



Memişoğlu, E. E. (2021). "Sur Le Problème De Poésie Ou La Problématisation En Tant Que Poésie" *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 45, Denizli, ss. 161-172.

SUR LE PROBLÈME DE POÉSIE OU LA PROBLÉMATISATION EN TANT QUE POÉSIE

Enis Emre MEMİŞOĞLU

Résumé

Cet article essaie de parvenir à une problématisation de la poésie à travers "le concept" de poésie, sinon avec l'exemple d'un poème (d'Ece Ayhan intitulé *Sur les frontons de poésie*) en épigraphe. Pour cela, la définition dont Gilles Deleuze et Félix Guattari donnent de la philosophie comme production des concepts sert à en partir pour arriver à la production des problèmes en tant que production des concepts. Il apparaît donc que c'est seulement sur les surfaces des problèmes que la production des concepts advient — comme événement. Sans oublier que l'exemple de poème en épigraphe procure "les frontons de poésie" comme événement de surface, il arrive qu'il faut néanmoins problématiser la poésie même. Si la définition de la *poiēsis* par la philosophie comme la production d'une œuvre n'arrive pas à y élucider l'acte de production sur les surfaces des événements, toutefois, dans une attente de l'amener à ses sources, à ses fondements et à ses profondeurs, Martin Heidegger y refonde ce qu'il y a de plus dangereux et de plus étrange dans la poésie comme une poétique et politique d'exception. Sans y céder, cet article essaie de faire fuir *Sur Les Frontons de Poésie* vers les surfaces des poésies non comme exception mais comme exemple de la problématisation en tant que poésie.

Mots-clés: Poésie, Problématisation, Concept, Gilles Deleuze, Martin Heidegger, Exemple.

ŞİİR SORUNU ÜZERİNE YA DA ŞİİR OLARAK SORUNSALLAŞTIRMA

Özet

Bu yazı şiir "kavramı" vesilesiyle, hiç olmazsa bir şiirin misaliyle — Ece Ayhan'ın *Şiir Alınlıkları Üzerine* şiiriyle —, şiirin sorunsallaştırılmasına çalışır. Bu amaçta, Félix Guattari ve Gilles Deleuze'ün verdikleri felsefenin kavram imalatı olarak tanımı, kavramların imalatı olarak sorunların imalatına ulaşılmasına yardımcı olur. O zaman da kavramların imalatının sadece sorunların yüzeylerinde — olay olarak — vuku bulduğu ortaya çıkar. Bu yazının yazıtındaki şiirin temin ettiği "şiir alınlıkları"nın yüzey olayı olduğunu unutmaksızın, bu sefer tam da şiiri sorunsallaştırmak gerekir. *Poiēsis*'in felsefe tarafından imalat olarak tanımlanışı imalat *edimini* olayların yüzeylerinde açığa vurmaya varamasa da, yine de Martin Heidegger onu menşesine, temeline ve derinliklerine taşıma teşebbüsüyle orada (şiirde) en tehlikeli olan ve en garip olan ne varsa onda bir istisna poetikası ve politikası olarak yeniden temellendirir. Buna teslim olmaksızın, bu yazı *Şiir Alınlıkları Üzerine*'yi şiirlerin yüzeyine doğru kaçırmaya çalışır — istisna hâlinde değil, ama sorunsallaştırma olarak şiirin misali hâlinde.

Anahtar kelimeler: Şiir, Sorunsallaştırma, Kavram, Gilles Deleuze, Martin Heidegger, Misal.

Şiir Alınlıkları Üzerine

Irmakları, hiç kesilmeden, kaynaklarına kadar yüzüyor, bir yandan da, kutudaki tek renk karayla, bir masala çalışıyordu, alınlığı şöyle: *Maveraünnehir Padişahı*, oyunsu, Şehrazat erkek, ezberlettirmiştir kendine, saklıyor.

Ve insan ruhunun, kitlik içre, belki yeryüzünün yalnız Orta Doğu'sunda, beslenmeden birkaç yüzyıl yaşayabilen, umuduyla açarak biraz, kül rengi bir masal da tasarlıyordu, onun alınlığıysa şöyle: *Çocuk Çocuk İçinde*, bileziği takılmış, çocukların bile, eğilip diplerini göremediği ancak baş ağır çekip kaç masal düşülünce suyu içilebilen bir kuyu.

Şiir alınlıkları, nedense, şiirin bağrından koparılıp başa konulmuş dizeler sanılır hep, değildir. Şiir alınlıkları yukarı kaçan çocuk yüzleridir, okulların giriş sınavlarını kazanamayıp, önce kamuya karşı diktreş olduklarından intihara, yetiştirme yurtlarına, sözde açık Kalaba'lara, sonra da tabiata karşı geldiklerinden bacakları koparılmaya, boğulmaya, ölüme yargılanmalarından başka bir nedenle, derin adları, güzel anlamlı bakışlarıyla gazetelere geçmeyen.

Bu yazıda bile, burnunu bir parmağa karıştırtan, zalim bir kamu çiçeğinin bozduğu bir çocuk yüzü, yukarı kaçtığından, onun boş bıraktığı soğan mürekkebiyle yazılmış sırayı, ateşi olanlar yakıp görürler ve utanırlar mı? Çağdaş bir masal babası yerinize utanıyor.

Sur les frontons de poésie

Sans cesse, il nageait, jusqu'aux sources, les fleuves, en même temps, travaillait, avec le seul noir, sur un conte, dont le fronton ainsi: Padişah de Transoxiane, en l'air de jeu, Shéhérazade mâle, s'est fait appris par cœur, il le cache.

En s'ouvrant un peu avec l'espoir, inhérent à la famine, ne pouvant vivre probablement, pendant quelques siècles sans nourriture, que dans le Moyen-Orient de la terre, de l'âme humaine, il envisageait également un conte de couleur cendré, quant à son fronton, ainsi: Enfant Dans l'Enfant, un puits dont même les enfants, attaché soient leur bracelet, ne peuvent voir le fond en pendant dedans et dont l'eau est bue que si les têtes basculent et tombent combien de conte.

On croit toujours, pour quelque raison, que les frontons des poèmes sont des vers, arrachés du sein du poème, mis au cap — mais non. Les frontons de poésie sont des faces d'enfant fuyant vers le haut dont les noms profonds et les regards significatifs n'apparaissent dans les journaux que du fait que d'être condamnés à être écartelés, étranglés, mis à mort puis que d'abord, ratant les examens d'entrée des écoles, ils s'opposent contre le public, au suicide, à l'orphelinat, aux soi-disant Masses ouvertes, et après, contre la nature.

Du fait que, même dans ce texte, une face d'enfant, qui est défaite par une cruelle fleur publique, et qui fait fourrer le nez avec un doigt, fuit vers le haut, est-ce que la ligne écrite par l'encre invisible qui est vidée par la lacune de celle-là sera allumée et vue par ceux qui ont du feu, et peut-être de la honte? Un père-conte contemporain a honte, à votre place.

Ece Ayhan¹

EN GUISE D'INTRODUCTION

Les frontons non pas des caps, les faces *au lieu* des têtes, les contes-poèmes en l'absence des textes-récits, et les plans profonds à la place des visages sans fond seront l'exemple. Ils feront l'exemple, dans cet essai, exempt de toutes exceptions, sauf (ou comme on dit en anglais *except*) l'exemple de l'exception. Ces exemples *seront* et tout en même temps *feront* l'exemple. Non pas *un* exemple, mais *l'exemple*. D'ailleurs être et faire ne sont (font) pas distant, et se fondent dans le même plan une fois qu'ils ont quelque chose à voir avec l'exemple. En ce sens, *Sur les frontons de poésie* d'Ece Ayhan sera l'exemple pour autant qu'il fasse l'exemple de ce qui suit dans cet essai. Dans un autre sens, *les frontons de poésie* feront de ce qui suit dans cet essai l'exemple pour autant qu'ils soient des exemples. Et on va essayer de déployer le problème de poésie dans la mesure où *le problème en tant que poésie* se trouve dans les profondeurs d'un fronton, qui *fuit de profondeurs vers le haut*. Dans les "frontons

¹ Cf. Şiir Alınlıkları Üzerine (Ayhan, 2008: 147). Toutes les traductions des œuvres indisponibles en langue Française sont faites par l'auteur de cet article.

de poésie” il y a déjà un problème, à savoir la poésie. Quant à *fronton*, c’est un concept, ou bien, le fronton est *concept*. On dira plutôt que *tout* fronton est concept. Or la poésie en tant que problème est problématisée *dans* et *par* le *fronton*; et dans notre exemple, elle *fait* (et *fait faire* à nous) le fronton sur *Sur Les Frontons De Poésie*. Un fronton problématisé, ou plutôt poétise la poésie en ce qu’il est un problème. On va également problématiser le problème de poésie en ce qu’il est le problème en tant que poème dans et par l’exemple que le concept de fronton nous confronte *au-dessous* de *Sur les frontons de poésie*.

On commence par la question: qu’est-ce qu’un poème en tant que problématisation? Et on continue par la réponse: un poème est un problème. En fait, il n’y a pas trop de distance entre une question et une réponse. Il y a plutôt une instance *discrète* qui fait qu’il nous semble qu’il existe là une distance. En dernière *instance* (s’il y ait une dernière), il y aurait une insistance qui vient de *stare*, de l’être. Si cette insistance apparaît pour l’instant comme distance, c’est parce qu’il n’y a pas encore le problème². Une fois *projetés*, les problèmes construisent les questions avec leurs réponses. Il s’y produit un chevauchement des questions avec les réponses. Mais comment? Simplement, autour des concepts. Du fait, on va essayer de problématiser notre réponse et notre question autour deux concepts: poème et problème. Mais si on débute notre chemin avec problématiser comme essence de notre problème, est-ce que ça vient à dire qu’on n’arrivera point à sortir d’une question? Pas plus qu’on ne tentera de chercher une question résolue. Pour autant que problématiser nous donne son essence comme un problème de problème, plus on n’arrive pas en sortir, plus on arrive à produire de nouveaux problèmes. Autrement dit, notre problème n’est pas tel ou tel problème, mais problème en tant que tel. Néanmoins, le problème en tant que tel se déplie et plie avec tel ou tel problème, tel ou tel concept (comme exemples). Car problématiser — on le verra — n’est pas d’autre chose que de créer des concepts. On crée des concepts comme on crée des problèmes. Et si on a témoigné, avec Deleuze et Guattari, que la philosophie peut être conçue, comme un acte de créer des concepts (Deleuze et Guattari, 1991: 10), il faudra demander quelle est la relation entre un concept et un problème. Demander: que signifie “créer des concepts comme créer des problèmes”? Tout cela, mais d’abord le concept.

PROBLÉMATISATION (COMME PRODUCTION) DES CONCEPTS

Un concept “dit l’événement, non l’essence ou la chose. C’est un événement pur, une heccéité, une entité: l’événement d’Autrui, ou l’événement du visage (quand le visage à son tour est pris comme concept) ou l’oiseau comme événement” (Deleuze et Guattari, 1991: 26). Dans *Qu’est-ce que la philosophie*, Deleuze et Guattari estiment trois propriétés appartenant au concept. Premièrement, chaque concept suppose, renvoi à d’autres concepts. Car les concepts ont des profondeurs. Ils sont tout d’abord des corporalités en contact, dans les profondeurs du *chaos*; à cet égard, tous les concepts se trouvent dans un *plan d’immanence*, en rapport avec toute existence. En second lieu, le concept possède des composantes inséparables en lui. Ces composantes créent des *plans de consistance*. La consistance implique non pas une concordance ou adéquation entre les composantes et le concept, mais bien au contraire un voisinage et même une *indiscernabilité* dans laquelle les composantes restent distinctes mais inséparables entre eux. C’est le concept qui donne une consistance aux composantes, pas l’inverse. Troisièmement, chaque concept est une heccéité, une singularité caractérisée par des *traits intensifs*. Cette fois-ci, ce sont les composantes qui entrent dans une relation d’ordination avec les concepts. Mais, il s’agit à ce point-là non seulement d’une ordination, mais aussi des *variations*. Du coup, le concept apparaît comme une incorporelité bien qu’il s’effectue avec et que, comme le disent Deleuze et Guattari, il *s’incarne* dans les corps; et il subit et fait subir des *variations* en tant qu’*intensité*. On verra plus tard que cette intensité n’est pas loin d’être conçue comme un *point d’insistance* dans et par lequel non pas une *intentionnalité* mais une *intensification* poursuit vers une corporalité qui n’est pas issue d’une idéalité.

² C’est avec Gilles Deleuze que les problèmes deviennent topique d’une insistance discrète en relation avec la différence et répétition: “La puissance des questions vient toujours d’ailleurs que les réponses, et jouit d’un libre fond qui ne se laisse pas résoudre. L’insistance, la transcendance, le maintien ontologique des questions et des problèmes ne s’expriment pas sous la forme de finalité d’une raison suffisante (à quoi bon? pourquoi?), mais sous la forme discrète de la différence et de la répétition: quelle différence y a-t-il? Et ‘répète un peu’. La différence, il n’y en a jamais, mais ce n’est pas parce qu’elle revient au même dans la réponse, c’est parce qu’elle n’est pas ailleurs que dans la question, et dans la répétition de la question, qui en assure le transport et le déguisement” (Deleuze, 1968: 142-3).

Un concept est alors l'événement. Ou bien, le concept est un événement. Le concept en tant qu'événement de surface et de survol, est *profondément* lié aux variations des corps. Il exprime les variations dans les plans, dans les *surfaces*. En retour, les surfaces effectuent des variations, des *affections* au niveau des corporalités, au niveau du cosmos, au niveau d'"ici et maintenant", et au niveau de spatiaux-temporalités. Mais toujours supposant une singularité que le concept est.

Les concepts sont des événements de surfaces. Alors créer des concepts nécessite un acte de création explicitement lié avec les *compositions* des surfaces, et cela toujours en relation avec des problèmes: "En effet, tout concept, ayant un nombre fini de composantes, bifurquera sur d'autres concepts, autrement composés, mais qui constituent d'autres régions du même plan, qui répondent à des problèmes connectables, participent d'une co-création. Un concept n'exige pas seulement un problème sous lequel il remanie ou remplace des concepts précédents, mais un carrefour de problèmes ou il s'allie à d'autres concepts coexistants" (Deleuze et Guattari, 1991: 23-4). On dirait que les problèmes sont distincts des concepts, ou mieux, ils ont des connexions au niveau de profondeurs. Or, ce n'est pas le seul cas, puisque outre des profondeurs, des corporalités, des connexions et même des synthèses connectives (dont on fait allusion à son statut corporel en faisant référence à *L'anti-Ceïdipe* (Deleuze et Guattari, 1972: 11-4)), les problèmes *insistent dans* les surfaces, et cela non moins que les concepts *s'intensifient sur* les surfaces. Il est clair que les problèmes ne *subsistent* pas sur les plans de consistance. Car, comme il y a des problèmes, il y a aussi des faux problèmes. Les *faux problèmes* ne sont pas des inconsistances des problèmes, pas plus que les problèmes sont des bonnes formulations en réponses évidentes qui se réfèrent en retour aux questions consistantes: "[...] en même temps que l'ombre du problème persiste sur l'ensemble des cas différenciés formant la solution, ceux-ci renvoient du problème lui-même une image falsifiée. On ne peut même pas dire que la falsification vienne après. Elle accompagne, elle double l'actualisation. Toujours le problème se réfléchit dans de *faux problèmes* en même temps qu'il se résout, si bien que la solution se trouve généralement pervertie par une inséparable fausseté" (Deleuze, 1968: 268). Est-ce que le faux problème est faux à cause d'une carence de sens, à savoir non-sens? On fera tort alors aux problèmes en les chargeant de n'avoir rien à voir avec le non-sens. Et les problèmes et les faux problèmes font référence à des propositions non-sens et à des questions avec sens. Ce qui fait les faux problèmes faux concerne non pas une carence de sens, mais la carence même, la privation, l'absence, donc une *lacune*, ce qui vient à dire la même chose avec la négativité.

Avant d'avancer sur ce chemin de *lacune*, il est utile d'approfondir dans le *sens*, toujours dans une voie Deleuzienne. On dirait qu'on est coincé dans les profondeurs quand on parle des problèmes. Mais c'est avec le sens, avec *La logique du sens* qu'on va arriver vers les surfaces. Car avant tout, n'est-elle pas ce livre fantasmagorique de Deleuze une série de textes (non-sens) connectés (comme des corporalités) afin de composer des surfaces (de sens) sur lesquelles les séries disjoignent par les surfaces et conjoignent de nouveau dans les profondeurs? Pour Deleuze, si *Différence et répétition* est concerné avec les profondeurs, *Logique du sens* concerne les surfaces:

Même si, pour mon compte, je n'étais plus satisfait par l'histoire de la philosophie, mon livre *Différence et répétition* aspirait cependant encore à une sorte de hauteur classique et même à une profondeur archaïque. L'esquisse d'une théorie que je faisais de l'intensité était marquée d'une profondeur, vraie ou fausse: l'intensité était présentée comme surgissant des profondeurs (et ce n'est pas pour autant que je n'aime pas certaines pages de ce livre, en particulier celles sur la fatigue et sur la contemplation). Dans *Logique du sens*, la nouveauté consistait pour moi à apprendre quelque chose des surfaces. Les notions restaient les mêmes: "multiplicité", "singularité", "intensité", "événement", "infini", "problèmes", "paradoxes" et "proportions" — mais réorganisées selon cette dimension. (Deleuze, 2003: 59-60)

Quand même, *Différence et répétition* nous présente une préconception à propos des surfaces. C'est comme si tous les concepts, tous les exemples se mobilisent pour chercher *le* concept. Pourtant, ce qui se manifeste, c'est plutôt la quête de problème³. Cette quête ne demande pas, ne requiert pas, ne suscite ou nécessite pas

³ A ce point-là, la quête et la recherche Heideggérienne s'annonce comme un problème d'intentionnalité: "Enfin, lorsqu'une question est recherche, c'est-à-dire spécifiquement théorique, il faut que le questionné soit déterminé et porté au concept. Le questionné inclut donc, à titre de proprement intentionné, le demandé: ce auprès de quoi le questionnement touche au but" (Heidegger, 1985: 27). Cette intention tente d'être attentive à ce qui précède comme le but et le demandé de la question. Ce qui est demandé en tant que proprement intentionné n'intensifiera pas mais sera déjà intentionné en tant que gage engagé dans la langue et donc toujours dans une langue — comme le dirait Jacques Derrida (Derrida, 1987: 147-48). Le gage est ici ce qui est déjà promis [*Zusage*] mais aussi dévoué dans la langue comme parole. C'est

un problème ou le problème *visé* vers ou *envisagé* pour trouver *une* réponse (Deleuze, 1968: 204-13), à savoir *le visage responsable* qu'il va *affronter* en ce que le *visage* est préétabli et prédéterminé, mais le problème de surface, le problème *dans* une surface, le problème (non pas *en tant que* mais) comme surface. Le problème essaie d'intensifier, tente à fuir, fuit vers et intensifie sur les surfaces. *Les problèmes sont des faces d'enfants fuyant vers le haut, vers les surfaces*. Ces problèmes, ces faces sont d'abord des corporalités non-sens, des propositions en forme des questions non-sens, des questions dans des questions, — *enfants dans enfants, Alice au pays des merveilles* — comme l'approuverait *La logique du sens* mais qui est déjà éprouvé dans *Différence et répétition*: "il n'y a pas de réponses ou de solutions originelles ni ultimes, seules le sont les questions-problèmes, à la faveur d'un masque derrière tout masque, et d'un déplacement derrière tout place...Les problèmes concernent l'éternel déguisement, les questions l'éternel déplacement" (Deleuze, 1968: 142). Les questions appartiennent aux profondeurs pour autant que le non-sens ou les corps appartiennent aux profondeurs. À cet égard, les propositions qui forment les questions ont tant de corps qui ne font que du non-sens. Mais il ne faut pas confondre le non-sens avec la fausseté ou la vérité. Le non-sens est "le caractère de ce qui ne peut être ni vrai ni faux" (1968: 199). Les questions, les corps non-sens, ne peuvent arriver aux surfaces, au sens, qu'en forme de questions-problèmes. Et les problèmes ne sont pas moins séparables des questions que des réponses (qui sont des questions même). Les réponses des théories qui ne sont pas moins corporelles que les questions sont toujours des propositions non-sens, vrai ou faux. Du coup, seuls les problèmes sont/ont des réponses. Car les réponses sont des créations. La réponse, le problème dans la réponse, la réponse comme problème est la création même. Non pas ce qui est créé, mais la création, l'acte même de création. La réponse n'est pas la résolution d'un problème, mais la projection d'un concept, la problématisation d'un concept avec un problème, *comme* un problème. Le *problema* (qui se dérive des mots Grecques *pro* et *ballein* [avant/front et jeter], et qui veut dire littéralement *le bouclier*) devient la réponse *projetée* dans un concept; le problème enchevêtré ainsi dans un concept peut être aussi appelé *emblema*, emblème. Il n'est pas étonnant que tout problème est *déjà* un emblème (*en-ballein*, jeter-dedans) qui *s'avère* comme un symbole (*sym-ballein*, jeter-avec). Ces problèmes, ne mettent-ils pas les *frontons* en les jetant aux surfaces, *sur* les faces, sur toutes les faces qui fuient vers le haut, vers les *surfaces*, vers un "*sur*", vers un "*front*"?

Pour autant que le sens soit une création qui ne peut être distinguée du non-sens mais qui est issue de celui-ci, et pour autant que les concepts aient tant d'incorporalités que les sens qui ne sont pas corporels, le sens et les concepts se situent aux *surfaces*. Et le sens "est dans le problème lui-même" (Deleuze, 1968: 204). Tout se passe comme si le sens et le concept, qui appartiennent au plan de consistance, aux surfaces se mélangent, se chevauchent, s'enchevêtrent et s'unifient au même niveau que les surfaces posent et exposent. Mais ce n'est pas ainsi que l'événement se passe. C'est parce que tout d'abord c'est l'événement qui se passe, qui crée. Si les corps, les propositions non-sens et les questions se mêlent, c'est toujours à titre d'une différenciation (1968: 267). Mais s'il y a quelque chose qui différencie, qui fait qu'il y a un concept de différence, c'est grâce à la *différence*, et à la différence sans concept, à la *répétition*. La différence, c'est le pur événement. L'événement est ce qui répète la différenciation. L'événement est *sur-face*, l'événement est *sur* les surfaces sur lesquelles les

une parole qui parle pour nous, mais une parole qui est déjà dans la langue, dans les profondeurs de la langue comme intentionnée. Ce qui est demandé [*Anfrage*] est déjà ce vers quoi nous *tendons* [*tragen*] l'oreille. Pour une discussion plus détaillée sur les différentes utilisations du concept de *tragen* par Heidegger cf. *La politique de l'amitié* (Derrida, 1994). La promesse est une *prémisse* qu'on présuppose dans la langue, comme parole adressant, mais sans destination spécifique ni origine: "La question n'est donc pas le dernier mot dans le langage. D'abord parce que ce n'est pas le premier mot. En tout cas, avant le mot, il y a ce mot parfois sans mot que nous nommons le 'oui'. Une sorte de gage pré-originnaire qui précède tout autre engagement dans le langage ou dans l'action. Mais qu'il précède le langage ne veut pas dire qu'il lui soit étranger. Le gage engage dans la langue — et donc toujours dans une langue. La question elle-même est ainsi gagée, ce qui ne veut pas dire liée ou contrainte, réduite au silence, bien au contraire, par le gage de la *Zusage*. Elle répond d'avance, et quoi qu'elle fasse, à ce gage et de ce gage. Elle est par lui engagée dans une responsabilité qu'elle n'a pas choisie et qui lui assigne jusqu'à sa liberté. Le gage aura été donné avant tout autre événement. C'est pourtant, dans sa prévenance même, un événement, mais un événement dont la mémoire devance tout souvenir et auquel nous lie une foi qui défie tout récit. Aucune rature n'est possible pour un tel gage. Aucun retour en arrière" (Derrida, 1987: 148-49). Ce "gage pré-originnaire qui précède tout autre engagement dans le langage ou dans l'action" est près de nous comme auprès ou toujours après mais jamais *sur* ou *vers*. Car il est déjà présupposé et prétendu comme celui pour qui aucune rature ou aucun retour n'est possible. Là, à travers cette parole [*Zusprache*] comme présupposition d'un non-retour qui tourne autour d'une question [*Frage*] recherchée et demandée [*Anfrage*] en tant que *prémisse* d'une promesse [*Zusage*], Heidegger semble à ne pas avoir l'intention de sortir de ces profondeurs *plus* profonds et *plus près* que tous profonds et fonds. Mais le gage dont le *oui* suppose, ce *oui* comme événement "qui défie tout récit", peut proposer de nous engager en vue de et *vers* une promesse de poésie, *vers* les vers.

concepts incorporels et les questions-problèmes flottent. L'événement est l'acte de monter et de fuir vers les surfaces, et après vers des nouvelles surfaces, et vers des autres encore...⁴ Il s'agit là non *des visages sans fond mais des surfaces profondes*.

Deleuze annonce: "Il s'agit d'une genèse dynamique qui va directement des états de choses aux événements, des mélanges aux lignes pures, *de la profondeur à la production des surfaces*, et qui ne doit rien impliquer de l'autre genèse" (Deleuze, 1969: 217). Là, les événements n'apparaissent pas comme des surfaces, mais surgissent plutôt en tant que *production, création* des surfaces. Si d'une part les corps sont des mélanges continus pour lesquels manger ou parler, sécréter ou contempler agit dans le même niveau, à savoir au niveau des causalités corporelles (Deleuze 1969: 36-8), d'autre part, les surfaces à leur tour se trouvent au niveau des effets. Pourtant, les effets de surfaces ne restent jamais comme des simples effets. Il y a toujours une possibilité de devenir une cause, ou pour un autre effet de surface, ou pour une autre cause corporelle: "car les événements, *n'étant jamais que des effets*, peuvent d'autant mieux les uns avec les autres entrer dans des fonctions de quasi-causes ou des rapports de quasi-causalité toujours réversibles (la blessure et la cicatrice)" (1969: 18). Ces quasi-causes ne sont plus des événements de surfaces mais seulement des faces, des visages, ou les frontons, qui deviennent

4 Dans l'appendice de *Logique du sens*, on témoigne à un Platonisme renversé, qui est accompli par un acte de réappropriation des simulacres Platoniciennes par Deleuze dans les profondeurs qu'ils se trouvent. La hauteur, l'Idée platonicienne qui est exaltée *sur* les copies terrestres et les simulacres infra terrestres, est annulée, ou mieux dire, inversée, renversée au nom d'un mouvement, au nom d'un événement et au nom de l'événement. Deleuze fait d'une citation de Nietzsche l'épitomé de sa pensée sur les profondeurs: "Derrière chaque caverne une autre qui s'ouvre, plus profonde encore, et *au-dessous* de chaque surface un monde souterrain plus vaste, plus étranger, plus riche, et sous tous les fonds, sous toutes les fondations, un tréfonds plus profond encore" (nous soulignons) (Deleuze, 1969: 304). Dans un premier moment, cet accent sur (ou plutôt *sous*) les profondeurs paraît comme un résidu de ce que Deleuze s'intéressait dans *Différence et répétition*, à savoir les profondeurs. Mais comme *Différence et répétition* n'était pas concerné seulement avec les profondeurs, *Logique du sens*, réciproquement, n'a pas non plus perdu son intérêt pour les profondeurs. Il ne faut pas oublier que la profondeur, en tant que le concept éclairant le cosmos Spinoziste, était le point de départ d'une philosophie de surface. Dans *La clameur de l'être*, Alain Badiou nous explique que ce que Deleuze fait à travers sa philosophie est de, plutôt que de renverser le Platonisme, s'accorder avec, affirmer et consentir à la philosophie de Platon (Badiou, 1997). Le même argument est remanié par Slavoj Žižek selon son critique Lacanien de Deleuze, qui favorise la philosophie d'Hegel en réclamant que la philosophie de Deleuze, loin de récuser un Hégélianisme, elle l'affirme (Žižek, 2012). Tout cela vient à dire que Deleuze affirmait un point de départ transcendant qui compte le *Concept* hégélien ou l'*Idée* platonicienne comme la hauteur ultime de la philosophie. Par contre, si on retourne à notre exemple cité de Deleuze (caverne derrière toute caverne...), on va se rendre compte de ce que les profondeurs constituent pour les corps puisque les cavernes ou les masques ne sont pas formées à partir d'un modèle plus exalté et plus haut que nulle copie ou simulacre peut atteindre, mais au contraire, qu'il y a toujours autant de corps qui s'approfondissent qu'ils se haussent. Une fois on est dans un plan d'immanence qui n'est pas envisagé par un point transcendant, il n'y aura pas de différence entre hauteur et profondeur — sauf une différence de niveau, à savoir degré. Ce qui est profond ou haut, c'est le mouvement vers le plus profond ou vers le plus haut, le mouvement comme différence, la différence en tant qu'événement.

Il est vrai que dans le mouvement incessant d'approfondissement des cavernes et masques, il y a un effacement inhérent à ces dernières. Melih Başaran le souligne avec netteté: "l'ouverture incessante des cavernes, la pensée d'une exposition ni fin sans commencement, pouvait être appliquée au visage, non pas pour consacrer la surface aux profondeurs, mais pour respecter ou reconnaître la surface dans son inconcevabilité. Dans *Logique du sens*, Deleuze écrivait 'derrière chaque masque, un autre encore...'. Ces points de suspension qui *suspendent* l'expression semblent à tenir compte du mouvement incessant dans l'exposition. Ça veut dire qu'on va trouver, devant tout masque, un autre; le masque sera à la fois 'relevé' (enlevé) et tout en même temps 'suspendu' (fût-ce remplacé par un autre)" (Başaran, 2005: 105). Est-ce que ce double mouvement de relever et enlever, suspendre et remplacer est supposé comme une sorte d'*Aufhebung* Hégélienne? On sait, et Başaran le montre avec une délicatesse suprême, que l'*Aufhebung* suppose et implique une violence. (2005: 26-30). Le long du livre, on témoigne les détails d'une *trace*, une trace qui ne se laisse pas à réduire à un *double bind* d'existence et non-existence (2005: 88). La trace Lévinasienne de *l'Autre, le visage* sur lequel cette trace est imprégnée devient le topos de l'avènement [*Ereignis*]. Dans cette trace, il y a [*es gibt*] l'Autre comme réitération [*re – iterum*] mais non pas comme répétition. À ce point-là, le problème est, au fond, celui des limites (souvenons-nous le titre de l'un de chapitre le plus beau du livre: "L'expérience des limites comme exposition sacrificielle (*Unheimlichkeit*)". On sait que Deleuze ne part pas d'une pensée de manque, de négativité, ni de *non-existence*. Toutefois, ce n'est pas pour rien que Başaran souligne l'*effacement* des visages. Deleuze et Guattari annoncent le projet de *schizo-analyse*: "Connaissez vos visages, vous ne les déferez pas autrement" (Deleuze et Guattari, 1980: 230). C'est comme s'ils disaient "connaissez vos limites, vous ne le déferez pas autrement". On dirait d'abord que c'est à cause d'une injonction que ce *slogan* est gênant. Mais alors, on serait beaucoup plus gêné si on cherchait les limites sans injonctions; et on risquerait de tomber dans l'impasse d'une autonomie (ou une illusion de liberté) comme dans les injonctions sans limites. Si ce n'est pas forcément un ton d'injonction qui rend le formule de schizo-analyse, il en reste que ce qui est en question est l'effacement, l'acte de connaître et de défaire en tant qu'un double acte d'*aufheben*. Au lieu de prendre ce connaître et défaire comme une exposition sacrificielle (qui est tout d'abord, selon nous, exposition avant d'être sacrificielle), on peut suggérer d'y trouver une reconnaissance des profondeurs, et un effort de *faire* des autres *faces*. Car, défaire les visages n'avait jamais d'autre but que de faire des nouvelles visages qui fussent vers le haut en même temps que de reconnaître les corps comme des enfants dans enfants: "Défaire le visage, ce n'est pas une petite affaire. On y risque bien la folie. Est-ce par hasard que le schizo perd en même temps le sens du visage, du son propre visage et celui des autres, le sens du paysage, le sens du langage et de ses significations dominantes?" Deleuze et Guattari, 1980: 230). Risquer le sens, c'est risquer les surfaces. Mais les surfaces ne se forment pas toujours avec des *traits* de visagité. S'il y a des *traits intensifs*, il y a aussi des organisations souveraines des visages. Et si les visages sont défaits, c'est pour échapper à ses signes souverains dont le sujet comme résidu (et comme ce qui *reste*) des traits intensifs s'en empare. "C'est précisément la lutte toujours recommencée entre un trait de visagité qui tente d'échapper à l'organisation souveraine du visage, et le visage lui-même qui se referme sur ce trait, le ressaisit, lui barre sa ligne de fuite, lui ré-impose son organisation" (230).

ou bien disfonctionnements de non-sens, coupures machiniques et blessures corporelles, ou bien lignes pures de sensibilité et traits intensifs (comme des cicatrices) pour des autres événements. Or les événements sont toujours aptes à produire. En effets ce sont les événements qui produisent. Ce sont les événements qui produisent les surfaces. Car l'événement, c'est le mouvement en haut, dans, sur, dedans; il est l'orientation sans orient ni occident, sans direction ni directive, sans destination ni destin. L'événement est le pur effet d'une surface, et *sur* face d'un fronton. Or l'événement est *sur* une zone, un plan ou une face, tout en n'appartenant ni à la hauteur ni à la profondeur. "Les zones sont des *données de surface* et leur organisation implique la constitution, la découverte ou l'investissement d'une troisième dimension qui n'est plus la profondeur ni la hauteur. On pourrait dire que l'objet d'une zone est '*projeté*', mais *projection* ne signifie plus un mécanisme des profondeurs et indique maintenant une *opération* de surface, *sur* [nous soulignons] une surface" (1969: 228). De cette manière, pour autant que les *problématisations* soient des projections [*pro-ballein*], ils meuvent et mobilisent les (autres) problèmes vers – *sur* – les concepts, et jettent les (autres) concepts vers – *sur* – les problèmes. Du coup, les événements *créent* des problèmes comme ils créent des concepts. Car les événements sont des créations des *problèmes* comme la philosophie est la création *des concepts*. À cet égard, il ne serait pas difficile de constater que les *frontons de poésie* sont des concepts de création, à savoir des concepts de problématisation. Mais qu'est-ce qu'une poésie comme *création, opération et production*? Bref, qu'est-ce que la poésie?

FONDEMENT EXCEPTIONNEL DE LA POÉSIE

On entend par la poésie, tout d'abord, une certaine signification dérivant de sa racine étymologique, qui est *poiēin*, à savoir, faire, composer, produire. La formule aristotélicienne ne laisse pas cette signification de *poiēin* d'être définie tout simplement comme production. Là, il est évident que le sens platonicien du mot est autant présupposé: "La cause de ce qui fait passer quelque chose du non-être à l'être c'est *poiēsis* [ή γάρ τοι εκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὁπωῦν αἰτία πᾶσά ἐστι ποιήσις]" (Banquet: 205b). Lorsque Platon emploie le mot *poiēin*, il l'accompagne aussi presque toujours avec la *technē*: "Les productions de toute *technē* sont des *poiēsis*, et leurs producteurs sont tous des poètes [αἱ ὑπὸ πάσαις ταῖς τέχναις ἐργασίαι ποιήσεις εἰσὶ καὶ οἱ τούτων δημιουργοὶ πάντες ποιηταί]" (Banquet: 205c). Mais la *technē*, qui est, dans un sens, même avec la *poiēsis*, ne l'est pas essentiellement pour Aristote. Par la *technē*, on fait passer à l'être un *ergon*, œuvre, dont le *telos*, le principe, réside dans un autre que l'*ergon*. Donc ce n'est pas l'œuvre mais l'artiste qui possède la *technē*. Par contre, il y a aussi une *poiēsis* spécifique à la *phusis*, la nature. Là, la nature a son principe et son but en soi-même; et c'est pourquoi la nature est une entéléchie. La nature à la fois est et a son entéléchie. Car, dans son sens Aristotélicien, la nature, dans et par la *poiēsis*, arrive à son but dont il n'a pas la capacité, la possibilité, la puissance, à savoir le *dunamis* à travers la *technē*⁵. Mais la *technē* soi-même n'indique pas au passage à l'acte; il est une disposition [*hexis*] à produire et à créer [ἔξις...μετὰ λόγου ποιητικῆς] (Ethique à Nicomaque: 1140a 4-5). L'acte de réalisation comme *telos* de la *technē* de l'autre côté, compris comme *energeia*, c'est-à-dire comme l'œuvre en acte [*en-ergon*], n'est pas *dunamis*, puissance, disposition à passer à l'acte⁶. Si on reste dans les cadres de la définition de la *poiēsis* ainsi tracées par un consentement à son assujettissement à la *telos* aristotélicienne, avec laquelle, d'Hegel jusqu'à Heidegger, l'histoire de philosophie moderne n'a pas aisément rompu ses liens, on n'arrivera pas à penser la production, la création et l'acte ensemble, et cela à cause d'une priorité invoquée au nom de *telos*. *Telos* en tant que but et sens est si loin à la poésie qu'on n'aura la poésie comme art, *technē* que si on la conçoit, au sens Aristotélicien, comme une *poiēsis* qui sera loin d'être "cette occupation la plus innocente de toutes", ce qui est, dans la langue, comme l'indique Heidegger avec référence à Hölderlin, "le plus dangereux de tous les biens" (Heidegger 1962: 45). Tant soit-il de l'acte de *création*, quant à *créature*, n'était-il pas l'homme, à son tour, selon Hölderlin et également Heidegger, cette créature et (ce *créateur*) "la plus étrange [*Unheimliche – to deina*] et mystérieuse" [*Das Unheimlichste des Unheimlichen ist der Mensch*] (Heidegger, 1993: 83)?

L'homme est *unheimlich* dans la langue. Là, dans la langue, il n'y a pas la *sécurité* [*secernere – secret*] de sa *demeure*. Toutefois, dans la langue demeure la *poésie*. En fait, comme dit le poète, "ce qui demeure, les poètes le

5 À ce point-là Cornelius Castoriadis explique que "On ne peut pas aller plus loin: à la frontière Aristotélicienne, la *technē* est l'autre de la *phusis*, mais la *technē* par excellence, la poésie, est imitation d'une *phusis* qui n'est pas *phusis* tout court" (Castoriadis, 1978: 295).

6 "L'œuvre est, en effet, ici la fin, et l'acte est l'œuvre; de ce fait aussi, le mot *acte*, qui est dérivé d'*œuvre*, tend vers le sens d'*entéléchie* [τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἡ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον. διὸ καὶ τοῦνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον, καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν]" (Métaphysique: 1050a 21-3).

fondent” (Heidegger, 1962: 41) et ils le fondent dans la langue et par la langue. C’est pourquoi, selon Heidegger, *dichten* est d’abord poétiser⁷. Mais, qu’est-ce qui est fondé par et dans la langue? Rien d’autre que l’être. Il est utile de noter que pour Heidegger, le dire poétique est à la fois instauration, production et acte. “La poésie est instauration, institution en acte du demeurant” (Heidegger, 1988: 43). Cependant, cela n’empêche que le poétiser soit paradoxalement périlleux et innocent; au contraire, cela même est affirmé avec un ton fondamental [*Stimmung*] qui appartient à l’essence de la poésie. Ce ton fondamental, qui est tout d’abord mode et esprit, *accorde* ou *concorde* avec un acte spécifique que *le sacré* fonde. Et Heidegger tient compte de ce qui est sacré:

Le ton fondamental est un *deuil sacré*. L’épithète “sacré” situe le ton bien au-dessus de toute espèce de hasard ou d’indétermination. Le deuil n’est ni une déploration isolée de telle ou telle perte, ni cette tristesse à la fois diffuse, fuyante et pourtant pesante à propos de tout et de rien que nous nommons mélancolie et qui à son tour, selon son ampleur et sa profondeur, peut-être foncièrement changeante, empreinte de petitesse ou de grandeur. Mais même ce caractère sacré n’épuise pas l’essence du ton fondamental qui règne ici. (Heidegger, 1988: 90)

Cependant quelque chose échappe à la définition. C’est comme si le sacré est affirmé, mais sans langage. Il est affirmé dans un langage sans langage. Et tout se passe comme si la langue, qui est innocente et périlleux, n’échappe pas aux définitions. Mais quelque chose résiste et insiste pour autant au nom du sacré. Pour autant que sacré est-il *das Unheimliche*, et pour autant que *secret* est-il aussi *das Unheimliche* (oder *das Geheimnis* – ou bien *le secret*), la *Stimmung*, en tant que ton fondamental, devient alors *Bestimmung*, la règle et la loi de toute poésie. Mais il ne faut pas en conclure que *Stimmung* en tant que le *sacré* dans la poésie est le contraire de *Bestimmung* en tant que détermination et décision. Ce n’est pas du tout le cas pour Heidegger. Bien plutôt il y a une indétermination en ce qui concerne la détermination du ton fondamentale. Il semble que cette indétermination est constitutive et même instauratrice pour la poétisation Heideggérienne d’autant plus que le ton fondamental de poésie prend sa source d’*Unheimliche*, qui a le rôle instauratrice pour être. Car si le poète est le fondateur de l’être (1988: 43), l’être l’est aussi pour la poésie; et c’est dans la limite où l’*Unheimliche* fait signe vers le ton fondamentale de l’être que ce premier habite dans sa demeure, et cela poétiquement. On ne saurait pas peut-être le sens de l’être mais on le poétise par l’intermédiaire et dans la langue. Ainsi le *Dasein* approche de l’être dans son être de *Dasein* et par l’être de *Dasein* que la langue est. Dans son être, *Dasein* poétise son être, étant le bien le plus étrange et le plus périlleux; et ainsi approche-t-il de l’Être. Pour autant que ce ton fondamental fait habiter dans la langue et par la langue, il fait *Dasein* approcher de l’Être —en rapprochement, en approchant dans le rapprochement de *Dasein* comme *mitsein* [être-avec] (Heidegger, 1985: 138-42). Fondateur, instaurateur et créateur, ce ton émane d’un pôle, par et avec lequel le *polis* se fonde.

Lorsque Heidegger étudie les vers de Sophocle traduit par Hölderlin, il engage à montrer que dans le vers “divers est l’étrange [*Vielfältig das Unheimliche*]” [*polla ta deina*], *polla*, qui va nous fournir le *polis*, dérive du mot *pelein*: “surgir et apparaître selon son accord propre et ainsi présencer [*anwesen*]” (Heidegger, 1993: 88). *pelein* n’est pas une intervention dans le poème, ni pour le moment Heideggérien du poème. Avec *pelein*, quelque chose de plus, mais toujours négative, s’introduit dans le texte, et dans la langue. *pelein* se trouve au milieu de *ta deina*, *das Unheimliche*, afin d’affirmer l’essence de ce qui est *unheimlich*. Heidegger souligne que *pelein* ne signifie pas une diversification et multiplication de ce qui est *unheimlich* au sens numérique. C’est plutôt une affirmation d’essence, intensification de son “inaccessibilité” par son propre [*eigene*] apparence, dans une apparence authentique [*eigentlich*], dans son avènement [*Ereignis*]. Et cette essence inaccessible se manifeste mieux dans le *polis*:

Peut-être le *polis* est la *zone* (nous soulignons) et le lieu autour duquel tout ce qui est valable comme question et *Unheimliche* tourne dans un sens *exceptionnel* [*ausgezeichneten Sinne*] (nous soulignons). Le *polis* est *polos*, à savoir le pôle, le tourbillon [*Wirbel*] dans et autour duquel tout tourne. Ces deux mots nomment ce moment essentiel que le mot *pelein* dit au second vers de l’ode chorale : ce qui est constant et change. Le caractère essentiel polar du *polis* concerne la totalité des êtres. Le polar concerne les êtres en ce qu’entour duquel tels êtres, tel qu’ils sont manifestes, eux-mêmes tournent.

⁷ “*Dichten* – que signifie au juste ce mot ? Il vient de l’ancien haut allemand *tithôn*, et est en rapport avec le *dictare* latin, qui est une forme fréqurentative de *dicere* = dire” (Heidegger, 1988: 40).

L'être humain est donc essentiellement en rapport, dans un sens exceptionnel, à ce pôle, pour autant qu'être humain, en entendant l'Être, reste au milieu des êtres, et là a nécessairement un *statut* [status] chaque fois, une position [Stand], une condition [Zustände] et une circonstance [Umstand]. Le *statut* est l'état [status ist der Staat]. Donc en fait *polis* signifie également l'état [Staat]. (Heidegger, 1993: 100)

Alors l'être autant politique que poétique du *Dasein* reste, demeure dans l'exception autour duquel il tourne. Car l'être politico-poétique n'est pas purement politique ou poétique, il possède tout d'abord une conception pré-poétique et pré-politique. Car, selon Heidegger, le *polis* ne peut pas être déterminé politiquement. "La formulation d'Aristote que l'homme est *zōon politikon* signifie que l'homme est cet être capable d'appartenir au *polis*: mais cela rend nécessaire précisément qu'ils ne sont pas *politique* sans plus de façons" (1993: 102). Et cela par ce que le *Dasein* que l'homme est est toujours en rapport avec l'exception, et l'état que le *polis* est est toujours en rapport avec ce qui est *unheimlich*, exceptionnel ou mieux dire avec l'état d'exception⁸.

Alors en langue Heideggérienne, ce *Dasein*, qui a la langue en tant que *zōon ekhon logon*, instaure son être dans la langue, qui est le bien [*eigene*] le plus étrange et le plus loin à l'être humain; et il dit ce qu'il est dans une *indécidabilité exceptionnelle* appartenant à son être langagier. Et le *Stimmung* de la *Bestimmung* [décision et détermination] *politique* se trouve créée par le *Dasein*, par cet être souverain, dans et par sa langue dont l'essence n'est pas poétique mais exceptionnellement pré-poétique et pré-politique. En plus si on se rappelle que le *dichten* est essentiellement [*zeigen*] montrer et indiquer, le *poetische Dichtung* indiquera [*hinzeigen*] à l'essence de poésie comme sa propre [*eigentliche*] exception. Mais est-ce que l'exception est encore déterminant à ce point même pour créer un *polis* sans *politique* et un poème sans *poésie*? Est-ce que cette exception est aussi capable d'engendrer le *dichtung* comme disposition [*Gestell*] à empêcher tout *dicere*, toute parole, pour les substituer à la souveraineté d'une *dictature*, à savoir l'exception souveraine?

Selon Agamben, quoiqu'effet de l'état d'exception, l'exception souveraine devient la cause de l'état d'exception moderne. Là il s'agit d'une production, d'une création de *lacune*. En tant qu'une *lacune*, l'état d'exception moderne comme l'exception souveraine, n'est qu'une fiction: "Loin de répondre à une lacune normative, l'état d'exception se présente comme l'ouverture dans le système d'une lacune fictive afin de sauvegarder l'existence de la norme et son applicabilité à la situation normale" (Agamben, 2003: 55). La fiction comme lacune, ou bien la fiction d'une lacune est l'effet de l'état d'exception moderne qui prend celui-là non pour *quasi-causes* qui peuvent créer et devenir en des autres effets, mais comme des causes, des lacunes fondamentales — pour son *telos*. Donc l'état d'exception devient le *telos* du souverain, qui est lui-même l'effet et issue de l'état d'exception.

On dirait qu'Agamben propose un autre type de problématisation par lequel un autre type de *polis* surgira⁹. En vain on le cherchera dans des profondeurs exceptionnelles, ou sur les fonds des tons fondamentaux. Si les effets deviennent des causes fondamentales, des exceptions fondatrices, c'est parce qu'on pense et croit à des zones et tons plus fondamentaux, même plus haut que toutes les hauteurs et toutes les profondeurs. Le *plus* loin et le *plus* dangereux, le *plus* innocent et le *plus* étrange, le *plus* mystérieux et *plus* secret. Ce sont tous *plus*. Mais le problème est de dire *combien*, "et puis un pur devenir sans mesure, véritable devenir fou qui ne s'arrête jamais, dans les deux sens à la fois, toujours esquivant le présent, faisant coïncider le futur et le passé, le *plus* et le *moins* [nous soulignons], le trop et le pas-assez dans la simultanéité d'une matière indocile" (Deleuze 1969: 9). *Combien de contes* sont nécessaires pour tomber dans les profondeurs sans lacunes? *Combien de rêves* — qui ne sont pas la même chose avec les *fictions* — doit rêver Alice pour qu'elle tombe dans les profondeurs. Tombant

8 L'état d'exception ne renvoie pas à une priorité sans réserve d'une exception. C'est un type de relation et d'exclusion, entre autres, qui peut être construit entre l'exception et la norme: "L'exception est une espèce d'exclusion. Elle est un cas singulier qui est exclu de la norme générale. Mais ce qui caractérise proprement l'exception, c'est que ce qui est exclu n'est pas pour autant absolument sans rapport avec la norme; au contraire, celle-ci se maintient en relation avec elle dans la forme de la suspension. La norme s'applique à l'exception en se désappliquant à elle, en s'en retirant" (Agamben, 1997: 25). Et quant au souverain, il est en relation avec l'état d'exception au niveau de décision. Agamben réapproprie la définition — souveraine — du souverain faite par Carl Schmitt: "Est souverain celui qui décide de l'exception" (1997: 19). Comme on l'a déjà remarqué, puisque l'exception fait exception à une norme, et que toute norme est affirmation d'une décision qui est supposée être en vigueur (sans conditions ni exception), on peut aussi bien (en suivant Agamben) changer cette définition ainsi: est souverain ce qui décide de l'indécidable.

9 Du fait, il nous semble que, du point de vue d'une théorie de la souveraineté, la théorie qui saisit son objet (la souveraineté) dans une préconception du souverain, n'échappera pas à la souveraineté de la théorie. On aperçoit le même paradoxe lorsque Agamben voit dans le paradigme moderne de souveraineté une zone d'indifférence irréductible, *quoique fictive* (Agamben, 2003: 55).

dans les profondeurs, dans des “puits dont même les enfants ne peuvent voir le fond en pendant dedans et dont l’eau est bue que si les têtes basculent et tombent combien de conte”, on créera des surfaces fondatrices comme on crée des visages faciaux.

AU LIEU DE CONCLUSION: SURFACES COMME EXEMPLES DE POÉSIE

Aussi la poésie qui n’est pas poétique qu’un polis qui n’est pas *politique* ne présupposera sa lacune, sa fiction et sa *technē* que comme ce qui est *plus* de ce que celle-là est ou devienne. L’acte et la puissance, le mouvement et la création ne seront pas compris dans leur rapport d’intensité, mais toujours dans une dialectique qui ne rendra pas possible la *dédicace* d’un poème — autant comme *œuvres* et paroles que comme des problématisations des concepts et des problèmes qui *s’ouvrent* dans des nouvelles *opérations*, dans des nouvelles actions, dans des nouvelles *poiēsis*, dans des nouvelles poétisations. Et si une fois on en rend compte, le secret et le sacré œuvrent en *sécrétant*, le sacrifice et la dévotion en *dédiant*, l’avouer en problématisant, et le vœu en désirant. Et chaque problème, jeté en avance comme des concepts, qui, sur un *plan de consistance*, insistent ou résistent (en se défaisant et s’effaçant) en tant que des *paraboles* [*para+ballein*] qui sont des singularités dans leur devenir-exemple, sera un exemple de surface. Là, ce n’est non plus un problème d’*excepter* [*ex-capere – tenir en dehors*] et d’accepter puisque ce n’est jamais un problème de *cap* [*captus*]¹⁰. Ces devenir-exemples se donnent tel qu’un père-conte le *fait* avec des contes et des paraboles comme des *exemples* (*conte-poèmes*), non pas comme des exceptions¹¹. Et comme toute parabole sont des paroles tellement données, les paroles seront dédiées autant à *une face d’enfant, qui est défaite par une cruelle fleur publique, et qui fait fourrer le nez avec un doigt, fuyant vers le haut, et dont la ligne écrit par l’encre invisible est vidée par la lacune de celle-là*, qu’à des “élèves quittés l’école à septième classe en mourant”¹² ou à cet élève inconnu “tué pendant le cours de l’état”¹³. Du coup, Il y aura toujours des dédicaces des paroles comme il y aura des problématisations avec des poèmes (*düzşiiir* – prose-poèmes) et poétisations avec des problèmes (*conte-poèmes*). Et parce que ces élèves inconnus, non sacrificable, mais *exposé* à mort¹⁴, sont tués pendant le cours de cet état qui *se bosse*¹⁵ sur soi en tant que *lacune*, celles-là seront des exemples-concepts qui sont dédiés aux autres problématisations et aux autres poétisations, et cela *obstinément*, comme par exemple l’exprimait souvent Ece Ayhan. Il y aura non du secret ni de sacré¹⁶, non plus

10 Pour une discussion détaillée sur le cap, cf. L’autre cap (Derrida, 1987) et Passions (Derrida, 1993).

11 Dans le lexique d’Agamben, l’exemple est considéré en tant que paradigme [*paradeigma* dérivant de *paradeiknynai*: ce qui est présenté et *indiqué* auprès, à côté de], car l’exemple est ce qui est exclu du cas normal non pas parce qu’il n’appartient pas au cas normal mais parce qu’il *indique* qu’il appartient au cas normal: “Tandis que l’exemple est exclu de l’ensemble en tant qu’il lui appartient, l’exception est incluse dans le cas normal précisément parce qu’elle n’en fait pas partie” (Agamben, 1997: 30). Quant à l’exception, il est “ce qui ne peut être inclus dans le tout auquel il appartient et ne peut appartenir à l’ensemble dans lequel il est toujours déjà inclus” (32). C’est ainsi que le *nomos* et l’exception entrent dans une zone d’indécidabilité. Et la vie nue devient le paradigme par excellence de l’état d’exception d’un pouvoir souverain biopolitique.

Mais le *mesel* (à la fois *misal* – exemple – et *mesel* – conte, parabole –) est et comme le concept et comme les faces d’enfants. Il appartient déjà aux *profondeurs sans exceptions*, et va vers les *surfaces* — il va *vers* et *sur* au lieu de dehors, au lieu d’être exclu. Alors le concept et le problème (*mesele* – qui dérive de *sual*, à savoir question, non pas de *misal* –) deviennent des exemples (*misal*) profonds (plane profonds) qui vont vers ..., qui fuissent en tant que paraboles ou conte-poèmes (*mesel* ou *düzşiiir*). Ece Ayhan en parle avec concision: “À mon avis, il y a ‘le concept’ à l’occident, ‘mesel’ à l’orient”. Voici l’adéquation objective (qui est l’essence de l’ancienne poésie)” (Ayhan, 2002: 92).

12 “Ey orta ikiden ölerek ayrılan çocuklar!” — un vers de *Orta İki Deneyim Ayrılan Çocuklar İçin Şiirler* (Ayhan, 2008: 126).

13 “Buraya bakın, burada, bu kara mermerin altında/ Bir teneffüs daha yaşasaydı/ Tabiatın tahtaya kalkacak bir çocuk gömülüdür/ Devlet dersinde öldürülmüştür” — une strophe de *Meçhul Öğrenci Anıtı* (Ayhan, 2008: 123).

14 Agamben définit l’*homo sacer* ainsi: “La vie insacriifiable, et pourtant exposée au meurtre licite, est la vie sacrée” (Agamben, 1997: 92). Donc, le problème aujourd’hui ne découle pas d’une exposition au sacrifice, bien que l’insacriifiable présuppose toujours ce paradoxe d’*Aufhebung* de sacrifice. En prenant en considération cette définition, il faut aussi tenir compte d’une critique Agambenienne orientée vers Jean-Luc Nancy et Jacques Derrida, qui proposent de voir dans l’insacriifiable la possibilité d’une affirmation de l’autrui, et une justice indéconstructible (Derrida, 1994); cf. aussi (Nancy, 1990). L’insacriifiable devient alors un quasi-transcendant de non-responsabilité, pensée plutôt comme déresponsabilité, ce qui ne veut pas dire qu’on doit perdre ses responsabilités (ni faire des sacrifices) au nom d’une irresponsabilité.

15 L’un de notions qu’Ece Ayhan utilise dans ses poèmes est “bosser”, cf. par exemple *Kendi Kendisinin Terzisi Bir Kambur* (Ayhan, 2008: 127-30). Et c’est l’état qui se bosse sur soi et sur la société et donc qui se dédouble avec la société. De la même façon, Deleuze et Guattari expliquent, Dans *L’anti-œdipe*, que dans les sociétés modernes le corps de l’état se rabat sur la société et sur soi comme un corps sans organes (Deleuze et Guattari, 1972: 16-7). Et ce rabattement et l’acte de bosser rompent toute production sur la surface du corps sans organes au nom de produire pour le corps de l’état. La surface devient alors non pas un corps sans organes mais un organe sans corps qui fait de la surface un visage sans fond. C’est pourquoi Ece Ayhan insiste sur une poésie civile qui défait les visages ainsi bossus.

16 Le secret (qui dérive du *secernere* Latin, signifiant “mettre à part” et qui a sa racine en *cernere*, à savoir, limiter) en fait n’est pas trop loin du sacré. Il possède une relation d’exception qui présuppose le paradoxe d’une dualité qui se cerne dans le secret, comme il est discernable dans le sacré. Le secret et le sacré concernent alors une relation de ban, qui s’explique dans l’inclusion de ce qui est exclu, d’où la double signification du sacré [*sacer*] comme sain et souillé, intouchable et empreint, sacrificable mais non tuable, ou tuable et insacriifiable. Dans

des vies nues, mais des vies ouvertes; non plus des poèmes intentionnées à être hermétique, mais poèmes ouverts et une poésie devenant intense [sıkı şiir] dans des opérations de créer des zones d'intensifications. Et si les lacunes adviennent avec férocité quand une ligne de fuite, dont une face d'enfant ou un fronton de poésie fait l'événement de tracer vers le haut, parle et dédie en parable-essai (que cet essai essaie de devenir) et poétise sur le problème de poésie, que feront nous alors autre que de faire la problématisation en tant que poésie comme ce vers qui dit: "Est-ce qu'il y a un tel document féroce autre que les visages qui prennent la responsabilité d'être défaits en cherchant le vrai"¹⁷?

Sauf à en donner la réponse, peut-être un autre exemple d'écriture essaiera de problématiser la question de cette responsabilité, à défaut de quoi on ne trouverait que cette figure de poète qui n'est pas assez précoce. Sinon une autre histoire politique du poète, celui qui déplace sa face par honte, ferait toujours sacrifice: *Un père-conte contemporaine a honte, à votre place.*

REFERENCES

- Aristoteles (1831). *Aristoteles Graece ex Recensione Immanuelis Bekkeri Edidit Academia Regia Borussica Volumen Alterum*, Berolini, Berlin.
- Agamben, G. (1997). *Homo Sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue*, (Trad : M. Raiola), Seuil, Paris.
- Agamben, G. (2003). *Homo Sacer II. Etat d'exception*, trad. Joël Gayraud, Seuil, Paris.
- Ayhan, E. (2002). *Bir Şiirin Bakır Çağı: Dipyazılar*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Ayhan, E. (2008). *Bütün Yort Savul'lar! 1954-1997*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Badiou, A. (1997). *Deleuze. "La clameur de l'Être"*, Fayard, Paris.
- Başaran, M. (2005). *Kurbansal Sunu: Dile Getirilebilir ve Görülebilirin Mantık ve Ekonomileri*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Castoriadis, C. (1978). *Les carrefours du labyrinthe*, Seuil, Paris.
- Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*, PUF, Paris.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*, Les Editions de Minuit, Paris.
- Deleuze, G. (2003). "Note pour l'édition italienne de *Logique du sens*", *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, ed. David Lapoujade, pp. 58-60, Les Editions de Minuit, Paris.
- Deleuze, G. et Guattari, F. (1972). *Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Œdipe*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- Deleuze, G. et Guattari, F. (1980). *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- Deleuze, G. et Guattari, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- Derrida, J. (1987). *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris.
- Derrida, J. (1991). *L'Autre cap*, Les Editions de Minuit, Paris.
- Derrida, J. (1993). *Passions*, Galilée, Paris.
- Derrida, J. (1994). *Force de loi. Le fondement mystique de l'autorité*, Galilée, Paris.
- Derrida, J. (1994). *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris.
- Heidegger, M. (1962). *Approche de Hölderlin*, (Trad: H Corbin, M. Deguy, F. Fédier et J. Launay), Gallimard, Paris.
- Heidegger, M. (1985). *Etre et temps*, (Trad: E. Martineau), Authentica, Paris.
- Heidegger, M. (1988). *Les hymnes de Hölderlin. La Germanie et Le Rhin*, (Trad: F. Fédier et J. Hervier), Gallimard, Paris.
- Heidegger, M. (1993). *Hölderlins Hymne "der Ister" (GA 53)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Nancy, J-L. (1990). *Une pensée finie*, Galilée, Paris.
- Plato, & Burnet, J. (1905). *Platonis Opera*, Oxonii: E Typographeo Clarendoniano.
- Žižek, S. (2012). *Organs without Bodies*, Routledge, London.

Passions, Derrida, en prenant en compte de ce trait exceptionnel du sacré, ne quitte pas le mot de secret, mais quitte tout mot secret au nom d'un secret qui reste dans "la solitude absolue d'une passion sans martyre" (Derrida, 1993: 71). Il reste, pour Derrida, du reste, quelque chose qui échappe à toutes les logiques sacrificielles de ce mot (de) secret.

17 Un vers d'un poème d'Ece Ayhan, intitulé *Yort Savul*: "İki, Daha yavuz bir belge var mıdır ha/ Gerçeği ararken parçalanmayı göze almış yüzlerden?" (Ayhan, 2008: 119).

Beyan ve Açıklamalar (Disclosure Statements)

1. Bu çalışmanın yazarları, araştırma ve yayın etiği ilkelerine uyduklarını kabul etmektedirler (The authors of this article confirm that their work complies with the principles of research and publication ethics).
2. Yazarlar tarafından herhangi bir çıkar çatışması beyan edilmemiştir (No potential conflict of interest was reported by the authors).
3. Bu çalışma, intihal tarama programı kullanılarak intihal taramasından geçirilmiştir (This article was screened for potential plagiarism using a plagiarism screening program).
4. Bu makale için etik kurul izni gerekmemektedir (Ethics committee permission is not required for this article).