



HAL
open science

**“ Personne n’y marcherait comme sur terre étrangère ” :
présences de Plotin chez Yves Bonnefoy**

Gwenaëlle Aubry

► **To cite this version:**

Gwenaëlle Aubry. “ Personne n’y marcherait comme sur terre étrangère ” : présences de Plotin chez Yves Bonnefoy. D. Lançon, P. Née. Yves Bonnefoy. Poésie, recherche et savoirs. Actes du Colloque de Cerisy., Hermann, pp.197-218, 2007. hal-02931124

HAL Id: hal-02931124

<https://hal.science/hal-02931124>

Submitted on 11 Sep 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« Personne n’y marcherait comme sur terre étrangère » :
présences de Plotin chez Yves Bonnefoy*.

« J’ai en esprit une phrase de Plotin – à propos de l’Un, me semble-t-il, mais je ne sais plus où ni si je cite correctement : “Personne n’y marcherait comme sur terre étrangère” ». Tels sont, accolés à l’*Adam et Ève chassés du Paradis*” de Spanzotti, les mots qu’Yves Bonnefoy a placés au seuil de *L’Arrière-pays*. On sait l’importance pour lui des épigraphes¹ : celles-ci sont des indices de la constellation philosophique qui guide chacun de ses livres, les étapes, aussi, du cheminement dialectique qui mène de l’un à l’autre et organise le désécrire autant que l’écrire, s’il est vrai que chaque livre porte « un captif, qui secoue la porte », et par quoi il s’excède en une « destinée littéraire² » et un devenir singulier. Or *L’Arrière-pays* est précisément ce lieu où Yves Bonnefoy déploie, selon un itinéraire à la fois géographique et biographique, la tension – entre ici et là-bas, entre la terre et l’ailleurs – constitutive de son œuvre. Son épigraphe, ainsi, ne serait pas le signe seulement d’un moment plotinien, voué à être dépassé, mais la manifestation d’une structure plus profonde, plus pérenne. Elle n’a pas le même statut que les citations de Hegel, de Hölderlin ou de Shakespeare qui ouvrent tel ou tel autre recueil : la phrase est écrite de la main d’Yves Bonnefoy et, quoique exacte³, présentée comme indécise.

* Je remercie Daniel Lançon pour ses précieuses balises bibliographiques, Jean-Paul Avice pour sa lecture attentive.

1. En témoignent, un peu plus loin dans *L’Arrière-pays* (1972), Paris, Gallimard, 2003, p. 119-120, les pages consacrées aux citations de Hegel et de Hölderlin qui ouvrent *Du Mouvement et de l’immobilité de Douve* et *Hier régnant désert*. Voir aussi la préface de Jean Starobinski aux *Poèmes*, Paris, Gallimard, 1982, p. 7-8.

2. « La Présence et l’image » (1982), *Entretiens sur la poésie (1972-1990)*, Paris, Mercure de France, 1990, p. 193-194 ; *Lieux et destins de l’image. Un cours de poésie au Collège de France 1981-1993*, Paris, Le Seuil, 1999, p. 28-29.

3. Il s’agit d’une citation du traité 31 (V, 8), *De la Beauté intelligible* (4, 15), qu’Yves Bonnefoy a lui-même traduite à partir du texte anglais d’Armstrong. On en trouve un autre écho dans « Les tombeaux de Ravenne » (1953), *L’Improbable et autres essais*, Paris, Mercure de France, 1992, p. 20 : « Ici (le vrai lieu est toujours un ici), ici la réalité muette ou distante et mon existence se rejoignent, se convertissent, s’exaltent dans la suffisance de l’être. Beauté d’un lieu de cette sorte, mais extrême, où je ne m’appartiendrais plus, gouverné, assumé par sa parfaite ordonnance. Mais où aussi,

Elle se donne comme une trace, recueillie dans la mémoire, modifiée par cette intériorisation et cette appropriation. Et l'on peut voir là, encore, un indice du rapport singulier d'Yves Bonnefoy à Plotin : l'empreinte chez lui de ce « Grec d'Italie » est une empreinte vive, repérable en surface dans des images (le feu, la lumière, le visage, le cercle, le miroir, le filet) ou des vocables (l'Un, la trace du bien), mais qui, en vérité, marque l'œuvre en profondeur, tout en étant par elle profondément reconfigurée. L'empreinte (*tupos*), la trace (*ikhnos*) sont, chez Plotin, des métaphores privilégiées : portant à la fois présence et absence¹, elles disent le rapport même du supérieur à l'inférieur (de l'Un-Bien à l'être et à l'Intellect, de l'Intellect à l'âme, de l'âme au sensible). Ce sont donc ces traces plotiniennes, ces présences mêlées d'absence, que l'on s'attachera à retrouver chez Yves Bonnefoy – non pour juger d'une fidélité, mais pour voir comment ce rapport mêlé de proximité et d'écart organise souterrainement sa propre pensée.

Car il faut dire, d'emblée, ce que cette référence plotinienne a de paradoxal : avec Plotin s'inaugure l'affirmation inconditionnée de la transcendance, déjà lisible chez Platon², mais qui, dans le néoplatonisme, est à la fois réitérée et fondatrice. Certes, cette transcendance peut être partiellement réduite par une expérience : celle – que l'on dira « mystique³ » – du contact avec l'Un-Bien, du retour de l'âme à la puissance principielle dont elle est émanée. Mais à son tour, la possibilité

et enfin, je serais profondément libre, car rien de lui ne me serait étranger » ; un autre encore dans « L'Italie et la Grèce » (1987) : « Comme aurait dit Plotin, ce Grec d'Italie : c'est alors que nous n'avancerions plus "sur une terre étrangère" », *Entretiens sur la poésie*, op. cit., p. 351.

1. Sur le mode d'être de l'Un-Bien comme présence-absence, voir Pierre Hadot, *Plotin. Traité 9* (VI, 9), Introduction, traduction, commentaire et notes, Cerf, 2004 ; sur la trace comme métaphore de la présence-absence et de l'en-puissance, voir Gwenaëlle Aubry : « Puissance, trace et désir : l'équivoque de la *dunamis* et la réciprocité procession/conversion chez Plotin », in *Expérience philosophique et expérience mystique*, Philippe Capelle (dir.), Paris, Cerf, 2005, p. 115-132 ; sur la dialectique présence-absence chez Yves Bonnefoy, voir Patrick Née, *Yves Bonnefoy penseur de l'image ou les Travaux de Zeuxis*, Paris, Gallimard, 2006, p. 231-233.

2. Platon, *République* VI, 509 b 9-10 : le Bien est « encore au-delà de l'essence, qu'il excède en ancienneté et en puissance ».

3. Le terme « *mystique* » ne se trouve qu'une seule fois chez Plotin, en référence aux mystères d'Eleusis (26 [III, 6] 19, 26) : voir Pierre Hadot : « L'union de l'âme avec l'Intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne », in *Proclus et son influence*, F. Boss et G. Seel (dir.), Actes du colloque de Neûchatel, Zurich, 1987, p. 3-27.

d'une telle expérience détermine un rapport d'étrangeté au monde et à soi¹, en même temps qu'elle impose l'exigence d'une fuite².

Cependant, il est aussi un autre Plotin : non plus celui qui radicalise la tentation platonicienne de la transcendance, mais celui qui affronte les gnostiques – qui oppose à leur haine du monde, à la prolifération chez eux des intermédiaires et des mythes, la proximité, intérieure, des premiers principes³, la possibilité, aussi, de recueillir à même le sensible, et pour les réactiver, les traces de l'Un-Bien⁴. Cet anti-gnostique est aussi, pour Yves Bonnefoy, un « anti-Platon » : car tel que Plotin le décrit, l'intelligible (l'unique intermédiaire entre l'âme et l'Un) n'est pas du sensible appauvri ou nié par son redoublement même (le geste qui transformant une qualité en essence la soustrait aux sens), mais c'est le sensible porté à sa plénitude : non pas tant le monde des essences que le monde intensifié en sa quintessence. Enfin, et surtout, Plotin est le penseur de l'Un ; or, par une véritable « inversion du plotinisme⁵», l'Un devient chez Yves Bonnefoy le plus proche et l'immédiat : non pas une puissance infinie et transcendante, mais la finitude absolutisée. Le schéma ontologique plotinien se trouve ainsi entièrement redéployé, mais aussi transposé dans l'immanence. Ses niveaux ne s'étagent plus selon la double et réciproque verticalité de la procession et de la conversion, mais disent, dans l'horizontalité d'une quête qui

1. Dont témoigne par exemple le texte fameux qui ouvre le traité 6 (IV, 8), *De la descente de l'âme dans le corps* : « Souvent m'éveillant de mon corps à moi-même, devenu alors extérieur à tout le reste et intérieur à moi-même, contemplant alors une beauté merveilleuse, sûr alors d'appartenir au plus haut point au monde supérieur [...], quand après ce repos dans le divin, je retombe de l'Intellect au raisonnement, je me demande comment j'ai pu jamais, et cette fois encore, descendre ainsi, comment mon âme a pu jamais venir à l'intérieur d'un corps, si déjà, lorsqu'elle est dans un corps, elle est telle qu'elle m'est apparue » (1-11 ; trad. Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Gallimard, 1997, p. 28-29).

2. C'est sur cette injonction que s'achève le traité 9 [VI, 9] : « S'affranchir des réalités d'ici-bas, vivre sans s'y plaire, fuir seul vers le Seul » (11, 50-51).

3. « De même que ces trois réalités dont on a parlé [l'Un, l'Intellect et l'âme] sont dans la nature, de même il faut penser qu'elles sont aussi en nous. [...] Telles sont les parties de cet homme que Platon appelle l'homme intérieur » (10 [V, 1] 10, 5-10).

4. « Considérez à quelle distance ce produit est de son principe ; et pourtant, c'est une merveille ! [...] Il faut bien plutôt admirer les dons que <le principe> a faits aux êtres qui viennent après lui, et les traces de lui-même qu'il y a laissées » (48 [III, 3] 3, 30-34 ; trad. Émile Bréhier). Voir aussi 33 [II, 9] 16, 25-26 (*Contre les gnostiques*) : « Si le dieu est absent du monde, il n'est pas non plus en vous. »

5. Patrick Née parle à juste titre d'un renversement non seulement du platonisme, mais aussi du plotinisme, *Poétique du lieu dans l'œuvre d'Yves Bonnefoy ou Moïse sauvé*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 167-172.

demeure graduée, les moments successifs du dévoilement du sensible : depuis l'expérience première (platonicienne, mais aussi bien mallarméenne) de la matière, de l'épars, du hasard, jusqu'à celle de la beauté et, enfin, du simple, qui est aussi le bien. De ce schéma Yves Bonnefoy retient encore le dynamisme, la dialectique, qui n'est plus ascendante ni descendante, mais devient une méthode d'exploration de l'immanence : ces « techniques de négation, d'intensification, de mémoire » que sont le désaisissement du moi, l'expérience esthétique, une certaine pratique du langage enfin, que porte et façonne, au lieu de le condamner, son incapacité à dire le simple.

I. « Ma gnose, que j'avoue... »

Passé le seuil de l'épigraphe plotinienne, *L'Arrière-pays* s'ouvre sur le récit d'une expérience fondatrice : le « sentiment d'inquiétude » éprouvé à des carrefours, l'impression d'avoir manqué la voie où s'ouvrait un autre pays, « un pays d'essence plus haute. » Ce pays, le poète le rêve né de la lumière,

par l'accident d'une saison et d'un lieu où elle eût été plus intense [...]. Une lumière si totale, si pure, dans sa modulation révélée que les hommes, éblouis, ne se voyant plus qu'à contre-jour, formes sombres ourlées de feu, ne comprirent plus la psychologie, n'eurent plus en eux que le oui et le non de la présence, communiquèrent comme la foudre rassemble, d'où d'indicibles tendresses, une violence inspirée, la révolution absolue¹.

Si la formule qui dit ce « vrai pays », est platonicienne, les mots qui le décrivent font songer à Plotin (un Plotin relu par André Breton). Dans le même traité 31 (V, 8) auquel est empruntée l'épigraphe, Plotin évoque « la beauté de là-bas » :

Tout y est brillant, et ceux qui sont là-bas, pénétrés de cette lumière, deviennent eux-mêmes des êtres beaux : tels souvent des hommes, montés sur ces collines dont le sol se dore de lumière, sont baignés de lumière et se teignent des couleurs du sol où ils marchent (10, 26-31 ; trad. Émile Bréhier).

La dialectique ici/là-bas est présente aussi dès les premières pages de *L'Arrière-pays*² : mais elle opère dans l'immanence. Car l'arrière-

1. *L'Arrière-pays*, op. cit., p. 21.

2. « Ici, nous sommes donc frappés d'un mal mystérieux de l'esprit, ou bien c'est quelque repli de l'apparence, quelque défaut dans la manifestation de la terre qui nous

pays n'est pas un ailleurs absent de toute carte¹. Il n'est pas un arrière-monde, fait de « couleurs ou de formes inconnues » (p. 10). mais ce dont la clef (et telle est l'inquiétude) nous manque pour le trouver ici, à même la terre. Le là-bas est ici, mais un ici transfiguré par l'épiphanie du simple². C'est pourquoi « l'ailleurs est partout, le centre à deux pas peut-être » (p. 18), tout comme l'Un-Bien plotinien, ce « centre de l'âme » que toujours nous entourons, tel un chœur son coryphée, sans être toujours capables de tourner notre regard vers lui³. Plotin continue ainsi de résonner bien au-delà de l'épigraphe de *L'Arrière-pays* ; et les termes qu'il emploie pour dire l'au-delà du sensible, la beauté intelligible, ou encore la présence de l'Un, sont ceux d'Yves Bonnefoy pour dire le là-bas rêvé au cœur du sensible.

Ce rêve, pourtant, cette inquiétude, qui a nom aussi mélancolie⁴, suffit à changer l'ici en désert, « et le soleil, qui brille, en est comme noir » (p. 12). Si son objet est le là-bas, et non l'au-delà, il ne procède pas moins d'une « force d'excarnation » (p. 65) qui change la terre en exil. Cette force à l'œuvre en lui, Yves Bonnefoy la nomme « gnostique⁵ » : autant qu'elle clive l'être, elle est la source en lui d'un partage intime « entre la gnose et la foi, le dieu caché et l'incarnation » (p. 31). Ce partage (cette

prive du bien qu'elle peut donner. *Là-bas*, grâce à la forme plus évidente d'un vallon, grâce à la foudre un jour immobilisée dans le ciel, que sais-je, ou par le fait d'une langue plus nuancée, d'une tradition sauvée, d'un sentiment que nous n'avons pas (je ne peux ni ne veux choisir), un peuple existe qui, en un lieu à sa ressemblance, règne secrètement sur le monde... » (*ibid.*, p. 12).

1. Au hasard d'un autre regard, l'île de Capraia, en laquelle le poète avait cru reconnaître « une qualité d'archétype », se révèle appartenir « à l'ici du monde, comme nous » (*ibid.*, p. 16-17). Pour alléger le système des notes, à partir de la citation suivante de *L'Arrière-pays*, la pagination en sera donnée entre parenthèses directement dans le corps du texte.

2. « Mon dieu lointain ne s'est retiré qu'à deux pas, son épiphanie est le simple » (p. 21). Ou encore : « Ici devient là-bas sans cesser d'être », « Passant, ce sont des mots... », *La Pluie d'été*, Crest (Drôme), La Sétéree, 1999 ; *Les Planches courbes*, Paris, Mercure de France, 2001, p. 40.

3. 9 [VI, 9] 8, 10-11 ; 36-42.

4. Sur le lien mélancolie-platonisme, voir « La Mélancolie, la folie, le génie, – la poésie », *Mélancolie, génie et folie en Occident*, Jean Clair (dir.), Paris, Gallimard, Réunion des Musées Nationaux, Adagp / Berlin, S. M. B., 2005, p. 14-22 ; *L'Imaginaire métaphysique*, Paris, Seuil, 2006, p. 61-77.

5. Voir *L'Arrière-pays*, *op. cit.*, p. 20, 29, 62. Yves Bonnefoy a suivi les cours de Henri-Charles Puech au Collège de France ; la lecture du texte de Bataille, « Le bas matérialisme et la gnose » a été pour lui décisive (voir Patrick Née, *Yves Bonnefoy penseur de l'image ou les Travaux de Zeuxis*, *op. cit.*, p. 184-5, et *Zeuxis auto-analyste, Inconscient et création chez Yves Bonnefoy*, Bruxelles, La Lettre volée, 2006, p. 112-116).

« double postulation » dirait Baudelaire), il les reconnaît aussi chez tous ceux qui sont en proie « au génie mélancolique de l'Image » : c'est-à-dire de « cette impression de réalité enfin pleinement incarnée qui nous vient, paradoxalement, des mots détournés de l'incarnation. » En tout écrivain ce dangereux génie engendre « des dualismes nocifs, entre un ici dévalorisé et un ailleurs réputé le bien », des « gnosés impraticables », « des mots d'ordre insensés¹. » Cette ombre qui ternit la transparence de l'Idée sépare la présence de l'essence, transforme le symbole en objet et la vie en existence, est celle que projette, aussi, « L'Étranger de Giacometti² ». Un rien permet pourtant de dissiper cette figure spectrale : « Il suffit de s'attacher à n'importe quoi – à "n'importe quoi", ne serait-ce qu'une pierre – pour que ce spectre là-bas, qui nous guettait, se dissipe³. » Ce remède contre l'Étranger, Plotin l'applique aux gnostiques : à leur refus impatient, à leur haine de la demeure sensible, il oppose l'attitude du sage qui « attend que vienne le temps où il s'en ira et où il n'aura plus besoin de maison [...]. Aussi bien, on ne s'irrite pas contre elles quand on aime paisiblement la beauté des pierres » (33 [II, 9] 18, 8-14).

Dans *L'Arrière-pays*, la délivrance du gnosticisme revêt encore la forme d'une expérience : la découverte de l'Italie, « le pays de l'Universel sensible⁴ », celle, aussi, de Giotto, Masaccio et Piero della Francesca. Car leur emploi de la perspective, au lieu de flatter les « tendances gnostiques » (p. 62) comme celui, outré, qu'en a fait Uccello, rassemble l'évidence éparse, porte « hardiment dans l'expérience sensible la lumière et l'unité d'un sacré » (p. 64). Ce mouvement inverse celui de la gnose, « trouant l'horizon pour un autre ciel. » Et de même l'usage de la couleur claire (la *pittura chiara*), chez Piero ou chez Domenico Veneziano, incarne à sa façon le rêve inaugural d'un pays né de la lumière : la dialectique de l'ici et du là-bas se résout alors en la pure affirmation de l'ici – dont les termes sont toujours ceux de Plotin pour dire la beauté

1. « La Présence et l'image », *op. cit.*, p. 191. Sur l'image et l'icône chez Yves Bonnefoy, voir Patrick Née, *Yves Bonnefoy penseur de l'image ou les Travaux de Zeuxis*, *op. cit.*, en partic. p. 133-181. La mauvaise idolâtrie n'est pas l'oubli de l'invisible que l'image incarnerait, mais l'oubli de la chair sensible où elle est, elle-même, incarnée.

2. « L'Étranger de Giacometti » (1966), *L'Improbable et autres essais*, *op. cit.*, p. 316-328. Plotin et Giacometti sont associés dans le premier numéro de la revue *L'Éphémère*, placé par Yves Bonnefoy sous le signe de deux citations des *Ennéades*, l'une en quatrième de couverture, l'autre figurant sur l'un des cartons d'accompagnement ; sur ces deux citations, voir *infra*.

3. *Ibid.*, p. 325.

4. *Ibid.*, p. 316.

du là-bas : « Ici, écrit Yves Bonnefoy, tout s'expliquait, tout se résolvait dans une irradiation aussi intérieure que douce » (p. 67) ; là-bas, écrit Plotin, « tout est transparent, rien d'obscur ni de résistant mais tous sont clairs pour tous au plus profond d'eux-mêmes et dans leur totalité, c'est la lumière pour la lumière » (31 [V, 8] 4, 4-6).

Pour le narrateur de *L'Arrière-pays*, cette expérience est celle d'un « nouveau degré de conscience » (p. 67). Et la tentation gnostique le reprend alors, avec l'idée que « la conscience profonde a eu ailleurs son foyer » (p. 72), qu'elle est « l'atténuation, parmi nous, d'une qualité d'aube « là-bas » plus grande encore » (p. 80). Cette tentation, cependant, pourrait être dite aussi bien plotinienne : car c'est en la première expérience mystique, celle de l'intelligible, que la conscience, pour Plotin, s'excède en une présence lumineuse où s'efface la différence entre sujet et objet. Aussi Yves Bonnefoy, évoquant ailleurs les « regards perdus » de Piero della Francesca, poursuit-il : « Et l'on pense encore à ce qu'écrivait Plotin de la pensée. Qu'elle morcelle l'unité du monde intelligible. Que la conscience, loin d'être l'essentiel, est un accident, un affaiblissement¹. »

Chez Plotin cette expérience de l'intelligible qui est celle, aussi, d'une présence et d'une intériorité à soi-même, détermine en retour un sentiment d'écart au sensible : rendant celui-ci, comme le fait l'Étranger, insolite². Le traité *De la beauté intelligible* décrit encore ce va-et-vient entre présence et conscience, entre l'unité au « dieu présent dans le silence » et le retour à cette conscience de soi qui est aussi dualité, extériorité et différence (31 [V, 8] 11)³. On trouve aussi, dans *L'Ar-*

1. « Le temps et l'intemporel dans la peinture du Quattrocento » (1959), *L'Improbable et autres essais*, op. cit., p. 82. Le texte se poursuit par une citation d'Émile Bréhier (*La Philosophie de Plotin* (1921), Paris, Vrin, 1990, p. 71) : « "Dans l'âme, au plus haut degré de vie spirituelle, il n'y a pas de mémoire puisque l'âme est en dehors du temps, pas de sensibilité, puisque l'âme n'a pas de rapport avec les choses sensibles, pas de raisonnement ni de pensée discursive, puisqu'il n'y a pas de raisonnement dans l'éternel". Telle est exactement la condition heureuse de l'humanité de Piero. » Ailleurs, pourtant, Yves Bonnefoy nomme Plotin « métaphysicien du regard » : mais c'est en écho à la distinction proustienne entre le regard et les yeux, le premier qui reconnaît en les choses l'immédiat et l'Un, le second qui les fragmente en aspects (*Remarques sur le regard*, Paris, Calmann-Lévy, 2002, p. 17) – et peut-être aussi en hommage au livre de Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard* (publié dans sa première version en 1963 : Paris, Études Augustiniennes), qu'Yves Bonnefoy a lu, et aimé, et dont le titre pourrait pour lui valoir programme.

2. Voir les premières lignes du traité 6 [IV, 8] citées *supra*, p. 198 note 4.

3. Yves Bonnefoy renvoie explicitement à ce texte dans « Le temps et l'intemporel dans la peinture du Quattrocento », op. cit., p. 63 : « D'autant qu'il faut, comme le

rière-pays, le témoignage d'une telle alternance : l'expérience, d'abord, d'un dédoublement, un « passage du Je au Il » qui donne naissance à la figure projetée du voyageur (p. 83). Mais ce qui se creuse ainsi n'est plus, comme chez Plotin, de l'ordre de l'écart par rapport à la présence de l'intelligible, mais par rapport à celle, devenue possible, du sensible ; et cet écart s'accompagne, chez Yves Bonnefoy, de la volonté de ressaisir son hiatus intérieur, sa gnose intime : de même que pour Plotin la conscience est contemporaine du langage et de l'image¹, de même, pour Yves Bonnefoy, cette volonté réflexive prend la forme d'un livre où seraient découverts les mécanismes de « ce décentrement au nom du centre, de ce gant retourné que je faisais de ma vie » (p. 83). Mais ce désir est encore une tentation, si le livre à son tour peut se vouloir monde autre, totalité close. Aussi se dépasse-t-il en la décision d'un devenir, où brilleraient encore « quelques mots simples et transparents » : une poésie qui, quant à ce besoin de clore, serait « expressément négative » (p. 121).

Par-delà son épigraphe, l'empreinte plotinienne se marque ainsi dans tout *L'Arrière-pays* – et comme celle-là, elle est à la fois littéralement fidèle et profondément modifiée : les mots, les images, les concepts mêmes qui, chez Plotin, disent le désir et l'expérience de l'intelligible, disent, chez Yves Bonnefoy, la fracture du sensible et sa possible réduction. De Plotin, Yves Bonnefoy retient encore, et sans écart cette fois, la description de l'alternance entre deux expériences : celle de la présence unitive et celle du retour à la conscience, de ce dédoublement qui est aussi bien advenue du langage, mais d'un langage porté par le désir, très ancien, de l'Un.

Ainsi l'écart paraît être le signe d'une appropriation intime des textes plotiniens dont, quittant à présent *L'Arrière-pays*, je chercherai à repérer ailleurs les modalités.

dit Plotin d'un objet plus essentiel dans son traité *De la beauté intelligible*, que notre conscience de ce que nous sommes s'abolisse pour que nous possédions vraiment l'objet que nous voulons voir ; et qu'il faut cependant qu'elle se maintienne pour que notre vision puisse mûrir comme telle : si bien que l'apprentissage va et revient sans cesse de la séparation à l'union, de la passivité à l'examen, de l'éveil au songe (si l'on veut), jusqu'à cette improbable expérience pleine que serait la synthèse des voies obscures du songe et de la lucidité de l'éveil. »

1. Voir 46 [I, 4] 10, 6-33.

II. « L'Anti-Platon »

Si la figure de Plotin est, dans *L'Arrière-pays*, celle de l'anti-gnostique, elle est aussi celle de l'anti-Platon. Cependant, l'anti-platonisme prend chez Yves Bonnefoy la forme, dialectique, du dépassement : le moment platonicien est un moment nécessaire. D'où l'hommage qui lui est rendu dans « L'humour, les ombres portées¹ » : le platonisme ne nomme pas seulement le dualisme du sensible et de l'intelligible, mais celui de la forme et de la matière (la *khôra* du *Timée*), de l'Idée et de ce qui, irrémédiablement, lui résiste (le poil, la boue, la crasse du *Parménide*)². C'est cette double affirmation que tiennent encore, avec humour, les fresques de Piero della Franscesca, où les formes pures sont celles de grands chapeaux posés sur des cheveux en désordre, quand cette autre « métaphore plastique » qu'est l'ombre portée chez Chirico traduit la victoire sur l'Idée de l'« opacité résistante », la gloire de la finitude et du néant (p. 194-195). Mais il faut dire, alors, la force d'invention du « platonisme tenace », « s'il est vrai que c'est de son corps, d'une ombre soudain devenue présence, d'une forme qui a vibré, d'une "mélancolie" changée en résolution et ivresse, que l'intention nouvelle a surgi » (p. 196).

Il est donc un bon usage du platonisme, qui de lui retiendrait non la négation de la matière, mais sa position (celle aussi bien du lieu, du temps) comme négativité – et pour la transformer, contre lui cette fois, en affirmation. Mais il en est aussi un mauvais, qui serait l'affirmation immédiate de l'Idée, déterminée par l'ignorance de la finitude et de la négativité. Paul Valéry est l'un de ces platoniciens, ce qui fait de lui « le seul vrai poète maudit, [...] condamné aux idées, aux mots (à la part intelligible du mot) faute d'avoir su aimer les choses, et privé de cette essentielle joie mêlée de larmes qui arrache d'un coup l'œuvre à la nuit³. » Pour dire cette malédiction, Yves Bonnefoy a recours de

1. *L'Improbable et autres essais*, op. cit., p. 189-197. Les renvois à cet essai seront dorénavant donnés dans le texte, entre parenthèses.

2. *Ibid.*, p. 190 ; on trouve ailleurs, à propos de Mallarmé, une allusion à un démiurge qui n'est pas tant celui du *Timée* que celui du mythe du *Politique*, abandonnant parfois le monde à la dérive : « À la parole, si un démiurge a laissé le monde au sapement des ténèbres, de reprendre l'œuvre perdu. Malgré la syntaxe infirme, elle essaiera, par sa patience lucide, par sa réserve, par le décanement progressif du hasardeux et de l'égaré, de faire de ces essences qui n'étaient plus que les épaves du grand navire l'Idée enfin immanente, et du Livre le lieu divin qui la retiendra parmi nous ; la poésie doit sauver l'être, à lui ensuite de nous sauver », « L'acte et le lieu de la poésie » (1959), *L'Improbable et autres essais*, op. cit., p. 108.

3. « Paul Valéry » (1958), *L'Improbable et autres essais*, op. cit., p. 102. Cela fait de Valéry l'anti-Baudelaire, s'il est vrai que Baudelaire est, l'inventeur de la poésie

nouveau à une image plotinienne, celle de Narcisse, mais décisivement inversée : car le Narcisse de Plotin est celui qui préfère, aux beautés intelligibles, leurs traces ou leurs ombres portées sur la matière¹ ; à l'inverse, celui d'Yves Bonnefoy se perd dans le mirage d'un monde sans matière : « Il se penche sur des sources, mais il n'en voit pas la matière, il ne s'exalte pas de l'énigme de la présence de l'eau, il n'y retrouve que son image laurée et l'autre énigme plus pauvre de son existence sans destin². » Ailleurs encore, Yves Bonnefoy dit la fascination du concept dans les mêmes termes que Plotin celle de la matière : « Se mirer suppose une eau, une matière obscure et brillante, et je cherchais cette eau dans Ravenne. Le concept est parfois pour l'esprit cet éclat d'un repos possible, en quoi le regard se penche, mais qui déçoit³. »

Le mauvais platonisme, qui définit aussi le *mal* inhérent à l'intuition poétique⁴, est celui qui rêve le bien « au-delà de ce rideau de matière » que sont « le hasard, l'espace, le multiple⁵. » Il faut lui opposer un regard capable, au sein de la matière, de rassembler les aspects qui y sont dispersés. La présence nomme cette « unité rétablie⁶ ». Pour la dire, Yves Bonnefoy parle aussi de « l'acte pur d'exister » : non pas tant l'*actus purus essendi* de Thomas d'Aquin, qui n'est la formule que du

moderne, et *À une passante*, son acte de naissance. Avec lui paraît « la vérité de parole », « directement issue de cette rencontre, pour la première fois dans nos lettres consciente et nue, du corps blessé et du langage immortel », « *Les Fleurs du Mal* » (1954), *ibid.*, p. 35.

1. 1 [I, 6] (*Du Beau*) 8, 8-12 ; 31 [V, 8] 2, 34-35 ; voir Pierre Hadot : « Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin », *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 13, 1976, p. 81-108. À l'interprétation narcissique traditionnelle du traité 1, Pierre Aubenque a récemment opposé que le mythe dont parle Plotin pourrait bien être, plutôt, celui de Hylas, dans le nom duquel résonne la matière, *hylê*, et qui a inspiré à Goethe la ballade *Der Fischer* (« Narcisse ou Hylas ? Une contribution de Goethe à l'exégèse de Plotin », in *Cosmos et psychè*, E. Vegleris (dir.), Hildesheim-Zurich-New York, Georg Olms Verlag, 2005).

2. « Paul Valéry », *op. cit.*, p. 100.

3. « Les tombeaux de Ravenne », *op. cit.*, p. 14. Sur la matière comme eau miroitante, voir Plotin, 26 [III, 6] 7.

4. La critique qu'il oppose au concept est, écrit Yves Bonnefoy, « avant tout morale » : *ibid.*, p. 12.

5. « La poésie française et le principe d'identité » (1965), *L'Improbable et autres essais*, *op. cit.*, p. 249.

6. *Ibid.*, p. 247. On la trouve encore définie dans *L'Arbre, le signe, la foudre* (1993), repris dans *La Vie errante* suivi de *Remarques sur le dessin*, Paris, Gallimard, 2005, p. 217 : « On me demande parfois ce que je nomme présence. Je répondrai : c'est comme si rien de ce que nous rencontrons, dans cet instant qui a profondeur, n'était laissé en dehors de l'attention de nos sens. »

divin, que l'*energeia* d'Aristote (« on se veut aristotélicien contre lui », écrit Yves Bonnefoy de Valéry¹), qui nomme l'unité accomplie, au sein de la substance sensible, de la matière et de la forme, la perfection donnée ici et maintenant².

Autant qu'Aristote, Plotin donne la formule d'un dépassement du platonisme. On aurait peine, pourtant, à trouver chez lui une critique du concept entendu comme Idée : c'est de la *dianoia*, la raison discursive, que Plotin affirme le statut dégradé, contemporain de la conscience, du langage et de la temporalité. Le monde des Formes, lui, s'offre à la *noêsis*, la pensée intuitive. Mais de Plotin, Yves Bonnefoy retient ici que l'intelligible est en nous, et qu'il suffit pour l'atteindre d'une conversion à l'intériorité. Cette conversion, pour Plotin, est aussi une actualisation, qui change en présence et en *energeia* les traces (la présence-absence) en l'âme des Formes³. Le lien est le même, chez Yves Bonnefoy, de l'intériorité à la présence : si le mal poétique est la double absence au réel et à soi, il est à l'inverse, dans le poème, une « intention de salut » qui réside en son souci d'« intérioriser le réel », de rechercher « les liens qui unissent *en moi* les choses⁴. » Par ce regard, les aspects épars sont réconciliés, à la façon dont des traits se composent en visage : le poème atteint alors, en ses plus hauts moments, à des « notations d'évidence pure, où le visible semble être au point de se consumer en visage, où la partie, sans même une métaphore, a parlé au nom du tout⁵. » L'image est plotinienne⁶ ; et cette source est nommée dans un texte où Platon et

1. « Paul Valéry », *op. cit.*, p. 98.

2. La reprise de la notion aristotélicienne d'acte est peut-être motivée aussi par l'interprétation heideggérienne de l'*energeia* comme présence, quoique ce dernier terme n'ait pas le même sens pour Heidegger et pour Yves Bonnefoy. La transformation de l'acte pur d'être thomiste en acte pur d'exister signale aussi l'influence de Kierkegaard : voir Patrick Née, *Yves Bonnefoy penseur de l'image ou les Travaux de Zeuxis*, *op. cit.*, p. 205-206. Sur le sens de cette réinterprétation, voir par exemple « Le temps et l'intemporel », *op. cit.*, p. 81 : « Ce qui distingue telle personne, disons Socrate de l'idée de l'être humain comme telle, c'est l'acte imprévisible, non nécessaire, c'est la réalité de ce temps existentiel dans lequel elle semble n'être jetée que pour mieux décevoir et déchirer toute notion fixe ou *a priori*, de son essence. »

3. Voir Gwenaëlle Aubry, *Plotin. Traité 53*, Introduction, traduction, commentaire et notes, Paris, Cerf, 2004, p. 263-272.

4. « La poésie française et le principe d'identité », *op. cit.*, p. 248.

5. *Idem*. À l'inverse, et comme de la mort, le concept sépare « de tout ce qui a visage, de tout ce qui a chair, pulsation, immanence, et qui est ainsi, il est vrai, pour sa secrète avarice, le danger le plus insidieux », « Les tombeaux de Ravenne », *op. cit.*, p. 18.

6. Voir 23 [VI, 5] 7, 1-15 : « Nous sommes donc Tout et Un. Mais, regardant vers l'extérieur, dans la direction opposée à celle de l'origine à laquelle nous sommes suspendus, nous ignorons que nous sommes un, comme des visages tournés vers l'extérieur, qui,

Plotin sont l'un à l'autre opposés : Platon cherchait l'immortalité dans un autre monde, « celui des fortes Idées ». Or, poursuit Yves Bonnefoy, « que ce monde existe, j'en suis sûr : il est dans le lierre et partout, la substantielle immortalité. Simplement, il est *avec nous*. Dans le sensible. L'intelligible, disait Plotin, est l'expression du grand et changeant visage. Rien qui puisse être plus près de nous¹. »

Pour dresser Plotin contre Platon, il suffit ainsi d'un « détourn[ement] de sens² » : à l'échappée hors du sensible, substituer la percée de l'intelligible en son sein, comprendre que « l'invisible [...] ce n'est pas la disparition, mais la délivrance du visible³. » À ce détournement, Plotin cependant donne prise : car l'intelligible tel qu'il le décrit n'est pas un monde appauvri, où les qualités s'exténuent dans le mouvement même qui en fait des essences ; mais c'est le lieu d'une surabondance, d'une plénitude de sensation et de vie⁴. Il est bien « cet empyrée dont le paradoxe est qu'on ne peut en imaginer la figure que sous des aspects sensoriels⁵. » Inverser, *via* Plotin, le platonisme, c'est alors, du sensible, retenir cette intensification pour en refuser la situation ou la hiérarchisation :

Je ne sais, je ne veux pas dresser la dialectique du monde, placer le sensible dans l'être avec cet art minutieux de la patiente métaphysique : je ne prétends que nommer. Voici le monde sensible. Il faut que la parole, ce sixième et ce plus haut sens se porte à sa rencontre et en déchiffre les signes. Pour moi je n'ai de goût qu'en cette tâche⁶.

à l'intérieur, se rattacherait à un sommet unique. Mais si quelqu'un pouvait se retourner, soit spontanément, soit parce qu'il aurait la chance d'avoir les cheveux tirés par Athéna, il verrait Dieu et lui-même et le Tout » (trad. Pierre Hadot (1997), p. 66) ; voir aussi 38 [VI, 7] 15, 24, où l'Intellect est comparé à « une réalité qui ne serait faite que de visages et qui resplendirait de tous ces visages vivants. »

1. « Les tombeaux de Ravenne », *op. cit.*, p. 26.

2. « Je pense à la formule grecque du *vrai lieu* détournée de son sens, offerte à cette idée qu'en certains horizons je puis apercevoir la vérité vigilante et qu'ils sont les chemins de mon retour. Le vrai lieu est celui d'une conversion profonde », *ibid.*, p. 19.

3. « La poésie française et le principe d'identité », *op. cit.*, p. 248.

4. « Il y a comme un flux de ces choses bouillonnantes de vie, un flux qui s'écoule d'une source unique, mais pourtant pas comme si elles provenaient d'un souffle ou d'une chaleur uniques, mais plutôt comme s'il y avait en elles une certaine qualité unique qui posséderait et conserverait en elle toutes les qualités, celle de la douceur, mêlée à celle du parfum, et le goût du vin uni aux vertus de tous les sucs et aux visions des couleurs et à tout ce que les sensations du toucher apprennent à connaître ; il s'y trouverait aussi toutes les sensations de l'audition, toutes les mélodies, tous les rythmes » (38 [VI, 7] 12, 22-30 ; trad. Pierre Hadot (1997), p. 51).

5. « L'invention de Balthus » (1957), *L'Improbable et autres essais*, *op. cit.*, p. 46.

6. « Les tombeaux de Ravenne », *op. cit.*, p. 21.

III. « La poésie est la mémoire de l'Un »

Pour Plotin l'expérience de l'intelligible, de cette présence intensifiée à l'être et à soi, n'est pas l'expérience ultime : elle doit se dépasser en l'expérience de l'Un ; car l'être, pour Plotin, n'est que « la trace de l'Un¹ ». Or, en un nouvel écho, Yves Bonnefoy définit la poésie comme « la mémoire de l'Un² ». Pour lui comme pour Plotin, la trace de l'Un se réciproque en désir du bien : à la source de toute poésie, il reconnaît un désir « vieux comme l'enfance, qui cherche en toute occasion ce qui peut remplacer le bien qui nous a manqué à l'origine³. » Les mots, ainsi, sont « ce qui demeure de ce qui a disparu. Tenons-les pour une trace du bien et non plus de la quiddité⁴. » Portée par le désir et la mémoire de l'Un, la poésie serait ce qui peut ranimer à même les mots la trace du bien.

Pour Yves Bonnefoy comme pour Plotin, l'expérience de l'Un est celle de la présence : « ce que la conscience poétique a espéré dans les mots – au moins dans quelques mots – c'est que de l'unité, du divin les emplisse, les transfigurent, c'est une présence réelle⁵. » Une telle expérience ne peut être immédiate : l'Un et le bien se donnent d'abord sur le mode de la trace : c'est-à-dire – premier principe plotinien – sur le mode de la présence-absence. On ne les perçoit d'abord qu'en creux, « comme un appel – trace d'une présence qui fut et pourrait reprendre

1. 32 [V, 5] 5, 13. Ce texte est commenté par Emmanuel Lévinas dans « La trace de l'autre », *Essais nouveaux* publiés à la suite de *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967, p. 201. Il l'est aussi par Georges Leroux dans « La trace et les signes. Aspects de la sémiotique de Plotin », in *Chercheurs de sagesse. Hommage à Jean Pépin*, M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec, D. O'Brien (dir.), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1992, p. 245-261, le recueil en tête duquel Yves Bonnefoy a pour la première fois publié « Lis le Livre ! », qui ouvre désormais *La Vie errante*.

2. « Poésie et Liberté » (1989), *Entretiens sur la poésie 1972-1990*, Paris, Mercure de France, 1990, p. 327.

3. « La présence et l'image », *ibid.*, p. 189.

4. « L'acte et le lieu de la poésie », *L'Improbable et autres essais*, *op. cit.*, p. 105-131 : 127. Sur la trace de l'Un, voir aussi « Poésie et liberté », *Entretiens sur la poésie 1972-1990*, *op. cit.*, p. 327.

5. « La poésie française et le principe d'identité », *ibid.*, p. 251. Sur l'expérience de l'Un, voir aussi « Poésie et philosophie » dans *L'Acte créateur*, Gilbert Gadoffre, Robert Ellrodt, Jean-Michel Maulpoix (dir.), Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 8 : « Penser l'unité, c'est tout autre chose que la vivre. »

à l'horizon de ce qui, signifiant sans signifié, signe sans référent, langue sans parole, coule de toute part, roule en vain¹. »

Or, ce qui éloigne de l'Un c'est, comme le concept, un certain usage du langage : celui, ordinaire, de « l'aliénation linguistique. » Car « le langage fragmente l'Un », les mots sont « la chute du sein du réel². » Cette intuition est fidèlement plotinienne : pour Plotin de même, le langage est essentiellement inadéquat au dire du simple³. Mais de nouveau la fidélité a pour condition une radicale inversion : car si le langage fragmente, c'est parce qu'il est, pour Plotin, contemporain de la conscience et de la temporalité. Pour Yves Bonnefoy à l'inverse, c'est parce qu'il est, comme tout signe, de l'intemporel ; par là il introduit dans notre vie, en même temps qu'il la dit, l'inquiétude et le rêve d'un mode d'être par où elle échapperait à la mort. C'est pourquoi l'expérience mystique tend à se délivrer, en même temps que du langage, des notions d'« avant » et d'« après ». Mais l'Un, pour Yves Bonnefoy, s'atteint bien plutôt dans une expérience de la durée où la forme du temps se déploie tandis qu'en disparaît la notion, où l'on pressent alors « ce que pourrait être une divine gaieté⁴. »

L'Un ainsi approché n'est plus l'Un plotinien : il n'est plus une puissance infinie, mais la présence de la finitude devenue absolue⁵. Les procédures pour l'atteindre, pourtant, rappellent encore Plotin : un effort de simplification, d'abord. Celui-ci opère en premier lieu sur le langage. Mais il n'en est pas la raréfaction : la langue vraie, le « désir que l'on a toujours eu de ces trois mots simples⁶ » n'est pas, bien sûr, celle du concept, par où la chose s'absente en même temps qu'elle est nommée, et qui ne produit de l'un qu'au prix du multiple⁷. C'est une langue à l'inverse qui dirait le multiple comme unifié, tiendrait ensemble tous les aspects, un mot où résonneraient ensemble « le lichen quand il pousse à mi-hauteur là-bas entre base et sommet du monde, et les jeux de l'écume sur la vague qui a gonflé et déjà retombe,

1. « *Convenerunt in unum* » (1977), *Rue Traversière et autres récits en rêve*, Paris, Gallimard, 1992, p. 37. Voir aussi *ibid.*, « La présence réelle », « Remarques sur la couleur », p. 106.

2. « Poésie et liberté », *op. cit.*, p. 312.

3. Comme la *dianoia*, il morcèle et diffère. Voir par exemple 49 [V, 3] 17, 24-25 – le texte qui figure sur la quatrième de couverture du premier numéro de *l'Éphémère* : « Mais quel discours est possible, lorsqu'il s'agit de ce qui est absolument simple ? »

4. « Poésie et liberté », *op. cit.*, p. 311-12.

5. Voir « Poésie et philosophie », *op. cit.*, p. 8 : « [L]e concept ne sait pas la finitude qui est l'autre nom de l'absolu, ou de l'Un. »

6. « De grands blocs rouges » (1991), *La Vie errante*, Paris, Gallimard, 2005, p. 46.

7. « La poésie française et le principe d'identité », *op. cit.*, p. 245.

et toutes étoiles des nuits d'été » : des mots qui « simplifieraient, rapprocheraient, intensifieraient¹. » Des mots, ainsi, qui diraient la finitude pour ce qu'elle est : « la réalité avec son infini et son liant avec tous les autres aspects du réel². »

Cet effort de simplification n'a pas seulement le langage pour objet. Il doit aussi s'exercer sur le moi, ce moi aveuglant que guettent toujours les tentations du rêve, du génie, de la mélancolie, ou encore du fantasme, « l'enfant puîné du concept³. On ne peut être au monde que délivré du moi, et devenu par-là même ce « Je » que Rimbaud savait être autre que lui⁴. Cette exigence, Plotin la formule aussi, s'il est vrai que, le premier, il a à la fois posé pour elle-même la question du moi (qu'il nomme – au pluriel – le « nous », le *hêmeis*), tout en maintenant la nécessité de son dépassement. Car devenir un moi, un individu lesté d'une situation et d'un devenir singuliers, c'est pour Plotin s'éloigner de l'être, de cette uni-multiplicité de l'Intellect où chaque partie est en même temps le tout ; où les individus, tout en demeurant distincts, sont fondus en leur source, tels des visages réunis en un unique sommet, où nul ne peut dire « Jusque-là c'est moi⁵. » Cette expérience, on l'a vu, est celle aussi du dépassement de la conscience en une présence lumineuse où s'efface la différence entre le sujet et l'objet.

Cependant, et par-delà l'Intellect, l'expérience de l'Un n'est plus celle, seulement, d'un sujet et d'un objet fondus en une même lumière, mais celle de la source même de la lumière et de la vision. C'est cette métaphore qu'Yves Bonnefoy reprend, et sous le signe de laquelle il a placé le premier numéro de l'*Éphémère*⁶. On la retrouve encore dans le récit du voyageur,

1. « De grands blocs rouges », *op. cit.*, p. 46.

2. « Poésie et philosophie », *op. cit.*, p. 24. Dans *L'Imaginaire métaphysique*, *op. cit.*, p. 21, Yves Bonnefoy retrouve ainsi l'Un-Tout de la cinquième hypothèse du *Parménide*.

3. Voir « La Mélancolie, la folie, le génie – la poésie » (2005), *L'Imaginaire métaphysique*, *op. cit.*, p. 62.

4. « Poésie et philosophie », *op. cit.*, p. 7. Sur le « Je » et le « moi », voir aussi « La présence et l'image. »

5. Voir 23 [VI, 5] 7, 1-5 ; 12, 18-22 ; 22 [VI, 4] 16, 23-24 ; ainsi que Gwenaëlle Aubry (2004), p. 235 *sq.* La sculpture de soi, ou encore le « *bettering of mind* » dont selon Yves Bonnefoy Shakespeare dénonce les illusions à travers la figure de Prospéro (préface à *La Tempête*, Paris, Gallimard, 1997), n'est pour Plotin qu'un moment du retour à l'Un.

6. « Par exemple, dans l'obscurité de la nuit, elle s'élançe de l'œil, elle s'étend alentour. Et s'il abaisse ses paupières, ne voulant voir, il l'émet encore. Et si on le presse du doigt, il voit la lumière qui est en lui. En ce cas, il voit sans rien voir ; et c'est alors surtout qu'il voit : puisqu'enfin il voit la lumière. Les autres réalités étaient lumi-

à la fin de « Deux et d'autres couleurs » : « C'est beaucoup, croyez-moi, d'avoir vu, ainsi, de n'être plus qu'un regard mais qui se fait cette flamme claire. C'est comprendre, disons. C'est à la fois oublier et se souvenir¹. »

Mémoire de l'Un, la poésie doit tendre ainsi vers une « triple épiphanie » : du monde comme présence et non plus comme système d'idées, du Je au lieu du moi, et, enfin, d'autrui². Mais cette épiphanie n'est que le terme de son effort, et demeure toujours voilée d'absence ou d'oubli. De l'Un plotinien, Yves Bonnefoy retient encore qu'il est excédentaire à toute forme comme à toute formulation. À cette transcendance, il donne d'emblée une signification esthétique. Dans « Rome, les flèches », il évoque « le souvenir de Plotin, qui enseigne que l'Un est plus haut que l'être » ; et c'est pour en conclure « que la perspective, qui est un fait du niveau de l'être, ne donne [...] de l'idée de centre qu'une image métaphorique³. » Cependant, et Yves Bonnefoy le souligne ailleurs⁴, la transcendance de l'Un sur les Formes est au principe, chez Plotin lui-même, d'une esthétique nouvelle par où il rompt avec celle, classique, de la symétrie et de l'harmonie. On sait que pour Plotin l'art n'est pas *mimèsis* redoublée mais que, sans la médiation de l'objet sensible, il imite l'intelligible même. Cependant les Formes et la beauté ne sont que la diffraction de l'Un-Bien : résultat du regard porté par l'Intellect sur le simple dont il vient, et avec lequel il ne peut plus coïncider. À l'esthétique de la forme, Plotin substitue donc une esthétique de la grâce (*kharis*), qui va de pair avec une réhabilitation de la laideur :

neuses, elles n'étaient pas la lumière », 32 [V, 5] 7, 27-32. Voir aussi 38 [VI, 7] 36, 17 ; 49 [V, 3] 17, 32-38 ; et Patrick Née, *Yves Bonnefoy penseur de l'image ou les Travaux de Zeuxis*, *op. cit.*, p. 354-357.

1. « Remarques sur la couleur », *op. cit.*, p. 85.

2. « Poésie et philosophie », *op. cit.*, p. 7 ; voir aussi « Poésie et liberté », *op. cit.*, p. 317. Où l'on voit que le « bien » a pour Yves Bonnefoy une signification éthique, que lui refusent tant Plotin que Heidegger.

3. *Rue Traversière*, *op. cit.*, p. 23.

4. Voir « Le temps et l'intemporel dans la peinture du Quattrocento », *op. cit.*, p. 67 : Plotin « condamne l'idée, si profondément établie dans le monde antique, selon laquelle la beauté est *summetria*, harmonie, correspondance réciproque entre les parties et le tout. L'harmonie, dit Plotin, suppose des parties, c'est-à-dire du divisé. Or, c'est l'Un, c'est la participation à l'Un, directe, qui est le beau. Voici que l'art est requis de prendre pour objet, pour impossible objet, une réalité transcendante. S'il se voue à l'imitation des choses, au portrait par exemple, il se perdra. Il s'ensuit qu'il doit se détourner de toute matière ou plutôt – car il n'est pas vrai que l'art "plotinien" soit un art décharné, il accueille au contraire comme nul autre l'absolu dans la forme simple et le rayonnement dans la pierre – de toute contrainte figurative pour ressaisir, dans la sympathie qui unit à son modèle l'image, ce reflet de l'Intelligence, du "Nous", qui est la seule réalité. »

car la grâce est le reflet de la puissance et de la vie de l'Un, dont la belle forme, elle, n'est qu'un effet¹.

Pour Yves Bonnefoy, cependant, l'Un n'est pas la puissance productrice des formes, mais « la somme passive de la réalité d'au-delà les mots². » Si la poésie peut s'en approcher au plus près, c'est parce qu'elle travaille la matérialité même du mot, en deçà du sens, ou dans son silence. Par-là elle autorise l'affleurement « de l'immédiat, c'est-à-dire de l'indéfait, c'est-à-dire de l'Un³. » Et si la poésie française peut être celle de « la clarté courte », elle recèle aussi certains trésors, tel le *e* muet, qui est « comme la lumière qui vient de l'Un⁴. » De cet au-delà, ou cet en-deçà de la forme qu'elle se donne pour objet, elle retrouvera la trace à même la matière, dans ce que Plotin nommerait une informité par défaut et non par excès : la tache, ainsi, est l'« épiphany de ce qui n'a pas de forme, pas de sens », et pour cela aussi le « don imprévu » qui rend superflu l'achèvement⁵. À Dieu, ou plutôt à ce que ce signe a nommé, et qui est l'au-delà de tout signe, on peut aller « par la voie de l'éboulement, par la masse informe, par l'autre bout de l'écroulement de la masse de pierre dans le ravin, là-bas, dans l'inconnu, dans la nuit, là – si ce mot a encore un sens – où il n'y a plus de lieu, plus de dénomination conceivable, plus même de conscience pour désirer donner nom⁶. »

Mais le poème devra alors, lui-même, renoncer à la tentation de la clôture et de l'achèvement, qui ne fait que reconduire dans l'image le rêve gnostique d'un monde autre, et parfait⁷. L'excès de ce qu'il vise,

1. Voir 13 [V, 8] 1 ; 1 [I, 6] ; 38 [VI, 7] 22, 25 et 33, 30 (« La forme, ce n'est que la trace du "sans forme" »), ainsi que le commentaire de Pierre Hadot, *Plotin. Traité 38*, Introduction, traduction, commentaire et notes, Paris, Cerf, 1988 ; voir aussi Erwin Panofsky, *Idea*, Paris, Gallimard, 1989. On trouve trace de cette esthétique plotinienne dans « Comme aller loin, dans les pierres » (*Remarques sur le dessin*, Paris, Gallimard, 1997) : le dessin est ce qui, « par la grâce d'un trait qui se rompt, d'une lumière qui gicle » (p. 195), rejoint, par-delà l'Intelligible et la forme, le point même d'engendrement du réel : « Plotinien peut [...] être dit le "grand" dessin, qui ne sait pas les parties, qui en consume jusqu'à l'idée dans le trait même qu'il trace. Il va droit à l'Un, il ne s'est pas laissé empiéger dans des rêves d'Intelligible » (*ibid.*, p. 201).

2. « Poésie et liberté », *op. cit.*, p. 315.

3. « Poésie et philosophie », *op. cit.*, p. 7 ; voir aussi la définition de l'écriture poétique dans « Comme aller loin, dans les pierres », *La Vie errante, op. cit.*, p. 189.

4. « La poésie française et le principe d'identité », p. 259.

5. « Tache, épiphany de ce qui n'a pas de forme, pas de sens, tu es le don imprévu que j'emporte jalousement, laissant inachevée la vaine peinture. Tu vas m'illuminer, tu me sauves », « La vie errante », *La Vie errante, op. cit.*, p. 26.

6. « Sur de grands cercles de pierre » (1992), ici dans *Rue Traversière, op. cit.*, p. 176.

7. Sur cette tentation, à laquelle, peut-être, le récit cède plus facilement que le poème, et sur son lien à la gnose, voir la note de 1974 à *L'Ordalie, Rue Traversière, op. cit.*, p. 197-201.

loin de le condamner, définit son projet comme celui d'un lieu verbal nouveau, ouvert à la diffraction de l'informe. Pour Yves Bonnefoy comme pour Plotin, ce qu'on ne peut pas dire il faut non pas le taire, mais s'efforcer encore, et toujours mieux, de l'exprimer¹. Et c'est pourquoi la poésie peut être définie comme une « théologie négative » : « Cette poésie qui ne peut saisir la présence, dessaisie de tout autre bien, sera du grand acte clos la proximité angoissée, la *théologie négative*². » Cette définition dit son excès sur le poème, son projet, et son désir, que célèbre encore la dédicace de *L'Improbable* :

Je dédie ce livre à l'improbable, c'est-à-dire à ce qui est./À un esprit de veille.
Aux théologies négatives. À une poésie désirée, de pluies, d'attente et de vent.

De l'épigraphe de *L'Arrière-pays* à la dédicace de *L'Improbable*, l'empreinte plotinienne dans l'œuvre d'Yves Bonnefoy est aussi profonde que constante. Et elle n'a pas pour source la seule puissance de fascination de certaines images : elle redéploie bel et bien la totalité du schème métaphysique de Plotin, depuis l'expérience du sensible jusqu'à celle de l'Un. Cette expérience, cependant, reste pour Yves Bonnefoy un progrès dans l'immanence : elle est une conversion que ne fonde nulle proces-

1. « Cela suffit-il, et pouvons-nous maintenant nous arrêter ? Non, mon âme est encore, et plus que jamais, grosse de pensées ; et, remplie des douleurs de l'enfantement, il faut qu'elle enfante en bondissant vers l'Un. Pourtant, il faut encore la charmer, si nous trouvons quelque incantation contre de telles douleurs. L'apaisement peut venir de la répétition même de nos discours ; leur charme agit quand ils sont répétés » (49 [V, 3] 17, 15-20 ; trad. Émile Bréhier). Pour Plotin cependant, la parole doit s'abolir en silence, dès lors que l'Un est non pas le multiple enfin réuni mais le simple qui l'excède.

2. « L'acte et le lieu de la poésie », *op. cit.*, p. 125. La formule peut s'inverser, et l'hénologie négative de Plotin être dite essentiellement poétique : ainsi dans l'un des plus beaux hommages d'Yves Bonnefoy à Plotin, qui fait de lui un moment d'une triple et inaugurale révélation, dont les autres termes sont l'Italie (la façade de Santa Maria Novella, à Florence, « la masse sévère mais silencieusement respirante d'Or'San Michele ») et le projet poétique même : « Et ce fut donc tout aussitôt la pensée, que dis-je, la certitude qu'un seuil pourrait s'ouvrir dans l'emploi des mots aussi bien, ce qui confirmait brusquement ce que j'attendais de la poésie. Celle-ci serait la parole comme il faut, hélas, que nous la vivions, nouée par le désir ordinaire en des réseaux de concepts : mais tout autant et d'abord la mise en question, le déchirement de ce voile. Je pensai ce soir-là que j'avais compris la façon, essentiellement poétique, dont Plotin posait le problème de l'expérience mystique, lui qui fut le contempteur autant que l'ami des essences, ces grandes structures de la conscience de l'être que nous devons, évidemment, à celles qui font le langage ; et je vis s'ouvrir au-delà de ce platonisme plotinien, dialectique, ouvert autant que lucide, ancré dans l'existence autant que détourné d'elle, tout un espace, ici méditerranéen, pour l'esprit », « Écrire en rêve » (1997), *L'Imaginaire métaphysique*, *op. cit.*, p. 95.

sion, mais qui recueille dans le sensible cet ici que n'assombrit aucun là-bas, l'advenue possible, attendue, de l'Un.

*

Débat suivant la communication de Gwenaëlle Aubry

Yves Bonnefoy : Je suis tenté de dire un mot sans attendre, et c'est pour exprimer ma reconnaissance. D'abord parce que, de cette lecture très généreuse que vous faites de mes rapports à la pensée de Plotin, je retiens que voici introduit dans mon désordre quelque chose qui en permet la clarification, qui me permettra d'y mieux penser.

Ceci étant, tout de même, quelques réactions immédiates, pour contribuer à la réflexion en cours. D'abord, je voudrais dire ma sympathie profonde pour Plotin. Il n'y a pas d'êtres pour lesquels, dans leur présence en leurs mots, j'ai pu éprouver davantage de sympathie. Et j'ai eu grand regret, à travers ma vie, de ne pas avoir été son contemporain, pour pouvoir m'approcher de cette parole enseignante avec l'arrière-plan d'une société qui contribuait au sens de ses signifiants, toujours des mixtes de réalité vécue et d'intelligible. Ça aurait été un enrichissement que cette écoute directe de quelqu'un dont on comprend que plus il dit autre chose que vous, plus, en fait, il s'agit de la même chose, celle-ci étant inaccessible d'ailleurs à la différenciation par les concepts.

Évidemment, j'ai été frappé par la mise en évidence que vous avez faite, avec grande raison, du Plotin anti-agnostique comme deuxième face de sa présence si complexe, si ambiguë. Mais d'un mot, ce que je pourrais dire, c'est que le cœur du problème, pour moi, c'est la question chez Plotin de la transcendance, et plus précisément du lieu où il la rencontre. Pour ma part, je conçois la transcendance comme intérieure à toute chose ou personne, à tout ce qui est présent dans notre horizon le plus immédiat. Étant donné que notre langage conceptuel échoue à rejoindre l'objet autrement que par des aspects qu'il y sépare de milliers d'autres, et qui ne permettent donc pas d'en reconstituer la totalité, le plein, la présence, au plan de l'intellection, n'importe quoi est transcendant par rapport à notre capacité de le dire. La transcendance est dans le fruit que je prends, dans la table qui est devant moi, et bien entendu aussi dans la personne avec laquelle je parle, et en moi-même et dans la réalité comme un tout. La transcendance est omniprésente, un simple effet du langage. Mais dans ces conditions, point n'est besoin d'aller la chercher dans un autre monde : l'Un est une expérience d'ici, nous sommes, nous nageons en lui...

Autrement dit, il me semble que Plotin appelle « matière », par opposition à un autre degré de l'être, ce que moi j'appellerais le produit, résiduel, du concept dans notre rencontre avec la réalité sensible. La pensée conceptuelle nous donne de cette réalité une expérience qui transforme en « matière » le sensible. Penser cela, est-ce prendre pied dans la pensée de Plotin ? Si j'avais le bonheur de pouvoir poser des questions à Plotin, je lui poserais la question du concept, qui n'est peut-être pas considéré comme tel par lui, alors que je la

*

ressens comme le cœur de toute pensée de l'être-au-monde en son expérience du sensible, du métasensible.

Gwenaëlle Aubry : Si l'on voulait trouver chez Plotin une critique du concept, il faudrait examiner celle de la *dianoia*, la discursivité, qui est une modification de la pensée quand elle s'applique aux exigences du corps, de l'action, de la temporalité. La *dianoia* fragmente, disperse, déroule, parce qu'elle est un premier écart par rapport à la présence et à l'immédiateté de ce que Plotin nomme l'intelligible, et que vous nommez le métasensible. Cet écart, cependant, est nécessaire, puisqu'il est ce qui constitue l'âme comme âme, c'est-à-dire comme médiatrice entre le sensible et l'intelligible.

J'ai été très frappée par la reprise, dans votre œuvre, des motifs de Narcisse et du miroir, qui chez Plotin suggèrent la fascination de la matière, et chez vous les sortilèges du concept. Plotin ne dirait pas que la pensée conceptuelle transforme le sensible en matière. Mais en la matière, ce miroir fantôme dans lequel toute image se brise et qui n'en retient aucun éclat, en la matière qui est le dernier terme de la procession (celui que n'anime plus le désir de se convertir vers l'Un-Bien), il voit, en effet, le point ultime de la fragmentation amorcée par la *dianoia*.

Quant à la transcendance, elle est, oui, omniprésente chez Plotin. Elle s'étage depuis l'Un-Bien, de degré en degré, et jusque dans l'intériorité. Loin d'être un effet de langage, cependant, la transcendance est la condition même du réel : c'est parce que toute cause demeure transcendante à son effet, n'a de lui ni désir, ni besoin, ni volonté, que l'effet peut advenir. La puissance assure, entre la cause et lui, une continuité, de sorte que la transcendance plotinienne se donne comme une séparation sans scission, et comme la condition même de la participation. Mais cette participation se déploie, bien sûr, dans la verticalité.

Jean-Paul Avice : Une remarque à propos de ce que vous avez dit de la théologie négative. Vous avez interrogé un corpus de textes qui allaient jusqu'à *L'Arrière-Pays*, et quelques textes postérieurs, mais vous êtes revenue ensuite à « L'acte et le lieu de la poésie », où la poésie est désignée, en effet, comme « théologie négative », ainsi que dans la dédicace de *L'Improbable*. Mais après ces années-là, on assiste au passage d'une théologie négative à une théologie positive. Dix ans après ce texte, en 1967, Yves Bonnefoy écrit qu'il a cru longtemps que la poésie ne pouvait être qu'une théologie négative de la présence, et ajoute : « je crois aujourd'hui qu'une archéologie est possible », etc. Dans un texte à propos de Louis-René des Forêts, il décrit même la théologie négative comme une violence, et il lui oppose une théologie positive. L'opposition se retrouve encore dans un texte sur Giacometti et Cartier-Bresson où il rassemble la théologie négative de la présence chez Giacometti, et la théologie positive de Cartier-Bresson – et là on pourrait dire que la synthèse est faite.

Yves Bonnefoy : Est-ce qu'on ne peut pas dire qu'il y a chez Plotin un ruisellement à partir de l'Un ? Ce qui pourrait être signifié par la métaphore non plotinienne qu'est l'idée de théologie positive.

Gwenaëlle Aubry : En effet, ce qui fait de l'Un-Bien le premier principe, c'est cette surabondance, ce flot de puissance qui donne naissance à l'intégralité du réel tout en maintenant sa trace vive jusque dans le sensible. De sorte que (et de ceci, votre lecture rend compte magnifiquement) Plotin tient bien ensemble ces deux aspects : une affirmation radicale de la transcendance et un rapport immédiat au sensible. L'Un est une présence qui perdure dans l'éloignement. Aux Gnostiques, Plotin peut alors opposer que, plutôt que d'accroître la distance, il vaut mieux recueillir, pour les ranimer, les réactiver, les traces du Principe en ses effets. Entre lui et nous, dit-il encore, les intermédiaires ne sont pas nombreux.

Yves Bonnefoy : Vous avez cité un vers qui me semble bien, en effet, dire ce que signifie pour moi Plotin : « Ici devient là-bas », avec en plus que c'est réversible, là-bas devient ici sans cesser d'être. Et c'est là ce par quoi je donne à Plotin non seulement du sens, mais de la nécessité, pour toute pensée de la poésie.

Gwenaëlle Aubry : Vous offrez, et c'est là véritablement un don, une façon de demeurer fidèle à la puissance de fascination de la pensée de Plotin, de sa langue, de ses images, sans céder pour autant aux sortilèges de la transcendance.

Patrick Née : Comme vous l'avez mis en évidence, Yves, dans le choix de l'épigraphe de la quatrième de couverture de *L'Éphémère*, la puissance plotinienne réside en la lumière. Car Plotin croit que la lumière provient de l'œil, comme toute l'Antiquité : cette puissance dont vous parliez, c'est celle de la lumière émise par l'œil, qui va entièrement investir la réalité.

Yves Bonnefoy : C'est toujours vrai, c'est bien l'œil qui émet la lumière, car il faut distinguer les yeux et le regard. L'œil, au sens matériel du mot, reçoit, mais le regard émet le rayon qui constitue l'objet. C'est à partir du regard que nous constituons l'altérité, le monde, la terre. Dans ces conditions, il est légitime de dire que l'œil émet la lumière, et c'est bien dommage que les évidences de la pensée scientifique nous privent de cette évidence.

André Beetschen : Je voulais vous demander de revenir sur le parallèle et l'opposition du mythe de Narcisse chez Plotin et chez Yves Bonnefoy.

Gwenaëlle Aubry : Pour Plotin, la faute de Narcisse n'est pas de s'être trop aimé lui-même, mais, à l'inverse, de ne s'être pas assez aimé : d'avoir préféré, à lui-même, son reflet (son corps, son ombre projetée sur la matière), de ne pas s'être reconnu comme en étant lui-même la source. Cette illusion narcissique menace notre rapport au sensible, elle va de pair avec un mauvais usage de la trace. Il s'agit de ne pas transformer la trace en idole, de ne pas se laisser captiver par elle, mais de saisir ce qui en elle est absence, et par-là alimente le désir de se convertir vers la puissance qui l'a produite (l'âme, et au-delà l'Intellect, et au-delà l'Un-Bien). Le contraste réside en ceci qu'Yves Bonnefoy applique au

concept la métaphore plotinienne de la matière-miroir. Ce n'est plus la matière qui est à l'origine de l'ensorcellement, mais le concept. C'est cette fascination du concept qu'Yves Bonnefoy repère, et refuse, dans la poésie de Paul Valéry et, tout autant, le mirage d'un monde sans matière : c'est que le concept soit posé de façon immédiate, dans une sorte d'aveuglement à la finitude et à la négativité. Ce qui est en jeu, dès lors, ce n'est plus la fascination de la matière, mais son occultation. Le Narcisse de Bonnefoy occulte la matière, au lieu de se mirer en elle comme le fait celui de Plotin.

Patrick Née : Dans le *De Pictura* d'Alberti, le miroir de Narcisse constitue l'un des mythes originaires de la peinture, qui vaudra pour tout le *Quattrocento* et jusqu'à l'âge classique en général. Il se situe du côté d'un intelligible strictement conceptuel, et il y a là une opposition flagrante avec ce qu'Yves Bonnefoy reconnaît dans la *flaque* telle que, pour finir, la peint son Zeuxis : non pas la surface réfléchissante d'un miroir, mais une matière envisagée dans sa profondeur, dans son obscurité mêlée de lueurs, et dans sa substance.

Yves Bonnefoy : Je voudrais simplement dire, ou confirmer, que pour moi Narcisse, c'est celui qui se mire dans la pensée conceptuelle, qui en subit les leurre, et qui se perd donc, qui perd sa grande responsabilité existentielle, justement parce qu'il se laisse prendre aux pseudo-réalités qu'institue la pensée conceptuelle. Comme le dit Patrick, c'est bien vrai que, poétiquement, on ne peut pas ne pas attacher beaucoup de sens et beaucoup d'espérance à la flaque, dans laquelle, du fait même de la matière, les images que Narcisse pourrait croire voir se préciser du fait des capacités analytiques de sa propre pensée conceptuelle, se troublent au profit d'une irruption de la lumière, avec ce que celle-ci offre de relance à l'espoir fondamental, né dans l'esprit. Cette catégorie de l'espérance a-t-elle sa place dans la pensée de Plotin ?

Gwenaëlle Aubry : Je crois pouvoir dire qu'elle en est absente, y compris, d'ailleurs, quand Plotin évoque le mythe de Pandore. La catégorie qui viendrait remplir sa fonction, à supposer que l'on puisse parler d'une fonction, serait celle de vigilance, ou d'attention. Plotin oppose la sollicitude (*kèdèmonia*) à la vigilance (*prosokhè*). La sollicitude, c'est l'illusion narcissique, en vertu de laquelle on se prend pour son corps, la vigilance, c'est l'autre orientation de la conscience, vers le haut, vers les vestiges laissés en nous par les réalités supérieures. Or, quoique mêlées d'absence, ces traces sont présentes, ici et maintenant : il s'agit donc de leur être attentif, de choisir, librement, d'orienter vers elles la conscience (c'est ce que Plotin appelle « la réminiscence »), et non de se suspendre à l'attente d'une grâce, d'une révélation, ou d'un Salut.