques de ne pas être compris.*¹³

La formulation paradoxale, qui en d'autres lieux serait matière à plaisanterie, traduit la tension entre l'exigence de l'impersonnel et la nécessité d'assumer tout de même, à la périphérie du champ clos, une position personnelle: au prix de l'incongruité - il y a toujours un prix à payer - il faut donc que le sujet profère lui-même sa propre absence du champ du *Logos*. Toutefois, cet impersonnel ne peut être ni n'importe qui, ni multiple: étant du domaine de l'être et du *Logos*, il est unique et élu; c'est ainsi qu'il faut comprendre ce fragment de *Partage formel*:

Le poème émerge d'une imposition subjective et d'un choix objectif.

*Le poème est une assemblée en mouvement de valeurs originales déterminantes en relations contemporaines avec quelqu'un que cette circonstance fait premier.*¹⁴

Le devoir seul émane du sujet; le vouloir et le savoir lui sont déjà extérieurs. En revanche, le *quelqu'un* qui se trouve en relations contemporaines avec les valeurs est bien "élu", désigné par la coïncidence entre deux systèmes de coordonnées spatio-temporelles. L'"élection" en question ne serait rien d'autre en somme que la détermination d'une deixis. La forme même du champ - le *Logos* au centre, et l'énonciation personnelle sur ses bords - fait "image" dans la métaphore suivante:

*Le poème est ascension furieuse, la poésie, le jeu des berges arides.*¹⁵

Ce dernier énoncé, qui distingue entre le *poème*, au centre, et la *poésie*, sur la périphérie, invite à explorer plus précisément l'"art poétique" de René Char. On sait que le poète a vilipendé la poésie "décorative", celle du savoir-faire générique et purement esthétique:

*Ô mots trop apathiques, ou si lâchement liés! Osselets qui accourez dans la main du tricheur bienséant, je vous dénonce.*¹⁶

Il précise même ailleurs:

*La poésie est pourrie d'épileurs de chenilles, de rétameurs d'échos, de laitiers caressants, de minaudiers fourbus, de visages qui trafiquent du sacré, d'acteurs de fétides métaphores.*¹⁷

La dénonciation de l'esthétique sans valeurs, des figures du discours sans support axiologique, dessine en creux une autre conception du discours poétique, celle, justement, que propose le préambule de *Feuillets d'Hypnos*, une conception reposant sur une éthique, et réservant la place d'un *Logos* imper-

12.- Il faut rappeler à cet égard la maxime d'Héraclite: *Si tu n'espères pas l'inespéré/ tu ne le trouveras pas/ Il est dur à trouver et inaccessible* (Présocratiques, *op. cit.*, p. 150). En outre, confirmant le partage du champ en deux domaines, on trouve aussi chez Char, dans le "domaine modal extérieur" - puisque le domaine intérieur est celui de l'inespéré - , *résistance n'est qu'espérance*. (n° 168, p. 130).

13.- *Op. cit.*, p. 126.

14.- *Partage formel*, *op. cit.*, XXIX, p. 73. Souligné dans le texte.

15.- *Op. cit.*, fragment 56, p. 101.

16.- René Char, *Œuvres Complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, p. 766.

17.- *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, pp.; 571-572.

sonnel. Le discours éthique est, de fait, particulièrement présent dans le recueil, sous forme de prescriptions, maximes et exhortations¹⁸. Il faut s'y résigner, le lieu d'émergence du poème, le creuset de l'image éclatante n'est pas habitable par le sujet d'énonciation, n'est pas contrôlable par une compétence conventionnelle:

*Il semble que l'imagination qui hante à des degrés divers l'esprit de toute créature soit pressée de se séparer d'elle quand celle-ci ne lui propose que l'"impossible" et l'"inaccessible" pour extrême mission. Il faut admettre que la poésie n'est pas partout souveraine.*¹⁹

En effet, la souveraineté, à l'intérieur du champ clos du poème et de l'image, n'est pas celle de la poésie, mais celle du *Logos*, identifié ici à l'imagination, productrice des *images*; d'où, une fois de plus, l'inéluctable "séparation", la disjonction fondatrice de l'énonciation poétique selon René Char. Pour confirmation, cette dernière contribution à un art poétique de la disjonction impersonnelle:

*Le dessein de la poésie étant de nous rendre souverains en nous impersonnalisant, nous touchons, grâce au poème, à la plénitude de ce qui n'était qu'esquissé ou déformé par les vantardises de l'individu.*²⁰

En termes "présocratiques" - mais nous y reviendrons - comme la personne individuelle - quantifiable, existante, sensible, changeante - ne peut être que disjointe du Tout, retrouver la plénitude, c'est s'efforcer de tenir une position impersonnelle. Mais ce n'est pas une position d'incompétence, puisqu'il y est question de *souveraineté*; seules les modalités d'une compétence énonciative individuelle n'y ont plus cours. L'imagination, cette faculté productrice des *images*, est le nom que donne René Char à cette nouvelle compétence, impersonnelle et souveraine:

*L'imagination consiste à expulser de la réalité plusieurs personnes incomplètes pour, mettant à contribution les puissances magiques et subversives du désir, obtenir leur retour sous la forme d'une présence entièrement satisfaisante. C'est alors l'inextinguible réel incréé.*²¹

L'imagination convertit du réel "créé" en réel "incréé". Outre la tonalité présocratique de cette distinction (cf. engendré/inengendré), elle s'impose comme le support d'un parcours esthétique: le réel créé est *incomplet* et *plusieurs*, c'est-à-dire multiple et imparfait, alors que le réel incréé est *une présence entièrement satisfaisante*, c'est-à-dire complet, parfait et unique. N'est-ce pas là, justement le parcours qui nous mène du référent au *Logos*, parcours médiatisé par le discours poétique lui-même? Dès lors, l'imagination est bien la compétence propre au domaine intérieur, compétence faite de pouvoir faire (*puissances*), de savoir faire (*magiques*) et de vouloir faire (*désir*). En somme, la suspension des compétences énonciatives qui prévalent dans le domaine extérieur, celui de la poésie, est seulement la condition nécessaire pour laisser libre cours à l'imagination, dans le domaine intérieur, celui du *Logos*. C'est pourquoi elle s'appelle d'abord *fantaisie* (cf. le préambule), quand elle apparaît seulement comme une suspension des compétences conventionnelles, du point de vue du domaine extérieur, et qu'elle devient *imagination*, quand elle est dédiée à la production impersonnelle des images, et saisie du point de vue du domaine intérieur. Notons que, de la même manière que la *fantaisie* était faite de *soleils*, l'imagination est *inextinguible*, c'est-à-dire *feu éternel*.

La véridiction

L'installation du *Logos* dans le champ énonciatif, réservé et impersonnel, s'accompagne d'effets véridictaires, centrés notamment sur le secret qui recouvre l'image: si cette dernière, en effet, est de l'ordre de l'insu, de l'indicible, de l'inaccessible, elle ne peut être, sémiotiquement parlant, que *secrète*, c'est-à-dire dotée d'un être sans paraître. *A contrario*, la poésie conventionnelle, celle notamment de l'expression subjective, n'est que *vantardise de l'individu*, c'est-à-dire *mensonge ou illusion*, paraître sans être.

18.- Voir, à ce sujet, notre "Maximes et aphorismes dans *Feuillets d'Hypnos*", in *L'Information Grammaticale*, n° 45, 1990, pp. 34-42.

19.- *Feuillets d'Hypnos*, op. cit., fragment 132, p. 120.

20.- *Œuvres Complètes*, op. cit., p. 359.

21.- *Partage formel*, op. cit., fragment I, p. 65. Souligné par nous.

LA SÉMIOLOGIE DU MONDE NATUREL

Mais le modèle classique de la vérité, qui repose sur la distinction entre être et paraître, et sur leurs combinaisons, ne permet d'appréhender correctement que les effets véridictaires du domaine extérieur; en revanche, la "vérité" selon René Char, quand elle émerge du domaine intérieur, celui du *Logos*, obéit à d'autres lois. Examinons ce fragment:

*Combien confondent révolte et humeur, filiation et inflorescence du sentiment. Mais aussitôt que la vérité trouve un ennemi à sa taille, elle dépose l'armure de l'ubiquité et se bat avec les ressources mêmes de sa condition. Elle est indicible la sensation de cette profondeur qui se volatilise en se concrétisant.*²²

L'illusion règne pour commencer, comme confusion; puis l'*ubiquité*, cette labilité qui dérouté l'observateur, est suspendue: la vérité est enfin localisable, dans son site propre, le champ intérieur. Dès lors, la relation entre être et paraître, entre immanence et manifestation est remplacée par une *profondeur*; la vérité ne se manifeste pas, puisqu'elle se *volatilise*; néanmoins, elle se concrétise et suscite une *sensation*, même indicible; la vérité, c'est alors ce "quelque chose" qui se fait sentir en remontant d'une profondeur où elle était enfouie. Cette autre image va dans le même sens:

*L'heure la plus droite c'est lorsque l'amande jaillit de sa rétive dureté et transpose sa solitude.*²³

En termes véridictaires, la coquille est un paraître, l'amande, un être secret; autrement dit, le paraître, paradoxalement, cache l'être; il faut alors que ce paraître s'efface, pour que *jaillisse* de sa profondeur la vérité authentique, et pour qu'elle vienne affecter le sujet (cf. *transpose ta solitude*), sans pour autant lui "apparaître". L'authenticité selon René Char, c'est le jaillissement de l'être qui se donne à sentir sans passer par le paraître d'une manifestation. C'est pourquoi il vaut mieux se fier à ceux qui ne peuvent ni ne savent dire leur vérité:

*Enseigner l'imagination de ceux qui bêgaient au lieu de parler; qui rougissent à l'instant d'affirmer. Ce sont de fermes partisans.*²⁴

Ce fragment explicite la relation entre la conception de l'énonciation exposée plus haut et celle concernant la vérité: il faut croire celui qui ne peut exprimer sa vérité, car son bêgalement et son rougissement sont à la fois la manifestation de son incapacité à énoncer - à "faire paraître" -, et néanmoins l'expression sensible et passionnelle de la "remontée" de l'être et de la vérité authentique à travers son corps même. Il est un *ferme partisan* parce qu'il a accès au domaine intérieur, celui de l'authenticité et du *Logos*, dont on ne peut rien dire, dont il faut savoir ne rien dire. Notons que, comme dans le fragment 132 (cf. *supra*), la compétence requise est l'*imagination*, et qu'elle est associée, comme dans le préambule, au *soleil*.

Si la vérité du *Logos* doit être authentique quand elle se fait sentir, le secret qui lui correspond doit avoir la forme d'un *mystère*, c'est-à-dire d'un être qui, enfoui dans les profondeurs, procure une impression, voire une passion, justement parce qu'il ne se manifeste pas par un paraître, mais se fait tout de même ressentir.

La quantification

L'être est UN, l'existence est multiple, disent les Présocratiques. Pour René Char, le nombre est d'abord chargé de procurer une forme au *sens de la vie*, c'est-à-dire de fonder une *forme de vie*, éventuellement interprétable en termes d'énonciation; en tant que tel, il est donc aussi connecté à la vérité:

*Accumule, puis distribue. Sois la partie du miroir la plus dense, la plus utile et la moins apparente.*²⁵

22.- *Op. cit.*, fragment 189, p. 136.

23.- *Op. cit.*, fragment 191, p. 136.

24.- *Op. cit.*, fragment 60, p. 101.

25.- *Op. cit.*, fragment 156, p. 127.

Le pluriel et la dispersion sont le fait de l'existence, du domaine extérieur, voire du référent et de la multitude des événements. Le domaine intérieur est le lieu du rassemblement, de la condensation: d'où la densité. La redistribution est l'acte principal du sujet, et si cet acte est énonciatif, il consiste à rendre à l'existence et au divers, sous forme de discours, ce qu'il a reçu de l'existence et des événements. En termes énonciatifs plus précisément, le rapport entre le débrayage et l'embrayage serait inversé: ce n'est pas le débrayage, projection pluralisante d'univers énonçables, qui est premier, mais l'embrayage, qui doit d'abord concentrer dans le champ personnel (il s'agit ici d'un "tu", et non d'un "je") les figures du monde naturel, pour pouvoir ensuite, grâce au débrayage, les restituer en discours.

La richesse de la métaphore, et son intérêt pour notre propos, semblent sans limite. Entre autres, le *miroir*: (i) miroir concave, puisqu'il concentre, il est dédié à la lumière, c'est-à-dire à l'intensité et à l'énergie. Autrement dit, au moment même où il réduit la diversité et la multitude en un champ clos, il est le lieu de l'énergie la plus haute, ce qui revient à dire qu'entre le centre d'énonciation et l'existence environnante, l'intensité et l'étendue sont en relation inverse: l'intensité augmente quand l'étendue diminue et se réduit au centre du champ, et elle s'affaiblit quand, à la périphérie, l'étendue se dilate; (ii) miroir tout de même, il procure des images; il convertit donc les figures du monde naturel déployées dans l'étendue en *images intenses et denses*; (iii) miroir enfin, il est à la fois le lieu où se forment les images, et l'agent de leur formation; c'est dire que le sujet d'énonciation n'est que le lieu de formation des images, réduit en somme à un *site impersonnel*.

Mais aussi la *véridiction*: la zone la plus dense est *la moins apparente* parce qu'elle concentre la lumière, ce qui revient à établir une équivalence entre deux corrélations: l'apparence est à l'étendue ce que le secret (le mystère) est à l'intensité et à l'énergie. Donc, si le "champ réservé" est *soleil*, si le centre est chaleur, c'est parce qu'il est le lieu même de l'être et de l'authenticité.

Le "rassemblement" correspondant à un embrayage, le "point" central, ce lieu minimal du *Logos* indiquera la deixis embrayée. Ce caractère déictique, nécessairement lié à la forme du champ clos, est particulièrement souligné dans cet autre fragment:

La vitalité du poète n'est pas une vitalité de l'au-delà, mais un point diamanté actuel de présences transcendantes et d'orages pèlerins.²⁶

Si compétence il y a -cf. *vitalité*-, il est clair qu'elle ne s'exprime pas dans l'étendue -celle-ci étant réduite à un point-, mais bien uniquement en intensité, en énergie fortement concentrée. Le lieu même de la référence déictique reçoit ici une définition surprenante, mais prévisible à l'intérieur de la forme de vie qui se dessine: "ici" et "maintenant", l'*actualité* et la *présence* de l'énonciation correspondent au point de concentration maximale de l'énergie et d'extension minimale des figures (*le point diamanté*).

La version plus proprement énonciative de ce même dispositif se trouve dans *Partage formel*:

En poésie, c'est seulement à partir de la communication et de la libre disposition de la totalité des choses entre elles et à travers nous, que nous nous trouvons engagés et définis.²⁷

Où on vérifie que la multitude se transforme en totalité dans un site qui devient alors le sujet du discours, cet actant impersonnel traversé par ce flux qu'il rassemble. Dans le même recueil, l'analyse de ce double mouvement, de condensation puis de redistribution, est faite explicitement:

Dans le poème deux évidences sont incluses: la première livre d'emblée tout son sens sous la variété des formes dont le réel extérieur dispose; elle est rarement creusante, elle est seulement pertinente; la seconde se trouve insérée dans le poème, elle dit le commandement et l'exégèse des dieux puissants et fantasques qui habitent le poète, évidence induréc qui ne se flétrit ni ne s'éteint. Son hégémonie est attributive. Prononcée, elle occupe une étendue considérable.²⁸

26.- *Op. cit.*, fragment XXXVI, p. 75. Souligné dans le texte.

27.- *Partage formel*, in *Fueur et Mystère*, op. cit., XXI, p. 76.

28.- *Op. cit.*, XLI, p. 76. Souligné par nous.

LA SÉMIOLOGIE DU MONDE NATUREL

Entre deux extensions, celle de la *variété des formes* et celle de l'*étendue considérable*, le poème est *évidence indurée*, c'est-à-dire forme dure et concentrée. Cette même conception de l'énonciation poétique peut même y prendre une tonalité démocratienne:

*Etre poète, c'est avoir de l'appétit pour un malaise dont la consommation, parmi les tourbillons de la totalité des choses existantes et pressenties, provoque, au moment de se clore, la félicité.*²⁹

Et quand à la concentration de la totalité des choses s'ajoute l'ascension du poème, la félicité est extrême:

*J'ai vécu aujourd'hui la minute du pouvoir et de l'invulnérabilité absolus. J'étais une ruche qui s'envolait aux sources de l'altitude avec tout son miel et toutes ses abeilles.*³⁰

Les éléments naturels et la figurativité

Partage formel et *Feuillets d'Hypnos* ne constituent peut-être pas le meilleur corpus possible pour une approche de la sémiotique des éléments naturels chez René Char: la figurativité est rare dans le premier recueil, et les éléments naturels peu représentés dans le second, même si la figurativité y est abondante. Mais, en revanche, ils permettent d'aborder clairement leur homologation avec les positions énonciatives et existentielles, tout comme chez les Présocratiques. En outre, il y a au moins un élément dont le rôle ne fait pas problème dans ces deux recueils, c'est le feu. Étroitement associé au domaine intérieur, au *Logos* et à l'imagination, il en suit tous les avatars: *soleil*, *chaleur*, *miroir*, *diamant*, *étoile*, *flamme*, etc.; il peut être aussi évoqué indirectement, *via* le procès "éteindre" (*ne s'éteint pas*, *inextinguible*, etc.). Ce feu éternel est aussi dans l'image de l'éclair:

*Si nous habitons un éclair, il est au cœur de l'éternel*³¹

Dans cette configuration que nous nous représentons maintenant plus clairement - un domaine intérieur, éventuellement réduit à un point, site du *Logos* et siège de l'imagination - le feu est l'image de l'énergie pure, si possible sans extension, ni spatiale (cf. la *pointe diamantée*) ni temporelle (cf. comme ici, l'*éclair*). Le fragment qui suit fait la synthèse de l'ensemble du dispositif:

*Disposer en terrasses successives des valeurs poétiques tenables en rapports prémédités avec la pyramide du Chant à l'instant de se révéler, pour obtenir cet absolu inextinguible, ce rameau du premier soleil: le feu non vu, indécomposable.*³²

Cette sorte de cérémonie solaire, sur un temple-pyramide, met en scène l'émergence de la parole oraculaire (le *Chant* impersonnel), comme feu non perçu, comme feu de l'unité originelle perdue. En outre, le feu n'est pas l'élément de la poésie en général, mais (i) celui des *valeurs poétiques*, c'est-à-dire celui des images soutenues par une axiologie, et (ii) celui de la coïncidence entre les valeurs et la révélation, c'est-à-dire celui des valeurs qui émergent du *Logos* en acte.

Le décalage entre le poète, sujet d'énonciation, et le poème, site du "feu logique" est particulièrement explicite dans ce fragment:

*Le poème donne et reçoit de sa multitude l'entière démarche du poète s'expatriant de son huis clos. Derrière cette persienne de sang brûle le cri d'une force qui se détruira elle seule parce qu'elle a horreur de la force, sa sœur subjective et stérile.*³³

Deux espaces fortement distingués, le domaine intérieur - le *huis clos* - et le domaine extérieur, celui où le poète-sujet s'est *expatrié*, sont néanmoins encore en communication par une *persienne de sang* (ailleurs

29.- *Op. cit.*, XLII, p. 77. Souligné par nous.

30.- *Feuillets d'Hypnos*, op. cit., fragment 203, p. 139.

31.- *Oeuvres complètes*, op. cit. p. 266.

32.- *Partage formel*, op. cit., fragment XII, p. 68. Souligné par nous.

33.- *Op. cit.*, fragment XI.III, p. 77.

désignée comme *fenêtre ardente*³⁴). L'énergie du feu ne peut se donner libre cours que si elle repousse la force de la subjectivité, l'image ne prend son essor que si le poète s'échappe du poème par cette ouverture.

Quant aux autres éléments naturels, ils sont évidemment moins bien représentés et moins aisés à situer. Si on s'éloigne un peu du feu central, à la périphérie du domaine intérieur, on rencontre le chaud et le sec: le *miroir dense* (n° 156, cf. *supra*), voire une eau asséchée: les *berges arides* (n°56, cf. *supra*), et même parfois un liquide brûlant: le *sang* (cf. l'exemple précédent). On se rappelle encore la *vague* et la *flaque séchée* (n° 173, cf. *supra*): l'eau est à l'extérieur du champ clos où le soleil fait son œuvre, et où il dégage du liquide les cristaux de la beauté.

Eu égard à l'énonciation poétique, nous disposons d'une seule indication exploitable:

*A Carlate qui divaguait, j'ai dit: "Je ne veux pas que de la brume pèse sur nos chemins parce que les nuées étouffent vos sommets. L'heure est propice aux métamorphoses. Mettez-la à profit ou allez-vous-en."
(Carlate est sensible à la rhétorique solennelle. C'est un désespéré sonore, un infra-rouge gras).³⁵*

Un énoncé subjectivement assumé (*j'ai dit*) exploite une métaphore filée, dont l'élément est l'eau (*brume, nuées*); le commentaire entre parenthèses identifie ce type de discours à la poésie ordinaire, qualifiée de *rhétorique solennelle*, faite pour les *désespérés sonores*. L'image et le *Logos* étant associés au feu, la rhétorique et la poésie sont donc associées à l'eau.

La terre n'est évoquée positivement que sous forme de descriptions figuratives, cumulatives, patientes et détendues. Tout se passe comme si l'aphorisme fulgurant était réservé au feu du *Logos*, alors que le déploiement figuratif et descriptif prendrait son assise sur la terre. Des trois fragments les plus significatifs à cet égard (le *vallon*, n° 141, la *prairie*, n°175, la *renarde*, n°222), nous ne citerons qu'une partie du second:

La contre-terreur c'est ce vallon que peu à peu le brouillard comble, c'est le fugace bruissement des feuilles comme un essaim de fusées engourdies, c'est cette pesanteur bien répartie, c'est cette circulation ouatée d'animaux et d'insectes tirant mille traits sur l'écorce tendre de la nuit, c'est...³⁶

Le prédicat d'existence déictique accompagne une énumération de neuf segments, que n'interrompent que des points de suspension. Le régime figuratif de la terre est donc celui de la description exhaustive et cumulative, exhaustivité qui est hors de portée du discours concret, mais dont il s'efforce de mimer la multitude. En même temps, au plan passionnel, il est ferment de paix et d'espoir. Il s'agit alors d'un discours qui reste au plus près des états de choses, qui privilégie l'impression référentielle, c'est-à-dire le plus éloigné possible du feu du *Logos*. L'abaissement maximal des tensions et de toute énergie -noter l'atténuation des mouvements et des sensations: *bruissement, engourdies, ouatées-* a ici pour corrélat la dispersion maximale, une occupation de toute l'étendue disponible; ainsi, le *brouillard* qui se diffuse *comble* le vallon, et la *pesanteur* est *bien répartie*.

Plus généralement, l'élément terre est associé au travail (classique troisième fonction dumézilienne) et à des opérations d'éparpillement et de rassemblement, semer et récolter:

L'avion déboule. Les pilotes se délestent de leur jardin nocturne [...] Il ne reste plus qu'à rassembler le trésor éparpillé. De même le poète...³⁷

Amis, la neige attend la neige pour un travail simple et pur, à la limite de l'air et de la terre.³⁸

Mais, en tant que position diamétralement opposée au feu et au *Logos*, du point de vue de l'impersonnel poétique, la terre est aussi évaluée négativement: les figures du froid prédominent alors, au prix même de la suspension du travail:

34.- *Op. cit.*, fragment XX, p. 70.

35.- *Op. cit.*, n°76, p. 105.

36.- *Op. cit.*, n°141, p. 123.

37.- *Op. cit.*, n°97, p. 111. Souligné par nous.

38.- *Op. cit.*, n°44, p. 97.

LA SÉMIOLOGIE DU MONDE NATUREL

"Les souris de l'enclume." Cette image m'aurait paru charmante autrefois. Elle suggère un essaim d'étincelles décimé en son éclair. (L'enclume est froide, le fer pas rouge, l'imagination dévastée)³⁹

Le changement de point de vue fait alors apparaître l'élément terre (enclume, fer) comme froid, et il est alors la négation du *Logos* (essaim, étincelles, éclair), ainsi que de l'image qui en émane. Même évaluation dans cet autre fragment, qui suit presque immédiatement l'évocation du poème, *ascension furieuse*:

Parole, orage, glace et sang finiront par former un givre commun.⁴⁰

Sous l'effet du froid, en s'éloignant du champ clos igné, l'eau rejoint la terre, et forme glace et givre; loin de la description paisible rencontrée plus haut, la parole est ici givre; il n'y a plus rien à rassembler, tout est figé.

Eu égard à l'énonciation poétique, si le froid fige et interdit la "récolte" des multiples, un autre élément, qui pourrait être une variante de l'élément terre, prédomine: il s'agit du "pourri", de la "vermine", déjà rencontrés, par exemple, avec les *épilleurs de chenilles*, qui exhalent de *fétides métaphores* (cf. *supra*). La terre étant à la fois le site même de la vie pullulante (version positive) et d'un refroidissement mortifère (version négative), elle devient le lieu de l'agonie et de l'effondrement des valeurs:

Temps où le ciel recru pénètre dans la terre, où l'homme agonise entre deux mépris.⁴¹

La terre est donc soumise au cycle des existants - pourriture et mort - aussi bien que prolifération vitale. Les traits communs, dans un cas comme dans l'autre, sont le nombre et le mélange.

L'air est quasiment absent du système qui se dessine, comme s'il ne correspondait à rien pour Char. Une seule suggestion, difficile à exploiter: dans l'évocation, en mode narratif, d'un parachutage difficile (n°53), toute la scène est sous le double signe de l'air, du vent et du feu; le feu facilite la manœuvre, éclaire les participants, dirige l'avion; en revanche, le vent (le *mistral s'était levé*) la perturbe, suscitant ainsi l'intérêt du récit. Mais le poète commente aussitôt:

(Prends garde à l'anecdote. C'est une gare où le chef de gare déteste l'aiguilleur!)⁴²

L'*Anecdote*, ce quelque chose d'insignifiant et de simplement distrayant, est une forme d'énonciation où l'on court le risque de rester en panne, bloqué, stérile. Elle naît apparemment ici des caprices du vent.

S'il est possible de résumer l'ensemble de ce parcours: (i) le feu appartient au domaine intérieur, il est unique, à l'image du *Logos*; (ii) l'eau s'étale dans le domaine extérieur, elle est la figure de la poésie, si ce n'est de la *rhétorique solennelle*; la meilleure eau, bien entendu, est chaude et "sèche"; (iii) la terre, lieu du travail et des multiples, est la figure de l'existence réelle, et en cela, suscite, entre autres, descriptions et évocations référentielles; (iv) l'air est inexistant, insignifiant, au mieux, anecdotique.

Schématisme sémiotique et forme de vie

La question de l'être et de l'existence

La philosophie présocratique développe une pensée de l'être antérieure à la logique platonicienne. Lorsqu'Anaximandre, par exemple, distingue les trois étapes de l'être: (i) l'être unique originaire, (ii) les étants multiples en devenir, et (iii) l'être final totalisant, son discours repose sur deux catégories sémiotiques associées: la *quantité* -d'un côté, la masse indéterminée de la matière-mère, de l'autre la pluralité des étants- et l'*existence* -existence virtuelle de l'être, existence actuelle des *étants*-.

39.- *Op. cit.*, n°52, p. 99.

40.- *Op. cit.*, n°58, p. 101.

41.- *Op. cit.*, n°36, p. 95.

42.- *Op. cit.*, n°53, pp. 99-100.

Ces deux catégories sont articulées de la manière suivante: la quantité, en modalisant la prédication existentielle, fonde la syntaxe de l'être et des étants. Méliossos met en valeur plus particulièrement le rôle de cette modalisation dans l'émergence de la *différence*:

Etant un, il est semblable dans tous les sens, car, s'il était dissemblable, étant plusieurs, il ne serait plus un, mais nombreux. (p. 297)

Dans une autre conception de la matière, celle, atomiste, de Leucippe, l'engendrement de l'existence est directement expliqué par les opérations sur la quantité des unités élémentaires - rapprochement, rassemblement / éloignement, séparation -:

Un tel être n'est pas un, il y en a un nombre infini et ils sont invisibles à cause de la petitesse des particules. Elles se meuvent dans le vide (car il y a du vide) et lorsqu'elles se rejoignent, elles causent la génération, et lorsqu'elles se séparent, elles causent la destruction. (p. 733)

Les opérations figuratives élémentaires, de rassemblement ou de séparation des particules, manifestent donc des opérations syntaxiques plus abstraites, la conjonction et la disjonction par rapport à l'être, qui prennent ici la forme de transformations existentielles (*génération/ destruction*); pour d'autres philosophes, cette syntaxe, rapportée au vivant, comme on l'a vu, est celle même de la catégorie vie/ mort.

Par conséquent, c'est la quantification qui régit l'émergence de l'existence à partir de l'être, ainsi que le retour à l'être. Il faut souligner ici que cette vision des choses est strictement homologue de celle qui, en sémiotique, caractérise l'émergence du sens, autour d'une énonciation; en effet, sur le fond de l'*horizon ontique*, pressenti ou ressenti, mais dont la sémiotique ne peut et ne sait rien dire, l'énonciation opère un *débrayage*, dont la principale propriété, la *disjonction* entre l'instance productrice du discours et celle de l'énoncé proprement dit, est caractérisée par une *quantification*: le débrayage, en effet, est pluralisant, alors que l'opération inverse, l'*embrayage*, est unifiant, ou, pour le moins, homogénéisant.

En cette première confrontation, il apparaît en somme que la sémiotique en général reposerait en partie sur la même schématisation que la philosophie présocratique. La question qui se pose, c'est maintenant: la schématisation de quoi? Le discours sur l'être et l'existence ne repose pas seulement sur la quantification du premier par la seconde, mais, comme nous l'avons montré plus haut, associe deux grandes dimensions tensives: celle de l'*étendue* (quantité, limites, déploiement) et celle de l'*intensité* (énergie, passions, force), qui toutes deux modalisent l'être pour susciter le monde naturel. Si, pour Empédocle, par exemple, les mouvements de la matière sont le fait de la Haine et de l'Amour, c'est qu'ils relèvent pour lui autant de l'intensité et du sentir que, pour d'autres, de l'étendue et de la quantité. Nous aurions donc affaire ici à la schématisation des dimensions du sentir et du percevoir, et d'une sémiotique du monde naturel; celle-ci reposerait sur une représentation sous-jacente de la nature, qui aurait l'allure d'une "physique qualitative".

La place de la quantité et de l'intensité dans la schématisation en cours étant définie, reste à préciser celle de l'existence. Lors d'une énonciation, les deux dimensions sus-nommées sont corrélées, et cette corrélation détermine un espace interne de la corrélation, où apparaissent des positions et des valeurs: comme nous le faisons observer ci-dessus, la quantité -mais aussi l'intensité- modalisent l'être et donnent lieu à des différences et à des valeurs existentielles.

La seconde question serait alors la suivante: quelle est la nature de ces "valeurs existentielles" de l'énonciation? L'existence pourrait être sémiotiquement articulée en "modes d'existence" (virtuel, actuel, réel, etc.), mais ni les Présocratiques ni René Char n'ont exploité cette veine. En revanche, ils ont mis l'accent sur la véridiction.

43.- Cf. J. Fontanille, "Le ralentissement et le rêve. À propos de l'*Eloge de l'ombre* de Tanizaki", *Nouveaux Actes Sémiotiques*, n°26-27, Limoges, Pulim, 1993.

LA SÉMIOTIQUE DU MONDE NATUREL

Véridiction et énonciation

Mais, tout comme en sémiotique, la question véridictoire va être dissociée de la question de l'être. En effet, la véridiction est pensée à partir de l'*opinion*: si le monde de l'être est unique et homogène, celui des étants ne l'est pas, notamment parce qu'il comprend des parties (les mortels) qui sont susceptibles d'avoir une "opinion" sur le reste du monde. Cette dimension est introduite par Parménide, et reprise par la plupart des autres philosophes, notamment Méliossos, sous la forme d'une "critique de l'opinion des mortels".

Le raisonnement est le suivant: (1) Il y a l'être et le non-être: l'être ne nous est donné à connaître qu'à travers les étants; or ceux-ci sont en perpétuel devenir, sous le contrôle de la quantité; le processus du devenir suppose du non-être à l'origine; en effet, les mortels ne peuvent comprendre ce devenir sans imaginer qu'il comporte une origine, et, par conséquent, une origine précédée par le néant. (2) Par conséquent, le devenir et l'opinion ne concernent pas l'être, mais le non-être, puisqu'*une chose qui est ne peut pas être engendrée à partir d'une chose qui n'est pas* (Méliossos). (3) *Donc il faut imaginer que l'opinion des mortels repose sur une croyance, la croyance dans le changement: on croit que les choses changent, parce qu'on a cru que leur état initial était, alors que ce n'était que croyance.* (Méliossos).

Du point de vue de la véridiction, l'*apparaître* est une propriété du non-être, et non de l'être; c'est dire que ce qui apparaît et devient, à partir du non-être, ne peut revendiquer aucune parenté avec l'être. Ce raisonnement implique par conséquent un divorce entre la problématique de l'existence - émanant de l'être - d'un côté, et la problématique de la véridiction - émanant du non-être - de l'autre. C'est ce qui explique le fonctionnement très particulier de la véridiction présocratique, et, du même coup, fait apparaître le caractère culturellement relatif de la conception greimassienne de la véridiction. En effet, pour la sémiotique, et sous l'influence rémanente de la logique vériconditionnelle, la vérité est une détermination réciproque de l'être et du paraître, alors que, pour la philosophie présocratique, la vérité ne peut pas comporter la plus infime dose de paraître, ce dernier ne pouvant s'associer qu'avec le non-être, et jamais avec l'être.

Dans les termes de la véridiction sémiotique, l'être ne peut être que *secret* (sans paraître), et l'apparaître ne peut être qu'*illusion* (sans être). Il en découle que, dans les termes ordinaires, la "vérité" présocratique ne peut être que *celée*, *occulte*, et qu'elle doit, pour s'imposer, emprunter d'autres voies que l'apparaître. Par conséquent, pour ce qui concerne l'être, la "manifestation" ne se confond pas avec le "paraître", et, de ce fait, l'homologation classique entre la catégorie épistémologique "manifestation/immanence" d'une part, et d'autre part la catégorie méthodologique "paraître/ être" n'a plus cours ici. En somme, il nous faut fonder autrement le modèle sémiotique de la véridiction, si nous voulons rendre compte de ce nouveau dispositif.

Comment comprendre que l'être puisse être manifesté sans "apparaître"? Comment rendre compte du fait qu'il puisse y avoir des manifestations aussi bien de l'être (existence) que du non-être (apparaître)? - rappelons ici que *la scission avec l'être engendre l'existence*, alors que *la scission avec le non-être donne lieu à l'apparaître et à l'opinion* -. Nous proposons, en exploitant certaines suggestions d'Héraclite, de traiter l'être non seulement comme "matière" indéfinie, mais aussi comme "énergie": si on se place en effet du côté d'un sujet de la perception - certes anachronique en l'occurrence, mais bien nécessaire pour penser la manifestation-, la matière ne peut se manifester, si elle n'"apparaît pas", que *via* son énergie (force, intensité sensible, peu importe ici). Corrélativement, l'apparaître sera pur déploiement perceptif dans l'étendue.

Deux manifestations sont donc envisageables, la manifestation de l'être comme intensité d'une "énergie" ou d'une "force", et la manifestation du non-être comme déploiement d'un apparaître dans l'étendue. Pour simplifier, et pour sortir de la distinction trop spécifique - et non sémiotique - entre "être" et "non-être", nous parlerons désormais de "manifestation de l'énergie par l'intensité" et de "déploiement figuratif", comme dans le schéma suivant:

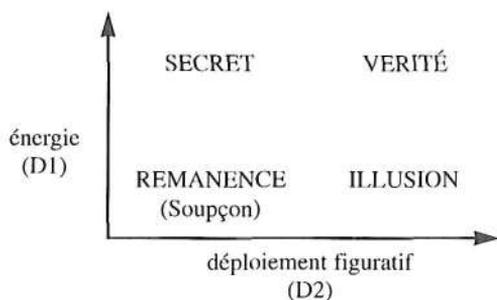


Figure 1: Véricdition

Dans cette version tensive - et non logiciste - de la vérification, la position définie par les valences faibles sur les deux dimensions n'est plus celle de la "fausseté", qui fait la part trop belle à la logique vériconditionnelle, mais celle de la *rémanence*, voire du *soupçon*, c'est-à-dire d'un "quelque chose", qui, proche du "rien", ne parvient plus ni à se faire sentir, ni à se faire connaître.

Ce schéma, pour l'instant, ne comporte aucune discontinuité, et les changements graduels sur les deux dimensions de contrôle se traduisent par des modifications continues des positions et des valeurs dans l'espace interne. Mais pour René Char, tout comme pour Héraclite, la vérification doit donner accès à l'être; en d'autres termes, il s'agit de déterminer dans le système la zone qui est censée présenter la plus grande conformité avec l'être sous-jacent, qui représente en somme la "valeur d'être". Dans cette perspective, l'être ne repose plus sur une ontologie extérieure à la schématisation, mais détermine une discontinuité dans l'articulation de l'espace véridictoire: d'un point de vue sémiotique, en effet, l'"ontologie" ne peut être qu'un effet axiologique de la schématisation qu'elle propose. Dès lors, selon les axiologies et les discours, les effets d'"évidence" ou d'"authenticité" ne seront plus solidaires de la position de *vérité* proprement dite, mais pourront tout aussi bien concerner la *rémanence*, comme chez Tanizaki⁴, que la *vérité*, comme dans le discours positiviste, ou enfin le *secret* comme chez René Char et Héraclite. Nous introduisons donc une discontinuité, sous la forme d'un "cusp", sur la valeur "secret":

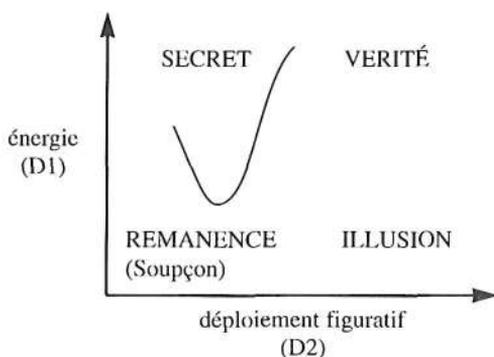


Figure 2: L'authenticité

Pour René Char, ces positions véridictaires fondent des jugements sur les énonciations: le *logos* doit être secret, l'énonciation poétique révèle la vérité éthique, à condition d'être impersonnelle, mais elle devient illusion dès lors qu'elle n'est plus que décorative et subjective. Dans cette perspective, le domaine intérieur dont nous avons établi le caractère démodalisant et clos correspond formellement à la discontinuité projetée sur le "secret":

LA SÉMIOTIQUE DU MONDE NATUREL

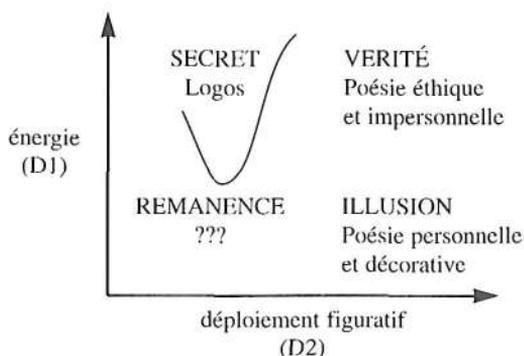


Figure 3: Variétés poétiques

Dans les termes mêmes de René Char, le *Logos* reste indicible et inaccessible, il contient toute l'énergie nécessaire à l'énonciation poétique; en tant que tel, il ne peut être dit, ce qui ne l'empêche pas de dire lui-même: c'est alors l'*image* fulgurante qui s'énonce en quelque sorte toute seule. L'énonciation poétique au sens classique ne commence donc qu'en dehors du champ clos, et, si elle est impersonnelle, elle suscite l'essor du *poème*. La troisième position, celle de l'illusion, peut aussi bien être occupée, on l'a vu, par la *tricherie rhétorique* que par la *description*. Enfin, la position neutre correspondrait à l'*anecdote*, l'énonciation de moindre valeur à tous égards. Dans ces conditions, le schéma précédent peut être reformulé de manière à faire apparaître différentes figures de discours, typiques des énonciations correspondantes.

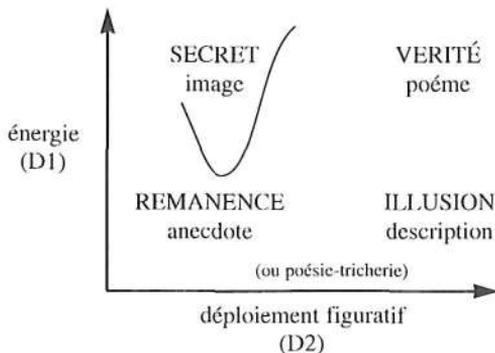


Figure 4: Autour du *Logos*

Mais, du même coup, la quantification retrouve ici ses droits, en ce sens que, conformément à la conception présocratique, tout s'organise autour du *Logos* et de l'*image* en tant qu'ils sont toujours UN; à l'opposé, les existants dispersés dans l'étendue, dans l'espace ou dans le temps, sont recueillis par la *description* qui reproduit leur propre multiplicité, ou par la *tricherie rhétorique*, qui ne sait qu'additionner les figures et les procédés. En revanche le *poème* impersonnel concentre: la vérité est collective, totalisante, et le poète, un rassembleur. Enfin, l'*anecdote* n'est rien. René Char projette donc sur la structure quantitative présocratique sa typologie des énonciations poétiques et des figures de discours:

JACQUES FONTANILLE

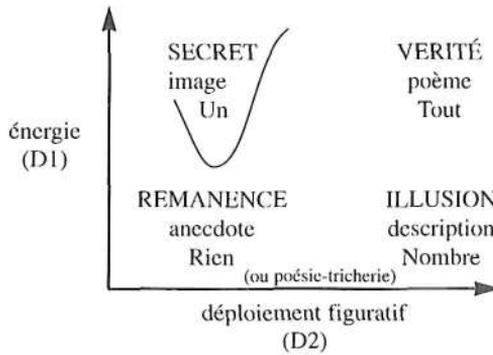


Figure 5: Enonciation et quantité

Pour finir, les éléments naturels s'inscrivent naturellement dans le champ des valeurs contrôlées par l'énergie et par le déploiement figuratif: le feu, du côté de l'intensité sans étendue; la terre, du côté de l'étendue sans intensité; l'eau conjuguerait donc à la fois une forte intensité et une grande étendue, et l'air, les valeurs faibles de l'une et de l'autre. Chez René Char, cette schématisation caractéristique des Présocratiques - d'autres sont possibles - est confirmée, dans la mesure où l'*imagination* est feu, la *description*, terre, la *tricherie poétique*, pourriture, et l'*anecdote*, vent; le *poème*, qui prend son essor sur les *berges arides*, serait eau (mais eau sèche, paradoxe typiquement héraclitéen).

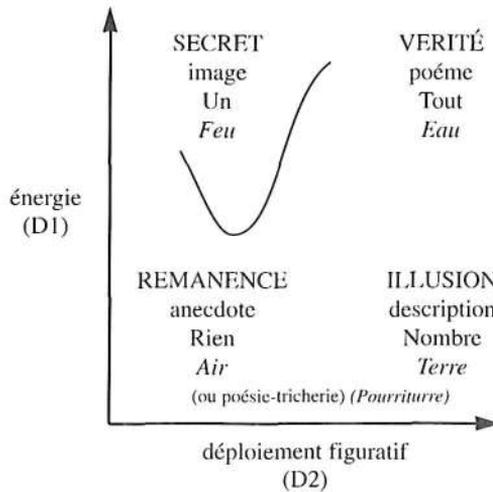


Figure 6: Eléments naturels

Conclusion

La progressive schématisation d'une "forme" commune aux deux ensembles discursifs, celui de la philosophie présocratique et celui de la poésie de René Char, met en lumière le processus par lequel l'*intertexte* prend forme. Tout d'abord, il se dessine comme un *recoupement thématique*: ce que nous avons appelé les "problématiques" communes se résume, en fait, au retour d'un certain nombre de thèmes à propos desquels les mêmes récits abstraits peuvent être conduits: récit de l'engendrement de l'existence à partir de l'être, grâce à la quantité et à l'énergie; récit de la formation des éléments naturels par condensation, raréfaction, tri et mélange, etc.

Ensuite, il se propose sous la forme d'une *structure schématique*, comportant des dimensions de contrôle (intensité et étendue) et valeurs positionnelles internes, sur laquelle les différents thèmes (cf. *supra*) viennent s'articuler, par *homologies* successives; l'*homologie*, en l'occurrence, est la méthode qui, concrètement, permet d'établir progressivement la *cohérence de la déformation* dont est responsable la forme de vie intertextuelle.

Enfin, la spécificité de cette forme de vie intertextuelle, sa marque d'individualité, en quelque sorte, au-delà même de la distribution des valeurs positionnelles dans l'espace interne du schéma, repose sur le *poids accordé à l'une de ces valeurs* positionnelles: l'une d'entre elle (ici: la valeur définie par l'énergie la plus haute et l'étendue la plus faible) est élue comme *centre attracteur* de tout le système, et ce pour toutes les thématiques homologuées: une discontinuité apparaît, une frontière se dessine, qui impose un saut qualitatif qu'on ne rencontre nulle part ailleurs dans l'espace des valeurs positionnelles. C'est pourquoi, avant même de parler d'une structure plus complexe, il faut identifier cette "zone élue", qui porte tout le poids des futures orientations axiologiques; ici, celle du *Logos* impersonnel, de l'*image* irréductiblement singulière, du *feu* non perçu et éternel.

Enfin, si *forme de vie* il y a, une *esthésie* singulière peut être identifiée, comme le sous-bassement sensible de tout l'édifice: bien qu'elle ne soit pas formulée en termes perceptifs, cette esthésie est présente chez les Présocratiques, et elle s'apparente à celle qui est aussi au cœur de la phénoménologie: à savoir, viser ou chercher à saisir l'être, c'est se condamner à ne l'appréhender qu'à travers la multiplicité et le mouvement de l'existence, c'est-à-dire le manquer; l'être n'est être que quand on l'oublie, en somme, et il est impossible de l'"habiter". L'*esthésie* sous-jacente, et qu'on retrouve chez René Char, reposerait sur ce paradoxe: le sujet personnel ne peut être que décentré par rapport à ce qu'il vise, ne peut être qu'*exilé de l'essentiel*, dont il émane et qui pourtant lui échappe: sur cette esthésie de l'*exil*, repose une passion spécifique, la *nostalgie* de l'être. Et c'est pourquoi l'habitat du sujet, chez Char, est toujours l'*interstice*, l'entre-deux, la faille, la passerelle, c'est-à-dire un habitat paradoxal, un nulle part pour un sujet sans territoire.