



**HAL**  
open science

## Poétique de l'amitié (à propos de Christian Prigent et de la démocratie)

Philippe Boisnard

► **To cite this version:**

Philippe Boisnard. Poétique de l'amitié (à propos de Christian Prigent et de la démocratie). Editions Trame-Ouest, 2006, critiK. halshs-00009845

**HAL Id: halshs-00009845**

**<https://shs.hal.science/halshs-00009845>**

Submitted on 30 Mar 2006

**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.

***Poétique de l'amitié***

[propos sur la liaison entre  
démocratie et littérature  
chez Christian Prigent]



**Poétique de l'amitié**

[propos sur la liaison entre  
démocratie et littérature  
chez Christian Prigent]

Philippe Boisnard



« la liberté n'est rien si elle  
n'est celle de vivre au bord  
des limites où toute  
compréhension se décompose »

Georges Bataille

*D'une étrange relation* – Il pourrait apparaître fort étrange, de voir un poète comme Christian Prigent, mettre en liaison, la poésie et la démocratie. Liaison au sens où pour lui, « dans les obscurités, la difficulté, la cruauté de la poésie (dans ses pointages du mal et dans sa résistance à la détermination du sens a priori) devraient s'énoncer allégoriquement quelques motifs du choix démocratique » (**AQBP**<sup>1</sup>, p.41). Étrange énoncé, pour celui qui pose avec radicalité la question de la modernité et des modernes, pour celui qui peut dire « j'écris plutôt contre. Contre ce qui reconduit la croyance au lien (verbal, sexuel, social) et donc noue le lien lui-même » (**EdN**, p.211). « Parlant de

---

<sup>1</sup> Les œuvres sont notées comme suit dans le reste de l'article : CQM, *Ceux qui merdRent* (POL, 1991), EdN, *Une erreur de la nature* (POL, 1996), AQBP, *A quoi bon des poètes* (POL, 1996), SA, *Salut les anciens* / SM, *Salut les modernes* (POL, 2000), R:Z, *Réel : point zéro*. CCP, *Cahier Christian Prigent* (Il Particolare 4 & 5, 2003). GMQQ : *Grand-Mère Quéquette*, (POL, 2003), NPCJ *Ne me faites pas dire ce que je n'écris pas, Entretiens avec Hervé Castanet*, (Cadex, 2004), *La langue et ses monstres*, LM(Cadex, 1989)

livres, je dis seulement : « voici les livres dont j'ai besoin, et voici ceux qui m'encombrent ». Il s'agit d'affirmer des partis pris, dans leur arbitraire et leur violence » (**CQM**, p.28). Étrange, dans la liaison du terme de démocratie qui semble renvoyer à la tolérance et de cette cruauté propre à la revendication moderne. Étrange comme cette affirmation de la *déliasion sociale*, qui apparaît antinomique avec ce qu'intuitivement on imagine être la *démocratie*. Étrange, car ce terme de « *démocratie* », se fait rare dans ses écrits, et pourtant, vient hanter quelques textes, étant le seul concept politique qui semble en relation fondamentale avec ce que pense depuis plus de 10 ans Prigent de la littérature.

On pourrait même se demander si ce qu'il dit de la démocratie ne serait pas abusif, un tant soit peu excessif, venant faire effraction de ce qui ne cesse d'être dit pour enclore la démocratie dans une définition. En effet, la démocratie *semblerait* être le lieu même de la communauté, du rassemblement de la concorde, de l'égalité. En tout cas, c'est ce que le politique prétend venant garantir la pérennité de sa représentativité et de sa reproductibilité. C'est ce que la sphère politique occidentale revendique, et

construit, rabattant la démocratie sous le principe de l'égalité arithmétique, la communauté des frères<sup>2</sup>.

Mais face à ce discours convenu, cela fait longtemps que certains nous ont appris à en finir avec les utopies morales du politique, avec le dogme de sa fraternité de droit, cela fait longtemps, oui, Machiavel nous en est témoin, ainsi que Spinoza, que nous ne voyons plus les hommes tels que l'on voudrait qu'ils fussent, mais tels qu'ils sont et apparaissent : être de passions, de déchaînements et de haines, de désirs et de jalousies, d'anxiété quant à son existence et à ses devenirs potentiels, de petits ou grand intérêts.

Et c'est pourquoi derrière cette étrangeté d'une liaison qui pourrait être interdite et rejetée comme impropre, se cache peut-être une question encore peu explorée, question de ce rapport entre démocratie et littérature. En quel sens Prigent, tout en se déclarant en *dissension*, peut-il toutefois penser que la disjonction, le parti-pris pourrait fournir une *allégorie* de la démocratie ?

*La démocratie comme crise du politique* – Pour comprendre un peu mieux ce qui se cache et se tisse dans cette étrange relation, il est nécessaire d'analyser en quel sens, peut-être, la démocratie, loin d'être un état politique défendu et énoncé comme

---

<sup>2</sup> Ô grand slogan de nos Nations et nos entreprises : « Liberté, égalité, fraternité ».



celui devant rassembler les hommes en une communauté, est celui qui a été honni, mis au ban des états possibles ou des états qui raisonnablement conviennent aux hommes. Dès Platon, et jusqu'à fort récemment à travers ce siècle, la démocratie apparaît comme cette impossibilité du politique au niveau théorique. Ce que rappelle parfaitement Derrida, dans son livre *Voyous*<sup>3</sup>. La démocratie serait l'État impossible, ou bien encore la constitution de l'impossible de l'État au sens où, elle pose la question de la liberté et de la neutralisation de tout critère de partage de l'espace politique par sa redistribution et sa responsabilité proprement individuelle. D'où le rejet platonicien, son exaspération, face à cet État de « *bazar de constitution* », où tout un chacun peut se permettre de tout dire, de dire tout ce qui s'attache à ses désirs, sans jamais pouvoir être bridé<sup>4</sup>. La démocratie, lieu de la multitude, de la foule et non pas du peuple, de la circulation moléculaire sans reconnaissance de centre, de la fragmentation, des principes d'existence hétérogènes, au sens où très étrangement, d'égalité, il n'y aurait que dans la reconnaissance de l'altérité de l'autre, de sa

---

<sup>3</sup> Jacques Derrida, *Voyous*, Paris, 2003, Gallilée.

<sup>4</sup> Platon a d'emblée indiqué que ce qui se joue dans la démocratie tenait à la pulsion, aux objets sur lesquels elles pourraient se focaliser, en montrant que le principe de la liberté absolue de chacun conduirait à un dérèglement tout à la fois de l'individu (n'ayant plus de repères) et de la cité en sa totalité, jusqu'aux animaux.

possibilité de se poser en différence, de différer de la place à laquelle on aurait voulu qu'il soit. Oui, la démocratie, à y regarder de près, serait le système politique impossible, aporétique par ses contradictions, qui demanderait selon Rousseau d'être des dieux, or Aristote nous l'a dit par avance, si l'homme est un être politique (*zoon politikon*) c'est qu'il n'est ni ange ni bête. *De la démocratie* : à la fois l'ange et la bête, à la fois nécessité de reconnaître cette part irréductible du singulier qui s'actualise par ses désirs, se monstrualise, et de l'autre la possibilité d'un lien politique demandant que les singularités puissent cohabiter, vivre en bonne intelligence.

La démocratie, Platon avait raison de le dire d'emblée, est le lieu de la perte des partages, de l'absence de mesure, de l'*in*-signifiante dès lors que rien ne garantit et vient ordonner a priori le sens et sa déposition en signification, l'effacement de la bonne répartition, de la répartition selon un critère de partage a priori qui permet de se doter d'une égalité. La démocratie est ainsi le lieu où tout peut être dit, ou la puissance du dire n'est jamais selon une instance transcendante, jamais émasculée, castrée de son style, de son stylet, de ce qui en tout dire délié, peut faire front, éperonner ce qui est, ébranler l'ordre établi. La démocratie est le lieu impossible de toute politique voulant encercler le

possible en le canalisant dans un simple virtuel, un prédonné au niveau formel. Car elle est l'état où les citoyens peuvent assouvir leurs désirs, qui ne correspondent pas aux idéaux de la morale.

La démocratie est ainsi une institution dangereuse pour le politique car elle l'ouvre tout simplement au possible non cadastré, alors que l'art de la *polis* est un art de la canalisation, du règlement des mouvements par des lois, de la mise au ban. La démocratie serait ainsi la limite de toute politique de l'expression, de sa restriction, de son égalisation, de sa possible censure.

Ce qu'aurait peut-être aperçu Prigent, dans sa liaison, c'est en quel sens cette ouverture *indéfinie* de la démocratie à la parole correspond, et est peut-être même mise en question, par la littérature.

*Le fantasme des idéologies poétiques* – Avant de comprendre pour quelle raison, cette étrange liaison entre littérature et démocratie est établie par Prigent, il faut d'abord mettre en perspective son retrait des idéologies politiques transportées par certains gestes modernes ou avant-gardistes de la littérature. Disons le abruptement : Prigent ne se leurre plus sur les motifs politiques qui ont animé les avant-gardes, qui ont irrigué la poésie contemporaine, car sa seule et unique question, son

interrogation récurrente dans la plupart de ces textes est et reste celle de ce que *signifie*, pour un vivant agit par l'inquiétude, faire de la littérature ou de la poésie. Il ne se leurre plus car peut-être aura-t-il été leurré, ou du moins peut-être n'y aurait-il pas été assez attentif au début de *TXT*. Car c'est bien selon lui le cap, cap au pire, ou le changement de cap opéré par les années 80, qui marquant l'entrée dans un nihilisme croissant, sonne le glas de certaines formes de revendications révolutionnaires et politiques qui étaient propres aux modernes du siècle et qu'il a pu lui-même partager<sup>5</sup>.

Prigent à travers *Ceux qui merdRent*, certes parle de poésie, ne parle que de poésie, mais sans jamais cesser de l'interroger à l'aune de la question de son rapport à la société et au politique. Et c'est ici ce qui nous interpelle, car son analyse, loin d'être réfractaire, à cette angularité, vient même stigmatiser les refus de penser la question politique, comme celui de Jean-Marie Gleize<sup>6</sup> à propos

---

<sup>5</sup> Dans son entretien avec Hervé Castanet, Christian Prigent explique clairement non seulement son tournant par rapport aux postures révolutionnaires, mais aussi le sentiment qu'il peut éprouver rétrospectivement. C'est parce qu'il est attentif aux conditions époquales de l'écriture, qu'il marque ainsi sa distance avec les idéologies des années 70 : « *Depuis, les perspectives « révolutionnaires » se sont bouchées, la foi charbonnière dans les pouvoirs d'interprétation de l'activité artistique s'est défait, le positivisme enthousiaste (...) s'est largement figé en vulgate. (...) Une bonne part de ce que j'ai pensé et écrit dans les années où j'ai commencé à intervenir publiquement, je le lis aujourd'hui comme une naïveté fourvoyée* » (op. cit. p.86).

<sup>6</sup> Prigent, *Ceux qui merdRent*, p.108 : « *Dans son livre récent sur Francis Ponge (Seuil, 1988) Jean-Marie Gleize considère que ces questions (le débat sur l'évolution politique de Ponge et ses ultimes*

de Ponge, ce qu'il répètera selon une autre urgence en 2000 dans ses *Lettres de Salut les modernes*, à propos des revues<sup>7</sup>.

La question du politique et de la société n'est pas arbitraire, un supplément à l'art poétique, une ramification que l'on viendrait de force lui adjoindre, car il est bien évident, à lire la littérature de Sophocle à Rabelais, ou de Rimbaud à Guyotat, que cette question est omniprésente, pivot même de la manœuvre littéraire. Mais, si Prigent l'analyse aussi en ces termes, en ces occurrences appartenant à la dimension poétique, cela vient surtout de son analyse ontologique du surgissement poétique à travers la question de la singularisation.

En effet, comme j'y reviens dans le paragraphe suivant, la question du politique et de la société est fondamentale pour la poésie, au sens où la poésie n'est pas une individuation du sujet, sa constitution en tant qu'identité repliée sur elle-même (*individualisme néo-libéral*), mais sa singularisation en langage en tant que celui-ci ne se produit et ne se propulse que dans le souci indéracinable qui lie une force en ouverture (*le corps qui s'extirpe de son trou, qui en vient à trouver l'espace*) et de l'autre

---

*avatars idéologiques*) « ne méritent pas qu'on s'y attarde ». Je ne suis pas de cet avis. » Suite à cela Prigent explique 1. que cette dérive politique de Ponge n'est pas accidentelle, 2. cette question du politique s'inscrit à partir d'un horizon historique fondamental depuis Auschwitz, et ceux qui ont compris le défi de l'aphorisme adornien sur la fin de la poésie après Auschwitz.

<sup>7</sup> Prigent, *Salut les Modernes*, pp.31-32: Il parle des revues nouvelles des années 90: « *Pas d'auscultation des enjeux idéologiques politiques, civiques de cette question* ».

le plan de cette émergence (lieu politique et social).

C'est parce qu'il s'agit de réfléchir sur des singularisations, donc des forces qui se démarquent, se signent, en rapport avec un milieu, que la dimension politique est reliée à la question du poétique comme ouverture singulière d'existence.

Ainsi, son analyse vise aussi bien, la tentation d'une apocalypse du futur homme dont l'artiste aurait la « mission » de « forger les qualités de l'homme à venir » (Ponge), ou de « l'homme requalifié » à la manière de Char, que les démarches révolutionnaires, ou les appels messianiques à une lutte devant réinterpréter aussi bien le monde que l'homme. C'est pourquoi la question du sens de l'acte d'écrire dans une société se pose avec d'autant plus de force et de prégnance. Plus rien ne venant déterminer, diriger, justifier, l'acte d'écrire. Et pourtant celui-ci se faisant nécessaire, sans réelle raison. « Par ailleurs, la fin des utopies politiques et des avant-gardes qui croyaient y trouver une sorte de justification sociale de leur irrégularités formelles a ramené des questions qu'on ne peut pas aujourd'hui ne pas poser d'une façon un peu brutale, un peu massive : quel sens (et en particulier quel sens « social ») a encore le fait d'écrire ? à quoi servent ces bizarreries, ces écarts, ces formes inouïes ? » (**AQBP**, p.15).

Si s'impose cette question, question cruciale de la possibilité du sens au cœur d'un nihilisme (ou d'un non-sens vis-à-vis du sens du nihilisme), c'est qu'il ne paraît plus possible de parler de révolutions littéraires, de pouvoirs pragmatiques de l'écriture sur ou dans le corps social, « sans craindre de faire rire », sans prendre le temps d'une mise en question réelle de l'acte littéraire en tant qu'acte politique.

*Le tragique de l'insensé inexorable du politique* – Si Prigent, remet en cause les idéologies politiques, aussi bien que les utopies qui se condensent au niveau d'un futur apocalyptique où s'annoncerait le futur homme, c'est que, contrairement par exemple à Ponge, comme il l'explique, il assume un inexorable tragique. Il s'agit pour lui de « maintenir la tension tragique dans des formes dont on ne peut rien dire parce qu'elles rejouent à chaque fois, pour leur propre compte, l'exigence de la littérature telle que quelques livres rares, en manifestent l'insensé » (*CQM*, p.119). Le tragique prigentien est propre à une époque, il fait en quelque sorte retour <sup>8</sup> par

---

<sup>8</sup> Il y a une question d'articulation qui se pose chez Prigent entre d'un côté un tragique historiquement marqué et marquant et de l'autre un tragique fondamental dans l'être humain, tragique lié à son être lui-même : son inquiétude inexorable face au réel. Ainsi, le terme de tragique apparaît désigner deux niveaux de réalité différents. Il y a celui époqual, lié à l'oubli des modernes (oubli peut-être même de la question de l'écriture), « *la fin des utopies ; l'insignifiance de l'humanisme contemporain* » (*CQM*, p.141) qui est dit faire retour, et de l'autre la tension tragique inhérente à toute écriture singulière, et qui est inscrite ontologiquement dans l'ouverture de l'homme au monde.

l'humanisme fondé sur l'oubli. Ce tragique, celui de la fin des illusions, du désillusionné, tient dans l'aporie du sens vécu par l'homme et du sens désiré, de la volonté d'une communauté, qui le travaille et ne saurait légitimement être. « *En d'autres termes : être coupé du monde nourrit en nous une douloureuse nostalgie* » car « *nous ne pouvons pas ne pas rêver de retrouvailles rédemptrices, de communauté souple et solidaire* » (**EdN**, p.144).

Le tragique, s'il a un fond ontologique constitutif de la détermination de l'homme en tant que fondamentalement inquiet, prend sa consistance dans une réflexion sur la communauté. D'un côté l'irréremédiable étrangeté qui nous fait nous singulariser, de l'autre l'idée nécessaire de la réconciliation à autrui, la nécessité de se penser en communauté, en communauté de sens et de langue. Tragique, qui, par rapport à celui d'Hölderlin qui posait le divorce réciproque des hommes et du divin, ne se pose plus que dans la *douleur-même* de l'impossibilité de la communauté humaine, de la langue commune, de sa déchirure incicatrisable qui se fait en soi, qui n'a de consistance que par cette expérimentation faite singulièrement par soi <sup>9</sup> . Tragique repositionné au cœur de l'homme, qui ne fait

---

<sup>9</sup> Cf. *Ceux qui merdRent*, où il explique ce tragique de l'impossible liaison entre soi et les choses, la littérature « *est l'expérience de cette impasse tragique dont elle rêve pourtant sans cesse le dépassement* » (p.60).



plus corps, qui ne réussit plus même à croire en lui, après sa décision de faire mourir Dieu et d'en finir avec son jugement.

Ce tragique se construit de fait sur le rapport qu'entretient l'homme à son propre langage. À cette résistance, qui se crée et se répercute dans un rapport aporétique à sa langue, à la fois perçue en l'événement de sa singularité et de l'autre comme appelée et devant selon toute croyance pouvoir faire sens et rejoindre l'autre, se placer dans du commun.

C'est au cœur de la mise en relief, plus qu'en évidence, du rapport de l'écrivain à sa possibilité d'expression que se détermine le tragique politique. La phrase, l'expression, le texte, sont à chaque fois « *la contradiction tragique entre l'effort de déchiffrement et l'enkystement de l'indéchiffrable* » (**CQM**, p.292).

Et cette disjonction fondamentale, cette différence constitutive de la langue, au cœur du nihilisme se polarise dans la question même du sujet en rapport à autrui, à la possibilité avec autrui de faire corps, de faire communauté. Polarisation tragique, au sens où justement ce qui s'anéantit par la langue, c'est l'illusion de cette communauté, la langue devenue lieu de disjonction, de reconnaissance

de cette perte, qui est aussi la perte de soi comme cet autre propre à la communauté<sup>10</sup>.

*In-signifiante d'écrire* – Prigent, malgré ce qui peut parfois être pensé, est loin de toute réduction de la question politique aux enjeux socio-politico-culturels. Ou encore psychanalytiques ou psychiatriques. En effet, lecteur de Heidegger – ce qui apparaît par le nombre de mentions qu'il fait des concepts heideggeriens –, Prigent conserve dans ses écrits la question fondamentale de l'inscription, de l'expression littéraire comme donation fondamentale de la langue à travers une ontologie de ce *zoon logon echon*. La littérature : « *une question ontologique sur la créature parlante* ». Cette tension ontologique qui établit la littérature comme le témoignage, la fiction réelle de la singularisation, n'est en effet que trop peu aperçue, souvent oubliée lorsque Prigent est commenté, souvent réduite à la seule question de la psychanalyse et du « ça » qui travaille la subjectivité humaine.

---

<sup>10</sup> Cette analyse de la perte de l'autre de la communauté en tant que perte de l'autre soi comme propre à la communauté peut apparaître dans ce que Prigent explique en rapport avec Beckett. On pourrait voir deux niveaux du rapport à ce tragique. En effet, à le lire, apparaît clairement que si par exemple aussi bien Beckett que Lucot, témoignent de ce tragique, cependant, ils n'en témoignent pas de la même manière. Lucot, au centre de ce tragique, cependant ses énoncés politiques apparaissent comme « *des symptômes d'une instance négative (le conflit entre la perspective révolutionnaire transcendante et l'immanence bloquée de la phrase qui prétend l'énoncer* » (*CQM*, p.293). Alors que Beckett est analysé comme témoignant avec cruauté de cet épuisement de tout horizon dans l'innommable du réel. Mais, il serait possible de mettre en lumière cela dans des auteurs comme Charles Pennequin, que cela soit dans *Dedans* ou *Bibi*.

Prigent constitue, dans l'entrecroisement de ses fictions, de ses poésies, et de ses textes critiques, une réelle ontologie du singulier, de la singularité du corps. « *Le corps est ce qui nous fait éprouver le monde* » (SM, p.34).

Et c'est dans cette épreuve, cette résistance du corps/monde, la résistance étant cet écart, cette tension, cette distance irrémédiable, que naissent les « *sensations* » qui sont au cœur de l'acte d'écrire. La sensation est le vécu sensible « *d'une distance essentiellement ontologique* », vécu charnel et nerveux de l'accidentalité du réel, de ses télescopages, de son imprévisibilité, de ses coupures, de son impossibilité à se réduire aux identités conceptuelles qui fonctionnent sur « *une identification du non-identique* » (Nietzsche). « *La sensation que nous avons du discontinu des choses et de l'insignifiance du présent* » (AQBP,p18), « *de l'aura insignifiante des choses* » (SM,p.59), c'est ce qui amène l'homme à se tenir dans une réelle inquiétude, celle du non-sens (qui éclot pour la conscience comme l'insensé), de la différence qui l'irrigue et le pose en dehors-des-choses. S'ouvrir au monde ne se présente pas comme ouverture au sens, mais à l'insensé à partir du non-sens du réel, là où s'arrête le sens comme l'indiquait déjà Lacan<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Il n'est qu'à lire attentivement Prigent pour s'apercevoir que le terme de « *sensation* » est très présent, hante le discours, le texte, dans tous les sens, et ceci dit au sens propre. En effet, le non-sens

L'écriture est ainsi ce qui se trace en direction de ce qui excède la signification, la communication, les formes préétablies. Mais non pas au sens d'une fin donnée consciemment, mais en tant que trace matérielle de la singularité sentante du corps qui produit ces traces, ces résidus, que l'on appelle littérature. Par cet excès qui ouvre l'espace même de l'écriture, toute tentative du texte déroge aux significations, rompt avec le canevas tissés des structures linguistiques déjà à l'œuvre, pour s'immiscer en direction de ce qui in-signifié en-corps, ne peut se découvrir qu'in-signifiant. L'in-signifiante, n'étant plus aucunement une attribution péjorative, mais la densité énigmatique de ce qui in-dit (car animé fondamentalement par l'indicible de l'innommable), se glisse toujours précaire et temporaire dans l'espace d'expérience du texte. L'écriture se dépliant ne peut nier alors, qu'elle est sans cesse hantée et obnubilée par ce qui n'a de cesse de la trouer, cette ab-sence qui supporte sa propre présence, qui en détermine le caractère singulier.

---

se dévoile pour l'homme à pa(R)tir de cette sensation primordiale. La sensation, si elle suppose une sensibilité/corps, toutefois est un vécu de sens immédiat. Ce vécu de sens du non-sens se déborde dans l'insensé du fait que la sensation révèle une incongruence, une inadhérence ontologique au monde : « *La sensation de ne pas être au monde ne suppose en rien qu'il y ait un autre monde (...). C'est simplement le prix que nous payons pour parler. Car parlant, nous tenons le monde à distance, et n'avons avec lui d'autre rapport que médiatisé (...)* » (**SM**, p.58)

*Brouillage des partages* – Cette réception du monde, cette réception sensible et singulière, qui se fait au sens d'une trouée dans le sujet au point que cela l'amène à se singulariser, conduit à la sortie des répartitions et des logiques politiques telle qu'elles sont posées par les pouvoirs hégémoniques, qui sous le principe de l'égalité, en viennent non seulement à sacrifier la liberté, mais en plus à en sanctuariser le simulacre dans les seules fictions dont elles se font les producteurs. C'est bien ce qu'annonce Prigent, dès le commencement de *Salut les modernes*, lorsqu'il explique dans sa première lettre, à ses amis : « *Votre cerveau s'est vidé du confort des vieux partages* ». La poésie par l'expérience ontologique de la *singularisation* dont elle est le *témoignage* offre ainsi à voir un découpage des rapports au monde, autrement formé, que celui qui est disposé par les institutions qui sont reconnues comme politiquement hégémoniques. « *Le corps social est devant la poésie comme la poule devant le couteau* » (*SM*, p.44). Le corps social ne peut avoir que peur, comme face à ces révolutionnaires qu'il représentait avec le couteau entre les dents. Couteau ou marteau<sup>12</sup>, la poésie des modernes ouvre toujours une crise, accomplit l'acte de dissection d'un *krinein*.

---

<sup>12</sup> Cette reprise nietzschéenne est très présente dans les textes de Prigent. Sur la question du partage, et de nouvelles répartitions, nous pourrions même aller voir *Ainsi parlait Zarathoustra*, Des anciennes et des nouvelles lois.

La singularisation se compose, fait son compost (*tient de là sa posture*) par l'expérimentation qui lui est essentiellement attachée. *Ex Peras*, sortie des limites, dépassement de la frontière, déplacement des lisières. Mais surtout chez Prigent, perforation, trouée, percée, creusement, forage. L'expérimentation est cette ouverture fondamentale du corps qui pousse et se signe dans le monde, sans savoir pourquoi, mais en se voyant dans la clarté opaque d'une conscience-témoin (épiphénomène du corps au sens Nietzscheen) de ce qui se déverse de lui comme la pisse par le trou de la verge (cf. *Grand-mère Quéquette*, ou encore *Le professeur*). « *Expérimenter, c'est tenter d'ouvrir un passage dans cette muraille qui suture le chaos des choses, déréalise l'expérience, canalise la pensée en réseaux pré-dessinés, aseptise la pandémie pornographique du vivant* » (CQM, p.125). La singularisation, – trouée faite dans l'apparence ordonnée et présentée dans les représentations intramondaines – conduit à brouiller toute forme de figures, à en détourner les tours, retorse à en dénouer les liens, elle est « *trace du bordel immaîtrisable d'où ça vient* ». Car en se greffant en tant que « *corps-trou* » aux dimensions et volumes préconstitués elle produit « *le désassemblage des formes disparates de l'écrit* » (SA, p.59).

Par le brouillage, ou encore l'événementialité qu'elle introduit et qui met en porte-à-faux toute

synthèse sous l'angle du pré-donné des institutions culturelles, la littérature se fait écho de ce que signifiait Platon dans ses mises en rapport de la poésie et du politique. Elle s'apparente aux sophistes, à ceux qui témoignent dans un certain sens d'une pragmatique subjective de la vérité : celle de leur intérêt. Du singulier intérêt de la singularité : *ad-venir à son être*. Verheggen exprime parfaitement cela dans *Le degré zorro de l'écriture*, définissant l'art politique du poétique : « *Nous aimions la simulation, en effet ! La dissimulation agencée. Les brouillages de pistes. Les brouillages gommant les paysages trop dessinés* », ceci amenant Prigent à exprimer le fait que de tels livres : « *englobe et déborde ce qui, socialement, fait les partages* » (LM, p.149). Plus aucun critère d'égalisation peut en être avancé, car toute ouverture sensible qui se réfléchit et s'interroge sur son degré de douleur, de sensation, ne supporte plus d'être comparée.

Le brouillage des partages, ce qui fait que « *tout vrai langage est incompréhensible* » (Artaud), que « *la poésie est inadmissible* » (Roche), conduit à une parole qui ne sera jamais *homo-loguée*, réduite à une identité qui lui est hétérogène du fait du pouvoir qui la détermine. Le brouillage, en effet, et Burroughs ne s'y était pas trompé développant cette question tout au long de *La révolution électronique*,

peut rapidement devenir une arme de guerre, un geste terroriste dans l'espace public.

Le brouillage littéraire, en-dehors même de ses intentions parfois révolutionnaires, est ainsi toujours intrus par rapport à la logique normée, car il introduit des associations, des nouvelles répartitions, de nouveaux antagonismes, qui ne sont pas compatibles avec les principes de vérité et d'objectivation qui ont autorité au niveau politique.

Car la politique fonctionne selon le principe de la preuve, du bénéfice, de la dualité idéologique, dans la méfiance vis-à-vis des hommes, toujours encline à vouloir canaliser la différence sous le principe de l'identité et de l'égalité.

*Singularisation et témoignage* – la singularisation n'est aucunement l'émergence objective d'un sujet. Non, la singularisation est cet effort de poussée, d'existence, qui en rapport concret et charnel à son milieu, tente de s'exprimer. La singularisation, lorsqu'elle signe le monde et y dispose ses traces, n'est que *témoignage* : ni fiction totale, ni objectivité neutralisante et vérifiable, elle est cet entre-deux du *témoignage*, qui, tout en se disant « vrai », cependant laisse planer le doute sur ce qu'il est, preuve ou affabulation, volonté de clarté ou bien délire pathologique. Le témoignage : « *mais*



quel est ce moi posé de guingois dans le chamboulé des moments ». La littérature, en tant que trace de la singularisation, et non pas individuation subjective (ce qui se donne cependant dans tout récit auto-biographique aveugle sur la tension propre du singulier évincé par l'emprise grammaticale du langage conventionnel), est toujours tenue de reconnaître qu'elle n'est que témoignage. Prigent le sait<sup>13</sup> : ce sont ceux qui accomplissent le plus cette réflexivité qui l'attirent, l'attisent en son dire critique : Artaud, Rimbaud, Beckett, Verheggen Pennequin entre autres... Ceux qui se développent dans la réflexivité d'un procès sur cette difficulté du témoignage, de son échec, de sa disparition, de son effacement constitutif de sa difficulté à passer, car « la littérature est-elle jamais autre chose qu'une mise en jeu du sujet dans sa langue en tant que cette mise en jeu joue le sujet là où la langue le limite ? » (SM, p.36).

Cette réflexivité permet au témoignage de se donner selon la singularité assumée de soi. Selon cette cruauté qui amène que l'on ne puisse ignorer ou se détourner de ce que l'on est.

---

<sup>13</sup> Non seulement il le sait, mais le fait, se fait témoignage. Le trajet monologal de ses fictions est l'écho-graphe de cette nécessité de la trace auto-bio-graphique. Les histoires de Prigent ne sont pas des fictions, mais toujours des lambeaux d'une vie qui ne grave que son éphémère aperçu d'elle-même extirpé de la catastrophe permanente du temps. *Grand-Mère Quéquette* en ce sens, rejoint Commencement. Commencement traduisait l'impossibilité de tenir dans une origine, la nécessité aporétique de commencer dans un flux qui a toujours déjà commencé. *GMQQ*, débute par une même situation. « Ciel que vais-je dire ? Par où commencer ? ». Situation de témoignage de ce qui a toujours déjà eu lieu, mais qui ne peut apparaître que dans la trace de son effacement : le texte.

Pourquoi la littérature brouille-t-elle, introduit-elle du désordre, une dégénérescence de ce qui est posé en genre, identité, sujets et objets ? Parce qu'elle n'est aucunement une et indivisible, mais déchirée dans la multiplicité des plis d'écritures, de ses enjeux, de ses faits et méfaits, errances et aveuglements. C'est parce que « *la littérature* » n'est rien d'autre que ce qui réunit sans réelle cohérence des témoignages, qu'elle est à la fois au cœur même du politique, des événements propres au politique, et qu'elle en formule son aporie, par la singularité qui s'y exprime et en relativise les appréhensions.

Dire que les textes sont des témoignages, c'est poser la valeur testamentaire du texte, le fait qu'il soit toujours ce qui a échoué, à n'être que ça, ce qui marque l'échec de la langue à se saisir d'une quelconque vérité sur elle-même et le monde par et contre lequel elle se dé-mène. Le témoignage ne peut se prétendre autre que cette expression singulière à laquelle on adhère aucunement par certitude, mais selon son impact sensible sur nous, sa force d'impression et d'imprégnation (*sa performativité affectuelle*). C'est justement parce qu'il est trace de ce qui a disparu, de ce qui est effacé, toujours déjà effacé dans le geste même de l'écriture, qu'il porte en lui un excès, un imprévisible, l'inattendu de toute parole anticipée. Qu'il n'a de cesse de

vouloir recommencer, sachant par avance que tout recommencement absolu est cependant toujours inscrit dans la trame de ce qui a déjà commencé<sup>14</sup>.

*Le « à venir » de la littérature comme lieu même de la démocratie* – Par conséquent, c'est bien le problème de l'expression, et de son autonomie linguistique, qui est au cœur de la littérature. Cet excès à l'oeuvre qui fait que la littérature n'est que par ce qui l'excède sans cesse, ne lui permettant jamais de s'établir en une identité arrêtée : « à force de n'aimer vraiment, dans la littérature, que l'excès – ou ce que je prends pour tel – je n'aime plus que ce qui l'excède : ce qui en quelque sorte ne lui appartient plus ou pas encore » (EDN, p.13). L'excès pousse à la fois dans chaque langue, et chaque langue est la trace d'un excès de la littérature vis-à-vis d'elle-même. Aucune permanence de ce qu'elle est, puisqu'elle devient. La littérature, lorsqu'elle a lieu, « se pense », nous dit Derrida, « elle pense sa propre possibilité, elle répète sa naissance depuis sa fin, depuis une

---

<sup>14</sup> On trouve parfaitement énoncé cela dans *Le professeur* : « ce qui me fait bander c'est la force du commencement c'est le désir que le commencement soit à jamais la force qui fait bander je sais que c'est impossible je sais que commencer ensemence sans cesse l'impossibilité de recommencer les commencements » (p.54). Bien évidemment, Commencement, en totalité se pose sur cette question du re-commencement permanent de l'écriture qui voulant se donner se reporte toujours dans l'insondable inchoativité de son plan d'immanence.

*finitude qui n'est pas devant elle mais en elle comme sa ressource autant que son spectre essentiel »<sup>15</sup>*

*Prigent* : ouvert à ce qui imprévisible produit coupures, discontinuités, irrégularités, monstrosités insensées, au cœur de littératures qui recherches indéfiniment leur fond.

L'excès est toujours en ce sens événement, ce qui vient éventrer la saisie de la littérature, par d'autres ou bien par elle-même, dans une unité architectonique et synchronique, qui déciderait une fois pour toute de l'ordonnement du champ littéraire.

L'excès se réalise, non pas seulement au sein de l'unité synthétique du concept de littérature, mais en tant que toute expérience littéraire excède au sens de la modernité, par ce fugitif, transitoire contingent, toute réduction à ce qui a déjà eu lieu et a pu même être neutralisé par le travail d'évidement de la culture. L'excès est ainsi d'abord ce vécu de sens de soi, comme vécu de trou, trouée vécue de son sens, en tant qu'ad-venir d'une langue qui ne correspond pas aux normes établies selon la diversité des règles, institutionnelles ou encore littéraires. « *La littérature est-elle jamais autre chose qu'une mise en jeu du sujet dans sa langue en*

---

<sup>15</sup> Derrida, J, « Demeure », dans *Passions de la littérature*. Avec Jacques derrida, Galilée, 1996. Chaque écriture voulant atteindre cette finitude qui la hante, la vérité de la littérature, ouvre par là même à l'insondable de son propre fond. C'est en ce sens qu'elle est la formulation de l'aporie même de toute vérité de l'énonciation.

*tant que cette mise en jeu joue le sujet là où la langue le limite* » (*SM*, p.36). La littérature ne correspond pas alors à une unité culturelle qui enclôt, mais elle serait justement cet excès à toute culture, à toute fermeture, à toute compréhension synthétique et totalisante. « *L'excès de la littérature est toujours au-delà de ce reflet qu'elle donne du monde où elle s'écrit* » (*CQM*, p.142). Il n'y aurait ainsi jamais de littérature au présent, mais il faudrait en quelque sorte parler de littérature « à venir »<sup>16</sup>.

Cet « à venir » du poétique qui est l'excès ouvre à « *l'expérience de liberté* », en tant qu'expérience même de l'innommable, de ce qui ne peut se tenir objectivement dans le langage que sous la forme d'irrégularités qui anéantissent toute neutralisation de la matérialité linguistique et de ses impacts d'une manière a priori. La littérature ne « *nomme pas l'innommable, elle désigne le fait qu'il y a de l'innommable et que ce fait, je le répète est la condition pour qu'il y ait du nommé* » (*CCP*, p.123). Le temps est l'espace de jeu de cet innommable, « *le temps c'est une sorte d'eau qui chatouille tuyaux, à peine si on peut faire de la musique avec ses fredons qui bougent tout le temps* » (*GMQQ*, p.166).

---

<sup>16</sup> On ne rappellera jamais assez la constante ouverture de Prigent aux nouveaux écrivains ou poètes. Sans cesse attentif, lecteur patient, cette posture n'est autre que celle de la rencontre de la littérature comme n'ayant de sens que dans sa différance, son à-venir comme son impossible présence pleine, son report permanent.

L'innommable n'est aucunement une réalité extérieure dont il serait possible de dévoiler la présence pleine. Non, mais cet innommable est à comprendre au sens de Derrida et de sa compréhension de la littérature comme cette trace de la vie qui ne se donne que posthument dans la trace de ce qu'elle n'est pas, mais qui l'implique en tant qu'absence nécessaire à sa présence de trace.

L'« à venir » n'annonce rien dans la littérature, n'est pas promesse d'un dévoilement de sa présence pleine, ou de sa vérité, mais il est le signe qu'elle n'est que parce qu'elle échappe, s'absente de tout texte, l'abandonnant comme sa trace, son écho.

Or, comme je l'ai montrée au commencement, la démocratie, loin de toute rêverie humaniste nihiliste, loin de toute utopie de réconciliation, est le lieu même d'une aporie, d'une tension entre d'un côté la nécessité de l'égalité entre tous et de l'autre la nécessité de la différence en tant qu'expression de la singularisation de chacun. La démocratie ainsi se donnerait selon la réflexion de Derrida dans *Voyous* en tant que « démocratie à venir »..

*Dissension* – Cet « à venir » tient au fait que le corps se singularise et impose ses traces de singularisation, avant d'entrer en communauté. Au

cœur de ce devenir, c'est donc la disjonction qui crée la question même de la démocratie. La démocratie pour Prigent n'est certainement pas une utopie, n'est jamais l'affirmation d'une réalité historique qui rassemblerait pour unir le différent. Non, cet « à venir » tient dans la tension permanente d'une dissension qui n'est autre que la libre expression de l'inquiétude dans un rapport singulier à la langue. « *Il faut que toute forme d'expression littéraire, toute aventure dans la langue, toute volonté de style, toute tentative de représentation et de fabulation sachent que c'est sur le sable de la dissension qu'elles construisent leurs édifices* » (EdN, p.213). Celui qui pour lui indique parfaitement cette dissension comme lieu même de la question de la socialité et du politique n'est autre que Beckett, qui pose « *le roc du malaise au cœur de la civilisation* » (EdN, p.143). Ce qui est ainsi repoussé, dans l'expérimentation de la singularisation, en vue de la constitution de son témoignage, tient à la possibilité d'une suture du rapport langage/corps, et simultanément du rapport entre moi/autre. Si la littérature est fondamentalement lieu de la mise en question de la démocratie, c'est parce que justement la littérature si elle ne se fait que dans l'excès de sa propre présence, comme ce qui ne peut être autrement qu'à venir, c'est selon une dissension première,

l'impossible quiétude d'un consensus qui amènerait à réduire, à identifier le témoignage à une vérité qui lui serait extérieure, et qui prétendrait en démêler et résoudre les apories. « *La vérité de notre dissension d'avec le monde* » : effet du réel, effet sur la langue en confrontation au réel.

La dissension, qui s'insinue dans toute relation qui voudrait devenir purement tautologique, comme la loi *homo-loguée*, conduit la langue à n'être plus que relative à son surgissement, tout texte, toute expérimentation, ne pouvant aucunement devenir vérité de la langue en la dissension, mais fragments éphémères, formes impromptues voire rhapsodiques, zig-zag contingent d'une nécessité du dire du corps. La dissension, la disjonction par la singularisation, révèle que toute langue littéraire n'est que le démembré rythmique du corps de la langue, son manquement, sa trace en tant que, de la langue, il ne resterait que cela. « *D'où le fait qu'il faut chercher une langue qui dise qu'il n'y a pas de vraie langue, une langue qui puisse à la fois chercher la véridiction, montrer que cette vérité est un leurre* » (EdN, p.203).

Renforcement alors du rapport à la démocratie. Comment faire confiance à un tel Etat, où tout dire, n'est qu'un témoignage, qui de par sa langue, en plus ne nous garantit pas de sa véracité. Est-ce que ce fait, que toute expression dans la démocratie peut



être un leurre, sans autre garantie que celui qui la dit, sans les principes d'une langue juridique posée au-dessus du temps, n'est pas l'ouverture inévitable au mal qui hante la démocratie, de ce mal dont témoigne à fortiori la littérature que met en lumière Prigent ?

*Du mal* – La dissension pour apparaître se fait dans les ruptures, les appels à ce qui justement est rejeté, évidé, comme son hétérogène par l'histoire et les pouvoirs hégémoniques au niveau de la communication. La dissension pose ainsi l'enjeu même de la littérature en tant qu'expressions, pressions vers l'extérieur, signatures qui viennent signer un témoignage que l'on appelle littérature. Enjeu de la littérature vis-à-vis de son discours, de ses phrases, de sa manière de dire, de sa sismographie. *Sismographie contre sténogramme* = un texte littéraire, une poésie est la vibration tellurique, le tremblé, la convulsion de la vie qui laisse son empreinte, qui territorialise sa « crise », dans l'enjeu matériel de sa trace. Jamais figure, jamais pré-figurable dans un langage adéquat (sténogramme), mais toujours enregistrement des dérapages de cette corporéité en témoignage d'elle-même<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Les termes de *sismographe* et de *sténogramme* sont en effet opposés chez Prigent, même s'ils n'apparaissent pas en confrontation : le sténogramme traduit l'ordre « *gracieux d'une langue de*

Parce que cet enregistrement peut toujours être un leurre, une feinte, un défoulement, un faux-semblant, il menace sans cesse de ses intentions. Parce que cet enregistrement peut témoigner d'une autre singularité que celle véhiculée comme vérité morale transcendantale de l'homme (l'homme de la loi), il est une menace pour le politique, il est le lieu comme peut l'expliquer Bernard Sichère dans ses *Histoires du mal* à propos de Sade, où le mal peut prendre sa consistance, être montré non plus à partir de ses propres critères, mais selon la sensation qui née par l'existence d'une vie.

C'est pourquoi, Prigent peut poser comme nécessaire de mettre le sens de la littérature (ou son non-sens) en rapport au politique : « *Il nous faudra, par exemple, c'est notre rôle, faire revenir sans cesse, obstinément, sans fatigue, sans cynisme, sans légèreté – et contre toutes les futilités misérables de ce que les médias occidentaux bouffis d'orgueil appellent «vie culturelle» –, la question de la littérature et de l'art comme traitement du négatif, comme site de sublimation des pulsions barbares, comme puissance de symbolisation de l'irréparable quantité de violence qui circule parmi les hommes, comme question politique, donc.* » (R :Z).

---

*conversation mondaine* » qui ne retranscrit plus que « *le monde comme il va* » (EdN, p.117). Le sismographe, enregistre des variations, des tempo sensibles du corps, il en transmet les courbes, les saccades. C'est pour cela que dans *Une erreur de la Nature*, Prigent peut en appeler dans sa longue liste d'exhortation, à « *enregistre<r> les dérapages!* », car « *la poésie <est> comme graphique ironique du discontinu* ».

La démocratie, si elle est crise du politique, c'est parce qu'en son sein le mal, celui de la barbarie, du Front-National comme Prigent l'énonce dans sa reprise de *La démocratie n'est pas bandante*, est sans cesse latent, possible par sa remise en jeu permanente de la possibilité du dire<sup>18</sup>. C'est aussi pour cela qu'elle est le lieu de toutes les désillusions, de la profusion des fascinés, des humanistes nihilistes, des foules de toute confession, des affaissements congestionnés pour les consciences. C'est parce qu'elle est libération des possibles des pouvoirs et de leur expression, qu'elle ne porte en elle aucun espoir, aucun horizon de résolution ou révolution.

A contrario des pouvoirs politiques centralisateurs, elle est le libre espace de toute expression, notamment et surtout de ce qui part-maudite, négativité, n'était que marge et danger pour un pouvoir agencé autour de l'Un, et de sa vérité. Là, où le multiple peut germer en ses formes monstrueuses, l'histoire du mal se réveille. La démocratie est le lieu de la possible mise en lumière de ces généalogies particulières du mal.

---

<sup>18</sup> Il faudrait ici, dans l'horizon de la lecture de Derrida posait la question de l'auto-immunité développait par la démocratie, notamment face à la littérature, à travers la question de la censure. Au sens prigentien, ce n'est pas la censure visible qui est condamnable, mais la normalisation par l'industrie stomacale de la culture.

*La démocratie = un lieu de mal-aise – De ce mal, qui travaille tout écrit, qui surgit de ce trou, qui fait trou, dont jamais on ne voit l'envers, dont on ne perçoit que l'effacé provoqué par les mots, la question de la démocratie se nourrit. Lorsque Prigent parle de celle-ci dans *A quoi bon des poètes*, à chaque fois, il la relie au malaise. Même si dans cette liaison, s'effectue un passage, une projection de la poésie sur le politique. Dans la première occurrence, il explique que « le malaise accepté (...) qu'on peut attribuer au travail poétique, en politique ça s'appelle démocratie », alors que dans la seconde occurrence, il explique le « choix démocratique : plutôt le malaise désillusionné de la démocratie que la sanglante illusion de grands projets radieux ».*

Le mal-aise, ce qui ne rend pas les choses aisées, ce qui ne rend pas bon-aise, content de soi, *tout-compte-fait*, dans un contentement impensé, n'est autre que « l'indécision », « l'indétermination » constitutive du lieu poétique ou de la littérature, en tant que corrélatif du malaise propre au poète. L'excès est cet ouvert de l'apeiron, d'une indéfinition, qui nous happe, nous somme de nous ouvrir à elle comme lieu de notre différence, de notre différenciation dans le jeu du temps. Or, comme je l'ai dit, cette ouverture, qui brise tout a priori aussi bien de sens que d'expression, qui donc peut

aussi bien rencontrer le mal que l'Utopie idyllique d'une réconciliation de l'homme à lui-même, cet « à venir » est avant tout comme Prigent le montre, l'indéfini. Le lieu de l'événement de la langue comme forme de témoignage de la singularisation de l'homme.

La poésie est le lieu de cette indétermination, de ce *mal-aise* de toute forme de langue qui s'affronte à son in-consistance fondamentale, à sa fragilité de monstres, renvoyant allégoriquement à la démocratie. La démocratie est ainsi pensée comme ce lieu de malaise pour le politique où tout pouvant être dit, ce qui peut être dit peut venir faire événement, venir même revendiquer un autre ordre que démocratique.

La démocratie porte en elle le malaise du politique, car elle rend tout cadre de son discours relatif ou inefficace, étant toujours dans l'à-venir monstrueux du jeu des singularités. La démocratie est le lieu politique où l'autre apparaît comme négativité, l'insensé de mes sens, énigme, et non pas comme le frère. *L'ami peut-être ...*

Et seul un humanisme rabelaisien, de la Renaissance, peut faire comprendre que ce *mal-aise* de la démocratie se nourrit de la vision la plus cruelle et la plus directe de la nature humaine et de ses manifestations. Car, si pour une part Prigent critique et met en porte-à-faux l'humanisme de l'oubli de la modernité, l'humanisme du nihilisme, ce

n'est pas pour rejeter tout humanisme. Dans son souci de généalogie, il découvre chez Rabelais l'origine d'un humanisme non neutralisé par des a priori. En quelque sorte, il suit Merleau-Ponty qui découvrit la réelle question de l'humanisme politique chez Machiavel<sup>19</sup>. Cet humanisme, ce réalisme sur l'homme, ce « plus-de-réalisme » hypertrophié, est « le contraire radical de ce que l'on appelle aujourd'hui humanisme. C'était un temps de la découverte du corps, de son intériorité énigmatique et hantée par les basses pulsions que symbolise une scatologie envahissante » (CQM, p.309)<sup>20</sup>.

La démocratie s'enracine dans cet humanisme de la renaissance, à la fois machiavélien et rabelaisien, elle reconnaît que son avenir, c'est de pouvoir

---

<sup>19</sup> Merleau-Ponty, *Notes sur Machiavel*, in **Eloge de la philosophie**. « Si l'on appelle humanisme une philosophie de l'homme intérieur qui ne trouve aucune difficulté de principe dans ses rapports avec les autres, aucune opacité dans le fonctionnement social, et remplace la culture politique par l'exhortation morale, Machiavel n'est pas un humaniste. Mais si l'on appelle humanisme une philosophie qui affronte comme problème le rapport de l'homme avec l'homme et la constitution entre eux d'une situation et d'une histoire qui leur soient communes, alors il faut dire que Machiavel a formulé quelques conditions de tout humanisme sérieux.. Il y a une manière de désavouer Machiavel qui est machiavélique, c'est la pieuse ruse de ceux qui dirigent leurs yeux et les nôtres vers le ciel des principes pour les détourner de ce qu'ils font. Et il y a une manière de louer Machiavel qui est tout le contraire du machiavélisme puisqu'elle honore dans son œuvre une contribution à la clarté politique ». Parallèle qui n'est pas si anodin. En effet, par cette angularité politique, se découvre que Prigent, interrogeant la question du rapport à l'autre, au réel, en vient à interroger un humanisme de la cruauté, du réalisme face à l'insensé du réel et à l'illusion d'une communauté parfaite (Thélème). Merleau-Ponty, par son interrogation de Machiavel, de même met en évidence l'opposition entre deux formes d'humanisme : celui de la cruauté, d'un rapport concret à l'homme, à sa nature corporelle et passionnée, et de l'autre un humanisme de la moralité et de la loi morale, preste à se scandaliser de ce qu'est l'homme, revendiquant l'assomption de ce qu'il devrait être. On pourrait aussi aller voir ce que dit Bernard Sichère sur la critique de l'humanisme à partir de Heidegger dans ses **Histoires du mal**.

<sup>20</sup> Cf. **Ceux qui MerdRent**, p.63 : « Mais cet humanisme-là n'est que le renversement flapi, cliché, assujetti de ce que l'humanisme était. Car l'humanisme de la Renaissance était, certes, enthousiasme pour la connaissance positive, la pensée rationnelle, les valeurs de tolérance et un code de bonne conduite humanitaire. Mais il est simultanément coupure copernicienne et « ruine de l'illusion narcissique (...). Il était dépeçage des corps et questionnement de l'Être ».

accepter en son sein ce qui l'excède, ce qui la détruit. Ce que dit sur ce sujet Prigent dans *Réel : point zéro*, lorsqu'il analyse que la démocratie n'est pas bandante. Si d'un côté, il note une sorte d'urgence à l'expression et à la défense de la démocratie par les intellectuels, de l'autre, il établit que la démocratie, en tant qu'objet de pensée qui répond de la justification et non pas du désir, ne peut aucunement devenir objet du jouir, médiation à la jouissance de la subjectivité.

Parce que la démocratie est le lieu de cette possibilité de tout dire, de l'opacité des discours, de leur empiètement, de leur événement, elle est lieu d'inquiétude, d'incertitude, pour la conscience, ne pouvant jamais garantir rien de ce qui advient. Ici les analyses de Derrida peuvent nous éclairer encore davantage sur cette inquiétude qui peut être liée à la littérature ou à la poésie. Dans **DE quoi demain**, dialogue avec Roudinesco, il explique que la littérature est ce lieu, où à chaque fois, se rejoue dans une certaine forme d'indéfinition le « *comme si* » sur lequel s'établit la réalité dans laquelle nous existons<sup>21</sup>. Alors que la société s'établit dans

---

<sup>21</sup> « *L'invention de la littérature, c'est comme si elle faisait changer le sol de la responsabilité ; précisément en usant, jusqu'à l'abus délibéré [...] la modalité du comme si, en lui inventant un nouvel élément, en en révélant peut-être l'infinité. Cette infinité, ou plutôt cette ouverture sans fin à l'historicité du politique, je l'associe toujours à un certain concept de démocratie à venir* » **De quoi, demain**, p.205. Cette ouverture du « *comme si* » est en relation étroite d'après nos analyses avec cette histoire du mal. Et elle est corrélativement la remise en cause de l'impératif catégorique moral de Kant, dans *Les fondements de la*

une certaine forme de réalité issue comme l'explique Castoriadis, d'une « *institution imaginaire* » qui est effacée, oubliée, masquée, en tant qu'instituante, au profit de la stabilité et de la croyance en sa vérité, la littérature et la poésie, tout à la fois par ce qu'elles transportent (une autre variation du monde, et même parfois la variation infinie du monde, ceci sans interruption) déplace le « *comme si* » de cette fondation, le remet en cause, produit d'autres formes de découpage du monde, d'autres formes de divisions entre les êtres et les choses. Lire Lautréamont ou Sade, c'est bien tomber dans un « *comme si c'était vrai* », possible, incarnable. Même si comme l'indique à plusieurs reprises Lautréamont, nous ne faisons face qu'au réel de la textualité, nous ne dépassons jamais la présence fictionnalisante du texte. La littérature, en tant qu'elle est acceptée, qu'elle a droit de cité, est le moyen d'établir d'autres divisions dans la réalité, divisions dont elle réclame, à chaque fois au cours de son invention, qu'elle soit prise au sérieux, du sérieux qui caractérise le *comme si* qui lui permet de prétendre à être<sup>22</sup>.

---

métaphysique des mœurs, le fait de devoir agir « *comme si la maxime de nos actions pouvaient être édifiées en loi universelles de tout comportement humain* »..

<sup>22</sup> Nous retrouvons ici, en horizon, les analyses de Jacques Rancière sur la *vita democratica*, dans *Aux bord du politique*. En effet, il exprime le fait que la liberté



Toutefois, dans ce malaise, il ne faudrait pas penser que chaque singularité se réduit à n'être qu'une monade, esseulée et exacerbée, prisonnière, assujettie au seul échec de leur langue face au réel.

C'est ici, que prend toute son importance, ce que dit Merleau-Ponty pour définir l'humanisme de Machiavel. C'est selon lui l'apparition, dans le discours politique, de l'altérité, non plus prédisposée, mais déterminée à chaque fois en un rapport immanent au politique et au pouvoir. *Humanisme*, parce que l'intersubjectivité affectuelle est en jeu dans la question du pouvoir, une intersubjectivité hantée par les abîmes du corps, par les désirs et leurs tensions concrètes. Loin de dissoudre le rapport humain, cet humanisme le réveille de sa léthargie et de son engourdissement dans les a priori. Il le remet en jeu, comme ce qui est en jeu à chaque fois dans les rapports singuliers que les hommes ont entre eux. De fait cet humanisme ne préconçoit plus et ne prédispose plus les distances et les relations entre les hommes (principe d'isonomie par définition homo-loguée de l'homme), mais il libère ces relations en les laissant se révéler pour ce qu'elles sont. Plus de scandale et de refus de voir par cet humanisme, mais un libre regard sans préjugé en direction de la nature humaine et de ses gestes si singuliers.

Et c'est par ce regard, que dans le tissu du monde humain, se forment alors des télescopages entre singularité, des accrochages et des affinités, des relations, non a priori établies selon des lois ou des règles tirées soit du politique soit de la morale.

*Être en bonne compagnie* – L'amitié chez Prigent, est d'abord une histoire de compagnie<sup>23</sup>. De se retrouver en compagnie de ceux qui témoignent de cette sensation, de cet humain en soi inquiet, de ce *souci* heideggerien. De ceux qu'une époque appelle « *gentiment délirants, drôlement macaroniques voire carrément incompréhensibles* ». Une histoire de bonne compagnie, de cette compagnie des monstres, de ces compagnons qui cheminent dans le temps qui ouvre à l'excès, qui cheminent toujours hantés par la « *mère* »<sup>24</sup>. L'amitié, ainsi, s'instille toujours d'abord à partir du regard que Prigent tend vers l'autre, ce qui s'y indique<sup>25</sup>. Car assurément, être compagnon de route, compagnon d'écritures, ne se fait pas sans ce regard, de biais, ce regard de crise, ce regard critique qu'il arbore, et qui loin d'être

---

<sup>23</sup> Il ne faut pas oublier qu'*Une erreur de la nature* commence précisément par cela : « *Drôle de compagnie* ».

<sup>24</sup> La mère, tel que l'explique Prigent, n'est pas à comprendre d'abord comme référent biologique naturel, mais dans l'empiètement et la porosité qu'il constitue entre la littérature et le monde, cette mère renvoie à la langue elle-même.

<sup>25</sup> A ce propos, cf. Game, J, « Pensée pensante : poésie », dans JAVA n°21-22, Paris, 2001.

négatif est davantage geste d'amour, même à coup de marteau. « *La critique est un geste d'amour (...). L'amour de certains livres est aussi la haine de ces mêmes livres. L'amour de certains Maîtres est aussi l'exécration de ces mêmes Maîtres* » (**CQM**, p.29). La critique, le regard aiguisé, la lame bien affûtée de la lecture, n'est pas là pour neutraliser chez Prigent, mais est là pour reconnaître ceux qui ont ou qui cheminent sur une voie qui tout en étant singulière, signature extrême de leur différence et de la liberté faite langue, cependant se tisse dans une même généalogie.

Car de poésie il n'y a que par ces relations, qui ne déterminent jamais une communauté, jamais l'identité d'un collectif, mais toujours déjà la fragilité de liens qui n'existent que dans le temps de cette compagnie en ouverture à l'excès de et par la langue poétique.

Cette diversité, ces illisibles, se présentent comme des trous dans l'espace de la conscience, torsions des attendus, ouvertures de la conscience lectrice à un excès, à sa limite de langage, à la limite de sa compréhension, à l'insensé des rejetons de la mère. « *Les amis sont dans la fonte sexuelle de la pensée* » (**Le professeur**, p.39), dans cette part maudite, qui résiste à toute forme de connaissance. Le commun provient, paradoxalement, de la résistance propre aux traces et témoignages, résistance à

pouvoir être pensés familièrement, selon la familiarité de principes qui leur seraient a priori.

Le compagnon est ainsi celui qui trouant l'espace de conscience, renvoie à cet inexorable qu'il y a en soi, à ce trou constitutif de nos êtres, à cette vie de soi qui s'empêtre dans sa mise en jeu de la langue. « *En fait, si je n'arrive pas à cesser d'aimer les difficiles c'est parce que les faciles (...), je n'y entends pas résonner grand-chose du chaos d'angoisses, de désirs, d'expériences contradictoires, misérables et intenses à la fois, où va, tant bien que mal, comme toute vie, ma vie* » (**EdN**, p.11).

L'amitié, cette affinité<sup>26</sup>, tient non seulement au sentiment que l'autre hante toujours en soi, mais qu'il hante en creux, dans une perforation qui déstabilise toute quiétude<sup>27</sup>. Et cette déstabilisation, cet insensé de l'autre qui crée l'affinité, la turbulence d'une sensation, s'ouvre temporellement selon non plus alors une histoire,

---

<sup>26</sup> Ce terme d' « *affinité* » est employé par Prigent dès le début de **Salut les modernes**, afin de justifier le choix des poètes dont il va parler. Il relie cette affinité bien évidemment à l'impact du mouvement de la littérature en tant que « *vie qui s'invente* ».

<sup>27</sup> Je ne peux m'empêcher de penser ici ce qu'énonce Merleau-Ponty à propos d'autrui, de celui qui me hante. En effet, face à autrui et à l'ami, il s'agit de se détourner de toute fausse connaissance : « *Il faut q'avec mon corps, se réveillent les corps associés, les autres, qui ne sont pas mes congénères, comme dit la zoologie mais qui me hantent, que je hante, avec qui je hante un seul être actuel, présent comme jamais animal n'a hanté ceux de son espèce, son territoire ou son milieu* » **L'Œil et l'esprit**. « *Il hante mon entourage plutôt qu'il n'y paraît, il est la réponse inopinée que je reçois d'ailleurs* » **La prose du monde**. L'ami est cette réponse qui légitime ma différence au nom de sa différence. Il est cet autre, alter-ego, qui tout à la fois se présente en tant que même et différence, et qui par l'abîme de son être, son insondable présence que nulle représentation ne saurait suturer pose en moi l'abîme de mon propre être.

mais une généalogie. L'amitié rapproche, mais non pas selon un principe d'identité, comme on le retrouve dans le groupe politique, mais selon l'affect. Dans le parti politique, l'affect est subordonné non seulement à un appareillage symbolique et idéologique, mais en plus il est tenu quand à son devenir. Or l'amitié libère l'affect de toute fixation ou coagulation. « *Je parle de l'amitié que lie un complexe de refus éthique, intellectuel et esthétique (...). L'amitié interrogative des recommencements, donc* » (NPCJ p.111-112). Cette amitié qui a pris la place, comme il l'explique, des *groupes politiques*, sans qu'il y ait abandon d'une *éthique du politique*.

L'amitié ne peut appartenir à l'histoire. L'histoire, telle que la perçoit Prigent, est à saisir au sens nietzschéen – à savoir comme entreprise d'homogénéisation, de réduction à l'identité, de « *digestion patrimoniale* » comme neutralisation des intensités au profit de la formulation d'une logique : celle du progrès, de l'hégémonie. Face à cela, Prigent préfère poser le cadre de la *généalogie*. Lorsqu'il parle, les « *joyeux larrons* », sont enveloppés dans sa parole comme ce qui la troue et la forme. Ils se ramifient en celle-ci selon des généalogies, des lignes, qui tout en étant chacune en elles-mêmes singulières, pourtant se croisent, s'appellent et se lient, se plissent et se

répondent<sup>28</sup>. Chacun des larrons représentent dans sa différence cette posture d'existence qui ne trouve son incarnation que dans cet insensé partagé de la littérature. « *Communauté impossible, donc* »<sup>29</sup>. Ainsi, pour Prigent, afin de s'ouvrir à cet « à venir » de la littérature, il s'agit de comprendre comment s'est constitué le tissu des affects qui nous portent vers la littérature, de territorialiser, même temporairement, d'une manière précaire, ces lignes généalogiques qui nous font découvrir la différence constitutive qu'il y a en chacun de nous<sup>30</sup>.

*Poétique de la singularité* – La littérature indéniablement pour Prigent exp(1)ose, dans chacun de ces moments repliés sur soi, la trace d'une manière

---

<sup>28</sup> Du point de vue d'une étude génétique des œuvres de Prigent, il serait intéressant d'observer dans ses œuvres critiques, les croisements et rassemblements d'auteurs qu'il accomplit selon ses lignes de lecture. On pourrait constater que les lignes généalogiques fluctuent selon les angles d'approche : langue, politique, arts plastiques, ...

<sup>29</sup> NDCJ, p.112, à la suite de quoi, Prigent explique quelle est la représentation du lien social qui ressort de cet impossible de la communauté : « *un concentré de société, capable d'en dire long sur toute forme de lien social — sur l'intenable du lien politique* ». C'est pourquoi, la communauté est impossible, l'impossibilité n'étant pas négative, mais marquant que de lien politique, il n'y a d'abord et avant tout que par croisement d'intérêts vitaux. C'est pour cela, que même si dans sa très belle introduction à *L'écriture ça crisper le mou*, Moralès met bien l'accent sur « *la généalogie rhizomatique* » chez Prigent, je ne peux que remettre en cause sa conclusion, lorsqu'il parle de « *communauté d'écrivains* » (ECM, p.11).

<sup>30</sup> C'est pourquoi, il peut critiquer pour une part le manque de pensées généalogiques propres aux auteurs des années de la fin du XXème siècle (cf. *Salut les modernes*, p.31). Ce qu'il accentue encore davantage dans son entretien avec Hervé Castanet : lorsqu'il parle des jeunes poètes ou auteurs néo-libéraux, qui cultivent l'amnésie, histoire « *de se faire une place dans le lopin poétique* ».

d'être, la signature psycho-somato-pathologique <sup>31</sup> d'une insistance à être. La littérature, seulement trace par le texte, mais déjà insistante. Le texte n'est plus alors renvoi de sens, mais il est par lui-même la trace d'une posture, d'une manière d'être. Le texte est là où demeure la vie, demeure, à savoir au sens de Heidegger, habite, pense et se construit comme la trace organique de la vie qui s'invente. Le texte, qui nous fait face quand on lit, ce texte est la matérialité éthique de cette création, de cette production du singulier. C'est là la force des textes littéraires, d'être ainsi toujours *poétique*, incarnation concrète d'une posture d'être. Prigent qui a conscience de cela définit lui-même cette attitude comme étant propre à ce qu'il énonce d'un point de vue théorique lorsqu'il témoigne de ses lectures et de ce pourquoi elles le travaillent : « *Je dis je, mais ce je a la prétention d'être un nous : je tente de caractériser un certain goût et de définir une certaine attitude face à la littérature – une attitude dont il me semble qu'il y a toujours à défendre, simplement, le droit à l'existence* » (EdN, p.11).

Cette poétique, loin de conduire à la déliaison, se constitue, comme nous pouvons le comprendre par ce qui précède, dans un rapport nécessaire à ce qui

---

<sup>31</sup> sur l'usage de l'expression de psycho-somato-pathologie, cf. mon article, *Psycho-somato-pathologie de l'art*, in *La sœur des Anges*, n°1, avril 2004.

s'est constitué auparavant, en tant que signe de cet indéfini de l' « à venir » de la littérature. Cette éthique concrète, configuratrice d'existence, repose sur la prise en vue de ce qui précède en tant que causalité de ce qui se joue littérairement en présence. Comme je l'ai indiqué dans la partie précédente, c'est par l'amitié, et sa généalogie que se constitue non pas une communauté mais les jonctions éphémères, temporaires, sans cesse en rupture, qui lient des singularités distinctes. L'éthique poétique ne peut éviter cette posture de prise en vue, au risque justement de s'égarer dans un pré-jugé littéraire et existentiel déjà homo-logué par la culture, et donc de n'être que l'ersatz d'un attendu instrumenté par celle-ci.

C'est pourquoi Prigent insiste autant sur la nécessité de lire et de se situer. Lire les autres, non pas selon des conditions externes à soi, mais selon le vécu de sens de son corps, et de se situer, à savoir de se définir en une manière d'être. Prigent donneur de leçon ? Non, car justement posant cela, Prigent libère toute existence à elle-même, ne pose aucun autre a priori que la singularité de sa propre existence, qu'il vit dans un recommencement permanent ne pouvant s'échapper de ce qui précède.