

Étude critique : la séparation, le désir et le temps?

Autor(en): **Müller, Denis**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **62 (2012)**

Heft 2

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-514895>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ÉTUDE CRITIQUE

LA SÉPARATION, LE DÉSIR ET LE TEMPS ?

DENIS MÜLLER

Résumé

L'ouvrage Penser entre les langues, du philosophe Heinz Wismann, n'est pas une autobiographie, mais permet de faire des liens entre des éléments de la vie de l'auteur et son propre travail philosophique. Centrée sur la notion benjaminienne de passage, la réflexion proposée dans ce livre interroge la possibilité, voire l'impossibilité de penser en même temps dans deux langues. Après avoir situé le propos de l'auteur, cette étude critique pose des questions sur le rapport à Schleiermacher et à Gadamer, avant de proposer quelques résonances et prolongements sur certains des thèmes de l'auteur : le rapport au langage et au temps, la signification de la religion, la dialectique de l'immanence et de la transcendance.

1. De passage en passage

Le livre récent de Heinz Wismann, auquel je vais consacrer ici quelques notations et adresser aussi quelques questions *n'est pas* une autobiographie, même s'il *commence* par des «vagabondages autobiographiques»¹. Il n'est *pas non plus* un livre de philosophie, au sens technique du terme. Je me suis même demandé ce qu'il est en réalité, mais seulement au moment d'écrire les premiers mots de ce modeste écho ; car d'une certaine manière ce livre accomplit (*verwirklicht*) ce qu'il annonce, déjà quand on sait un peu *qui* est son auteur, et quand on va y chercher tout autant ce qu'il dit que ce qu'il nous *montre* de lui, de son *passage*. Passage, en allemand, se dit *Übergang*, ce qui énonce davantage que le simple fait de passer, voire de trépasser, comme on peut le dire en français. Dans le geste d'un passage, il y a toujours l'indice de la fragilité et de la mortalité du sujet, mais on y entend aussi une connotation sinon d'éternité ou d'immortalité, du moins de trace appelée à demeurer dans la mémoire, à marquer l'histoire ; il en est ainsi quand Charles-Ferdinand Ramuz médite sur le *Passage du poète*, en 1923 : «Ce qui passe. Ce qui va. Ce qui

¹ H. WISMANN, *Penser entre les langues*, Paris, Albin Michel, 2012, 317 p.

quitte l'un pour aller à l'autre. Ce qui réunit². *Übergang*, tel que je tente de le comprendre de l'extérieur de ma langue maternelle, suite à mon propre apprentissage de l'allemand mais également du grec, comporte sans doute aussi une idée de dépassement, au double sens du rattrapage automobile et du triomphe qualitatif: comme dans le très nietzchéen *Übermensch*, le passage, qu'il soit parisien (donc benjaminien) ou germano-français (donc wismannien), appelle à une transcendance de l'immanence, au cœur même de cette immanence, à un auto-dépassement. Ce n'est donc pas un hasard si, dans le texte de Wismann, s'entremêlent et s'entretissent une méditation sur l'irréductibilité des langages et un plaidoyer pour un auto-dépassement des immanences en direction de transcendances appelées à de nouveaux langages.

Car Wismann, qui aurait pu être footballeur si son corps avait suivi, ou acteur s'il s'était lui-même cru génial en ce domaine, se comprend – dans la filiation de Walter Benjamin – comme un *être de passage*, contingent, vulnérable, périssable. Je l'ai suivi sur les pas et les plis de ce beau livre, me remémorant nos rares et précieuses rencontres, dans les locaux de la *FEST (Forschungstätte der evangelischen Studiengemeinschaft)*, à Heidelberg, dans des colloques ou à son domicile de la rue Monge, à Paris. Le passage, pour lui, est toujours rencontre, écoute, échange, risque. *Penser entre les langues* démarre dans une grande force émotionnelle, avec ces vagabondages autobiographiques, puis tisse le sens d'un tel penser, qui procède en spirales et en zig zag; le chapitre «Nietzsche et la culture française» fait transition, essentielle, avant que nous plongions encore plus profond, au cœur même de la Grèce, d'une Grèce en débat avec elle-même, et rétive à toute «heideggérianisation». Un subtil triangle fait brèche, dès lors, où le «match Allemagne-France» (pour paraphraser le poète Maurice Chappaz, qui ose parler du match Valais-Judée) fait place à la Grèce – antique et ancienne, certes. Mais comment ne pas penser à la tragédie grecque d'aujourd'hui en lisant Wismann? La dénonciation de la scolarisation utilitariste de l'apprentissage et de l'école est-elle autre chose qu'une protestation contre le néolibéralisme sans pitié, avec ses décompositions mortifères du sens et de l'échange entre les peuples, entre les langues? Comment oublier que derrière les langues, ou plus exactement dans les langues, il y a toujours le dialogue, le débat, la rencontre impérieuse entre des sujets incarnés, des Allemands, des Français, des Suisses, des Grecs ici et maintenant? Et que, par conséquent, la philosophie est toujours interlocution intersubjective, temporelle et contingente?

Wismann a parfois la dent dure contre ses adversaires, mais le plus grand de tous semble bien être le «mage» Heidegger. Comparé à lui, les Gadamer, Char ou Bonnefoy semblent tout juste des agacements dérivés. Curieusement, la philosophie analytique et la phénoménologie semblent s'inscrire pour lui dans un même déni de la recherche de la vérité (plus, sans doute, par déception suite au changement éditorial survenu au sein de la collection *Passages*), ou dans une alliance néo-conservatrice avec un retour de thomisme; mais l'analyse conjoncturelle nous paraît ici surdéterminer l'état des discussions, car il serait sans doute possible, à nos yeux, de faire la part des choses entre différentes

incarnations personnelles de tels projets philosophiques. Wismann n'en est que plus généreux envers ses protégés ou ses alliés. Kant et sa révolution copernicienne lui tiennent lieu de colonne vertébrale, avec, en arrière-fond, Héraclite et sa pensée de la tension, de la séparation fondamentale. Les médiateurs, permettant les passages, se nomment Schleiermacher et Nietzsche, pour l'époque classique, et Jean Bollack, pour la nouvelle donne moderne (la question de savoir si Bollack rend lui-même justice aux présocratiques ou plus largement aux textes dont il se saisit devant être laissée ici de côté).

Le chapitre magistral sur la Grèce «en débat avec elle-même» radicalise en abyme la position moderne de Wismann. Il retrouve la pensée en tension et en zigzag de Schleiermacher par le biais d'une belle et profonde méditation sur l'histoire de la philosophie grecque. Platon relu par les tensions des présocratiques débouche sur Épicure, et Aristote trouve sa place, moins essentielle mais plus langagière pour ainsi dire. L'histoire de la pensée, comme réflexivité fondamentale, avance en fait en zigzag (p. 210 *sq.*). On frôle la dialectique hégélienne, mais elle est comme stoppée et humanisée par une dialectique de la finitude inspirée de Schleiermacher.

Le livre déroule ensuite l'art comme histoire et les liens entre pédagogie et théâtre. L'art prend d'abord et presque avant tout la forme de la musique. Les considérations de l'auteur sont profondes et vertigineuses, et je me contente de les évoquer. Je comprends de ce qu'il nous dit du rôle essentiel, et sans doute sous-estimé, de Carl Philip Emmanuel Bach, que, dans le passage entre Bach, le père, et Mozart, l'art de la tierce a anticipé une révolution magistrale. On peut percevoir dans ces pages comme un écho ou une répétition travaillée de ce que Wismann disait plus haut du zigzag, comme si, pour avancer, la pensée avait besoin de tension et de dissonance, plutôt que d'harmonies préétablies ou d'une réunification «bouddhiste» à la manière de Schopenhauer. Le lien établi ensuite, dans le texte même de Nietzsche, toujours lui, entre la *Naissance de la tragédie* et ce que je pourrais appeler les «petites tragédies» de l'enseignement et de la pédagogie est lui aussi essentiel au propos du philosophe allemand de la rue Monge: l'École elle-même, loin d'être un lieu statique de connaissances fixes, devient ici une scène, une mise en scène même, où le maître et l'élève cherchent à trouver ensemble le bon rythme de la vérité, contre toutes les scolarisations utilitaristes auxquelles donne lieu le plupart du temps la mise en place laborieuse et écrasante de la Convention de Bologne; la magnifique dernière phrase du livre, comme toute véritable phrase de fin, signale cette voie exposée et décisive, pour l'école, la pensée, la vie finalement: «C'est une mise en scène continue du désir, et le désir n'est pas dans les lieux, il est dans le temps» (p. 313).

2. *Quelques interrogations critiques en forme de passes en profondeur*

Le petit monde académique et éditorial dont Wismann nous retrace dans cet essai le périmètre incertain et dilaté, en risque permanent d'implosion

libératrice, tend à effacer la limite entre une rivalité mimétique, qui enfonce le chercheur dans la médiocrité d'un savoir plein et clos, et cette forme d'ouverture fraternelle à laquelle Wismann sait donner – par une dédicace merveilleuse ne figurant pas sur l'imprimé mais que je partage ici avec le lecteur réel ou potentiel de cette revue – le caractère métaphorique d'une «passe en profondeur». En football, le *Steilpass* ouvre la chance du but au coéquipier, en prenant à contre-pied la mécanique horizontale de la défense appliquée et surorganisée. La passe en profondeur, comme la pensée créatrice, déplace, désorganise, crée un chaos magnifique et humoristique, apporte du neuf et du génie. C'est l'acte même de l'instabilité normative, le *telos* de toute pensée non domesticable. Car elle doit se jouer aussi du hors-jeu, qui en tout temps menace d'interrompre la marche triomphale vers le but.

2. 1. *À propos de Schleiermacher et de Kant*

S'il fallait interroger l'auteur d'un livre aussi personnel et en même temps aussi fondamental, ce serait en premier lieu pour le questionner sur sa compréhension peut-être trop uniquement ou trop étroitement herméneutique de Schleiermacher, un des principaux inspirateurs de la démarche wismannienne.

Pour Wismann en effet, tout passe, en somme, par la révolution kantienne, et par les trois *Critiques*. En même temps, il reconnaît que l'herméneutique, par quoi il faut entendre avant tout celle de Schleiermacher, constitue la toile de fond de toute sa réflexion.

Wismann sait pertinemment que Schleiermacher, s'il n'est pas kantien, ne cesse de discuter son influence et donc de se mesurer à lui. Wismann a-t-il raison d'écrire, par contre, la phrase suivante : «Il n'est pas conscient de ce que le kantisme a pu introduire comme révolution» (p. 67). On pourrait plutôt émettre l'hypothèse selon laquelle Schleiermacher est écartelé entre la révolution kantienne et la synthèse hégélienne et qu'il essaie de se frayer un chemin, encore plus escarpé, entre ces deux types de révolution dialectique. *L'Herméneutique* et la *Dialectique* constituent la boîte à outils de Schleiermacher pour trouver sa propre pensée de l'individu (comme on le voit bien dans de nombreuses pages de Wismann), mais c'est dans l'*Éthique* que se concrétise la raison pratique comme domination de la liberté sur la nature et que Schleiermacher tente de subvertir le devoir pour l'élever à la puissance du Bien.

Une lecture attentive des *Grundlinien der Kritik der bisherigen Sittenlehre* de 1803 et des esquisses éthiques successives de 1805-1806, 1812-1813 et 1819-30 ne montrerait-elle pas, à titre d'exemple, que la critique (et donc aussi la connaissance) de Kant est constante chez l'auteur de l'*Herméneutique* et de la *Dialectique*, et que la relativisation anti-kantienne de la *Pflichtlehre* se nourrit du platonisme exigeant de la doctrine des Biens, comme de la redécouverte de l'éthique des vertus ?

Je me limite à une seule incursion dans cette hypothèse que j'espère féconde. Dans les *Grundlinien der Kritik der bisherigen Sittenlehre*³, Schleiermacher ne traite certes pas directement du texte de Kant et n'entre certes pas dans la discussion technique de la deuxième *Critique*. Donnons-en acte à Wismann. La reconstruction exacte de la critique conduite par Schleiermacher demanderait une double démarche de restitution et de comparaison qui dépasse notre propos. La dette et la distance envers Kant sont pourtant évidentes et omniprésentes. D'entrée de jeu, Schleiermacher inaugure l'exposé de sa critique, sciemment inscrite dans la perspective d'une évaluation des «principes supérieurs» de l'éthique comme telle, par une double pique à l'endroit de Kant: son architectonique de la *Vernunft* pécherait par manque d'enthousiasme (*Mangel an Begeisterung*) autant que par excès de raison (*Überfluss an Vernunft*) (p. 22). La barre est haut placée, sans rien dissimuler de l'inspiration platonicienne et finalement anti-rationaliste de son propos. Dans l'air du temps, Schleiermacher ne craint nullement d'ambitionner une véritable science, et même une *Wissenschaftslehre* de l'éthique, et il estime que Kant est resté en deçà d'une visée aussi exigeante et radicale⁴. Selon Schleiermacher, qui se bat sans doute aussi par là contre le *chorismos* platonicien, Kant s'est trop vite satisfait d'une simple séparation, de type dualiste, entre la raison pure théorique et la raison pure pratique, sans que jamais un passage (*Übergang*) ou un pont (*Brücke*) (p. 23) ne soit proposé vers l'ordre pratique de l'effectuation éthique; la doctrine des postulats (la liberté, l'immortalité, Dieu) demeure par trop formelle et théorique, dès l'instant où Kant se refuse à fonder l'éthique sur un véritable concept de la nature humaine (*auf einen Begriff der menschlichen Natur*, 25) comme l'avaient pourtant tenté les Anciens. *C'est bien, en fait, la formalité de la Loi, détachée de son enracinement anthropologique, de sa genèse au cœur même de la subjectivité et de la finitude, que Schleiermacher débusque dans la scission kantienne entre la première et la deuxième Critique.*

Notre propos n'est pas de contrer Wismann en le prenant en quelque sorte en flagrant délit de lecture partielle, car nous sommes trop peu sûr, quant à nous, de la rectitude contextuelle et textuelle de notre intuition. Schleiermacher reste toujours pour nous un auteur éminemment délicat à comprendre, comme si le *Missverständnis*, règle originaire de toute herméneutique sérieuse, s'obstinait à nous jouer des tours et à nous prendre à rebrousse-pois. Que savons-nous, après tout, du *sentiment de soi* que Schleiermacher pouvait réellement éprouver

² *Romans*, t. II, Paris, Gallimard, p. 261.

³ Cf. *Schleiermachers Werke* I, éd. par O. Braun et J. Bauer (2. Neudruck der 2. Auflage, Leipzig 1927-1928), Aalen, Scientia Verlag, 1981, p. 1-346. Les folios entre parenthèses dans le texte renvoient à cette édition.

⁴ Sur l'éthique de Schleiermacher, cf. les trois articles réunis dans *RThPh* 143, 2011/II: D. MÜLLER, «Le Bien suprême et la question de Dieu en éthique. Ce que Schleiermacher peut nous donner à penser aujourd'hui» (p. 133-143); C. BERNER, «L'éthique philosophique ou la prise de conscience du 'processus éthique' chez Schleiermacher» (p. 97-113); D. KORSCH, «La raison dans l'histoire et l'occasion unique. De la relation entre éthique et christianisme chez Friedrich Schleiermacher et Karl Barth» (p. 115-131).

face à la concurrence géante et à l'ombre indéniable que devaient lui faire tour à tour Kant et Hegel, sans compter des figures tutélaires de Platon ou de Spinoza co-écrivain avec persistance par-dessus son épaule ? Pour nous, à chaque fois que nous retournons vers le texte schleiermachérien, c'est comme si nous nous tournions en dedans de nous-même, non point pour « mieux comprendre l'auteur qu'il s'est lui-même compris » (selon sa célèbre règle herméneutique forgée en son moment psychologique ou divinatoire), mais pour tenter de comprendre enfin quelque chose de ce qui *est*, de ce qui *doit* être dit, de ce qu'il y a à comprendre *en vérité*. Par delà ses exégèses historico-culturelles et ses reconstructions contextuelles, le *gramma* schleiermachérien résiste à toute banalisation du dire. Il reste à penser dans la vibration même de son énonciation, comme mélodie réflexive en quelque sorte. Risquons-nous à dire que ce phénomène de lecture n'a pas de commune mesure avec la relative simplicité d'une intelligence plus immédiate, plus évidente aussi du texte kantien ou hégélien.

2.2. *À propos de Gadamer*

Une autre critique pourrait partir de l'extrême sévérité du jugement de Wismann sur Gadamer, peut-être trop vite tiré du côté du conservatisme autoritaire « à la Heidegger », alors que la revalorisation de l'éthique aristotélicienne et des valeurs, au sens également moderne du terme, est sans doute plus dialectique et davantage moderne chez Gadamer que ce qu'en dit Wismann (du moins il doit exister certaines réceptions de Gadamer allant dans cette direction). Mais ce ne sont là, à mon sens, que détails suscités par le propos entraînant et inspirant de l'auteur. En tout cas, je postule pour ma part, en discussion critique aussi avec Jean-Marc Ferry⁵, dont Wismann semble une fois de plus très proche, que l'insistance gadamérienne (mais également ricœurienne) sur la structure de traditionalité de la rationalité, loin de ramener la raison à un avant immédiat ou à un communautarisme déterminant, a plutôt pour but d'articuler la profondeur généalogique de la posture rationnelle, elle-même toujours issue d'une relation critique à des précédences et à des sédimentations de pensée charriées par la complexité différenciée et contrastée des traditions historiques et culturelles. Tradition et raison ne s'opposent pas, mais se déclinent en strates entremêlées, sans que jamais l'empreinte de la tradition ne puisse émousser le tranchant de l'argument. C'est faire sans doute un faux procès à Gadamer que de le tirer ainsi du côté du traditionalisme substantiel et ésotérique de Heidegger, alors que son plaidoyer pour le *Vorurteil* doit plutôt être compris

⁵ Cf., dans sa thèse sur Habermas, l'endroit où il problématise Gadamer (*J. Habermas. L'éthique de la communication*, Paris, P.U.F., 1987, p. 117-142), ainsi que la structure dialectique qui légitime le quadruple moment de l'éthique reconstructive : narration-interprétation-argumentation-reconstruction, dans *L'éthique reconstructive*, Paris, Cerf, 1996.

comme l'antichambre nécessaire et enrichissante d'un jugement par ailleurs inéluctable. Mais une telle hypothèse de lecture doit probablement encore plus, dans mon questionnement, à Ricœur qu'à Gadamer, tant il est vrai aussi que l'auteur du *Conflit des interprétations* et de *Soi-même comme un autre* ne reste lui-même jamais bloqué au seul niveau de la narrativité et de ses possibles travers traditionalistes.

2.3. Prolongements

a) *Langues et dialectique langagière*

Nous l'avons évoqué au moins par allusion au début de cette étude, le projet de pensée parcouru par Wismann emprunte le chemin d'une réflexion sur la différence des langues. Au départ, il y a l'irréductible expérience de la langue maternelle et de la langue apprise, de l'allemand et du français, avec, comme une sorte de moyen terme, la découverte du grec. Je tiens cette position du grec, dans le propos wismannienn, comme un tiers nécessaire et pas seulement occasionnel. Ce tiers est métaphorisé par le symbole historique fort du livre de mythologie grecque, lié au Père, comme contrepoison à la mythologie nordique exploitée par les Nazis, et offert à son compagnon provisoire d'exil (p. 28). Le grec sert ici de témoin (comme dans la course de relais) ou de passe en profondeur, opérant la transition de la Mémoire à l'Écriture.

b) *Entre les religions, un Luftmensch protestant*

Wismann le précise, la posture entre les langues est plus que langagière ou simplement herméneutique, elle balise aussi un «entre les mondes» et un «entre les religions».

Un temps «catholique marrane» (p. 34), retiré de l'école catholique par sa mère, obligé de sublimer la disparition précoce du père, Wismann, une fois accompli son «outing» confessionnel, transpire le protestantisme de tous ses pores. Son attirance récurrente pour Kant, Schleiermacher et Nietzsche ne doit rien au hasard. Sa démarche herméneutique s'en ressent et en tire plein bénéfice, adoptant sans cesse la posture d'une réflexivité critique. Or cette posture est inséparable d'un *exil*, la critique naissant de l'appel d'air auquel le *Luftmensch* – ce nomade ailé avide de nouveauté – est constamment soumis. Défiant la sédentarisation, la critique est déplacement, mouvement perpétuel, lecture du jeu de l'autre (comme au tennis le joueur expérimenté «lit» le coup de son adversaire avant même l'arrivée de la balle), désir du beau jeu plus que du coup gagnant ou de la victoire. Il y a donc une sorte de correspondance transcendante entre le principe protestant et l'attitude critique, circulant des Modernes aux Anciens et de la radicalité des présocratiques à la traditionalité dynamique

des post-nietzschéens. Intelligence flottante et habitation des antinomies concourent ainsi à la constitution active de ce que j'aime pour ma part désigner comme une instabilité normative, congéniale au cosmopolitisme œcuménique jamais harmonisateur du protestantisme⁶. Une fois encore, Schleiermacher est ici le maître du jeu, il suffit de penser au fait que sa distinction interne à l'herméneutique entre l'interprétation grammaticale et l'interprétation psychologique ou divinatoire se dédouble et se répète dialectiquement en une subtile série de distinctions et de degrés, déclinant la vie même de l'imagination créatrice du sujet contingent en sa finitude indépassable et conférant à l'éthique la force critique d'une libération étagée et d'une aspiration au bien.

c) *Le Timée comme fil rouge*

Un des points forts mais aussi une des énigmes du livre me paraît résider dans le rapport au *Timée* de Platon. D'une certaine manière, Wismann voit dans ce texte le fil rouge et le sommet de la pensée cosmologique archaïque. Tout Hésiode y mène, et Parménide s'y trouve assumé, de même que Démocrite, qui fut, nous dit Wismann, le plus grand rival effectif de Platon. Mais tout, dans le *Timée*, culminerait dans le Même, y compris lorsque le Même intègre de l'autre. Or la thèse personnelle de Wismann va, tout au contraire, dans le sens d'une irréductible hétérologie, obligeant à penser l'altérité comme telle (c'est Levinas qui, probablement, serait ici le partenaire et l'interlocuteur critique le plus radical et je me suis demandé si sa relative absence du livre n'était pas révélatrice). Tout ce que dit Wismann de la tierce, de l'invention, de la créativité, ne va-t-il pas en effet dans le sens d'une radicale novation, contingente, dans le sens, d'ailleurs, d'une dialectique plus boiteuse et asymétrique que spéculative et absolue ?

d) *Transcendance et immanence*

Les pages de Wismann sur le couple immanence/transcendance (p. 283 *sq.*) sont pour moi parmi les plus fécondes et les plus passionnantes de cet essai philosophico-littéraire, car elles signalent et balisent aussi bien l'ouverture de l'auteur pour le théologique que l'actualité d'une problématique dont les querelles locales et contingentes du village romand n'ont fort heureusement pas été capables d'éteindre la flamme.

Dans un premier temps, Wismann situe le choc entre la transcendance dans l'immanence à l'époque alexandrine; ce serait à ce moment-là, suppose-t-il, que la transcendance radicale (le judaïsme, comme religion de

⁶ Cf. mon essai récent *La gauche, la droite et l'éthique. Jalons protestants et œcuméniques face aux défis de la laïcité*, Paris, Cerf, 2012.

l'absence) et l'immanence radicale (la pensée grecque, comme religion de la présence), se seraient affrontées, comme deux monismes (p. 283) irréductibles, celui de l'*eidos* et celui de l'idole (p. 284). L'*eidos* peut cependant se dépasser dans l'*eikon*, l'icône. C'est ainsi que se développe un paradigme capable de surmonter la simple opposition de l'image et de l'idole, de figurer iconiquement la présence de l'absent. Wismann n'hésite pas à parler ici de l'eucharistie comme «modèle théologique de cette synthèse» (p. 284). Selon notre auteur, qui repasse ici en quelque sorte en revue le même modèle ou le même paradigme que celui envisagé par Jean-Marc Ferry dans les *Puissances de l'expérience*⁷, cette figuration plastique de la transcendance immanente ou mieux de la transcendance-dans-l'immanence, est le moule dans lequel la modernité, de manière sécularisée et laïque, va comprendre la création artistique, le geste même de créer.

Dans la méditation terminale sur le théâtre, avec l'imprévu que la mise en scène réserve au-delà de toute architecture ou planification «platonicienne» *a priori*, le temps regagne sa fonction, essentiellement créatrice et surprenante. À la mesure de l'événement de lecture et de cette co-découverte du sens à la hauteur du désir. De même que, dans la *Traumdeutung* de Freud, le rêve incarne la possibilité d'un exaucement du désir (*Wunscherfüllung*), l'école comme la pensée, l'école comme mise en scène imprévisible de la pensée, répond au désir fondamental de l'enfant qui sommeille et éclôt en nous. Vivre la tension, faire l'expérience (*Erfahrung*) de la tension (entre Apollon et Dionysos, entre la raison et le désir), c'est, sur un mode que Wismann tente de montrer «protestant», se laisser saisir par le bonheur inattendu et immérité du temps comme don de l'autre. La tension entre l'un et l'autre, entre le même et le singulier surprenant et incomparable, se «résout» dynamiquement dans la fulgurance du temps comme horizon d'espérance.

Envoi

En conclusion, il est trop de belles et graves choses, dans ce livre, que faute de pouvoir moi-même évaluer ou répéter, je me suis contenté de signaler au lecteur, certain qu'il en fera son miel et son luminaire : les analyses magistrales des présocratiques et du *Timée* de Platon, dont la pensée structure l'ensemble de la démarche, comme nous l'avons trop rapidement signalé, n'étant point sûr d'en saisir la totalité des plis et des ressorts ; les ouvertures vers de nouvelles formes de transcendance, capables de comprendre à nouveau et de rouvrir l'épaisseur humaine et mondaine des immanences trop souvent enclines à se clore en elles-mêmes ; le lien subtil qui, de la philosophie, mène à la musique, pour mieux relancer l'art de l'histoire et le jeu de l'apprentissage – je saute pudiquement les pages sur la musique, qui dépassent entièrement ma compré-

⁷ Paris, Cerf, 1991, t. 2, *L'identité morale*, p. 115-159.

hension de l'objet au moins en sa face théorique –. Les notations et questions posées dans cette étude auront permis, je l'espère, de saisir la portée de l'ouvrage. C'est en effet plus qu'un vagabondage autobiographique et certes moins qu'un système de pensée que nous livre ici Heinz Wisman: plutôt une invitation à cheminer sur une voie de risque, de liberté et de penser vrai; une sagesse, en somme, mais instruite, construite et dialectique, permettant le dialogue, obligeant à la confrontation, frayant le passage de l'imagination et de la libération, en empruntant des chemins qui mènent quelque part, parfois loin de nous, mais toujours au plus intime de soi.