

GEORGES BATAILLE

l'expérience intérieure



tel gallimard

Georges Bataille

L'expérience
intérieure

Gallimard

© Éditions Gallimard, 1943 et 1954, pour le texte revu et corrigé.

La nuit est aussi un soleil.
Zarathoustra.

Combien j'aimerais dire de mon livre la même chose que Nietzsche du Gai savoir : « Presque pas une phrase où la profondeur et l'enjouement ne se tiennent tendrement la main ! »

Nietzsche écrit dans *Ecce homo* : « Un autre idéal court devant nos pas, prodigieux, séduisant et riche de périls, auquel nous ne cherchons à convertir personne, parce que nous ne reconnaissons pas facilement à quelqu'un de droits sur lui : l'idéal d'un esprit qui joue naïvement, c'est-à-dire sans intention, par excès de force et de fécondité, avec tout ce qui s'est appelé jusque-là sacré, bon, intangible, divin ; d'un esprit pour qui les suprêmes valeurs justement en cours dans le peuple signifieraient déjà danger, décrépitude, avilissement ou tout au moins repos, cécité, oubli de soi momentané ; un idéal de bien-être et de bienveillance humainement surhumain qui paraîtra facilement inhumain, quand, par exemple, prenant place à côté de tout ce sérieux qu'on a révééré ici, à côté de toute la solennité qui a régné jusqu'à ce jour dans le geste, le verbe, le ton, le regard, la morale et le devoir, il se révélera involontairement comme leur parodie incarnée ; lui qui pourtant est appelé peut-être à inaugurer l'ère du grand sérieux, à poser le premier à sa place le grand point d'interrogation, à changer le destin de l'âme, à faire avancer l'aiguille, à lever le rideau de la tragédie... »

Je cite encore ces quelques mots (note datant de 82-84.) : « Voir sombrer les natures tragiques et pouvoir en rire, malgré la profonde compréhension, l'émotion et la sympathie que l'on ressent, cela est divin. »

Les seules parties de ce livre écrites nécessairement — répondant à mesure à ma vie — sont la seconde, le Supplice, et la dernière. J'écrivis les autres avec le louable souci de composer un livre.

Se demander devant un autre : par quelle voie apaise-t-il en lui le désir d'être tout ? sacrifice, conformisme, tricherie, poésie, morale, snobisme, héroïsme, religion, révolte, vanité, argent ? ou plusieurs voies ensemble ? ou toutes ensemble ? Un clin d'œil où brille une malice, un sourire mélancolique, une grimace de fatigue décèlent la souffrance dissimulée que nous donne l'étonnement de n'être pas tout, d'avoir même de courtes limites. Une souffrance si peu avouable mène à l'hypocrisie intérieure, à des exigences lointaines, solennelles (telle la morale de Kant).

A l'encontre. Ne plus se vouloir tout est tout mettre en cause. N'importe qui, sournoisement, voulant éviter de souffrir se confond avec le tout de l'univers, juge de chaque chose comme s'il l'était, de la même façon qu'il imagine, au fond, ne jamais mourir. Ces illusions nuageuses, nous les recevons avec la vie comme un narcotique nécessaire à la supporter. Mais qu'en est-il de nous quand, désintoxiqués, nous apprenons ce que nous sommes ? perdus entre des bavards, dans une nuit où nous ne pouvons que haïr l'apparence de lumière qui vient des bavardages. La souffrance s'avouant du désintoxiqué est l'objet de ce livre.

Nous ne sommes pas tout, n'avons même que deux certitudes en ce monde, celle-là et celle de mourir. Si nous avons conscience de n'être pas tout comme nous l'avons d'être mortel, ce n'est rien. Mais si nous n'avons pas de narcotique, se révèle un vide irrespirable. Je voulais être tout : que défaillant dans ce vide, mais me prenant de courage, je me dise : « J'ai honte d'avoir voulu l'être, car je le vois maintenant, c'était dormir », dès lors commence une expérience singulière. L'esprit se meut dans un monde étrange où l'angoisse et l'extase se composent.

Une telle expérience n'est pas ineffable, mais je la communique à qui l'ignore : sa tradition est difficile (écrite n'est guère que l'introduction de l'orale) ; exige d'autrui angoisse et désir préalables.

Ce qui caractérise une telle expérience, qui ne procède pas d'une révélation, où rien non plus ne se révèle, sinon l'inconnu, est qu'elle n'apporte jamais rien d'apaisant. Mon livre fini, j'en vois les côtés haïssables, son insuffisance, et pire, en moi, le souci de suffisance que j'y ai mêlé, que j'y mêle encore, et dont je hais en même temps l'impuissance et une partie de l'intention.

Ce livre est le récit d'un désespoir. Ce monde est donné à l'homme ainsi qu'une énigme à résoudre. Toute ma vie — ses moments bizarres, dérégés, autant que mes lourdes méditations — s'est passée à résoudre l'énigme. Je vins effectivement à bout de problèmes dont la nouveauté et l'étendue m'exaltèrent. Entré dans des contrées insoupçonnées, je vis ce que jamais des yeux n'avaient vu. Rien de plus enivrant : le rire et la raison, l'horreur et la lumière devenus pénétrables... il n'était rien que je ne sache, qui ne soit accessible à ma fièvre. Comme une insensée merveilleuse, la mort ouvrait sans cesse ou fermait les portes du possible. Dans ce dédale, je pouvais à volonté me perdre, me donner au ravissement, mais à volonté je pouvais discerner les voies, ménager à la démarche intellectuelle un passage précis. L'analyse du rire m'avait ouvert un champ de coïncidences entre les données d'une connaissance émotionnelle commune et rigoureuse et celles de la connaissance discursive. Les contenus se perdant les uns dans les autres des diverses formes de dépense (rire, héroïsme, extase, sacrifice, poésie, érotisme ou autres) définissaient d'eux-mêmes une loi de communication réglant les jeux de l'isolement et de la perte des êtres. La possibilité d'unir en un point précis deux sortes de connaissance jusqu'ici ou étrangères l'une à l'autre ou confondues grossièrement donnait à cette ontologie sa consistance inespérée : tout entier le mouvement de la pensée se perdait, mais tout entier se retrouvait, en un point où rit la foule unanime. J'en éprouvai un sentiment de triomphe : peut-être illégitime, prématuré ?... il me semble que non. Je sentis rapidement ce qui m'arrivait comme un poids. Ce qui ébranla mes nerfs fut d'avoir achevé ma tâche : mon ignorance portait sur des points insignifiants, plus d'énigmes à résoudre ! Tout s'écroulait ! je m'éveillai devant une énigme nouvelle, et celle-là, je le sus aussitôt, insoluble : cette énigme était même si amère, elle me laissa dans une impuissance si accablée que je l'éprouvai comme Dieu, s'il est, l'éprouverait.

Aux trois quarts achevé, j'abandonnai l'ouvrage où devait se trouver l'énigme résolue. J'écrivis Le Supplice, où l'homme atteint l'extrême du possible.

ÉBAUCHE D'UNE INTRODUCTION A L'EXPÉRIENCE INTÉRIEURE

J'entends par *expérience intérieure* ce que d'habitude on nomme *expérience mystique* : les états d'extase, de ravissement, au moins d'émotion méditée. Mais je songe moins à l'expérience *confessionnelle*, à laquelle on a dû se tenir jusqu'ici, qu'à une expérience nue, libre d'attaches, même d'origine, à quelque confession que ce soit. C'est pourquoi je n'aime pas le mot *mystique*.

Je n'aime pas non plus les définitions étroites. L'expérience intérieure répond à la nécessité où je suis — l'existence humaine avec moi — de mettre tout en cause (en question) Sans repos admissible. Cette nécessité jouait malgré les croyances religieuses, mais elle a des conséquences d'autant plus entières qu'on n'a pas ces croyances. Les présuppositions dogmatiques ont donné des limites indues à l'expérience : lui qui sait déjà ne peut aller au-delà d'un horizon connu.

J'ai voulu que l'expérience conduise où elle menait, non pt mener à quelque fin donnée d'avance. Et je dis aussitôt qu'elle ne mène à aucun havre (mais en un lieu d'égarement, non-sens). J'ai voulu que le non-savoir en soit le principe en quoi j'ai suivi avec une rigueur plus âpre une méthode les chrétiens excellèrent (ils s'engagèrent aussi loin dans cette voie que le dogme le permit). Mais cette expérience née du non-savoir y demeure décidément. Elle n'est pas ineffable, on ne la trahit pas si l'on en parle, mais aux questions du savoir, elle dérobe même à l'esprit les réponses qu'il avait encore. L'expérience ne révèle rien et ne peut fonder la croyance ni en partir.

L'expérience est la mise en question (à l'épreuve), dans la fièvre et l'angoisse, de ce qu'un homme sait du fait d'être. Que dans cette fièvre il ait quelque appréhension que ce soit, il ne peut dire : « j'ai vu ceci, ce que j'ai vu est tel » ; il ne peut dire : « j'ai vu Dieu, l'absolu ou le fond des mondes », il ne peut que dire « ce que j'ai vu échappe à l'entendement », et Dieu, l'absolu, le fond des mondes, ne sont rien s'ils ne sont des catégories de l'entendement.

Si je disais décidément : « j'ai vu Dieu », ce que je vois changerait. Au lieu de l'inconnu inconcevable — devant moi libre sauvagement, me laissant devant lui sauvage et libre — il y aurait un objet mort et la chose du théologien — à quoi l'inconnu serait asservi, car, en l'espèce de Dieu, l'inconnu obscur que l'extase révèle *est asservi à m'asservir* (le fait qu'un théologien fait sauter après coup le cadre établi signifie simplement que le cadre est inutile ; ce n'est, pour l'expérience, que présupposition à rejeter).

De toute façon, Dieu est lié au salut de l'âme — en même temps qu'aux autres *rappports de l'imparfait au parfait*. Or, dans l'expérience, le sentiment que j'ai de l'inconnu dont j'ai parlé est ombrageusement hostile à l'idée de perfection (la servitude même, le « doit être »).

Je lis dans Denys l'Aréopagite (*Noms divins*, I, 5) : « Ceux qui par la cessation intime de toute opération intellectuelle entrent en union intime avec l'ineffable lumière... ne parlent de Dieu que par négation. » Il en est ainsi dès l'instant où l'expérience révèle et non la présupposition (à tel point qu'aux yeux du même la lumière est « rayon de ténèbre » ; il irait jusqu'à dire, selon Eckhart : « Dieu est néant »). Mais la théologie positive — fondée sur la révélation des Écritures — n'est pas en accord avec cette expérience négative. Quelques pages après avoir évoqué ce Dieu que le discours n'appréhende qu'en niant, Denys écrit (*Ibid.*, I, 7) : « Il possède sur la création un empire absolu..., toutes choses se rattachent à lui comme à leur centre, le reconnaissant comme leur cause, leur principe et leur fin... »

Au sujet des « visions », des « paroles » et des autres « consolations » communes dans l'extase, saint Jean de la Croix témoigne sinon d'hostilité du moins de réserve. L'expérience n'a pour lui de

sens que dans l'appréhension d'un Dieu sans forme et sans mode. Sainte Thérèse ne donnait elle-même à la fin de valeur qu'à la « vision intellectuelle ». De même, je tiens l'appréhension de Dieu, fût-il sans forme et sans mode (sa vision « intellectuelle » et non sensible), pour un arrêt dans le mouvement qui nous porte à l'appréhension plus obscure de l'inconnu : d'une présence qui n'est plus distincte en rien d'une absence.

Dieu diffère de l'inconnu en ce qu'une émotion profonde, venant des profondeurs de l'enfance, se lie d'abord en nous à son évocation. L'inconnu laisse froid au contraire, ne se fait pas aimer avant qu'il ne renverse en nous toute chose comme un vent violent. De même les images bouleversantes et les moyens termes auxquels recourt l'émotion poétique nous touchent sans peine. Si la poésie introduit l'étrange, elle le fait par la voie du familier. Le poétique est du familier se dissolvant dans l'étrange et nous-mêmes avec lui. Il ne nous dépossède jamais de tout en tout, car les mots, les images dissoutes, sont chargés d'émotions déjà éprouvées, fixées à des objets qui les lient au connu.

L'appréhension divine ou poétique est du même plan que les vaines apparitions des saints en ce que nous pouvons encore, par elle, nous approprier ce qui nous dépasse, et, sans le saisir comme un bien propre, du moins le rattacher à nous, à ce qui déjà nous avait touché. De cette façon nous ne mourons pas entièrement : un fil ténu sans doute mais un fil lie l'appréhendé au moi (en eussé-je brisé la notion naïve, Dieu demeure l'être dont l'Église a dit le rôle).

Nous ne sommes totalement mis à nu qu'en allant sans tricher à l'inconnu. C'est la part d'inconnu qui donne à l'expérience de Dieu — ou du poétique — leur grande autorité. Mais l'inconnu exige à la fin l'empire sans partage.

II

L'EXPÉRIENCE SEULE AUTORITÉ, SEULE VALEUR

L'opposition à l'idée de projet — qui prend dans ce livre une part essentielle — est si nécessaire en moi qu'ayant écrit de cette introduction le plan détaillé, je ne puis m'y tenir. En ayant abandonné pour un temps l'exécution, étant passé au post-scriptum (qui n'était pas prévu), je ne puis que le changer. Je me tiens au projet dans les choses secondaires : dans ce qui m'importe il m'apparaît vite ce qu'il est : contraire à moi-même étant projet.

Je tiens à m'expliquer là-dessus, interrompant l'exposé : je dois le faire, ne pouvant assurer l'homogénéité de l'ensemble. C'est peut-être laisser-aller. Toutefois, je veux le dire, je n'oppose nullement au projet l'humeur négative (une veulerie malade), mais l'esprit de décision.

L'expression de l'expérience intérieure doit de quelque façon répondre à son mouvement, ne peut être une sèche traduction verbale, exécutable en ordre.

Du plan que j'avais arrêté, je donne les titres de chapitres, qui étaient :

- critique de la servitude dogmatique (seul écrit) ;*
- critique de l'attitude scientifique ;*
- critique d'une attitude expérimentale ;*
- position de l'expérience elle-même comme valeur et autorité ;*
- principe d'une méthode ;*
- principe d'une communauté.*

J'essayerai maintenant de dégager un mouvement qui devait ressortir de l'ensemble.

L'expérience intérieure ne pouvant avoir de principe ni dans un dogme (attitude morale), ni dans la science (le savoir n'en peut être ni la fin ni l'origine), ni dans une recherche d'états enrichissants (attitude esthétique, expérimentale), ne peut avoir d'autre souci ni d'autre fin qu'elle-même. M'ouvrant à l'expérience intérieure, j'en ai posé par là la valeur, l'autorité. Je ne puis désormais avoir d'autre valeur ni d'autre autorité^{1}. Valeur, autorité, impliquent la rigueur d'une méthode, l'existence d'une communauté.

J'appelle expérience un voyage au bout du possible de l'homme. Chacun peut ne pas faire ce voyage, mais, s'il le fait, cela suppose niées les autorités, les valeurs existantes, qui limitent le possible. Du fait qu'elle est négation d'autres valeurs, d'autres autorités, l'expérience ayant l'existence positive devient elle-même positivement la valeur *et l'autorité*^{2}.

Toujours l'expérience intérieure eut d'autres fins qu'elle-même, où l'on plaçait la valeur, l'autorité. Dieu dans l'Islam ou l'Église chrétienne ; dans l'Église bouddhique cette fin négative : la suppression de la douleur (il fut possible aussi de la subordonner à la connaissance, comme le fait l'ontologie de Heidegger^{3}). Mais que Dieu, la connaissance, la suppression de la douleur cessent d'être à mes yeux des fins convaincantes, si le plaisir à tirer d'un ravissement m'importune, me heurte même, l'expérience intérieure devra-t-elle aussitôt me sembler vide, désormais impossible étant sans raison d'être ?

La question n'est nullement oiseuse. L'absence d'une réponse formelle (dont je m'étais passé jusque-là) finit par me laisser un grand malaise. L'expérience elle-même m'avait mis en lambeaux, et ces lambeaux, mon impuissance à répondre achevait de les déchirer. Je reçus la réponse d'autrui : elle demande une solidité qu'à ce moment j'avais perdue. Je posai la question devant quelques amis, laissant voir une partie de mon désarroi : l'un d'eux^{4} énonça simplement ce principe, que l'expérience elle-même est l'autorité (mais que l'autorité s'expie).

Dès le moment cette réponse m'apaisa, me laissant à peine (comme la cicatrice longue à se fermer d'une blessure) un résidu d'angoisse. J'en mesurai la portée le jour où j'élaborai le projet d'une introduction. Je vis alors qu'elle mettait fin à tout le débat de l'existence religieuse, qu'elle avait même la portée galiléenne d'un renversement dans l'exercice de la pensée, qu'elle se substituait en même temps qu'à la tradition des Églises à la philosophie.

Depuis quelque temps déjà, la seule philosophie qui vive, celle de l'école allemande, tendit à faire de la connaissance dernière l'extension de l'expérience intérieure. Mais cette *phénoménologie* donne à la connaissance la valeur d'une fin à laquelle on arrive par l'expérience. C'est un alliage boiteux : la part faite à l'expérience y est à la fois trop et pas assez grande. Ceux qui lui font cette place doivent sentir qu'elle déborde, par un immense possible, l'usage auquel ils se bornent. Ce qui préserve en apparence la philosophie est le peu d'acuité des expériences dont partent les phénoménologues. Cette absence d'équilibre ne survit pas à la mise en jeu de l'expérience allant au bout du possible. Quand aller au bout signifie tout au moins ceci : que la limite qu'est la connaissance comme fin soit franchie.

Du côté philosophique, il s'agit d'en finir avec la division analytique des opérations, par là d'échapper au sentiment de vide des interrogations intelligentes. Du côté religieux, le problème résolu est plus lourd. Les autorités, les valeurs traditionnelles, depuis longtemps n'ont plus de sens pour un grand nombre. Et la critique à laquelle la tradition a succombé ne peut être indifférente à ceux dont l'intérêt est l'extrême du possible. Elle se lie à des mouvements de l'intelligence voulant reculer ses limites. Mais — il est indéniable — l'avancée de l'intelligence eut pour effet secondaire de diminuer

le possible en un domaine qui parut à l'intelligence étranger : *celui de l'expérience intérieure*.

Encore est-ce peu de dire diminuer. Le développement de l'intelligence mène à un assèchement de la vie qui, par retour, a rétréci l'intelligence. C'est seulement si j'énonce ce principe : « l'expérience intérieure elle-même est l'autorité », que je sors de cette impuissance. L'intelligence avait détruit l'autorité nécessaire à l'expérience : par cette façon de trancher, l'homme dispose à nouveau de son possible et ce n'est plus le vieux, le limité, mais l'extrême du possible.

Ces énoncés ont une obscure apparence théorique et je n'y vois aucun remède sinon de dire : « il en faut saisir le sens du dedans ». Ils ne sont pas démontrables logiquement. Il faut *vivre* l'expérience, elle n'est pas accessible aisément et même, considérée du dehors par l'intelligence, il y faudrait voir une somme d'opérations distinctes, les unes intellectuelles, d'autres esthétiques, d'autres enfin morales et tout le problème à reprendre. Ce n'est que du dedans, vécue jusqu'à la transe, qu'elle apparaît unissant ce que la pensée discursive doit séparer. Mais elle n'unit pas moins que ces formes — esthétiques, intellectuelles, morales — les contenus divers de l'expérience passée (comme Dieu et sa Passion) dans une fusion ne laissant dehors que le discours par lequel on tenta de séparer ces objets (faisant d'eux des réponses aux difficultés de la morale).

L'expérience atteint pour finir la fusion de l'objet et du sujet, étant comme sujet non-savoir, comme objet l'inconnu. Elle peut laisser se briser là-dessus l'agitation de l'intelligence : des échecs répétés ne la servent pas moins que la docilité dernière à laquelle on peut s'attendre.

Ceci atteint comme une extrémité du possible, il va de soi que la philosophie proprement dite est absorbée, qu'étant déjà séparée du simple essai de cohésion des connaissances qu'est la philosophie des sciences, elle se dissout. Et se dissolvant dans cette nouvelle façon de penser, elle se trouve n'être plus qu'héritière d'une théologie mystique fabuleuse, mais mutilée d'un Dieu et faisant table rase.

C'est la séparation de la transe des domaines du savoir, du sentiment, de la morale, qui oblige à *construire* des valeurs réunissant *au dehors* les éléments de ces domaines sous formes d'entités autoritaires, quand il fallait ne pas chercher loin, rentrer en soi-même au contraire pour y trouver ce qui manqua du jour où l'on contesta les constructions. « Soi-même », ce n'est pas le sujet s'isolant du monde, mais un lieu de communication, de fusion du sujet et de l'objet.

III

PRINCIPES D'UNE MÉTHODE ET D'UNE COMMUNAUTÉ

Quand les ravages de l'intelligence eurent démantelé les édifices dont j'ai parlé, la vie humaine ressentit un manque (mais pas tout de suite une défaillance totale). Cette communication allant loin, cette fusion qu'elle opérait jusque-là par une méditation sur des objets ayant une histoire (pathétique et dramatique) comme Dieu, il sembla qu'on ne pouvait plus l'atteindre. Il fallait donc choisir — ou demeurer fidèle, obstinément, à des dogmes tombés dans un domaine de critique — ou renoncer à la seule forme de vie ardente, à la fusion.

L'amour, la poésie, sous une forme romantique, furent les voies où nous tentâmes d'échapper à l'isolement, au tassement d'une vie en peu de temps privée de sa plus visible issue. Mais quand ces nouvelles issues seraient de nature à ne rien faire regretter de l'ancienne, l'ancienne devint inaccessible, ou crue telle, à ceux que toucha la critique : par là leur vie fut privée d'une part de son possible.

En d'autres termes on n'atteint des états d'extase ou de ravissement qu'en *dramatisant* l'existence en général. La croyance en un Dieu trahi, qui nous aime (à ce point que, pour nous, il meurt), nous rachète et nous sauve, joua longtemps ce rôle. Mais on ne peut dire que, cette croyance faisant défaut, la dramatisation soit impossible : en effet, d'autres peuples l'ont connue — et par elle l'extase — n'étant pas informés de l'Évangile.

On peut dire seulement ceci : que la dramatisation a nécessairement une clé, sous forme d'élément incontesté (décidant), de valeur sans laquelle il ne peut exister de x drame mais l'indifférence. Ainsi, du moment où le drame nous atteint et du moins s'il est ressenti comme touchant en nous généralement l'homme, nous atteignons l'autorité, ce qui cause le drame. (De même s'il existe en nous une autorité, une valeur, il y a drame, car si elle est telle, il la faut prendre au sérieux, totalement.)

En toute religion la dramatisation est essentielle, mais si elle est purement extérieure et mythique, elle peut avoir plusieurs formes indépendantes en même temps. Des sacrifices d'intentions et de sources différentes se conjuguent. Mais chacun d'eux, au moment où la victime est immolée, marque le point d'intensité d'une dramatisation. Si nous ne savions dramatiser, nous ne pourrions sortir de nous-mêmes. Nous vivrions isolés et tassés. Mais une sorte de rupture — dans l'angoisse — nous laisse à la limite des larmes : alors nous nous perdons, nous oublions nous-mêmes et communiquons ; avec un au-delà insaisissable.

De cette façon de dramatiser — souvent forcée — ressort un élément de comédie, de sottise, qui tourne au rire. Si nous n'avions pas su dramatiser, nous ne saurions pas rire, mais en nous le rire est toujours prêt qui nous fait rejaillir en une fusion recommencée, à nouveau nous brisant au hasard d'erreurs commises en voulant nous briser, mais sans autorité cette fois.

La dramatisation ne devint tout à fait générale qu'en se faisant intérieure, mais elle ne peut se faire sans des moyens à la mesure d'aspirations naïves — comme celle à ne jamais mourir. Quand elle devint ainsi intérieure et générale, elle tomba dans une autorité exclusive, jalouse (hors de question de rire dès lors, elle devint d'autant plus forcée). Tout ceci pour que l'être ne se tasse pas trop sur lui-même, ne finisse pas en boutiquier avare, en vieillard débauché.

Entre le boutiquier, le débauché riche et le dévot tapi dans l'attente du salut, il y eut aussi beaucoup d'affinités, même la possibilité d'être unis en une seule personne.

Autre équivoque : tenant au compromis entre l'autorité positive de Dieu et celle négative de la suppression de la douleur. Dans la volonté de supprimer la douleur, nous sommes conduits à l'action, au lieu de nous borner à dramatiser. L'action menée pour supprimer la douleur va finalement dans le sens contraire de la possibilité de dramatiser en son nom : nous ne tendons plus à l'extrême du possible, nous remédions au mal (sans grand effet), mais le possible en attendant n'a plus de sens, nous vivons de projet, formant un monde assez uni (sous le couvert d'inexpiables hostilités) avec le débauché, le boutiquier, le dévot égoïste.

Dans ces manières de dramatiser à l'extrême, à l'intérieur des traditions, nous pouvons nous en écarter. Le recours au désir de ne pas mourir et même, sauf l'humiliation devant Dieu, les moyens habituels font presque défaut chez saint Jean de la Croix qui, tombant dans la nuit du non-savoir, touche à l'extrême du possible : chez quelques autres d'une façon moins frappante, peut-être pas moins profonde.

Kierkegaard, à force de tirer au bout du possible, et en quelque sorte à l'absurde, chaque élément du drame dont il reçut l'autorité par tradition, se déplace dans un monde où il devient impossible de s'appuyer sur rien, où l'ironie est libre.

J'en arrive au plus important : *il faut rejeter les moyens extérieurs*. Le dramatique n'est pas être dans ces conditions-ci ou celles-là qui sont des conditions positives (comme être à demi perdu, pouvoir être sauvé). C'est simplement être. S'en apercevoir est, sans rien autre, contester avec assez de suite les faux-fuyants par lesquels nous nous dérobons d'habitude. Plus question de salut : c'est le plus odieux des faux-fuyants. La difficulté — que la contestation doit se faire au nom d'une autorité — est résolue ainsi : je conteste au nom de la contestation qu'est l'expérience elle-même (la volonté d'aller au bout du possible). L'expérience, son autorité, sa méthode ne se distinguent pas de la contestation^[5].

J'aurais pu me dire : la valeur, l'autorité, c'est l'extase ; l'expérience intérieure est l'extase, l'extase est, semble-t-il, la communication, s'opposant au tassement sur soi-même dont j'ai parlé. J'aurais de la sorte *su* et *trouvé* (il fut un temps où je crus savoir, avoir trouvé). Mais nous arrivons à l'extase par une contestation du savoir. Que je m'arrête à l'extase et m'en saisisse, à la fin je la définis. Mais rien ne résiste à la contestation du savoir et j'ai vu au bout que l'idée de communication elle-même laisse nu, ne sachant rien. Quelle qu'elle soit, faute d'une révélation positive en moi présente à l'extrême, je ne peux lui donner ni raison d'être ni fin. Je demeure dans l'intolérable non-savoir, qui n'a d'autre issue que l'extase elle-même.

État de nudité, de supplication sans réponse où j'aperçois néanmoins ceci : qu'il tient à l'évasion des faux-fuyants. En sorte que, les connaissances particulières demeurant telles, seul le sol, leur fondement, se déroband, je saisis en sombrant que la seule vérité de, l'homme, enfin entrevue, est d'être une supplication sans réponse.

Se prenant de simplicité tardive, l'autruche, à la fin, laisse un œil, dégagé du sable, bizarrement ouvert... Mais qu'on vienne à me lire, eût-on la bonne volonté, l'attention la plus grande, arrivât-on au dernier degré de conviction, on ne sera pas nu pour autant. Car nudité, sombrer, supplication sont d'abord des notions ajoutées aux autres. Bien que liées à l'évasion des faux-fuyants, en ce qu'elles étendent elles-mêmes le domaine des connaissances, elles sont réduites elles-mêmes à l'état de faux-fuyants. Tel est en nous le travail du discours. Et cette difficulté s'exprime ainsi : *le mot silence est encore un bruit*, parler est en soi-même imaginer connaître, et pour ne plus connaître il faudrait ne plus parler. Le sable eût-il laissé mes yeux s'ouvrir, j'ai parlé : les mots, *qui ne servent qu'à fuir*, quand j'ai cessé de fuir me ramènent à la fuite. Mes yeux se sont ouverts, c'est vrai, mais il aurait fallu ne pas le dire, demeurer figé comme une bête. J'ai voulu parler, et comme si les paroles portaient la pesanteur de mille sommeils, doucement, comme semblant ne pas voir, mes yeux se sont fermés.

C'est par une « intime cessation de toute opération intellectuelle » que l'esprit est mis à nu. Sinon le *discours* le maintient dans son petit tassement. Le discours, s'il le veut, peut souffler la tempête, quelque effort que je fasse, au coin du feu le vent ne peut glacer. La différence, entre expérience intérieure et philosophie réside principalement en ce que, dans l'expérience, l'énoncé n'est rien, sinon un moyen et même, autant qu'un moyen, un obstacle ; ce qui, compte n'est plus l'énoncé du vent, c'est le vent.

A ce point nous voyons le sens second du mot dramatiser : c'est la volonté, s'ajoutant au discours, de ne pas s'en tenir à l'énoncé, d'obliger à sentir le glacé du vent, à être nu. D'où l'art dramatique

utilisant la sensation, non discursive, s'efforçant de frapper, pour cela imitant le bruit du vent et tâchant de glacer — comme par contagion : il fait trembler sur scène un personnage (plutôt que recourir à ces grossiers moyens, le philosophe s'entoure de signes narcotiques). A ce sujet, c'est une erreur classique d'assigner les *Exercices* de saint Ignace à la méthode discursive : ils s'en remettent au discours qui règle tout mais sur le mode dramatique. Le discours exhorte : représente-toi, dit-il, le heu, les personnages du drame, et tiens-toi là comme l'un d'entre eux ; dissipe — tends pour cela ta volonté — l'hébétude, l'absence auxquelles les paroles inclinent. La vérité est que les *Exercices*, horreur tout entiers du discours (de l'absence), essayent d'y remédier par la tension du discours, et que souvent l'artifice échoue (d'autre part, l'objet de contemplation qu'ils proposent est le drame sans doute, mais engagé dans les catégories historiques du discours, loin du Dieu sans forme et sans mode des Carmes, plus que les Jésuites assoiffés d'expérience intérieure).

L'infirmité de la méthode dramatique est qu'elle force d'aller toujours au-delà de ce qui est senti naturellement. Mais l'infirmité est moins celle de la méthode que la nôtre. Et ce n'est pas le côté volontaire du procédé (auquel s'ajoute ici le sarcasme : le comique apparaissant non le fait de l'autorité, mais de celui qui, la désirant, n'arrive pas dans ses efforts à la subir) qui m'arrête : c'en est l'impuissance.

La contestation demeurerait, à la vérité, impuissante en nous si elle se bornait au discours et à l'exhortation dramatique. Ce sable où nous nous enfonçons pour ne pas voir, est formé des mots, et la contestation, devant se servir d'eux, fait songer — si je passe d'une image à une autre différente — à l'homme enlisé, se débattant et que ses efforts enfoncent à coup sûr : et il est vrai que les mots, leurs dédales, l'immensité épuisante de leurs possibles, enfin leur traîtrise, ont quelque chose des sables mouvants.

De ces sables nous ne sortirions pas sans quelque corde qui nous soit tendue. Bien que les mots drainent en nous presque toute la vie — de cette vie, à peu près pas une brindille que n'ait saisie, traînée, accumulée la foule sans repos, affairée, de ces fourmis (les mots) —, il subsiste en nous une part muette, dérobée, insaisissable. Dans la région des mots, du discours, cette part est ignorée. Aussi nous échappe-t-elle d'habitude. Nous ne pouvons qu'à de certaines conditions l'atteindre ou en disposer. Ce sont des mouvements intérieurs vagues, qui ne dépendent d'aucun objet et n'ont pas d'intention, des états qui, semblables à d'autres liés à la pureté du ciel, au parfum d'une chambre, ne sont motivés par rien de définissable, si bien que le langage qui, au sujet des autres, a le ciel, la chambre, à quoi se rapporter — et qui dirige dans ce cas l'attention vers ce qu'il saisit — est dépossédé, ne peut rien dire, se borne à dérober ces états à l'attention (profitant de leur peu d'acuité, il attire aussitôt l'attention ailleurs).

Si nous vivons sans contester sous la loi du langage, ces états sont en nous comme s'ils n'étaient pas. Mais si, contre cette loi, nous nous heurtons, nous pouvons au passage arrêter sur l'un d'eux la conscience et, faisant taire en nous le discours, nous attarder à la surprise qu'il nous donne. Mieux vaut alors s'enfermer, faire la nuit, demeurer dans ce silence suspendu où nous surprenons le sommeil d'un enfant. Avec un peu de chance, d'un tel état nous apercevons ce qui favorise le retour, accroît l'intensité. Et sans doute ce n'est pas trop pour cela que la passion malade par laquelle, un long moment de nuit, une mère est maintenue près d'un berceau.

Mais la difficulté est qu'on n'arrive pas facilement ni tout à fait à se taire, qu'il faut lutter contre soi-même, avec, justement, une patience de mère : nous cherchons à saisir en nous ce qui subsiste à l'abri des servilités verbales et, ce que nous saisissons, c'est nous-mêmes battant la campagne,

enfilant des phrases, peut-être au sujet de notre effort (puis de son échec), mais des phrases et dans l'impuissance à saisir autre chose. Il faut nous obstiner — nous faisant familiers, cruellement, avec une impuissante sottise, d'habitude dérobée, mais tombant sous la pleine lumière : assez vite augmente l'intensité des états et dès lors ils absorbent, même ils ravissent. Le moment vient où nous pouvons réfléchir, à nouveau ne plus nous taire, enchaîner des mots : cette fois, c'est à la cantonade (à l'arrière-plan) et, sans plus nous soucier, nous laissons leur bruit se perdre.

Cette maîtrise, qu'à la longue nous pouvons acquérir, de nos mouvements les plus intérieurs est bien connue : c'est *le yoga*. Mais *le yoga* nous est donné sous forme de grossières recettes, agrémentées de pédantisme et d'énoncés bizarres. Et le *yoga*, pratiqué pour lui-même, ne s'avance pas plus loin qu'une esthétique ou une hygiène. Tandis que je recours aux mêmes moyens (mis à nu) *dans un désespoir*.

De ces moyens les chrétiens se passaient, mais l'expérience n'était pour eux que l'étape dernière d'une longue ascèse (les Hindous s'adonnent eux-mêmes à l'ascétisme, qui procure à leur expérience un équivalent du drame religieux qui leur manque). Mais ne pouvant et ne voulant pas recourir à l'ascèse, je dois lier la contestation à la *libération du pouvoir des mots* qu'est la maîtrise. Et si, bien à l'encontre des Hindous, j'ai réduit ces moyens à ce qu'ils sont, puis affirmé d'eux qu'il y faut faire la part à l'inspiration, je ne puis non plus manquer de dire qu'on ne peut les réinventer. Leur pratique enlourdie de tradition est l'analogue de la culture vulgaire, dont les plus libres des poètes n'ont pu se passer (aucun grand poète qui n'ait fait d'études secondaires).

Ce que j'ai pris à mon compte est aussi loin que j'ai pu de l'atmosphère de scolarité du *yoga*. Les moyens dont il s'agit sont doubles ; il faut trouver : — des *mots* qui servent d'aliments à l'habitude, mais nous détournent de ces objets dont l'ensemble nous tient en laisse ; — des *objets* qui nous fassent glisser du plan extérieur (objectif) à l'intériorité du sujet.

Je ne donnerai qu'un exemple de *mot* glissant. Je dis *mot* : ce peut être aussi bien la phrase où l'on insère le mot, mais je me borne au mot *silence*. Du mot il est déjà, je l'ai dit, l'abolition du bruit qu'est le mot ; entre tous les mots c'est le plus pervers, ou le plus poétique : il est lui-même gage de sa mort.

Le silence est donné dans la dilection malade du cœur. Quand un parfum de fleur est chargé de réminiscences, nous nous attardons seuls à respirer la fleur, à l'interroger, dans l'angoisse du secret que sa douceur dans un instant nous livrera : ce secret n'est que la présence intérieure, silencieuse, insondable et nue, qu'une attention toujours donnée aux mots (aux objets) nous dérobe, qu'elle nous rend à la rigueur si nous la donnons à tel des plus transparents d'entre les objets. Mais elle ne la rend pleinement que si nous savons la détacher, à la fin, même de ces objets discrets : ce que nous pouvons faire en choisissant pour eux comme un reposoir où ils achèveront de se dissiper le silence qui n'est plus rien.

Le reposoir que les Hindous choisirent n'est pas moins intérieur : c'est le souffle. Et de même qu'un mot glissant a la vertu de capter l'attention donnée d'avance aux mots, de même le souffle, l'attention dont disposent les gestes, les mouvements dirigés vers les objets : mais seul de ces mouvements le souffle ne conduit qu'à l'intériorité. Si bien que les Hindous respirant doucement — et peut-être en silence —, longuement, n'ont pas donné à tort au souffle un pouvoir qui n'est pas celui qu'ils ont cru, qui n'en ouvre pas moins les secrets du cœur.

Le silence est un mot qui n'est pas un mot et le souffle un objet qui n'est pas un objet...

J'interromps à nouveau le cours de l'exposé. Je rien donne pas les raisons (qui sont plusieurs, coïncidant). Je me borne maintenant à des notes où ressort l'essentiel et sous une forme répondant mieux à l'intention que l'enchaînement.

Les Hindous ont d'autres moyens ; qui n'ont à mes yeux qu'une valeur, montrer que les moyens pauvres (les plus pauvres) ont seuls la vertu d'opérer la rupture (les moyens riches ont trop de sens, s'interposent entre nous et l'inconnu, comme des objets recherchés pour eux-mêmes). Seule importe l'intensité. Or,

A peine avons-nous dirigé l'attention vers une présence intérieure : ce qui jusque-là était dérobé prend l'ampleur non d'un orage — il s'agit de mouvements lents — mais d'une crue envahissante. Maintenant la sensibilité est exaltée : il a suffi que nous la détachions des objets neutres auxquels nous la donnons d'habitude.

Une sensibilité devenue bar détachement de ce qui atteint les sens si intérieure que tous les retours du dehors, une chute d'épingle, un craquement, ont une immense et lointaine résonance... Les Hindous ont noté cette bizarrerie. J'imagine qu'il en va comme dans la vision, qu'une dilatation de la pupille rend aiguë dans l'obscurité. Ici l'obscurité n'est pas absence de lumière (ou de bruit) mais absorption au dehors. Dans la simple nuit, notre attention est donnée tout entière au monde des objets par la voie des mots, qui persiste. Le vrai silence a lieu dans l'absence des mots ; qu'une épingle tombe alors : comme d'un coup de marteau, je sursaute... Dans ce silence fait du dedans, ce n'est plus un organe, c'est la sensibilité entière, c'est le cœur, qui s'est dilaté.

Divers moyens des Hindous.

Ils prononcent de façon caverneuse, prolongée comme dans une résonance de cathédrale, la syllabe ôm. Ils tiennent cette syllabe pour sacrée. Ils se donnent ainsi me torpeur religieuse, pleine de trouble divinité, majestueuse même et dont le prolongement est purement intérieur. Mais il y faut soit la naïveté — la pureté — de l'Hindou, soit le malingre goût de l'Européen pour une couleur exotique.

D'autres, à l'occasion, se servent de toxiques.

Les tantriques ont recours au plaisir sexuel : ils ne s'y abîment pas, s'en servent de tremplin.

Jeux de virtuose, déliquescence se confondent et rien n'est plus loin de la volonté de dénudement.

Mais je sais peu de chose, au fond, de l'Inde... Le peu de jugements auxquels je me tiens — plus d'éloignement que d'accueil — se lient à mon ignorance. Je n'ai pas d'hésitation sur deux points : les livres des Hindous sont, sinon lourds, inégaux ; ces Hindous ont en Europe des amis que je n'aime pas.

Tendance des Hindous — mêlée au mépris — à flatter l'Occidental, sa religion, sa science, sa morale, à se justifier d'une apparence arriérée ; l'on est en présence d'un système en lui-même remarquable, qui se mesure, ne gagne pas à ce début de mauvaise conscience ; la prétention intellectuelle fait ressortir des naïvetés sans cela touchantes ou indifférentes ; quant à la morale, les modernes Hindous atténuent à leur détriment une audace que peut-être ils ont gardée (tradition de l'« advaitisme » des Vedantas, où Nietzsche vit des précurseurs), ne se dépêtrent pas d'un souci emprunté de révérence aux principes. Ils sont ce qu'ils sont et je ne doute guère qu'à tous égards ils ne s'élèvent assez pour voir de haut ; mais ils s'expliquent à l'occidentale, d'où réduction à la commune mesure.

Je ne doute pas que des Hindous n'aillent loin dans l'impossible, mais au plus haut degré, il leur manque, ce qui compte pour moi, la faculté d'exprimer. Du peu que je sais, je crois pouvoir tirer que l'ascèse, parmi eux, joue un rôle décisif. (Les désordres contraires — érotisme, toxiques — semblent rares, sont rejetés par un grand nombre. Les désordres eux-mêmes ne sont pas exclusifs de l'ascèse, même l'exigent en vertu d'un principe d'équilibre.) La clé est la recherche du salut.

La misère de ces gens est qu'ils ont souci d'un salut, d'ailleurs différent du chrétien. On sait qu'ils imaginent des suites de renaissances — jusqu'à la délivrance : ne plus renaître.

Ce qui me frappe à ce sujet, qui me semble convaincant (bien que la conviction ne vienne pas du raisonnement, mais seulement des sentiments qu'il précise) :

Soit x mort, que j'étais (dans une autre vie) a vivant et z , que je serai. Je puis dans a vivant discerner ah que j'étais hier, ah que je serai demain (en cette vie). A sait qu'ah était hier lui-même, ce qu'aucun autre n'était. Il peut de même isoler ad entre tous les hommes qui seront demain. Mais a ne peut le faire d' x mort. Il ignore qui c'était, n'en a aucune mémoire. De même x n'a rien pu imaginer d'a. De même a rien de z qui n'aura d'a aucune mémoire. Si entre x , a et z n'existent aucun des rapports que j'aperçois entre ah, a et ad, on n'y peut introduire que des rapports inconcevables et qui sont comme s'ils n'étaient pas. Même s'il est vrai de quelque point de vue inintelligible qu' x , a et z ne font qu'un, cette vérité ne peut m'être qu'indifférente en ce que, par définition, x , a et z sont nécessairement indifférents l'un à l'autre. Il est comique de la part d'a de s'occuper du z à jamais ignoré de lui, qui à jamais l'ignorera, aussi comique que de s'occuper en particulier de ce qui demain pourrait arriver à tel entre autres des passants des antipodes. Soit k ce passant des antipodes, entre a, x et z il y a, il y aura toujours la même absence de rapports de type ah, a, ad (c'est-à-dire de rapports saisissables) qu'entre a et k .

A partir de là : si l'on prouve que j'ai une âme, qu'elle est immortelle, je puis supposer des rapports du type a, ah entre cette âme après ma mort et moi (mon âme se souvenant de moi comme a se souvient d'ah). Rien de plus facile, mais si j'introduis entre les mêmes des rapports du type a, ad, ces rapports demeurent arbitraires, ils n'auront pas la consistance claire de ceux qui caractérisent a, ad. Soit am mon âme après la mort, je puis être à l'égard de cet am dans la même indifférence qu'à l'égard de k , ce qui m'est impossible à l'égard d'ad (si je dis je puis, impossible, je parle strictement de moi, mais la même réaction serait obtenue de chaque homme droit et lucide).

La vérité — des plus comiques — est qu'on n'a jamais d'attention pour ces problèmes. On discutait du bien ou mal fondé des croyances sans apercevoir une insignifiance qui rend la discussion inutile. Je ne fais néanmoins que donner une forme précise au sentiment de chaque personne non intellectuellement nulle, croyante ou non. Il fut un temps où les rapports a, am existaient effectivement (en des esprits incultes) sur le type a, ad, où l'on eut pour l'après-mort un souci véritable, inévitable : les hommes ont d'abord imaginé une survie effrayante, pas forcément longue mais chargée du néfaste et du cruel de la mort. Alors les liens du moi à l'âme étaient irraisonnés (comme le sont les rapports a, ad). Mais ces rapports a, am encore irraisonnés ont été à la longue dissous par l'exercice de la raison (en quoi ils étaient tout de même différents des rapports a, ad, parfois d'apparence fragile, au demeurant résistant bien à l'épreuve). A ces rapports tenant du rêve, se substituèrent à la longue des rapports raisonnés, liés à des idées morales de plus en plus élevées. Dans la confusion, les hommes peuvent continuer à se dire : « je me soucie d'am (ailleurs de z) autant que d'ad » ; à se dire, non à se soucier vraiment. Les images incultes dissipées, la vérité comique lentement se dégage ; quoi qu'il en dise, a n'a guère pour am plus d'intérêt que pour k ; il vit légèrement dans la perspective de l'enfer. Un chrétien cultivé n'ignore plus au fond qu'am est un autre et s'en moque comme de k avec

seulement, en surimpression, le principe : « je dois m'occuper d'am non d'ad ». Il s'y ajoute, au moment de la mort, le pieux souhait des proches, la terreur du mourant qui n'arrive pas plus à s'imaginer mort, et sans phrase, qu'en am survivant.

« Ce qui me fait tressaillir d'amour n'est pas le ciel que tu m'as promis, l'horrible enfer ne me fait pas tressaillir..., s'il n'y avait pas de ciel je t'aimerais et s'il n'y avait pas d'enfer je te craindrais » (SAINTE THÉRÈSE D'AVILA). Dans la foi chrétienne, le reste est pure commodité.

Quand j'étais chrétien, j'avais si peu d'intérêt pour am, il me semblait si vain de m'en soucier plus que de k, que, dans les Écritures, aucune phrase ne me plaisait plus que ces mots du psaume XXXVIII : « ... ut refrigerer priusquam abeam et amplius non ero » (... que je sois rafraîchi avant que je ne meure et je ne serai plus). Aujourd'hui l'on me ferait par quelque absurde moyen la preuve qu'am bouillira en enfer, je ne m'en soucierais pas, disant : « il n'importe, lui ou quelque autre ». Ce qui me toucherait — et dont vivant je bouillirais — serait que l'enfer existe. Mais jamais personne n'y crut. Un jour le Christ parla du grincement de dents des damnés ; il était Dieu et les exigeait, en était l'exigence lui-même, cependant il ne s'est pas cassé en deux et ses malheureux morceaux ne se sont pas jetés l'un contre l'autre : il n'a pas songé à ce qu'il disait mais à l'impression qu'il voulait faire.

Sur ce point beaucoup de chrétiens me ressemblent (mais il demeure la commodité d'un projet auquel on n'est pas forcé de croire vraiment). Il entre déjà bien de l'artifice dans le souci d'a pour ad (l'identité a, ah, ad se réduit au fil unissant les moments d'un être s'altérant, s'aliénant d'une heure à l'autre). La mort casse le fil : nous ne pouvons saisir une continuité que faute d'un seuil qui l'interrompe. Mais il suffit d'un mouvement de liberté, de bouger brusquement, am et k paraissent équivalents.

Cet immense intérêt pour k à travers les temps n'est d'ailleurs ni purement comique ni purement sordide. Tellement s'intéresser à k, sans savoir que c'était lui !

« Toute mon ardeur laborieuse et toute ma nonchalance, toute ma maîtrise de moi-même et toute mon inclination naturelle, toute ma bravoure et tout mon tremblement, mon soleil et ma foudre jaillissant d'un ciel noir, toute mon âme et tout mon esprit, tout le granit lourd et grave de mon « Moi », tout cela a le droit de se répéter sans cesse : « Qu'importe ce que je suis ! » (NIETZSCHE, fragment de 80-81).

S'imaginer, le moi effacé, aboli par la mort, qu'à l'univers il manquerait... Tout au contraire, si je subsistais, avec moi la foule des autres morts, l'univers vieillirait, tous ces morts lui seraient une bouche mauvaise.

Je ne puis porter le poids de l'avenir qu'à une condition : que d'autres, toujours d'autres, y vivent — et que la mort nous ait lavé, puis lave ces autres sans fin.

Le plus hostile dans la morale du salut : elle suppose une vérité et une multitude qui, faute de la voir, vit dans l'erreur. Être juvénile, généreux, rieur — et, ce qui va de pair, aimant ce qui séduit, les filles, la danse, les fleurs, c'est errer : si elle n'était sotte, la jolie fille se voudrait repoussante (le salut compte. seul). Le pire sans doute : l'heureux défi à la mort, le sentiment de gloire qui enivre et rend l'air respiré vivifiant, autant de vanités qui font dire au sage entre ses dents : « s'ils savaient... »

Il existe au contraire une affinité entre : — d'une part, l'absence de souci, la générosité, le besoin

de braver la mort, l'amour tumultueux, la naïveté ombrageuse ; — d'autre part, la volonté de devenir la proie de l'inconnu. Dans les deux cas, même besoin d'aventure illimitée, même horreur du calcul, du projet (des visages flétris, prématurément vieux des bourgeois » et de leur prudence).

Contre l'ascèse.

Qu'une particule de vie exsangue, non riante, renâclant devant des excès de joie, manquant de liberté, atteigne — ou prétende avoir atteint — l'extrême, c'est un leurre. On atteint l'extrême dans la plénitude des moyens : il y faut des êtres comblés, n'ignorant aucune audace. Mon principe contre l'ascèse est que l'extrême est accessible par excès, non par défaut.

Même l'ascèse d'êtres réussis prend à mes yeux le sens d'un péché, d'une pauvreté impuissante.

Je ne nie pas que l'ascèse ne soit favorable à l'expérience. Même j'y insiste. L'ascèse est un moyen sûr de se détacher des objets : c'est tuer le désir qui lie à l'objet. Mais c'est du même coup faire de l'expérience un objet (on n'a tué le désir des objets qu'en proposant au désir un nouvel objet).

Par l'ascèse, l'expérience se condamne à prendre une valeur d'objet positif. L'ascèse postule la délivrance, le salut, la prise de possession de l'objet le plus désirable. Dans l'ascèse, la valeur ne peut être l'expérience seule, indépendante du plaisir ou de la souffrance, c'est toujours une béatitude, une délivrance, que nous travaillons à nous procurer.

L'expérience à l'extrême du possible demande un renoncement néanmoins : cesser de vouloir être tout. Quand l'ascèse entendue dans le sens ordinaire est justement le signe de la prétention à devenir tout, par possession de Dieu, etc. Saint Jean de la Croix lui-même écrit : « Para venir a serlo todo... » (pour en venir à être tout).

Il est douteux dans chaque cas si le salut est l'objet d'une foi véritable ou s'il n'est qu'une commodité permettant de donner à la vie « spirituelle » la forme d'un projet (l'extase n'est pas recherchée pour l'épreuve elle-même, elle est la voie d'une délivrance, un moyen). Le salut n'est pas forcément la valeur qui, pour le bouddhiste, est la fin de la souffrance, Dieu pour les chrétiens, les musulmans, les Hindous non bouddhistes. C'est la perspective de la valeur aperçue à partir de la vie personnelle. D'ailleurs, dans les deux cas, la valeur est totalité, achèvement, et le salut pour le fidèle est « devenir tout », divinité directement pour la plupart, non-individualité des bouddhistes (la souffrance est, selon Bouddha, l'individuel). Le projet du salut formé, l'ascèse est possible.

Qu'on imagine maintenant une volonté différente et même opposée, où la volonté de « devenir tout » serait regardée comme un achoppement de celle de se perdre (d'échapper à l'isolement, au tassement de l'individu). Où « devenir tout » serait tenu non seulement pour le péché de l'homme mais de tout possible et de Dieu même !

Se perdre dans ce cas serait se perdre et d'aucune façon se sauver. (On verra plus loin la passion qu'un homme apporte à contester chaque glissement dans le sens du tout, du salut, de la possibilité d'un projet.) Mais alors disparaît la possibilité de l'ascèse !

Néanmoins l'expérience intérieure est projet, quoi qu'on veuille.

Elle l'est, l'homme l'étant en entier par le langage qui par essence, exception faite de sa perversion poétique, est projet. Mais le projet n'est plus dans ce cas celui, positif, du salut, mais celui, négatif, d'abolir le pouvoir des mots, donc du projet.

Le problème est alors le suivant. L'ascèse est hors de cause, sans point d'appui, sans raison d'être qui la rende possible. Si l'ascèse est un sacrifice, elle l'est seulement d'une part de soi-même que l'on perd en vue de sauver l'autre. Mais que l'on veuille se perdre tout entier : cela se peut à partir d'un mouvement de bacchanale, d'aucune façon à froid. A froid, c'est au contraire nécessaire à l'ascèse. Il faut choisir.

Grossièrement, je puis montrer que les moyens sont en principe toujours doubles. D'une part, on fait appel à l'excès des forces, à des mouvements d'ivresse, de désir. Et d'autre part, afin de disposer de forces en quantité, on se mutile (par l'ascèse, comme une plante, sans voir qu'ainsi l'expérience est domestiquée — comme la fleur — par là cesse de répondre à l'exigence cachée. S'il s'agit de salut, qu'on mutile... Mais le voyage au bout du possible veut la liberté d'humeur, celle d'un cheval jamais monté).

L'ascèse en elle-même a, pour beaucoup, quelque chose d'attirant, de satisfaisant ; comme une maîtrise accomplie, mais la plus difficile, la domination de soi-même, de tous ses instincts. L'ascète peut regarder de haut en bas (en tout cas la nature humaine, par le mépris qu'il a de la sienne propre). Il n'imagine aucun moyen de vivre en dehors de la forme d'un projet. (Je ne regarde personne de haut en bas, mais les ascètes et les jouisseurs en riant, comme l'enfant.)

On dit naturellement : pas d'autre issue. Tous s'accordent sur un point : pas d'excès sexuels. Et presque tous : absolue chasteté. J'ose écarter ces prétentions. Et si la chasteté, comme toute ascèse, est en un sens facilité, la sauvagerie, accumulant les circonstances contraires, est plus que l'ascèse favorable en ce qu'elle renvoie la vieille fille — et qui lui ressemble — à leur pauvreté domestique.

L'homme ignorant de l'érotisme n'est pas moins étranger au bout du possible qu'il ne l'est sans expérience intérieure. Il faut choisir la voie ardue, mouvementée — celle de l'« homme entier », non mutilé.

J'en arrive à dire avec précision : l'Hindou est étranger au drame, le chrétien ne peut atteindre en lui le silence nu. L'un et l'autre ont recours à l'ascèse. Les deux premiers moyens seuls sont brûlants (n'exigent pas de projet) : personne encore ne les mit ensemble enjeu, mais seulement l'un ou l'autre avec l'ascèse. Si j'avais disposé d'un seul des deux, faute d'un exercice tendu, comme l'ascèse, je n'aurais pas eu d'expérience intérieure, mais seulement celle de tous, liée à l'extériorité des objets (dans un calme exercice des mouvements j intérieurs, on fait de l'intériorité même un objet ; on cherche un ; « résultat »). Mais l'accès au monde du dedans, du silence, se liant en moi à l'extrême interrogation, j'échappai à la fuite verbale en même temps qu'à la vide et paisible curiosité des états. L'interrogation rencontrait la réponse qui d'opération logique la changeait en vertige (comme une excitation prend corps dans l'appréhension de la nudité).

Quelque chose de souverainement attirant dans le fait d'être autant que l'Occidental le plus sec le discours même et cependant de disposer d'un moyen bref de silence : c'est un silence de tombe et l'existence s'abîme dans le plein mouvement de sa force.

Une phrase de Was ist Metaphysik ? m'a frappé : « Notre réalité-humaine (unseres Dasein), dit Heidegger, — dans notre communauté de chercheurs, de professeurs et d'étudiants — est déterminée par la connaissance. » Sans doute achoppe de cette façon une philosophie dont le sens devrait se lier à une réalité-humaine déterminée par l'expérience intérieure (la vie se jouant par-delà les opérations séparées). Ceci moins pour indiquer la limite de mon intérêt pour Heidegger que pour introduire un

principe : il ne peut y avoir de connaissance sans une communauté de chercheurs, ni d'expérience intérieure sans communauté de ceux qui la vivent. Communauté s'entend dans un sens différent d'Église ou d'ordre. Les sanyasin de l'Inde ont entre eux moins de liens formels que les « chercheurs » de Heidegger. La réalité humaine que le yoga détermine en eux n'en est pas moins celle d'une communauté ; la communication est un fait qui ne se surajoute nullement à la réalité-humaine, mais la constitue.

Il me faut maintenant déplacer l'intérêt. La communication d'une « réalité-humaine » donnée suppose entre ceux qui communiquent non des liens formels mais des conditions générales. Des conditions historiques, actuelles, mais jouant dans un certain sens. J'en parle ici soucieux d'atteindre au décisif. Quand ailleurs j'ai blessé puis ouvert la plaie.

A l'extrême du savoir, ce qui manque à jamais est ce que seule donnait la révélation : une réponse arbitraire, disant : « tu sais maintenant ce que tu dois savoir, ce que tu ignores est ce que tu n'as nul besoin de savoir : il suffit qu'un autre le sache et tu dépends de lui, tu peux t'unir à lui ».

Sans cette réponse, l'homme est dépossédé des moyens d'être tout, c'est un fou égaré, une question sans issue.

Ce qu'on n'a pas saisi en doutant de la révélation est que personne ne nous ayant jamais parlé, personne ne nous parlerait plus : nous sommes désormais seuls, à jamais le soleil couché.

On a cru aux réponses de la raison sans voir qu'elles ne tiennent debout qu'en se donnant une autorité comme divine, en singeant la révélation (par une sottise prétention à tout dire).

Ce qu'on ne pouvait savoir : que seule la révélation permet à l'homme d'être tout, ce que n'est pas la raison, mais on avait l'habitude d'être tout, d'où le vain effort de la raison pour répondre comme Dieu faisait, et donner satisfaction. Maintenant le sort est jeté, la partie mille fois perdue, l'homme définitivement seul — à ne pouvoir rien dire (à moins qu'il n'agisse : ne décide).

La grande dérision : une multitude de petits « tout » contradictoires, l'intelligence se surpassant aboutissant à l'idiotie multivoque, discordante, indiscreète.

Le plus étrange : ne plus se vouloir tout est pour l'homme l'ambition la plus haute, c'est vouloir être homme (ou, si l'on veut, surmonter l'homme — être ce qu'il serait délivré du besoin de loucher vers le parfait, en faisant son contraire).

Et maintenant : devant un énoncé de morale kantienne (agis comme si...), un reproche formulé au nom de l'énoncé, même un acte, ou, faute d'acte, un désir, une mauvaise conscience, nous pouvons, loin de vénérer regarder la souris dans les pattes du chat : « Vous vouliez être tout, la supercherie découverte, vous nous servirez de jouet. »

A mes jeux, la nuit du non-savoir que suit la décision : « Ne plus se vouloir fout, donc être l'homme surmontant le besoin qu'il eut de se détourner de soi-même », à l'enseignement de Nietzsche n'ajoute ni ne retranche rien. Toute la morale du rire, du risque, de l'exaltation des vertus et des forces est esprit de décision.

L'homme cessant — à la limite du rire — de se vouloir tout et se voulant à la fin ce qu'il est, imparfait, inachevé, bon — s'il se peut, jusqu'aux moments de cruauté ; et lucide... au point de mourir

aveugle.

Un cheminement paradoxal veut que j'introduise dans les conditions d'une communauté ce que je refusais dans les principes mêmes de l'expérience intérieure. Mais dans les principes, j'écartais les dogmes possibles et je n'ai fait maintenant qu'énoncer des données, celles tout au moins que je vois.

Sans la nuit, personne n'aurait à décider, mais dans une fausse lumière, à subir. La décision est ce qui naît devant le pire et surmonte. C'est l'essence du courage, du cœur, de l'être même. Et c'est l'inverse du projet (elle veut qu'on renonce au délai, qu'on décide sur-le-champ, tout enjeu : la suite importe en second lieu).

Il est un secret dans la décision, le plus intime, qui se trouve en dernier, dans la nuit, dans l'angoisse (à laquelle la décision met fin). Mais ni la nuit ni la décision ne sont des moyens ; d'aucune façon la nuit n'est moyen de la décision : la nuit existe pour elle-même, ou n'existe pas.

Ce que je dis de la décision où le destin de l'homme à venir est en jeu, est inclus dans chaque décision vraie, chaque fois qu'un tragique désordre exige me décision sans attente.

Ceci m'engage au maximum d'effacement (sans souci), à l'encontre du romantisme comique (et dans quelle mesure je m'éloigne ainsi — décidément — d'apparences romantiques — que j'ai dû prendre — c'est ce qu'une paresse engage à mal voir...). Le sens profond d'Ecce homo : ne rien laisser dans l'ombre, décomposer l'orgueil dans la lumière.

J'ai parlé de communauté comme existante : Nietzsche y rapporta ses affirmations mais demeura seul.

Vis-à-vis de lui je brûle, comme par une tunique de Nessus, d'un sentiment d'anxieuse fidélité. Que dans la voie de l'expérience intérieure, il n'avança qu'inspiré, indécis, ne m'arrête pas : s'il est vrai que, philosophe, il eut pour fin non la connaissance mais, sans séparer les opérations, la vie, son extrême, en m mot l'expérience elle-même, Dionysos philosophos. C'est d'un sentiment de communauté me liant à Nietzsche que naît en moi le désir de communiquer, non d'une originalité isolée.

Sans doute j'ai plus que Nietzsche incliné vers la nuit du non-savoir. Il ne s'attarde pas dans ces marécages où, comme enlisé, je passe le temps. Mais je n'hésite plus : Nietzsche même serait incompris si l'on n'allait à cette profondeur. Il n'eut en fait, jusqu'ici, que des conséquences superficielles, si imposantes soient-elles.

Fidèle — ce n'est pas sans la lucidité hébétée qui, jusqu'en moi-même, me fait me trouver comme absent. Du retour éternel, j'imagine que Nietzsche eut l'expérience sous me forme à proprement parler mystique, en confusion avec des représentations discursives. Nietzsche ne fut qu'un homme brûlant, solitaire, sans dérivatif à trop de force, avec un rare équilibre entre l'intelligence et la vie irraisonnée. L'équilibre est peu favorable à l'exercice développé des facultés intellectuelles (qui demandent du calme, ainsi l'existence de Kant, de Hegel). Il procéda par aperçus mettant enjeu des forces en tous sens, n'étant lié à rien, recommençant, n'édifiant pas pierre à pierre. Parlant à l'issue d'une catastrophe de l'intelligence (si l'on veut voir). En prenant le premier conscience. Insoucieux des contradictions. Épris seulement de liberté. Accédant le premier à l'abîme et succombant de l'avoir dominé.

« Nietzsche ne fut qu'un homme... »

En contrepartie.

Ne pas figurer Nietzsche exactement comme un « homme ».

Il disait :

« Mais où se déversent finalement les flots de tout ce qu'il y a de grand et de sublime dans l'homme ? N'y a-t-il pas pour ces torrents un océan ? — Sois cet océan : il y en aura un » (fragment de 80-81).

Mieux que l'image de Dionysos philosophos, le perdu de cet océan et cette exigence nue : « sois cet océan » désignent l'expérience et l'extrême auquel elle tend.

Dans l'expérience, il n'est plus d'existence limitée. Un homme ne s'y distingue en rien des autres : en lui se perd ce qui chez d'autres est torrentiel. Le commandement si simple : « Sois cet océan », lié à l'extrême, fait en même temps d'un homme une multitude, un désert. C'est une expression qui résume et précise le sens d'une communauté. Je sais répondre au désir de Nietzsche parlant d'une communauté n'ayant d'objet que l'expérience (mais désignant cette communauté, je parle de « désert »).

Pour donner la distance de l'homme actuel au « désert », de l'homme aux mille niaiseries cacophoniques (à peu près scientifique, idéologie, plaisanterie heureuse, progrès, sentimentalité touchante, croyance aux machines, aux grands mots et, pour finir, discordance et totale ignorance de l'inconnu), je dirai du « désert » qu'il est le plus entier abandon des soucis de l'« homme actuel », étant la suite de l'« homme ancien », que réglait l'ordonnance des fêtes. Il n'est pas en retour au passé : il a subi la pourriture de l'« homme actuel » et rien n'a plus de place en lui que les ravages qu'elle laisse — ils donnent au « désert » sa vérité « désertique », derrière lui s'étendent comme des champs de cendres le souvenir de Platon, du christianisme et surtout, c'est le plus affreux, des idées modernes. Mais entre l'inconnu et lui s'est tu le piaillage des idées, et c'est par là qu'il est semblable à l'« homme ancien » : de l'univers il n'est plus la maîtrise rationnelle (prétendue), mais le rêve.

L'alacrité du « désert » et du rêve que fait le « désert ».

« Quelle situation merveilleuse et neuve, mais effroyable aussi et ironique, me crée cette connaissance qui est la mienne, en présence de la totalité de l'existence ! J'ai découvert pour ma part que l'humanité animale la plus reculée, la période préhistorique et le passé tout entier continuent en moi à imaginer des poèmes, à aimer, à haïr, à tirer des conclusions, je me suis brusquement éveillé de ce rêve, mais pour me rendre compte que je rêve et dois continuer de rêver sous peine de périr » (NIETZSCHE, Gai savoir).

Il est entre le monde et le « désert » un accord de tous les instincts, des possibilités nombreuses de don de soi irraisonné, une vitalité de danse.

L'idée d'être le rêve de l'inconnu (de Dieu, de l'univers) est, semble-t-il, le point extrême où Nietzsche atteint^{6}. En elle se jouent le bonheur d'être, d'affirmer, le refus d'être tout, la cruauté, la fécondité naturelles : l'homme un philosophe bacchante.

Il est difficile de laisser entendre à quel point le « désert » est loin, où ma voix porterait enfin, avec ce peu de sens : un sens de rêve.

Une continuelle mise en question de tout prive du pouvoir de procéder par opérations séparées, oblige à s'exprimer par éclairs rapides, à dégager autant qu'il se peut l'expression de sa pensée d'un projet, à tout inclure en quelques phrases : l'angoisse, la décision et jusqu'à la perversion poétique des mots sans laquelle une domination semblerait subie,

La poésie est malgré tout la part restreinte — liée au domaine des mots. Le domaine de l'expérience est tout le possible. Et dans l'expression qu'elle est d'elle-même, à la fin, nécessairement, elle n'est pas moins silence que langage. Non par impuissance. Tout le langage lui est donné et la force de l'engager. Mais silence voulu non pour cacher, pour exprimer à un degré de plus de détachement. L'expérience ne peut être communiquée si des liens de silence, d'effacement, de distance, ne changent pas ceux qu'elle met en jeu.

Deuxième partie

LE SUPPLICE

Il est dans les choses divines une transparence si grande qu'on glisse au fond illuminé du rire à partir même d'intentions opaques.

Je vis d'expérience sensible et non d'explication logique. J'ai du divin une expérience si folle qu'on rira de moi si j'en parle.

J'entre dans un cul-de-sac. Là toute possibilité s'épuise, le possible se dérobe et l'impossible sévit. Être face à l'impossible — exorbitant, indubitable — quand rien n'est plus possible est à mes yeux faire une expérience du divin ; c'est l'analogie d'un supplice.

Il est des heures où le fil d'Ariane est cassé : je ne suis qu'énervement vide, je ne sais plus ce que je suis, j'ai faim, froid et soif. En de tels moments, recourir à la volonté n'aurait pas de sens. Ce qui compte est le dégoût de l'attitude viable, le dégoût de ce que j'ai pu dire, écrire, qui pourrait me lier : je ressens ma fidélité comme une fadeur. Il n'est pas d'issue dans les velléités contradictoires qui m'agitent et c'est en quoi elles me satisfont. Je doute : je ne vois plus en moi que lézardes, impuissance, vaine agitation. Je me sens pourri, chaque chose que je touche est pourrie.

Il faut un courage singulier pour ne pas succomber à la dépression et continuer — au nom de quoi ? Pourtant je continue, dans mon obscurité : l'homme continue en moi, en passe par là. Quand je profère en moi-même : *qu'est-ce ?* quand je suis là sans réponse concevable, je crois qu'en moi-même, enfin, cet *homme* devrait tuer ce que je suis, devenir à ce point *lui-même* que ma bêtise cesse de me rendre risible. Quant à... (de rares et furtifs témoins peut-être me devineront) je leur demande d'hésiter : car condamné à devenir homme (ou plus), il me faut maintenant mourir (à moi-même), m'accoucher moi-même. Les choses ne pourraient plus longtemps demeurer dans leur état, le possible de l'homme ne pourrait se borner à ce constant dégoût de soi-même, à ce reniement répété de mourant. Nous ne pouvons être sans fin ce que nous sommes : mots s'annulant les uns les autres, en même temps soliveaux inébranlables, nous croyant l'assise du monde. Suis-je éveillé ? j'en doute et je pourrais pleurer. Serais-je le premier sur terre à sentir l'impuissance humaine me rendre fou ?

Regards où j'aperçois le chemin parcouru. — Il y a quinze ans de cela (peut-être un peu plus), je revenais je ne sais d'où, tard dans la nuit. La rue de Rennes était déserte. Venant de Saint-Germain, je traverserai la rue du Four (côté poste). Je tenais à la main un parapluie ouvert et je crois qu'il ne pleuvait pas. (Mais je n'avais pas bu : je le dis, j'en suis sûr.) J'avais ce parapluie ouvert sans besoin (sinon celui dont je parle plus loin). J'étais fort jeune alors, chaotique et plein d'ivresses vides : une ronde d'idées malséantes, vertigineuses, mais pleines déjà de soucis, de rigueur, et crucifiantes, se donnaient cours... Dans ce naufrage de la raison, l'angoisse, la déchéance solitaire, la lâcheté, le mauvais aloi trouvaient leur compte : la fête un peu plus loin recommençait. Le certain est que cette aisance, en même temps l'« impossible » heurté éclatèrent dans ma tête. Un espace constellé de rires ouvrit son abîme obscur devant moi. A la traversée de la rue du Four, je devins dans ce « néant » inconnu, tout à coup... je niais ces murs gris qui m'enfermaient, je me ruai dans une sorte de ravissement. Je riais divinement : le parapluie descendu sur ma tête me couvrait (je me couvris exprès de ce suaire noir). Je riais comme jamais peut-être on n'avait ri, le fin fond de chaque chose s'ouvrait, mis à nu, comme si j'étais mort.

Je ne sais si je m'arrêtai, au milieu de la rue, masquant mon délire sous un parapluie. J'ai peut-être sauté (c'est sans doute illusoire) : j'étais convulsivement illuminé, je riais, j'imagine, en courant.

Le doute m'angoisse sans relâche. Que signifie l'illumination ? de quelque nature qu'elle soit ? même si l'éclat du soleil m'aveuglait intérieurement et m'embrasait ? Un peu plus, un peu moins de lumière ne change rien ; de toute façon, solaire ou non, l'homme n'est que l'homme : n'être que l'homme, ne pas sortir de là ; c'est l'étouffement, la lourde ignorance, l'intolérable.

« J'enseigne l'art de tourner l'angoisse en délice », « glorifier » : tout le sens de ce livre. L'âpreté en moi, le « malheur », n'est que la condition. Mais l'angoisse qui tourne au délice est encore l'angoisse : ce n'est pas le délice, pas l'espoir, c'est l'angoisse, qui fait mal et peut-être décompose. Qui ne « meurt » pas de n'être qu'un homme ne sera jamais qu'un homme.

L'angoisse, évidemment, ne s'apprend pas. On la provoquerait ? c'est possible : je n'y crois guère. On peut en agiter la lie... Si quelqu'un avoue de l'angoisse, il faut montrer le néant de ses raisons. Il imagine l'issue de ses tourments : s'il avait plus d'argent, une femme, une autre vie... La niaiserie de l'angoisse est infinie. Au lieu d'aller à la profondeur de son angoisse, l'anxieux babille, se dégrade et fuit. Pourtant l'angoisse était sa chance : il fut *choisi* dans la mesure de ses *pressentiments*. Mais quel gâchis s'il élude : il souffre autant et s'humilie, il devient bête, faux, superficiel. L'angoisse éludée fait d'un homme un jésuite agité, mais à vide.

Tremblant. Rester immobile, debout, dans une obscurité solitaire, dans une attitude sans geste de suppliant : supplication, mais sans geste et surtout sans espoir. Perdu et suppliant, aveugle, à demi mort. Comme Job sur le fumier, mais n'imaginant rien, la nuit tombée, désarmé, sachant que c'est perdu.

Sens de la supplication. — Je l'exprime ainsi, en forme de prière : — « O Dieu Père, Toi qui, dans une nuit de désespoir, crucifias Ton fils, qui, dans cette nuit de boucherie, à mesure que l'agonie devint *impossible* — à crier — devins l'*impossible* Toi-même et ressentis l'*impossibilité* jusqu'à l'horreur, Dieu de désespoir, donne-moi ce cœur, Ton cœur, qui défaille, qui excède et ne tolère plus que Tu sois ! »

On ne saisit pas de quelle façon nous devons parler de Dieu. Mon désespoir n'est rien, mais celui de Dieu ! Je ne puis rien vivre ou connaître sans l'imaginer vécu, connu par Dieu. Nous reculons, de possible en possible, en nous tout recommence et n'est jamais *joué*, mais en Dieu : dans ce « saut » de l'être qu'il est, dans son « une fois pour toutes » ? Nul n'irait au bout de la supplication sans se placer dans la solitude épuisante de Dieu.

Mais en moi tout recommence, jamais rien n'est joué. Je me détruis dans l'infinie possibilité de mes semblables : elle anéantit le sens de ce *moi*. Si j'atteins, un instant, l'extrême du possible, peu après, j'aurai fui, je serai *ailleurs*. Et quel sens à l'ultime absurdité : ajouter à Dieu la répétition illimitée des possibles et ce supplice de l'être chu, goutte à goutte, dans la multitude des malheurs de l'homme ? comme un troupeau chassé par un berger infini, le moutonnement bêlant que nous sommes fuirait, fuirait sans fin l'horreur d'une réduction de l'Être à la totalité.

A moi l'idiot, Dieu parle bouche à bouche : une voix comme de feu vient de l'obscurité et parle — flamme froide, tristesse brûlante — à... l'homme du parapluie. A la supplication, quand je défaille, Dieu répond (comment ? de qui rire dans ma chambre ?...) *Moi, je suis debout*, sur des sommets divers, si tristement gravés, mes différentes nuits d'effroi se heurtent, elles se doublent, s'accolent et ces sommets, ces nuits... joie indicible !... je m'arrête. Je suis ? un cri — à la renverse, je défaille.

La philosophie n'est jamais supplication, mais sans supplication, il n'est pas de réponse concevable : aucune réponse jamais ne précédera la question : et que signifie la question sans angoisse, sans supplice. Au moment de devenir fou, la réponse survient : comment l'entendrait-on sans cela ?

L'essentiel est l'extrême du possible, où Dieu lui-même ne sait plus, désespère et tue.

Oubli de tout. Profonde descente dans la nuit de l'existence. Supplication infinie de l'ignorance, se noyer d'angoisse. Se glisser au-dessus de l'abîme et dans l'obscurité achevée en éprouver l'horreur. Trembler, désespérer, dans le froid de la solitude, dans le silence éternel de l'homme (sottise de toute phrase, illusoire réponses des phrases, seul le silence insensé de la nuit répond). Le mot *Dieu*, s'en être servi pour atteindre le fond de la solitude, mais ne plus savoir, entendre sa voix. L'ignorer. Dieu dernier mot voulant dire que tout mot, un peu plus loin manquera : apercevoir sa propre éloquence (elle n'est pas évitable), en rire jusqu'à l'hébétude ignorante (le rire n'a plus besoin de rire, le sanglot de sangloter). Plus loin la tête éclate : l'homme n'est pas contemplation (il n'a la paix qu'en fuyant), il est supplication, guerre, angoisse, folie.

La voix des bons apôtres : ils ont réponse à tout, indiquent les limites, discrètement, la marche à suivre, comme, à l'enterrement, le maître de cérémonies.

Sentiment de complicité dans : le désespoir, la folie, l'amour, la supplication. Joie inhumaine, échevelée, de la *communication*, car désespoir, folie, amour, pas un point de l'espace vide qui ne soit désespoir, folie, amour et encore : rire, vertige, nausée, perte de soi jusqu'à la mort.

II

Dérision ! qu'on me dise panthéiste, athée, théiste !... Mais je crie au ciel : « je ne sais rien ». Et je répète d'une voix *comique* (je crie au ciel, parfois, de cette façon) : « rien, absolument ».

L'extrême du possible. — A la fin nous y sommes. Mais si tard ?... Comment, sans le savoir, on y parvint ? — (en vérité, rien n'est changé) par un détour : l'un rit (aux éclats), l'autre s'enferme et bat sa femme, on s'enivre à mort, on fait périr dans les supplices.

Absurdité de lire ce qui devrait déchirer à la limite de mourir et, pour commencer, de préparer sa lampe, une boisson, son lit, de remonter sa montre. J'en ris, mais que dire de « poètes » qui s'imaginent au-dessus des attitudes voulues sans s'avouer qu'ils ont comme moi la tête vide : — le montrer un jour, avec rigueur — à froid — jusqu'au moment où l'on est brisé, suppliant, où l'on cesse de dissimuler, d'être absent. S'agit-il d'exercices ? concertés ? voulus ? Il s'agit, en effet, d'exercices, de *contraintes*. Plaisanterie de vouloir être un homme au fil de l'eau, sans jamais se traquer, forcer les derniers retranchements : c'est se faire le complice de l'inertie. L'étrange est qu'en se déroband l'on ne voit pas la responsabilité assumée : aucune ne peut accabler davantage, c'est le *péché inexpiable*, la possibilité une fois entrevue de l'abandonner pour les lentilles d'une vie quelconque. La possibilité est muette, elle ne menace ni ne maudit, mais celui qui, craignant de mourir, lui, la laisse mourir, est comme un nuage décevant une attente de soleil.

Je n'imagine plus l'homme *riant*, de la possibilité ultime elle-même riant — riant, tournant le dos sans phrase pour se donner à l'enchantement de la vie, sans jamais, fût-ce une fois, se dérober. Mais que la défaillance, un jour, s'empare de lui, qu'il refuse, dans la défaillance, d'aller au bout (par la

voie de la défaillance, alors la possibilité elle-même le réclame, lui fait savoir qu'elle l'attend), il se dérobe et c'en est fait de son innocence : en lui commence l'insaisissable jeu du péché, du remords, de la simulation du remords, puis de l'oubli total et terre à terre.

Que l'on regarde enfin l'histoire des hommes, à la longue, homme par homme, en entier comme une fuite, d'abord devant la vie, c'est le péché ; puis devant le péché, c'est la longue nuit traversée de rires bêtes, avec un arrière-fond d'angoisse seulement.

Chacun, pour finir, a conquis le droit à l'absence, à la certitude, chaque rue est le visage borné de cette conquête.

De la fermeté du désespoir, éprouver le plaisir lent, la rigueur décisive, être dur et plutôt garant de la mort que victime. La difficulté, dans le désespoir, est d'être entier : pourtant, les mots, à mesure que j'écris, me manquent... L'égoïsme inhérent au désespoir : en lui naît l'indifférence à la communication. « Naît » tout au moins, car... j'écris. D'ailleurs les mots désignent mal ce que vit l'être humain ; je dis « le désespoir », il faut m'entendre : me voici défait, dans le fond du froid, respirant une odeur de mort, en même temps lourd, *voué* à mon destin, l'aimant — comme une bête ses petits — ne désirant plus rien. Le comble de la joie n'est pas la joie, car, dans la joie, je sens venir le moment où elle finira, tandis que, dans le désespoir, je ne sens venir que la mort : je n'ai d'elle qu'un désir angoissé, mais un désir et plus d'autre désir. Le désespoir est simple : c'est l'absence d'espoir, de tout *leurre*. C'est l'état d'étendues désertes et — je puis l'imaginer — du soleil.

J'échoue, quoi que j'écrive, en ceci que je devrais lier, à la précision du sens, la richesse infinie — insensée — des possibles. A cette besogne de Danaïde, je suis astreint — gaîment ? — peut-être, car je ne puis concevoir ma vie désormais, sinon clouée à *l'extrême du possible*. (Cela suppose d'abord une intelligence surhumaine, quand j'ai dû, souvent, recourir à l'intelligence d'autrui, plus habile... Mais que faire ? oublier ? aussitôt, je le sens, je serai *fou* : on comprend mal encore la misère d'un esprit *dévêtu*.) Sans doute, à l'extrême, il suffit qu'arrive un seul : encore faut-il qu'entre lui et les autres — qui l'évitent — il garde un lien. Il ne serait sans cela qu'une étrangeté, non l'extrême du possible. Les bruits de toutes sortes, cris, bavardages, rires, il faut que tout se perde en lui, se vide de sens dans son désespoir. Intelligence, communication, misère suppliante, *sacrifice* (le plus dur est sans doute de *s'ouvrir* à une sottise infime : pour lui échapper — l'extrême est le seul point par où l'homme échappe à sa stupidité bornée — mais en même temps pour y sombrer), il n'est rien qui ne doive aller au rendez-vous. Le plus étrange est le désespoir, qui paralyse le reste et l'absorbe en lui-même. Et « mon tout » ? « Mon tout » n'est qu'un être naïf, hostile à la plaisanterie : quand il est là, ma nuit devient plus froide, le désert où je suis plus vide, il n'est plus de limite : au-delà des possibilités connues, une angoisse si grande habite le gris du ciel, de la même façon qu'un moine l'obscurité d'une tombe.

Mon effort sera vain s'il ne force la conviction. Mais il se brise en moi-même à chaque heure ! de *l'extrême*, je descends à l'état le plus abêti, en admettant qu'à de rares moments j'aie touché *l'extrême*. Dans ces conditions, comment croire que *l'extrême* soit un jour la *possibilité* de l'homme, qu'un jour l'homme (fût-ce en nombre infime) ait accès à l'extrême ? Et pourtant, sans l'extrême, la vie n'est que longue tricherie, suite de défaites sans combat suivies de débandade impuissante, c'est la déchéance.

Par définition, l'extrême du possible est ce point où, malgré la position inintelligible pour lui qu'il a dans l'être, un homme, s'étant dépouillé de leurre et de crainte, s'avance si loin qu'on ne puisse concevoir une possibilité d'aller plus loin. Inutile de dire à quel degré il est vain (bien que la

philosophie se ferme dans cette impasse) d'imaginer un jeu pur de l'intelligence sans angoisse. L'angoisse n'est pas moins que l'intelligence le moyen de connaître et l'extrême du possible, par ailleurs, n'est pas moins vie que connaissance. La communication encore est, comme l'angoisse, vivre et connaître. L'extrême du possible suppose rire, extase, approche terrifiée de la mort ; suppose erreur, nausée, agitation incessante du possible et de l'impossible, et, pour finir, brisé, toutefois, par degrés, lentement voulu, l'état de supplication, son absorption dans le désespoir. Rien de ce qu'un homme peut *connaître*, à cette fin, ne pourrait être éludé sans la déchéance, sans péché (je songe en aggravant, l'enjeu étant l'ultime, à la pire des disgrâces, à la désertion : pour celui qui s'est senti appelé une fois, il n'est plus de raison, plus d'excuse, il ne peut que tenir sa place). Chaque être humain n'allant pas à l'extrême est le *serviteur* ou l'*ennemi* de l'homme. Dans la mesure où il ne pourvoit pas, par quelque besogne servile, à la subsistance commune, sa désertion concourt à donner à l'homme un destin méprisable.

Connaissance vulgaire ou connaissance trouvée dans le rire, l'angoisse, ou toute autre expérience analogue sont subordonnées — cela découle des règles qu'elles suivent — à l'extrême du possible. Chaque connaissance vaut dans ses limites, encore faut-il savoir ce qu'elle vaut si l'extrême est là, savoir ce qu'une ultime expérience lui ajoute. D'abord, dans l'extrême du possible, tout s'effondre : l'édifice même de la raison, un instant de courage insensé, sa majesté se dissipe ; ce qui subsiste à la rigueur, comme un pan de mur branlant, accroît, ne calme pas le sentiment vertigineux. Vaine impudence des récriminations : il le fallait, rien ne résiste à la nécessité d'aller plus loin. S'il en était besoin, la démence serait le paiement.

Un destin méprisable... Tout est solidaire dans l'homme. Il y eut toujours en quelques-uns l'âpre volonté — fût-elle diffuse — d'aller le plus loin que l'homme pouvait. Mais si l'homme cessait *de se vouloir lui-même* avec autant d'âpreté ? cela n'irait qu'avec l'affaissement de tout vouloir — en quelque sens que ce vouloir s'exerce (enchantement, combat, conquête).

Pour aller au but de l'homme, il est nécessaire, en un certain point, de ne plus subir, mais de forcer le sort. Le contraire, la nonchalance poétique, l'attitude passive, le dégoût d'une réaction virile, qui décide : c'est la déchéance littéraire (le beau pessimisme). La damnation de Rimbaud qui dut tourner le dos au possible qu'il atteignait, pour retrouver une force de décision intacte en lui. L'accès à l'extrême a pour condition la haine non de la poésie mais de la féminité poétique (absence de décision, le poète est femme, l'invention, les mots, le violent). J'oppose à la poésie l'expérience du possible. Il s'agit moins de contemplation que de déchirement. C'est pourtant d'« expérience mystique » dont je parle (Rimbaud s'y exerça, mais sans la ténacité qu'il mit plus tard à tenter fortune. A son expérience, il donna l'issue poétique ; en général, il ignore la simplicité qui affirme — velléités sans lendemain dans des lettres —, il choisit l'évasion féminine, l'esthétique, l'expression incertaine, involontaire).

Un sentiment d'impuissance : du désordre apparent de mes idées, j'ai la clé, mais je n'ai pas le temps d'ouvrir. Détresse fermée, solitaire, l'ambition que j'ai formée si grande que... je voudrais, moi aussi, me coucher, pleurer, m'endormir. Je reste là, quelques instants de plus, voulant forcer le sort, *et brisé*.

Dernier courage : oublier, revenir à l'innocence, à l'enjouement du désespoir.

Prière pour me coucher : « Dieu qui vois mes efforts, donne-moi la nuit de tes yeux d'aveugle. »

Provoqué, Dieu répond, je me tends au point de la défaillance et *je Le vois*, puis j'oublie. Autant de désordre qu'en rêve.

III

Détente. Traversé l'église Saint-Roch. Devant l'image du soleil, géante, dorée, nuageuse, un mouvement de gaîté, d'humeur enfantine et de ravissement. Plus loin, je regardai une balustrade de bois et je vis que le ménage était mal fait. Je touchai, par caprice, un des balustres : le doigt laissa une marque dans la poussière.

Suite de discussion en chemin de fer. — Ceux qui ne savent pas que le sol manque, qui s'en tiennent à de sages maximes, quand ils seraient réduits, s'ils savaient, tout à coup, à l'absurde, à supplier. Je perds mon temps à vouloir avertir. La tranquillité, la bonhomie, la discussion gentille comme si la guerre... et quand je dis la guerre. Personne décidément ne voit de face : le soleil, l'œil humain le fuit... le crâne de Dieu éclate... et personne n'entend.

Mes amis m'évitent. Je fais peur, non pour mes cris mais je ne peux laisser personne en paix. — Je simplifie : n'ai-je pas donné souvent de bons prétextes ?

Pour saisir la portée de la connaissance, je remonte à l'origine. D'abord petit enfant, en tout point semblable aux fous (absents) avec lesquels aujourd'hui je joue. Les minuscules « absents » ne sont pas en contact avec le monde, *sinon par le canal des grandes personnes* : le résultat d'une intervention des grandes personnes est *l'enfantillage*, une fabrication. L'être venant au monde, que nous sommes d'abord, les grandes personnes le réduisent *d'évidence* au colifichet. Ceci me semble importer : que le passage de l'état de nature (de la naissance) à notre état de raison ait lieu nécessairement par la voie de *l'enfantillage*. Il est étrange de notre part d'attribuer à l'enfant lui-même la responsabilité de l'enfantillage, qui serait l'expression du caractère propre des enfants. L'enfantillage est l'état où *nous mettons* l'être naïf, du fait que nous devons l'acheminer, que, même sans volonté précise, nous l'acheminons vers le point où nous sommes. Quand nous rions de l'absurdité enfantine, le rire déguise la honte que nous avons, voyant à quoi nous réduisons la vie au sortir du néant.

Mettons : l'univers engendre les étoiles, les étoiles la terre,... la terre les animaux et les enfants, les enfants les hommes. L'erreur des enfants : tenir des vérités de grandes personnes. Chaque vérité possède une force convaincante, et pourquoi la mettre en doute, mais elle a pour conséquence une contrepartie d'erreurs. C'est le fait que nos vérités, tout d'abord, introduisent l'enfant dans une suite d'erreurs qui constitue l'enfantillage. Mais on parle d'enfantillage quand il est *visible* communément : personne ne rit d'un savant, car en voir l'enfantillage voudrait qu'on le dépasse — autant que la grande personne l'enfant (ce n'est jamais tout à fait vrai — s'il n'est pas de lui-même ridicule — et, pour tout dire, cela n'arrive à peu près pas).

Ma conduite avec mes amis est motivée : chaque être est, je crois, incapable à lui seul, d'aller au bout de l'être. S'il essaie, il se noie dans un « particulier » qui n'a de sens que pour lui. Or il n'est pas de sens pour un seul : l'être seul rejeterait de lui-même le « particulier » s'il le voyait tel (si je veux que ma vie ait un sens pour moi, il faut qu'elle en ait *pour autrui* ; personne n'oserait donner à la vie un sens que lui seul apercevrait, auquel la vie entière, sauf en lui-même, échapperait). A l'extrême du possible, il est vrai, c'est le non-sens... mais seulement de ce qui avait un sens jusque-là, car la *supplication* — naissant de l'absence de sens — fixe en définitive un sens, un sens dernier : c'est

fulguration, même « apothéose » du non-sens. Mais je n'atteins pas l'extrême à moi seul et réellement je ne puis croire l'extrême atteint, car jamais je n'y demeure. Si je devais être seul à l'avoir atteint (en admettant...), il en serait comme s'il ne l'avait pas été. Car s'il subsistait une satisfaction, si petite que je l'imagine, elle m'éloignerait d'autant de l'extrême. Je ne puis un instant cesser de me provoquer moi-même à l'extrême et ne puis faire de différence entre moi-même et ceux des autres avec lesquels je désire communiquer.

Je ne puis, je suppose, toucher à l'extrême que dans la répétition, en ceci que jamais je ne suis sûr de l'avoir atteint, que jamais je ne serai sûr. Et même à supposer l'extrême atteint, ce ne serait pas l'extrême encore, si je m'endormais. L'extrême implique « il ne faut pas dormir pendant ce temps-là » (jusqu'au moment de mourir), mais Pascal acceptait de ne pas dormir en vue de la béatitude à venir (il se donnait du moins cette raison). Je refuse d'être *heureux* (d'être sauvé).

Ce que signifie le désir d'être heureux : la souffrance et le désir d'échapper. Quand je souffre (par exemple : hier, rhumatisme, froid et surtout angoisse ayant lu des passages des *Cent vingt journées*), je m'attache à de petits bonheurs. La nostalgie du salut répondit peut-être à l'accroissement de la souffrance (ou plutôt à l'incapacité de la supporter). L'idée de salut, je crois, vient à celui que *désagrège* la souffrance. Celui qui la domine, au contraire, a besoin d'être brisé, de s'engager dans la déchirure.

Petite récapitulation comique. — Hegel, je l'imagine, toucha l'extrême. Il était jeune encore et crut devenir fou. J'imagine même qu'il élaborait le système pour échapper (chaque sorte de conquête, sans doute, est le fait d'un homme fuyant une menace). Pour finir, Hegel arrive à la *satisfaction*, tourne le dos à l'extrême. *La supplication est morte en lui*. Qu'on cherche le salut, passe encore, on continue de vivre, on ne peut être sûr, il faut continuer de supplier. Hegel gagna, vivant, le salut, tua la supplication, *se mutila*. Il ne resta de lui qu'un manche de pelle, un homme moderne. Mais avant de se mutiler, sans doute il a touché l'extrême, connu la supplication : sa mémoire le ramène à l'abîme aperçu, *pour l'annuler !* Le système est l'annulation.

Suite de la récapitulation. — L'homme moderne, l'annulé (mais sans frais), jouit du salut sur la terre. Kierkegaard est l'extrême du chrétien. Dostoïevski (dans le *Sous-sol*) de la honte. Dans les *Cent vingt journées*, nous atteignons le sommet de l'effroi voluptueux.

En Dostoïevski, l'extrême est l'effet de la désagrégation ; mais c'est une désagrégation comme une crue d'hiver : elle déborde. Rien n'est plus douloureux, maladif, pâle complication religieuse. Le *Sous-sol* met l'extrême au compte de la misère. Tricherie, comme chez Hegel, mais Dostoïevski s'en tire autrement. Dans le christianisme cela peut ne pas compter d'avilir la supplication, d'enliser l'homme en entier dans la honte. On dit : « qu'à cela ne tienne... », mais non, car il s'agit (sauf l'ambiguïté) d'humilier, de priver de valeur. Au demeurant, je n'ai pas gémi : que l'extrême en passe par la honte n'est pas mal, mais le limiter à la honte ! Ébloui dans le fond, rejeter l'extrême dans le démoniaque — à tout prix — c'est trahir.

Mes moyens : l'expression, ma maladresse. La condition ordinaire de la vie : rivalité entre divers êtres, à qui sera le plus. César : « ... plutôt que le second à Rome ». Les hommes sont tels — si pauvres — que tout semble nul, faute de dépasser. Je suis si triste souvent que mesurer mon insuffisance de moyens sans me désespérer me lasse. Les problèmes qui valent d'être envisagés n'ont de sens qu'à la condition que, les posant, l'on parvienne au sommet : fol orgueil nécessaire pour être déchiré. Et parfois — notre nature glisse à la dissolution pour rien — l'on se déchire à seule fin de

satisfaire cet orgueil : tout s'abîme dans une vanité gluante. Mieux vaudrait n'être plus que mercière de village, regarder le soleil d'un œil malingre, plutôt que...

Le renvoi de l'extrême à la vanité, puis de la vanité à l'extrême. L'enfantillage, se sachant tel, est la délivrance, mais se prenant pour le sérieux, c'est l'enlissement. La recherche de l'extrême à son tour peut devenir une habitude, relevant de l'enfantillage : il faut en rire, à moins que, par chance, on ait le cœur serré : alors l'extase et la folie sont proches.

Encore une fois l'enfantillage reconnu comme tel est la gloire, non la honte de l'homme. A l'encontre, si l'on dit, avec Hobbes, que le rire dégrade, on atteint le fond de la déchéance : rien n'est plus puéril, ni plus loin de se savoir tel. Tout sérieux éludant l'extrême est la déchéance de l'homme : par là sa nature d'esclave est rendue sensible. Encore une fois, j'appelle à l'enfantillage, à la gloire ; l'extrême est à la fin, n'est qu'à la fin, comme la mort.

A l'extrémité fuyante de moi-même, déjà je suis mort, et *je* dans cet état naissant de mort parle aux vivants : de la mort, de l'extrême. Les plus sérieux me semblent des enfants, qui ne savent pas qu'ils le sont : ils me séparent des véritables, qui le savent et rient de l'être. Mais pour être enfant, il faut savoir que le sérieux existe — ailleurs et peu importe — sinon l'enfant ne pourrait plus rire ni connaître l'angoisse.

C'est l'extrême, la folle tragédie, non le sérieux de statistique, dont les enfants ont besoin pour jouer et se faire peur.

L'extrême est la fenêtre : la crainte de l'extrême engage dans l'obscurité d'une prison, avec une volonté vide d'« administration pénitentiaire ».

IV

Dans l'horreur infime de la guerre l'homme accède en foule au point extrême qui l'effraie. Mais l'homme est loin de vouloir l'horreur (et l'extrême) : son sort est pour une part de tenter d'éviter l'inévitable. Ses yeux, bien qu'avidés de lumière, évitent obstinément le soleil, et la douceur de son regard, à l'avance, trahit les ténèbres, vite venues, du sommeil : si j'envisage la masse humaine, dans sa consistance opaque, elle est déjà comme endormie, fuyante et retirée dans la stupeur. La fatalité d'un mouvement aveugle la rejette néanmoins dans l'extrême, où elle accède un jour avec précipitation.

L'horreur de la guerre est plus grande que celle de l'expérience intérieure. La désolation d'un champ de bataille, en principe, a quelque chose de plus lourd que la « nuit obscure ». Mais dans la bataille on aborde l'horreur avec un mouvement qui la surmonte : l'action, le projet lié à l'action permettent de *dépasser* l'horreur. Ce dépassement donne à l'action, au projet, une grandeur captivante, mais l'horreur en elle-même est niée.

J'ai compris que j'évitais le projet d'une expérience intérieure et je me contentais d'être à sa merci. J'en ai un désir assoiffé, sa nécessité s'impose à moi, sans que j'aie rien *décidé*. A la vérité, personne ne peut, la nature de l'expérience est, sauf dérision, de ne pouvoir exister comme projet.

Je vis et tout devient comme si la vie sans extrême était concevable. Et bien plus, le désir s'obstine

en moi, mais il est faible. Plus encore, les sombres perspectives de l'extrême sont inscrites dans ma mémoire, mais je n'en ai plus horreur et je reste imbécile, anxieux de risibles misères, du froid, de la phrase que j'écrirai, de mes projets : la « nuit » où je me suis jeté, où pendant ce temps je tombe, avec moi tout ce qui est, cette vérité que je connais, dont je ne puis douter, je suis comme un enfant devant elle, elle me fuit, je demeure aveugle. J'appartiens pour l'instant au domaine des objets que j'utilise et demeure étranger à ce que j'écris. Être dans la nuit, sombrer dans la nuit, sans même avoir assez de force pour *le voir*, se savoir dans cette obscurité fermée, et malgré elle *voir clair*, je puis encore supporter cette épreuve en riant, les yeux clos, de mon « enfantillage ».

J'en arrive à cette position : l'expérience intérieure est le contraire de l'action. Rien de plus.

L'« action » est tout entière dans la dépendance du projet. Et, ce qui est lourd, la pensée discursive est elle-même engagée dans le mode d'existence du projet. La pensée discursive est le fait d'un être engagé dans l'action, elle a lieu en lui à partir de ses projets, sur le plan de réflexion des projets. Le projet n'est pas seulement le mode d'existence impliqué par l'action, nécessaire à l'action, c'est une façon d'être dans le temps paradoxale : *c'est la remise de l'existence à plus tard*.

Celui qui, maintenant, découvre la pitié de multitudes perdant la vie (dans la mesure où des projets les dominent) pourrait avoir la simplicité de l'Évangile : la beauté des larmes, l'angoisse introduiraient dans ses paroles la transparence. Je le dis le plus simplement que je puis (quoique une dure ironie m'agite) : impossible pour moi d'aller au-devant des autres. D'ailleurs la nouvelle n'est pas bonne. Et ce n'est pas une « nouvelle » ; en un sens, c'est un secret.

Donc, parler, penser, à moins de plaisanter ou de..., c'est escamoter l'existence : ce n'est pas mourir mais être mort. C'est aller dans le monde éteint et calme où nous traînons d'habitude : là tout est suspendu, la vie est remise à plus tard, de remise en remise... Le petit décalage des projets suffit, la flamme s'éteint, à la tempête des passions succède une accalmie. Le plus étrange est qu'à lui seul l'exercice de la pensée introduise dans l'esprit la même suspension, la même paix que l'activité au lieu de travail. La petite affirmation de Descartes est la plus subtile des fuites. (La devise de Descartes : « *Larvatus prode* » ; ce qui s'avance masqué : je suis dans l'angoisse et je pense, la pensée en moi *suspend* l'angoisse, je suis l'être doué du pouvoir de *suspendre* en lui l'être lui-même. A la suite de Descartes : le monde du « progrès », en d'autres termes du projet, c'est le monde où nous sommes. La guerre le dérange, il est vrai : le monde du projet demeure, mais dans le doute et l'angoisse.)

L'expérience intérieure est la dénonciation de la trêve, c'est l'être sans délai.

Principe de l'expérience intérieure : sortir par un projet du domaine du projet.

L'expérience intérieure est conduite par la raison discursive. La raison seule a le pouvoir de défaire son ouvrage, de jeter bas ce qu'elle édifiait. La folie n'a pas d'effet, laissant subsister les débris, dérangeant avec la raison la faculté de communiquer (peut-être est-elle avant tout rupture de la communication intérieure). L'exaltation naturelle ou l'ivresse ont la vertu des feux de paille. Nous n'atteignons pas, sans l'appui de la raison, la « sombre incandescence ».

A peu près toute l'expérience intérieure dépendit jusqu'ici de l'obsession du salut. Le salut est le sommet de tout projet possible et comble en matière de projet. Du fait même que le salut est un comble, il est d'ailleurs négation des projets d'intérêt momentané. A l'extrême, le désir du salut tourne à la haine de tout projet (du renvoi de l'existence à plus tard) : du salut lui-même, suspect d'avoir un motif vulgaire. Si j'épuise, dans l'angoisse, les perspectives lointaines et la profondeur intime, je vois ceci : le salut *fut* le seul moyen de dissocier l'érotisme (la consommation bachique des corps) et la nostalgie d'exister sans délai. Un moyen vulgaire sans doute, mais l'érotisme...

Contre l'orgueil. Mon privilège est d'être humilié de ma stupidité profonde et sans doute, à travers les autres, j'aperçois une stupidité plus grande. A ce degré d'épaisseur, il est vain de s'attarder aux différences. Ce que j'ai de plus que les autres ; regarder en moi d'immenses salles de déchet, de maquillage ; je n'ai pas succombé à l'effroi qui d'ordinaire dévie les regards ; dans le sentiment que j'avais d'une faillite intérieure, je n'ai pas fui, je n'ai que faiblement tenté de me donner le change et surtout, je n'ai pas réussi. Ce que j'aperçois est l'entier dénuement de l'homme, à la clé son épaisseur, condition de sa suffisance.

L'imitation de Jésus : selon saint Jean de la Croix, nous devons imiter en Dieu (Jésus) la déchéance, l'agonie, le moment de « non-savoir » du « *lamma sabachtani* » ; bu jusqu'à la lie, le christianisme est absence de salut, désespoir de Dieu. Il défaille en ce qu'il arrive à ses fins hors d'haleine. L'agonie de Dieu en la personne de l'homme est fatale, c'est l'abîme où le vertige le sollicitait de tomber» L'agonie d'un Dieu n'a que faire de l'explication du péché. Elle ne justifie pas seulement le ciel (l'incandescence sombre du cœur), mais l'enfer (l'enfantillage, les fleurs, Aphrodite, le rire).

En dépit d'apparences contraires, le souci des misères est la partie morte du christianisme. C'est l'angoisse réductible en projet : formule indéfiniment viable, chaque jour un peu plus d'épaisseur, un état de mort accru. L'existence et l'angoisse se perdant, à l'échelle des masses humaines, dans le projet, la vie remise à l'infini. Bien entendu l'ambiguïté s'en mêle : la vie est condamnée dans le christianisme, et les gens du progrès la sanctifient ; les chrétiens l'ont bornée à l'extase et au péché (c'était une attitude positive), le progrès nie l'extase, le péché, confond la vie et le projet, sanctifie le projet (le travail) : dans le monde du progrès, la vie n'est que l'enfantillage licite, une fois le projet reconnu comme le sérieux de l'existence (l'angoisse, que la misère substantive, est nécessaire à l'autorité, mais le projet occupe l'esprit).

Où le caractère intime du projet se dévoile. Le mode «'existence du projet transposé dans le désœuvrement des femmes riches et, en général, des mondains. Si les manières lies, apaisées et le vide du projet l'emportent, la vie ne supporte plus le désœuvrement. De même, les boulevards un dimanche après-midi. La vie mondaine et les dimanches bourgeois font ressortir le caractère de la fête ancienne, oubli de tout projet, consommation démesurée.

Et surtout « rien », je ne sais « rien », je le gémis comme un enfant malade, dont la mère attentive tient le front (bouche ouverte sur la cuvette). Mais je n'ai pas de mère, l'homme n'a pas de mère, la cuvette est le ciel étoilé (dans ma pauvre nausée, c'est ainsi).

Quelques lignes lues dans une brochure récente^{7} :

« ... J'ai souvent pensé au jour où serait enfin consacrée la naissance d'un homme qui aurait très sincèrement les yeux *en dedans*. Sa vie serait comme un long tunnel de fourrures phosphorescentes et il n'aurait qu'à s'étendre pour plonger dans tout ce qu'il a de commun avec le reste du monde et qui nous est atrocement incommunicable. Je voudrais que chacun, à la pensée que la naissance d'un tel homme dût être rendue possible, demain, par un commun accord de ses semblables et du monde, pût, comme moi, en verser des larmes de joie. » Ceci s'accompagne de quatre pages où s'exprime une intention principalement tournée au dehors. La possibilité de la naissance envisagée me laisse, hélas ! les yeux secs, j'ai la *fièvre* et n'ai plus de larmes.

Que signifient cet « Age d'Or », ce vain souci des « meilleures conditions possibles » et la volonté malade d'un homme unanime ? A vrai dire, une volonté d'expérience *épuisante* commence toujours dans l'euphorie. Impossible de saisir à quoi l'on s'engage, de deviner le prix que l'on paiera — mais

plus tard on paiera *sans se rassasier de payer* ; personne ne pressentit à quel point il serait ruiné ni la honte qu'il aurait de ne pas l'être assez. Ceci dit, si je vois qu'on ne peut supporter de *vivre*, qu'on étouffe, que de toute façon l'on fuit l'angoisse et recourt au projet, mon angoisse s'accroît de celle que la turbulence élude.

Le désœuvrement poétique, la poésie mise en projet, ce qu'un André Breton ne pouvait tolérer nu, que l'abandon voulu de ses phrases devait voiler. Et pour moi, l'angoisse sans issue, le sentiment de complicité, d'être harcelé, traqué. Jamais pourtant plus entier ! on ne peut me porter ombrage : c'est le désert que je voulais, le lieu (la condition) qu'il fallait pour une mort claire et interminable.

Ce que je vois : la facilité poétique, l'allure diffuse, le projet verbal, l'ostentation et la chute dans le pire : vulgarité, littérature. On claironne qu'on va rénover l'homme : on l'engage un peu plus dans la vieille ornière. Vanité ! c'est vite dit (la vanité n'est pas ce qu'elle semble, elle n'est que la condition d'un projet, d'un renvoi de l'existence à plus tard). On n'a de satisfaction vaniteuse qu'en projet ; la satisfaction échappe dès qu'on réalise, on revient vite au plan du projet ; on tombe de cette façon dans la fuite, comme une bête dans un piège sans fin, un jour quelconque, on meurt idiot. Dans l'angoisse où je m'enferme, aussi loin que je puis ma gaîté justifie la vanité humaine, l'immense désert des vanités, son horizon sombre où la douleur et la nuit se cachent — une gaîté morte et divine.

Et vanité en moi-même !
Assurément.

« Ce que j'écris : un appel ! le plus fou, le mieux destiné aux sourds. J'adresse à mes semblables une prière (à quelques-uns d'entre eux, du moins) : vanité de ce cri d'homme du désert ! Vous êtes tels que si vous l'aperceviez comme moi, vous ne pourriez plus l'être. Car (ici, je tombe à terre) ayez pitié de moi ! j'ai vu ce que vous êtes. »

L'homme et son possible. — L'être sordide, bête (à crier dans le froid), a posé son *possible* par terre. Survient l'idée gentille (flatteuse) : il la suit, l'attrape. Mais, ce *possible* posé, pour un instant, sur le sol ?

Il l'oublie !
Décidément, il oublie !
C'est fait : il est parti.

Parlant d'extrême atteint, ici ou là, j'ai parlé d'écrivains, même d'un « littéraire » (Dostoïevski). A l'idée de confusions faciles, je précise. On ne peut rien savoir de l'homme qui n'ait pris forme de phrase et l'engouement pour la poésie d'autre part fait d'intraduisibles suites de mots le sommet. L'extrême est ailleurs. Il n'est entièrement atteint que communiqué (l'homme est plusieurs, la solitude est le vide, la nullité, le mensonge). Qu'une expression quelconque en témoigne : l'extrême en est distinct. Il n'est jamais littérature. Si la poésie l'exprime, il en est distinct : au point de n'être pas poétique, car si la poésie l'a pour objet, elle ne l'atteint pas. Quand l'extrême est là, les moyens qui servent à l'atteindre n'y sont plus.

Le dernier poème connu de Rimbaud n'est pas l'extrême. Si Rimbaud atteignit l'extrême, il n'en atteignit la communication que par le moyen de son désespoir : il supprima la communication possible, il n'écrivit plus de poèmes.

Le refus de communiquer est un moyen de communiquer plus hostile, mais le plus puissant ; s'il fut

possible, c'est que Rimbaud se détourna. Pour ne plus communiquer, il renonça. Sinon c'est pour avoir renoncé qu'il cessa de communiquer. Personne ne saura si l'horreur (la faiblesse) ou la pudeur commanda le renoncement de Rimbaud. Il se peut que les bornes de l'horreur aient reculé (plus de Dieu). En tout cas, parler de faiblesse a peu de sens : Rimbaud maintint sa volonté d'extrême sur d'autres plans (celui surtout du renoncement). Il se peut qu'il ait renoncé faute d'avoir atteint — (l'extrême n'est pas désordre ou luxuriance), trop exigeant pour supporter, trop lucide pour ne pas voir. Il se peut qu'après avoir atteint, mais doutant que cela ait un sens ou même que cela ait eu lieu — comme l'état de celui qui atteint ne dure pas — il n'ait pu supporter le doute. Une recherche plus longue serait vaine, quand la volonté d'extrême ne s'arrête à rien (nous ne pouvons atteindre réellement).

Le moi n'importe en rien. Pour un lecteur, je suis l'être quelconque : nom, identité, historique n'y changent rien. Il (lecteur) est quelconque et je (auteur) le suis. Il et je sommes sans nom sortis du sans nom, pour ce sans nom comme sont pour le désert deux grains de sable, ou plutôt pour Une mer deux vagues se perdant dans les vagues voisines. Le sans nom auquel appartient la « personnalité connue » du monde du etc., auquel elle appartient si totalement qu'elle l'ignore. O mort infiniment bénie sans laquelle une « personnalité » appartiendrait au monde du etc. Misère des hommes vivants, disputant à la mort des possibilités de monde du etc. Joie du mourant, vague entre les vagues. Joie inerte de mourant, de désert, chute dans l'impossible, cri sans résonance, silence d'accident mortel.

Aisément le chrétien dramatise la vie : il vit devant le Christ et pour lui c'est plus que lui-même. Le Christ est la totalité de l'être, et pourtant il est, comme l' « amant », personnel, comme l' « amant », désirable : et soudain le supplice, l'agonie, la mort. Le fidèle du Christ est mené au supplice. Mené lui-même au supplice : non à quelque supplice insignifiant, mais à l'agonie divine. Non seulement il a le moyen d'atteindre au supplice, mais il ne pourrait l'éviter, et c'est le supplice de plus que lui, de Dieu lui-même, qui, Dieu, n'est pas moins homme et suppliciable que lui.

Il ne suffit pas de reconnaître, cela ne met encore en jeu que l'esprit, il faut aussi que la reconnaissance ait lieu dans le cœur (mouvements intimes à demi aveugles...). Ce n'est plus la philosophie, mais le sacrifice (la communication). Coïncidence étrange entre la philosophie naïve du sacrifice (dans l'Inde antique) et la philosophie du non-savoir suppliciant : le sacrifice, mouvement du cœur, transposé dans la connaissance (il y a inversion depuis l'origine jusqu'à maintenant, le parcours ancien allant du cœur à l'intelligence, l'actuel au contraire).

Le plus étrange est que le non-savoir ait une sanction. Comme si, du dehors, il nous était dit : « Enfin te voici. » Le non-savoir voie est le plus vide des non-sens. Je pourrais dire : « Tout est accompli. » Non. Car à supposer que je le dise, aussitôt j'aperçois le même horizon fermé que l'instant d'avant. Plus j'avance dans le savoir, fut-ce par la voie du non-savoir, et plus le non-savoir dernier devient lourd, angoissant. En fait, je me donne au non-savoir, c'est la communication, et comme il y a communication avec le monde obscurci, rendu abyssal par le non-savoir, j'ose dire Dieu : et c'est ainsi qu'il y a de nouveau savoir (mystique), mais je ne puis m'arrêter (je ne puis — mais je dois avoir le souffle) : « Dieu s'il savait. » Et plus loin, toujours plus loin. Dieu comme le bélier substitué à Isaac. Ce n'est plus le sacrifice. Plus loin est le sacrifice nu, sans bélier, sans Isaac. Le sacrifice est la folie, la renonciation à tout savoir, la chute dans le vide, et rien, ni dans la chute ni dans le vide n'est révélé, car la révélation du vide n'est qu'un moyen de tomber plus avant dans l'absence.

LE NON-SAVOIR DÉNUDE.

Cette proposition est le sommet, mais doit être entendue ainsi : dénude, donc je vois ce que le savoir cachait jusque-là, mais si je vois *je sais*. En effet, je sais, mais ce que j'ai su, le non-savoir, le dénude encore. Si le non-sens est le sens, le sens qu'est le non-sens se perd, redevient non-sens (sans arrêt possible).

Si la proposition (le non-savoir dénude) possède un sens — apparaissant, aussitôt disparaissant — c'est qu'elle veut dire LE NON-SAVOIR COMMUNIQUE L'EXTASE. Le non-savoir est tout d'abord ANGOISSE. Dans l'angoisse apparaît la nudité, qui extasie. Mais l'extase elle-même (la nudité, la communication) se dérobe si l'angoisse se dérobe. Ainsi l'extase ne demeure possible que dans l'angoisse de l'extase, dans ce fait qu'elle ne peut être satisfaction, *savoir saisi*. Évidemment, l'extase est tout d'abord *savoir saisi*, en particulier dans l'extrême dénuement et l'extrême construction du dénuement que, moi, ma vie et mon œuvre écrite représentons (cela je le sais, personne jamais n'a porté le savoir aussi loin, personne n'a pu, mais pour moi, ce fut facile — obligatoire). Mais quand l'extrême du savoir est là (et l'extrême du savoir que je viens d'entendre est l'au-delà du savoir absolu), il en est de même que dans le savoir absolu, tout se renverse. A peine ai-je su — entièrement su — que le dénuement sur le plan du savoir (où le savoir me laisse) se révèle et l'angoisse recommence. Mais l'angoisse est l'horreur du dénuement et l'instant vient où, dans l'audace, le dénuement est aimé, où je me donne au dénuement : il est alors la nudité qui extasie. Puis le savoir revient, la satisfaction, à nouveau l'angoisse, je recommence en redoublant jusqu'à l'épuisement (de même que dans un fou rire l'angoisse naissant de ce qu'il est déplacé de rire redouble le rire).

Dans l'extase, on peut *se laisser aller*, c'est la satisfaction, le bonheur, la platitude. Saint Jean de la Croix récuse l'image séduisante et le ravissement, mais s'apaise dans l'état théopathique. J'ai suivi sa méthode de dessèchement jusqu'au bout.

Suppression du sujet et de l'objet, seul moyen de ne pas aboutir à la possession de l'objet par le sujet, c'est-à-dire d'éviter l'absurde ruée de l'*ipse* voulant devenir le tout.

Conversation avec Blanchot. Je lui dis : l'expérience intérieure n'a ni but, ni autorité, qui la justifient. Si je fais sauter, éclater le souci d'un but, d'une autorité, du moins subsiste-t-il un vide. Blanchot me rappelle que but, autorité sont des exigences de la pensée discursive ; j'insiste, décrivant l'expérience sous la forme donnée en dernier lieu, lui demandant comment il croit cela possible sans autorité ni rien. Il me dit que l'expérience elle-même est l'autorité. Il ajoute au sujet de cette autorité qu'elle doit être expiée.

Je veux donner encore une fois le schéma de l'expérience que j'appelle expérience pure. Tout d'abord j'atteins l'extrême du savoir (par exemple, je mime le savoir absolu, peu importe le mode, mais cela suppose un effort infini de l'esprit voulant le savoir). Je sais alors que je ne sais rien. *Ipse* j'ai voulu être tout (par le savoir) et je tombe dans l'angoisse : l'occasion de cette angoisse est mon non-savoir, le non-sens sans remède (ici le non-savoir ne supprime pas les connaissances particulières, mais leur sens, leur enlève tout sens). Après coup, je puis savoir ce qu'est l'angoisse dont je parle. L'angoisse suppose le désir de communiquer, c'est-à-dire de me perdre, mais non la résolution entière : l'angoisse témoigne de ma peur de communiquer, de me perdre. L'angoisse est donnée dans le thème du savoir lui-même : *ipse*, par le savoir, je voudrais être tout, donc communiquer, me perdre, cependant demeurer *ipse*. Pour la communication, avant qu'elle ait lieu, se posent le sujet (moi, *ipse*) et l'objet (en partie indéfini, tant qu'il n'est pas entièrement saisi). Le sujet veut s'emparer de l'objet pour le posséder (cette volonté tient à l'être engagé dans le jeu des compositions, voir le *Labyrinthe*), mais il ne peut que se perdre : le non-sens de la volonté de savoir survient, non-sens de tout possible,

faisant savoir à l'*ipse* qu'il va se perdre et le savoir avec lui. Tant que l'*ipse* persévère dans sa volonté de savoir et d'être *ipse* dure l'angoisse, mais si l'*ipse* s'abandonne et le savoir avec soi-même, s'il se donne au non-savoir dans cet abandon, le ravissement commence. Dans le ravissement, mon existence retrouve un sens, mais le sens se réfère aussitôt à l'*ipse*, devient *mon* ravissement, un ravissement que je *ipse*, possède, donnant satisfaction à ma volonté d'être tout. Dès que j'en reviens là cesse la communication, la perte de moi-même, j'ai cessé de m'abandonner, je reste là, mais avec un savoir nouveau.

Le mouvement recommence à partir de là ; le savoir nouveau, je puis l'élaborer (je viens de le faire). J'aboutis à cette notion : que sujet, objet, sont des perspectives de l'être au moment de l'inertie, que l'objet visé est la projection du sujet *ipse* voulant devenir le tout, que toute représentation de l'objet est fantasmagorie résultant de cette volonté niaise et nécessaire (que l'on pose l'objet comme chose ou comme existant, peu importe), qu'il en faut arriver à parler de communication en saisissant que la communication tire la chaise à l'objet comme au sujet (c'est ce qui devient clair au sommet de la communication, alors qu'il est des communications entre sujet et objet de même nature, entre deux cellules, entre deux individus). Je puis élaborer cette représentation du monde et la regarder d'abord comme solution de toute énigme. Tout à coup j'aperçois la même chose qu'avec la première forme de savoir, que ce suprême savoir laisse comme un enfant la nuit, nu dans le fond des bois. Cette fois, ce qui est plus grave, le sens de la communication est en jeu. Mais, quand la communication elle-même, en un moment où elle était disparue, inaccessible, m'apparaît comme un non-sens, j'atteins le comble de l'angoisse, dans un élan désespéré, je m'abandonne et la communication de nouveau m'est donnée, le ravissement et la joie.

A ce moment, l'élaboration n'est plus nécessaire, elle est faite : c'est aussitôt et du ravissement lui-même que j'entre à nouveau dans la nuit de l'enfant égaré, dans l'angoisse, pour revenir plus loin au ravissement et ainsi sans autre fin que l'épuisement, sans autre possibilité d'arrêt qu'une défaillance.

C'est la joie suppliciente.

Les maladies de l'expérience intérieure. — En elle le mystique a le pouvoir d'animer ce qui lui plaît ; l'intensité suffoque, élimine le doute et l'on aperçoit ce qu'on attendait. Comme si nous disposions d'un puissant souffle de vie : chaque présupposition de l'esprit est animée. Le ravissement n'est pas une fenêtre sur le dehors, sur l'au-delà, mais un miroir. C'est la première maladie. La seconde est la mise en projet de l'expérience. Personne ne peut avoir lucidement d'expérience sans en avoir eu le projet. Cette maladie moins grave n'est pas évitable : le projet doit même être maintenu. Or l'expérience est le contraire du projet : j'atteins l'expérience à l'encontre du projet que j'avais de l'avoir. Entre expérience et projet s'établit le rapport de la douleur à la voix de la raison : la raison représente l'inanité d'une douleur morale (disant : le temps effacera la douleur — ainsi quand il faut renoncer à l'être aimé). La blessure est là, présente, affreuse et récusant la raison, reconnaissant son bien-fondé, mais n'y voyant qu'une horreur de plus. Je ne souffre pas moins d'une blessure, si je pressens qu'elle sera bientôt guérie. Du projet comme de l'assurance d'une guérison prochaine, il faut *se servir*. Le projet peut, comme l'assurance, être un valet moqueur, n'ignorant rien, sceptique et se sachant valet, s'effaçant dès que l'expérience ayant lieu véritablement, à la façon de la douleur (d'un supplice) exige la solitude, amèrement crie : « laissez-moi ».

Le valet, si tout a lieu comme il l'entend, doit se faire oublier. Mais il peut tricher. La première maladie, le miroir, est le fait d'un valet grossier, auquel échappe la servitude profonde à laquelle il est tenu.

Le valet de l'expérience est la pensée discursive. Ici, la noblesse du valet repose sur la rigueur de la

servitude.

Le non-savoir atteint, le savoir absolu n'est plus qu'une connaissance entre autres.

V

Il le faut. Est-ce gémir ? Je ne sais plus. Où vais-je ? où se dirige cette nue de pensées, fade, que j'imagine semblable au sang tout à coup dans une gorge blessée. Fade, nullement amère (même dans le désarroi le plus bas, je demeure gai, ouvert, généreux. Et riche, trop riche, ce gosier riche de sang...).

Ma difficulté : perte totale de certitude, la différence d'un objet sculpté et du brouillard (d'habitude nous imaginons que c'est affreux). Si j'exprimais la joie, je me manquerais : la joie que j'ai diffère des autres joies. Je suis fidèle en parlant de fiasco, de défaillance sans fin, d'absence d'espoir. Pourtant... fiasco, défaillance, désespoir à mes yeux sont lumière, mise à nu, gloire. En contrepartie : indifférence mortelle — à ce qui m'importe, succession de personnages sans suite, dissonances, chaos. Si je parle encore d'équilibre, d'euphorie, de puissance, on ne saisira qu'à la condition de me ressembler (déjà). Pour être moins obscur : je me crucifie à mes heures, me traîne à la question, mais sans droit (sans autorité pour le faire). Si je disposais de l'autorité, tout en moi serait servitude, je m'avouerais « coupable ». Il n'en est rien : je n'ai pas d'amertume. Ici se dévoile une inconséquence décevante, inéluctablement *souveraine*.

Le souci d'harmonie est une grande servitude. Nous ne pouvons échapper par le refus : à vouloir éviter la fausse fenêtre, nous introduisons un mensonge aggravé : la *fausse* au moins s'avouait telle !

L'harmonie est moyen de « réaliser » le projet. L'harmonie (la mesure) mène à bien le projet : la passion, le désir puéril empêchent d'attendre. L'harmonie est le fait de l'homme en projet, il a trouvé le calme, éliminé l'impatience du désir.

L'harmonie des beaux-arts réalise le projet dans un autre sens. Dans les beaux-arts, l'homme rend « réel » le mode d'existence harmonieuse inhérent au projet. L'art crée un monde à l'image de l'homme du projet, réfléchissant cette image dans toutes ses formes. Toutefois l'art est moins l'harmonie que le passage (ou le retour) de l'harmonie à la dissonance (dans son histoire et dans chaque œuvre).

L'harmonie, comme le projet, rejette le temps au dehors ; son principe est la répétition par laquelle tout possible s'éternise. L'idéal est l'architecture, ou la sculpture, immobilisant l'harmonie, garantissant la durée de motifs dont l'essence est l'annulation du temps. La répétition, l'investissement tranquille du temps par un thème renouvelé, l'art l'a d'ailleurs emprunté au projet.

Dans l'art, le désir revient, mais, tout d'abord, c'est le désir d'annuler le temps (d'annuler le désir), alors que, dans le projet, il y avait simplement rejet du désir. Le projet est expressément le fait de l'esclave, c'est le travail et le travail exécuté par qui ne jouit pas du finit. Dans l'art, l'homme revient à la souveraineté (à l'échéance du désir) et, s'il est d'abord désir d'annuler le désir, à peine est-il parvenu à ses fins qu'il est désir de rallumer le désir.

De personnages divers que successivement je suis, je ne parle pas. Ils n'ont pas d'intérêt ou je dois les taire. Je suis mon propos — d'évoquer une expérience intérieure — sans avoir à les mettre en

cause. Ces personnages, en principe, sont neutres, un peu comiques (à mes yeux). En rapport avec l'expérience intérieure dont je parle, ils sont privés de sens, sauf en ceci : qu'ils achèvent ma disharmonie.

*Je ne veux plus, je gémis,
je ne peux plus souffrir
ma prison.
Je dis ceci
amèrement :
mots qui m'étouffent,
laissez-moi,
lâchez-moi,
j'ai soif
d'autre chose.
Je veux la mort
non admettre
ce règne des mots,
enchaînement
sans effroi,
tel que l'effroi
soit désirable ;
ce n'est rien
ce moi que je suis,
sinon
lâche acceptation
de ce qui est.
Je hais
cette vie d'instrument,
je cherche une fêlure,
ma fêlure,
pour être brisé.
J'aime la pluie,
la foudre,
la boue,
une vaste étendue d'eau,
le fond de la terre,
mais pas moi.
Dans le fond de la terre,
ô ma tombe,
délivre-moi de moi,
je ne veux plus l'être.*

A peu près chaque fois, si je tentais d'écrire un livre, la fatigue venait avant la fin. Je devenais étranger lentement au projet que j'avais formé. J'oublie ce qui m'enflammait la veille, changeant d'une heure à l'autre avec une lenteur somnolente. Je m'échappe à moi-même et mon livre m'échappe ; il devient presque entier comme un nom oublié : j'ai la paresse de le chercher, mais l'obscur sentiment de l'oubli m'angoisse.

Et si ce livre me ressemble ? si la suite échappe au début ; l'ignore ou le tient dans l'indifférence ? étrange rhétorique ! étrange moyen d'envahir l'impossible ! Reniement, oubli, existence informe, armes équivoques... la paresse elle-même utilisée comme énergie imbrisable.

A la tombée de la nuit, tout à coup, je me suis souvenu, dans la rue, de Quarr Abbey, monastère français de l'île de Wight, où je passai, en 1920, deux ou trois jours — souvenu comme d'une maison entourée de pins, sous une douceur lunaire, au bord de la mer ; la lumière de la lune liée à la beauté médiévale des offices — tout ce qu'une vie monacale a d'hostile à mes yeux s'effaçait — je n'éprouvai que l'exclusion dans ce lieu du reste du monde ; je me représentai dans les murs du cloître, retiré de l'agitation, un instant me figurant moine et sauvé de la vie déchiquetée, discursive : dans la rue même, à la faveur de l'obscurité, mon cœur ruisselant de sang s'embrasa, je connus un ravissement soudain. A la faveur aussi de mon indifférence à la logique, à l'esprit de conséquence.

Le ciel entre les murs d'un gris spectral, la pénombre, l'incertitude humide de l'espace à l'heure précise qu'il était : la divinité eut alors une présence insensée, sourde, illuminant jusqu'à l'ivresse. Mon corps n'avait pas interrompu sa marche rapide, mais l'extase en tordait légèrement les muscles. Aucune incertitude cette fois, mais une indifférence à la certitude. J'écris divinité ne voulant rien savoir, ne sachant rien. A d'autres heures, mon ignorance était l'abîme au-dessus duquel j'étais suspendu.

Ce que je dois aujourd'hui *exécrer* : l'ignorance volontaire, l'ignorance méthodique par laquelle il m'est arrivé de chercher l'extase. Non que l'ignorance n'ouvre, en effet, le cœur au ravissement. Mais je fais l'épreuve amère de l'*impossible*. Toute vie profonde est lourde d'*impossible*. L'intention, le projet détruisent. Pourtant *j'ai su* que je ne savais rien et ceci, mon secret : « le non-savoir communique l'extase ». L'existence a recommencé depuis, banale et fondée sur l'apparence d'un savoir. Je voulais la fuir, me disant : ce savoir est faux, je ne sais rien, rien absolument. Mais je savais : « le non-savoir communique l'extase », je n'avais plus d'*angoisse*. J'ai vécu enfermé (misérablement). Au début de cette nuit, l'image précise en moi de l'harmonie monacale me communiquait l'extase : sans doute par la sottise à laquelle je m'abandonnais de cette façon. L'inviabilité, l'impossible ! dans la disharmonie à laquelle *je dois* honnêtement me tenir, l'harmonie seule, en raison du *je dois*, représente une possibilité de disharmonie : malhonnêteté nécessaire, mais on ne peut devenir malhonnête par un souci d'honnêteté.

Et l'extase est l'issue ! harmonie ! peut-être, mais déchirante. L'issue ? il me suffit de la chercher : je retombe, inerte, pitoyable : issue hors du projet, hors de la volonté d'issue ! Car le projet est la prison dont je veux m'échapper (le projet, l'existence discursive) : j'ai formé le projet d'échapper au projet ! Et je sais qu'il suffit de briser le discours en moi, dès lors l'extase est là, dont seul m'éloigne le discours, l'extase que la pensée discursive trahit la donnant comme issue et trahit la donnant comme absence d'issue. L'impuissance crie en moi (je me souviens) un long cri intérieur, angoissé : avoir connu, ne plus connaître.

Ce par quoi le discours est non-sens dans sa rage aussi, mais (je gémiss) pas *assez* (en moi *pas assez*).

Pas assez ! pas assez d'angoisse, de souffrance... je le dis, moi, l'enfant de joie, qu'un rire sauvage, heureux — jamais ne cessa de porter (il me lâchait parfois : sa légèreté infinie, *lointaine*, demeurait tentation dans l'affaissement, les larmes et jusque dans les coups que, de la tête, je donnai autrefois dans les murs). Mais !... maintenir un doigt dans l'eau bouillante... et je crie « pas assez » !

J'oublie — une fois de plus : la souffrance, le rire, le doigt. Dépassement infini dans l'oubli, l'extase, l'indifférence, à moi-même, à ce livre : je vois, ce que jamais le discours n'atteignit. Je suis *ouvert*, brèche béante, à l'inintelligible ciel et tout en moi se précipite, s'accorde dans un désaccord dernier, rupture de tout possible ? baiser violent, rapt, perte dans l'entière absence du possible, dans la nuit opaque et morte, toutefois lumière, non moins inconnaissable, aveuglante, que le fond du cœur.

Et surtout *plus d'objet*. L'extase n'est pas amour : l'amour est possession à laquelle est nécessaire l'objet, à la fois possesseur du sujet, possédé par lui. Il n'y a plus sujet=objet, mais « brèche béante » entre l'un et l'autre et, dans la brèche, le sujet, l'objet sont dissous, il y a passage, communication, mais non de l'un à l'autre : *l'un* et *l'autre* ont perdu l'existence distincte. Les questions du sujet, sa volonté de savoir sont supprimées : le sujet n'est plus là, son interrogation n'a plus de sens ni de principe qui l'introduise. De même aucune réponse ne demeure possible. La réponse devrait être « tel est l'objet », quand il n'est plus d'objet distinct.

Le sujet conserve en marge de son extase le rôle d'un enfant dans un drame : sa présence persiste dépassée, incapable de plus que vaguement — et distraite — de pressentir — présence profondément absente ; il demeure à la cantonade, occupé comme dé jouets. L'extase n'a pas de sens pour lui, sinon qu'elle le captive *étant nouvelle* ; mais qu'elle dure et le sujet s'ennuie : l'extase décidément n'a plus de sens. Et comme il n'est pas en elle de désir de persévérer dans l'être (ce désir est le fait d'êtres distincts), elle n'a nulle consistance et se dissipe. Comme étrange à *l'homme*, elle s'élève de lui, ignorante du souci dont elle fut l'occasion comme de l'échafaudage intellectuel appuyé sur elle (qu'elle laisse s'effondrer) : elle est, pour le souci, non-sens ; pour l'avidité de savoir, non-savoir.

Le sujet — lassitude de soi-même, nécessité d'aller à l'extrême — cherche l'extase, il est vrai ; jamais il n'a *la volonté* de, son extase. Il existe un irréductible désaccord du sujet cherchant l'extase et de l'extase elle-même. Cependant le sujet connaît l'extase et la pressent : non comme une direction volontaire venant de lui-même, comme la sensation d'un effet venant du dehors. Je puis aller au-devant d'elle, d'instinct, chassé par le dégoût de l'enlèvement que je suis : l'extase alors naît d'un déséquilibre. Je l'atteins mieux par des moyens extérieurs, du fait qu'il ne peut exister en moi-même de dispositions nécessaires. Le lieu où j'ai connu l'extase auparavant, la mémoire envoûtée de sensations physiques, l'ambiance banale dont j'ai gardé une exacte mémoire, ont une puissance évocatrice plus grande que la répétition volontaire d'un mouvement de l'esprit descriptible.

Je traîne en moi comme un fardeau le souci d'écrire ce livre. En vérité je suis *agi*. Même si rien, absolument, ne répondait à l'idée que j'ai d'interlocuteurs (ou de lecteurs) nécessaires, l'idée seule agirait en moi. Je compose avec elle à tel point qu'on m'enlèverait un membre plus facilement.

Le *tiers*, le compagnon, le lecteur qui m'agit, c'est le discours. Ou encore : le lecteur est discours, c'est lui qui parle en moi, qui maintient en moi le discours vivant à son adresse. Et sans doute, le discours est projet, mais il est davantage encore cet *autre*, le lecteur, qui m'aime et qui déjà m'oublie (me tue), sans la présente insistance duquel je ne pourrais rien, je n'aurais pas d'expérience intérieure. Non qu'aux instants de violence — de malheur — je ne l'oublie pas, comme il m'oublie lui-même — mais je tolère en moi l'action du projet en ce qu'elle est un lien avec ce *lui* obscur, partageant mon angoisse, mon supplice, désirant mon supplice autant que je désire le sien.

Blanchot me demandait : pourquoi ne pas poursuivre mon expérience intérieure comme si j'étais le *dernier homme* ? En un certain sens... Cependant je me sais le reflet de la multitude et la somme de ses angoisses. D'autre part, si j'étais le dernier homme, l'angoisse serait la plus folle imaginable ! —

je ne pourrais d'aucune sorte échapper, je demeurerais devant l'anéantissement infini, rejeté en moi-même, ou encore : vide, indifférent. Mais l'expérience intérieure est conquête et comme telle *pour autrui* ! Le sujet dans l'expérience s'égaré, il se perd dans l'objet, qui lui-même se dissout. Il ne pourrait cependant se dissoudre à ce point si sa nature ne lui permettait ce changement ; le sujet dans l'expérience en dépit de tout demeure : dans la mesure où ce n'est pas un enfant dans le drame, une mouche sur le nez, il est *conscience d'autrui* (je l'avais négligé l'autre fois). Étant la mouche, l'enfant, il n'est plus exactement le sujet (il est dérisoire, à ses propres yeux dérisoire) ; se faisant *conscience d'autrui*, et comme l'était le chœur antique, le témoin, le vulgarisateur du drame, il se perd dans la communication humaine, en tant que sujet se jette hors de lui, s'abîme dans une foule indéfinie d'existences possibles. — Mais si cette foule venait à manquer, si le possible était mort, si j'étais... le dernier ? devrais-je renoncer à sortir de moi, demeurer enfermé dans ce moi comme au fond d'une tombe ? devrais-je dès aujourd'hui gémir à l'idée de n'être pas, de ne pouvoir espérer être ce dernier ; dès aujourd'hui, monstre, pleurer l'*infortune* qui m'accable — car c'est possible, *le dernier* sans chœur, je veux l'imaginer, mourrait mort à lui-même, au crépuscule infini qu'il serait, sentirait les parois (le fond même) de la tombe s'ouvrir. Je puis imaginer encore... (je ne le fais que pour autrui !) : il se peut que déjà vivant, je sois enseveli dans sa tombe — du *dernier*, de cet être en détresse, déchaînant l'être en lui. Rire, rêve et, dans le sommeil, les toits tombent en pluie de gravats... ne rien savoir, à ce point (non d'extase, de sommeil) : ainsi m'étrangler, énigme insoluble, accepter de dormir, l'univers étoilé ma tombe, glorifié, gloire constellée d'astres sourds, inintelligibles et plus loin que la mort, terrifiants (le non-sens : le goût d'ail qu'avait l'agneau rôti).

Troisième partie

ANTÉCÉDENTS DU SUPPLICE
(OU LA COMÉDIE)

*... le vieux Nobodaddy là-haut,
se mit à tousser, roter et péter.
Puis il prononça un grand serment qui fit trembler le ciel,
et il appela à grands cris William Blake.
Blake était en train de soulager son ventre
à Lambeth sous les peupliers.
Il bondit de dessus son siège
et fit sur lui-même trois fois trois tours.
A cette vue, la lune rougit d'un rouge écarlate,
les étoiles lancèrent à terre leur coupe et s'enfuirent...*

William Blake.

Je ferai maintenant le récit des antécédents de mon « expérience intérieure » (dont le « supplice » est l'aboutissement). Je reprends à cette fin ce que j'écrivais à mesure, du moins ce qui m'en reste (le plus souvent j'avais écrit de façon obscure, guindée et surchargée : j'ai changé la forme, élagué, expliqué parfois, ce qui ne change rien au fond).

Je borne le récit à ce qui me laisse confondu avec l'homme (en soi), rejetant ce qui dévoilerait ce mensonge et ferait de ma personne une « erreur » ; — je représente sans détour que l'expérience intérieure demande à qui la mène de se placer pour débiter sur un pinacle (les chrétiens le savent, se sentent tenus de « payer » leur suffisance, elle les jette dans l'humilité : à l'instant même du décri, cependant, le saint le plus amer se sait choisi).

Tout homme ignore le pinacle où il vit juché. Ignore ou fait semblant (difficile de juger de la part d'ignorance ou de feinte). Peu de cas d'insolence honnête (Ecce homo, — le passage de Blake).

Je me reporte à vingt ans en arrière : tout d'abord j'avais ri, ma vie s'était dissoute, au sortir d'une longue piété chrétienne, avec une mauvaise foi printanière, dans le rire. De ce rire, j'ai décrit plus haut le point d'extase, mais, dès le premier jour, je n'avais plus de doute : le rire était révélation, ouvrait le fond des choses. Je dirai l'occasion d'où ce rire est sorti : j'étais à Londres (en 1920) et devais me trouver à table avec Bergson ; je n'avais alors rien lu de lui (ni d'ailleurs, peu s'en faut, d'autres philosophes) ; j'eus cette curiosité, me trouvant au British Muséum je demandai le Rire (le plus court de ses livres) ; la lecture m'irrita, la théorie me sembla courte (là-dessus le personnage me déçut : ce petit homme prudent, philosophe !) mais la question, le sens demeuré caché du rire, fut dès lors à mes yeux la question clé (liée au rire heureux, intime, dont je vis sur le coup que j'étais possédé), l'énigme qu'à tout prix je résoudrai (qui, résolue, d'elle-même résoudrait tout). Je ne connus longtemps qu'une euphorie chaotique. Après plusieurs années seulement, je sentis le chaos — fidèle image d'une incohérence d'être divers — par degrés, devenir suffocant. J'étais brisé, dissous d'avoir trop ri, tel, déprimé, je me trouvai : le monstre inconsistant, vide de sens et de volontés que j'étais me fit peur.]

JE VEUX PORTER MA PERSONNE AU PINACLE

Si le caissier falsifie les comptes, le directeur est peut-être caché derrière un meuble, prêt à confondre l'employé indélicat. Écrire, falsifier des comptes ? Je n'en sais rien, mais sais qu'un directeur est possible, et que, s'il survenait, je n'aurais de recours que la honte. Il n'est pas de

lecteurs, néanmoins, qui aient en eux de quoi causer ce désarroi. Le plus perspicace m'accusant, je rirais : c'est de moi que j'ai peur.

Pourquoi penser : « je suis un homme perdu » ou « je ne cherche rien » ? Est-ce suffisant d'admettre : « je ne puis mourir sans jouer ce rôle, et, pour me taire, il faudrait ne pas mourir ». Et toute autre excuse ! l'odeur de renfermé du silence — ou : le silence attitude imaginaire et la plus « littéraire » de toutes. Autant de faux-fuyants : je pense, j'écris, pour ne connaître aucun moyen d'être mieux qu'une loque.

Je veux bien qu'on n'entende plus rien, mais on parle, on crie : pourquoi ai-je peur d'entendre aussi ma propre voix ? Et je ne parle pas de peur, mais de terreur, d'horreur. Qu'on me fasse taire (si l'on ose) ! qu'on couse mes lèvres comme celles d'une plaie !

Je sais que je descends vivant pas même dans une tombe, dans la fosse commune, sans grandeur ni intelligence, vraiment nu (comme est nue la fille de joie). Oserai-je affirmer : « Je ne céderai pas, en aucun cas ne donnerai ma confiance et me laisserai enterrer comme un mort » ? Si quelqu'un avait pitié et voulait me tirer d'affaire, j'accepterais au contraire : je n'aurais pour ses intentions qu'un lâche dégoût. Mieux vaut me laisser voir qu'on ne peut rien faire (sauf, peut-être, involontairement, de m'accabler), qu'on s'attend à mon silence.

Qu'est-ce *ridicule* ? ridicule comme mal ? absolu ? Ridicule, attribut, est sa propre négation. Mais ridicule est ce que je n'ai pas le cœur de supporter. Les choses sont telles : ce qui est ridicule ne l'est jamais entièrement, cela deviendrait supportable ; ainsi l'analyse des éléments du ridicule (qui serait le moyen aisé d'en sortir), une fois formulée reste vaine. Ridicule, ce sont les autres hommes — innombrables ; au milieu : moi-même, inévitablement, comme un flot dans la mer.

La joie indue, que l'esprit n'évite pas, obscurcit l'intelligence. Tantôt on l'utilise afin d'arranger — pour ses propres yeux — l'illusion d'une possibilité personnelle — contrepartie d'une horreur excédante ; tantôt on imagine régler les choses, justement en passant à l'obscurité.

Je fais la part de la plaisanterie en disant au nom de l'intelligence qu'en définitive elle refuse de formuler quoi que ce soit ; qu'elle lâche non seulement celui qui parle mais celui qui pense.

Le procédé qui consiste à trouver sans fin quelque nouveauté pour échapper aux résultats précédents est offert à l'agitation, mais rien n'est plus bête.

Si j'estime une pensée ridicule, je l'écarte. Et, de fil en aiguille, si toute pensée est ridicule et s'il est ridicule de penser...

Si je dis : « *Un homme est le miroir d'un autre* », j'exprime ma pensée, mais non si je dis : « *Le bleu du ciel est illusoire*. » Si je dis : « *Le bleu du ciel est illusoire* », sur le ton de qui exprime sa pensée, je suis ridicule. *Pour exprimer ma pensée*, il faut une idée personnelle. Je me trahis de cette façon : l'idée importe peu, *je veux porter ma personne au pinacle*. Je ne pourrais d'ailleurs l'éviter d'aucune façon. Si je devais m'égaliser aux autres, j'aurais pour moi le mépris qu'inspirent des êtres ridicules. Nous nous détournons en général, effrayés, de ces vérités sans issue : toute échappatoire est bonne (philosophique, utilitaire, messianique). Je trouverai peut-être une sortie nouvelle. Un procédé a consisté à grincer des dents, à devenir la proie de cauchemars et de grandes souffrances. Même cette affectation valait mieux, parfois, que s'attraper en flagrant délit, occupé à gravir un pinacle.

Ces jugements devraient conduire au silence et j'écris. Ce n'est nullement paradoxal. Le silence est lui-même un pinacle et, mieux, le saint des saints. Le mépris impliqué en tout silence veut dire qu'on n'a plus soin de vérifier (comme on le fait en montant sur un pinacle ordinaire). Je le sais maintenant : je n'ai pas les moyens de me taire (il faudrait me jucher à une telle hauteur, me livrer, sans chance de distraction, à un ridicule si voyant...). J'en ai honte et puis dire à quel point ma honte est insignifiante.

[Vint le temps oh, d'un mouvement heureux, je m'abandonnai sans contrainte à moi-même. Ma vanité infinie reçut du dehors de tardives et d'ailleurs misérables confirmations. Je cessai d'exploiter avidement des possibilités de contestation malade. Mon désordre reprit, moins heureux, plus habile. Si je me rappelais ce que j'avais dit du « pinacle », j'y voyais l'aspect le plus malade de ma vanité (mais non m refus véritable). J'avais eu le désir, écrivant, d'être lu, estimé : ce souvenir avait le même relent de comédie que toute ma vie. Il se liait d'ailleurs — fort lointainement mais se liait — à la mode littéraire du temps (à l'enquête de Littérature, à la question posée un jour : « pourquoi écrivez-vous ? ») Ma « réponse » était de plusieurs années postérieure, ne fut pas publiée, était absurde. Elle me parut toutefois relever du même esprit que l'enquête : d'tin parti pris de traiter la vie du dehors. D'un tel état d'esprit, je voyais mal le moyen de sortir. Mais je ne doutais plus de trouver des valeurs nécessaires, si claires, en même temps si profondes, qu'elles éludassent des réponses destinées à tromper les autres ou soi-même.]

Dans ce qui suit — écrit en 1933 — je n'ai pu qu'entrevoir l'extase. C'était une voie sans rigueur et tout au plus une hantise.

Ces quelques pages se lient :

— aux premières phrases qui me parurent déchirantes de simplicité, de l'ouverture de Léonore ; je ne vais jamais, pour ainsi dire, au concert et n'y allais nullement pour entendre Beethoven ; un sentiment d'ivresse divine m'envahit que je n'aurais pu ni ne puis décrire sans détour, que j'ai tenté de suivre en évoquant le caractère suspendu — et me portant aux larmes — du fond de l'être ;

— à une séparation peu cruelle : j'étais malade, alité — je me souviens d'un beau soleil d'après-midi — j'entrevis brusquement l'identité de ma douleur — qu'un départ venait de causer — et d'une extase, d'un ravissement soudain.]

LA MORT EST EN UN SENS UNE IMPOSTURE

I

J'exige — autour de moi, s'étend le vide, l'obscurité du monde *réel* — j'existe, je demeure aveugle, dans l'angoisse : chacun des autres est tout autre que moi, je ne sens rien de ce qu'il sent. Si j'envisage ma venue au monde — liée à la naissance puis à la conjonction d'un homme et d'une femme, et même, à l'instant de la conjonction — une chance unique décida de la possibilité de ce *moi* que je suis : en dernier ressort l'improbabilité folle du seul être sans lequel, *pour moi*, rien ne serait. La plus petite différence dans la suite dont je suis le terme : au lieu de *moi* avide d'être moi, il n'y aurait quant à *moi* que le néant, comme si j'étais mort.

Cette improbabilité infinie d'où je viens est au-dessous de moi comme un vide : ma présence, au-dessus de ce vide, est comme l'exercice d'un fragile pouvoir, comme si ce vide exigeait le défi que je lui porte *moi*, moi c'est-à-dire l'improbabilité infinie, douloureuse, d'un être irremplaçable que je

suis.

Dans l'abandon où je suis perdu, la connaissance empirique de ma similitude avec d'autres est indifférente, car l'essence du moi tient à ceci que rien jamais ne le pourra remplacer : le sentiment de mon improbabilité fondamentale me situe dans le monde où je demeure comme lui étant étranger, étranger absolument.

A plus forte raison, l'origine historique du *moi* (regardé par ce *moi* lui-même comme une partie de tout ce qui est objet de connaissance), ou encore l'étude explicative de ses manières d'être ne sont qu'autant de leurre insignifiants. Misère de toute explication devant une exigence inépuisable. Même dans une cellule de condamné, ce *moi* que mon angoisse oppose à tout le reste apercevrait ce qui le précéda et ce qui l'entoure comme un vide soumis à son pouvoir. [*Une telle façon de voir rend la détresse d'un condamné étouffante : il s'en moque, toutefois doit souffrir, car il ne peut l'abandonner.*]

Dans ces conditions pourquoi me soucierais-je d'autres points de vue, si raisonnables soient-ils ? L'expérience du *moi*, de son improbabilité, de sa folle exigence n'en existe pas moins.

2

Je devrais, semble-t-il, choisir entre deux façons de voir opposées. Mais cette nécessité d'un choix se présente liée à la position du problème fondamental : qu'existe-t-il ? quelle est dégagée de formes illusoire l'existence profonde ? Le plus souvent la réponse est donnée comme si la question *qu'y a-t-il d'impératif ?* (quelle est la valeur morale ?) et non *qu'existe-t-il ?* était posée. Dans d'autres cas, la réponse est échappatoire (élusion incompréhensive, non destruction du problème) — si la matière est donnée comme existence profonde.

J'échappe à la confusion en me détournant du problème. J'ai défini le *moi* comme une valeur, mais refusai de le confondre avec l'existence profonde.

Dans toute recherche honnête (terre à terre), ce *moi* tout autre qu'un semblable est rejeté comme néant (pratiquement ignoré) ; mais c'est précisément comme un néant (comme *illusion* — en tant que telle) qu'il répond à mon exigence. Ce qui se dissipe en lui (ce qui semble futile, honteux même) dès qu'on pose la question de l'existence substantielle, est précisément ce qu'il veut être : ce qu'il lui faut est bien une vanité vide, improbable à la limite de l'effroi et sans vrai rapport avec le monde (le monde expliqué, connu, est le contraire de l'improbable : c'est un fondement, ce qu'on ne peut retirer, quoi qu'on fasse).

Si la conscience que j'ai de *moi* échappe au monde, si, tremblant, j'abandonne tout espoir d'accord logique et me voue à l'*improbabilité* — d'abord à la mienne propre et, pour finir, à celle de toute chose [*c'est jouer l'homme ivre, titubant, qui, de fil en aiguille, prend sa bougie pour lui-même, la souffle, et criant de peur, à la fin, se prend pour la nuit*] — je puis saisir le *moi* en larmes, dans l'angoisse (je puis même à perte de vue prolonger mon vertige et ne plus me trouver que dans le désir d'un autre — d'une femme — unique, irremplaçable, mourante, en chaque chose semblable à moi), mais c'est seulement quand la mort approchera que je saurai sans manquer ce dont il s'agit.

C'est en mourant que, sans fuite possible, j'apercevrai le déchirement qui constitue ma nature et

dans lequel j'ai transcendé « ce qui existe ». Tant que je vis, je me contente d'un va-et-vient, d'un compromis. Quoi que j'en dise, je me sais l'individu d'une espèce et, grossièrement, je demeure d'accord avec une réalité commune ; je prends part à ce qui, de toute nécessité, existe, à ce que rien ne peut retirer. Le moi=qui=meurt abandonne cet accord : lui, véritablement, aperçoit ce qui l'entoure comme un vide et soi-même comme un défi à ce vide ; le moi=qui=vit se borne à pressentir le vertige où tout finira (beaucoup plus tard).

Et encore, il est vrai : le moi=qui=meurt, s'il n'est parvenu à l'état de « souveraineté morale », dans les bras mêmes de la mort maintient avec les choses une sorte d'accord en ruine (où se composent la niaiserie, l'aveuglement). Il défie le monde sans doute, mais mollement, se dérobe son propre défi, se cache jusqu'au bout à lui-même ce qu'il était. Séduction, puissance, *souveraineté*, sont nécessaires au moi=qui=meurt : il faut être un dieu pour mourir.

La mort est en un sens vulgaire inévitable, mais en un sens profond, inaccessible. L'animal l'ignore bien qu'elle rejette l'homme dans l'animalité. L'homme idéal incarnant la raison lui demeure étranger : l'animalité d'un dieu est essentielle à sa nature ; en même temps sale (malodorante) et sacrée.

Le dégoût, la séduction fiévreuse s'unissent, s'exaspèrent dans la mort : il ne s'agit plus de l'annulation banale, mais du point même où se heurtent l'avidité dernière et l'extrême horreur. La passion qui commande tant de jeux ou de rêves affreux n'est pas moins le désir éperdu d'être *moi* que celui de n'être plus rien.

Dans le halo de la mort, et là seulement, le *moi* fonde son empire ; là se fait jour la pureté d'une exigence sans espoir ; là se réalise l'espoir du moi=qui=meurt (espoir vertigineux, brûlant de fièvre, où la limite du rêve est reculée).

En même temps s'éloigne, non comme vaine apparence, mais en tant qu'elle dépend du monde rejeté dans l'oubli (celui que fonde l'interdépendance des parties), la présence charnellement inconsistante de Dieu.

Il n'est plus de Dieu dans l' « inaccessible mort », plus de Dieu dans la nuit fermée, on n'entend plus que *lamma sabachtani*, la petite phrase que les hommes entre toutes ont chargée d'une horreur sacrée.

Dans le vide idéalement obscur, chaos, jusqu'à déceler l'absence de chaos (là tout est désert, froid, dans la nuit fermée, bien qu'en même temps d'un brillant pénible, donnant la fièvre), la vie s'ouvre à la mort, le *moi* grandit jusqu'à l'impératif pur : cet impératif, dans la partie hostile de l'être, se formule « meurs comme un chien » ; il n'a aucune application dans un monde dont il se détourne.

Mais, dans la possibilité lointaine, cette pureté du « meurs= comme=un=chien » répond à l'exigence de la passion — non de l'esclave pour le maître : la vie se consacrant à mourir est passion de l'amant pour l'amante ; la jalousie coléreuse de l'amante y joue, mais jamais l' « autorité ».

Et, pour en finir, la chute dans la mort est sale ; dans une solitude autrement pesante que celle où les amants se dénudent, c'est l'approche de la pourriture qui lie le moi=qui=meurt à la nudité de l'absence.

[Dans ce qui précède je ri ai rien dit de la souffrance qui, d'ordinaire, accompagne la mort. Mais la souffrance est unie à la mort de façon profonde et son horreur ressort à chaque ligne. J'imagine que la souffrance est toujours ce même jeu du dernier naufrage. Une douleur signifie peu de chose et ri est pas clairement différente d'une sensation de plaisir, avant la nausée, le froid intime où je succombe. Une douleur n'est peut-être qu'une sensation incompatible avec l'unité tranquille du moi : quelque action, externe ou interne, met en cause l'ordonnance fragile d'une existence composite, me décompose, et c'est l'horreur de cette action menaçante dont je pâlis. Non qu'une douleur soit nécessairement menace de mort : elle dévoile l'existence d'actions possibles auxquelles le moi ne saurait survivre, elle évoque la mort, sans introduire de véritable menace.]

Si je représente maintenant la contrepartie : combien peu la mort a d'importance, j'ai la raison de mon côté. [Dans les souffrances, il est vrai, la raison révèle sa faiblesse et il en est qu'elle ne peut dominer ; le degré d'intensité auquel la douleur atteint montre le peu de poids de la raison ; plus encore, l'excédante virulence du moi, évidente contre raison.] La mort est en un sens une imposture. Le moi, mourant comme je l'ai dit de mort affreuse, non moins inattentif à la raison qu'un chien, s'enferme dans l'horreur de son plein gré. Qu'il échappe un instant à l'illusion qui le fonde, il accueillera la mort comme un enfant s'endort (il en va de cette façon du vieillard dont l'illusion juvénile s'est lentement éteinte ou de l'homme jeune vivant d'une vie collective : grossièrement le travail de la raison, destructif d'illusion, s'opère en eux).

Le caractère angoissant de la mort signifie le besoin que l'homme a d'angoisse. Sans ce besoin, la mort lui semblerait facile. L'homme, en mourant *mal*, s'éloigne de la nature, il engendre un monde illusoire, humain, façonné pour *l'art* : nous vivons dans le monde tragique, dans l'atmosphère factice dont la « tragédie » est la forme achevée. Rien n'est tragique pour l'animal, qui ne tombe pas dans le piège du *moi*.

C'est dans ce monde tragique, artificiel, que naît l'extase. Sans aucun doute tout objet d'extase est créé par l'art. Toute « connaissance mystique » est fondée sur la croyance à la valeur révélatrice de l'extase : au contraire, il la faudrait regarder comme une fiction, comme analogue, en un certain sens, aux intuitions de l'art.

Pourtant, si je dis que, dans la « connaissance mystique », l'existence est l'œuvre de l'homme, je veux dire qu'elle est la fille du *moi* et de son illusion essentielle : la vision extatique n'en a pas moins quelque inévitable objet.

La passion du *moi*, l'amour brûlant en lui, cherche un objet. Le *moi* n'est libéré que *hors de soi*. Je puis savoir que j'ai créé l'objet de ma passion, qu'il n'existe pas de lui-même : il n'en est pas moins là. Ma désillusion le change sans doute : ce n'est pas Dieu — *je l'ai créé* — mais pour la même raison ce n'est pas le néant.

Cet objet, chaos de lumière et d'ombre, est *catastrophe*. Je l'aperçois comme objet, ma pensée, cependant, le forme à son image, en même temps qu'il est son reflet. L'apercevant, ma pensée sombre elle-même dans l'anéantissement comme dans une chute où l'on jette un cri. Quelque chose d'immense, d'exorbitant, se libère en tous sens avec un bruit de catastrophe ; cela surgit d'un vide irréel, infini, en même temps s'y perd, dans un choc d'un éclat aveuglant. Dans un fracas de trains télescopés, une glace se brisant en donnant la mort est l'expression de cette venue impérative, toute-

puissante et déjà anéantie.

Dans les conditions communes, le temps est annulé, enfermé dans la permanence des formes ou les changements prévus. Des mouvements inscrits à l'intérieur d'un ordre *arrêtent* le temps, qu'ils figent dans un système de mesures et d'équivalences. La « catastrophe » est la révolution la plus profonde — elle est le temps « sorti des gonds » : le squelette en est le signe, à l'issue de la pourriture, d'où se dégage son existence illusoire.

4

Ainsi comme l'objet de son extase, le temps répond à la fièvre extasiée du moi=qui=meurt : car de même que le temps, le moi=qui=meurt est changement pur et ni l'un ni l'autre n'ont d'existence réelle.

Mais si l'interrogation première subsiste, si dans le désordre du moi=qui=meurt persiste la petite question : « qu'existe-t-il ? »

Le temps ne signifie que la fuite des objets qui semblaient vrais. L'existence substantielle des choses n'a d'ailleurs pour le *moi* qu'un sens lugubre : leur insistance est pour lui comparable aux préparatifs de son exécution capitale.

Ceci ressort en dernier lieu : quelle qu'elle soit, l'existence des choses ne peut enfermer cette mort qu'elle m'apporte, elle est elle-même projetée dans ma mort qui l'enferme.

Si j'affirme l'existence illusoire du moi=qui=meurt ou du temps, je ne pense pas que l'illusion doive être soumise au jugement de choses dont l'existence serait substantielle : je projette leur existence au contraire dans une illusion qui l'enferme.

En raison même de l'improbabilité, sous son « nom » l'homme que je suis — dont la venue au monde était ce qui peut être pensé de plus improbable — enferme cependant l'ensemble des choses. La mort me délivrant d'un monde qui me tue enferme en effet ce monde réel dans l'irréalité d'un moi=qui=meurt.

Juillet 1933.

[En 1933, je fus une première fois malade ; au début de l'année suivante, je le fus de nouveau davantage, et ne sortis du lit que pour boiter, perclus de rhumatismes (je ne me rétablis qu'au mois de mai — : depuis quel temps j'ai joui d'une santé banale)^{8}. Me croyant mieux, voulant me refaire au soleil, j'allai en Italie, mais il plut (c'était au mois d'avril). Certains jours je marchais à grand-peine, il arriva que la traversée d'une rue me fit gémir : j'étais seul et me rappelle (tant j'étais ridicule) avoir pleuré le long d'une route dominant le lac d'Albano (où j'essayai vainement de séjourner). Je résolus de regagner Paris mais en deux fois : je partis de bonne heure de Rome et couchai à Stresa. Il fit le lendemain très beau et je restai. Ce fut la fin d'une odyssée mesquine : aux après-midi de voyage traînés sur des lits d'hôtel, succéda la détente délicieuse au soleil. Le grand lac entouré de montagnes printanières étincelait devant mes yeux comme un mirage : il faisait chaud, je demeurais assis sous des palmiers, dans des jardins de fleurs. Déjà je souffrais moins : j'essayai de marcher, ce fut de nouveau possible. J'allai jusqu'au pont des bateaux consulter l'horaire. Des voix d'une majesté

infinie, en même temps mouvementées, sûres d'elles, criant au ciel, s'élevèrent en un chœur d'une incroyable force. Je demeurai saisi, sur le coup, ne sachant ce qu'étaient ces voix : il se passa un instant de transport, avant que je n'aie compris qu'un haut-parleur diffusait la messe. Je trouvai sur le pont un banc d'où je pouvais jouir d'un paysage immense, auquel la luminosité du matin donnait sa transparence. Je restai là pour entendre chanter la messe. Le chœur était le plus pur, le plus riche au monde, la musique belle à crier (je ne sais rien de la maîtrise ou de l'auteur de la messe — en matière de musique, mes connaissances sont de hasard, paresseuses). Les voix s'élevaient comme par vagues successives et variées, atteignant lentement l'intensité, la précipitation, la richesse folles, mais ce qui tenait du miracle était le rejaillissement comme d'un cristal qui se brise, auquel elles parvenaient à l'instant même où tout semblait à bout. La puissance séculaire des basses soutenait, sans cesse, et portait au rouge (au point du cri, de l'incandescence qui aveugle) les hautes flammes des voix d'enfant (de même que dans un foyer une braise abondante, dégageant une chaleur intense, décuple la force délirante des flammes, se joue de leur fragilité, la rend plus folle). Ce qu'il faut dire en tout cas de ces chants est l'assentiment que rien n'aurait pu retirer de l'esprit, qui ne portait nullement sur les points du dogme (je distinguais des phrases latines du Credo... — d'autres, il n'importait) mais sur la gloire de torrent, le triomphe, auxquels accède la force humaine. Il me sembla, sur ce pont de bateaux, devant le lac Majeur, que jamais d'autres chants ne pourraient consacrer avec plus de puissance l'accomplissement de l'homme cultivé, raffiné, cependant torrentiel et joyeux, que je suis, que nous sommes. Aucune douleur chrétienne, mais une exultation des dons avec lesquels l'homme s'est joué de difficultés sans nombre (en particulier — ceci prenait beaucoup de sens — dans la technique du chant et des chœurs). Le caractère sacré de l'incantation ne faisait qu'affermir un sentiment de force, crier davantage au ciel et jusqu'au déchirement la présence d'un être exultant de sa certitude et comme assuré de chance infinie. (Il importait peu que cela tienne à l'ambiguïté de l'humanisme chrétien, non rien n'importait plus, le chœur criait de force surhumaine.)

Il est vain de vouloir libérer la vie des mensonges de l'art (il nous arrive de mépriser l'art afin d'échapper, de tricher). Ce fut cette année-là qu'au-dessus de moi se leva l'orage, mais si simple et brisant que cela fut, je sais ne rien trahir en parlant, non des choses elles-mêmes, mais, pour m'exprimer avec plus de force, de chants d'Église ou d'opéra.

Je revins à Paris, rétablis ma santé : ce fut pour entrer soudain dans l'horreur.

Je rencontrai l'horreur, non la mort. A celui qu'elle épouse comme à l'assistant, qu'elle convie, la tragédie d'ailleurs dispense, avec l'angoisse, ivresse et ravissement. Je retournai en Italie, et bien que ce fût « comme un fou », chassé d'un lieu à l'autre, j'y eus la vie d'un dieu (les flacons de vin noir, la foudre, les présages). Je n'ai rien puis cependant parler qu'à peine.

Le silence terrifié, religieux, qui se fit en moi s'exprime sans doute en ce silence nouveau. Et, je l'ai dit, ce n'est pas de ma vie qu'il s'agit.

Il serait étrange d'accéder à la puissance, d'affermir une autorité, fût-ce dans le paradoxe, et de s'établir dans une gloire de tout repos. Le triomphe saisi sur le pont de bateaux de Stresa n'atteint le sens plein qu'au moment de l'expiation (moment d'angoisse, de sueur, de doute).

Non qu'il y ait péché, car le péché, on aurait pu, on aurait dû ne pas le commettre, tandis que le triomphe, il fallait, on devait l'assumer (en cela consiste essentiellement le tragique — en ce qu'il est l'irréparable.)

Pour exprimer le mouvement qui va de l'exultation (de son heureuse, éclatante ironie) à l'instant de

la déchirure, je recourrai une fois de plus à la musique.

Le Don Juan de Mozart (que j'évoque après Kierkegaard et que j'entendis — une fois du moins — comme si les deux s'ouvraient — mais la première seulement, car après coup, je m'y attendais : le miracle ri opéra plus) présente deux instants décisifs. Dans le premier, l'angoisse — pour nous — est déjà là (le Commandeur est convié au souper), mais Don Juan chante :

« Vivan le femme — viva il buon vino — gloria e sostegno — d'umanita... »

Dans le second, le héros tenant la main de pierre du Commandeur — qui le glace — et pressé de se repentir — répond (c'est avant qu'il ne tombe foudroyé, la dernière réplique) :

« No, vecchio infatuato ! »

(Le bavardage futile — psychologique — à propos de « don juanisme » me surprend, me répugne. Don Juan n'est à mes yeux — plus naïfs — qu'une incarnation personnelle de la fête, de l'orgie heureuse, qui nie et divinement renverse les obstacles.)]

LE BLEU DU CIEL

Quand je sollicite doucement, au cœur même de l'angoisse, une étrange absurdité, un œil s'ouvre au sommet, au milieu de mon crâne.

Cet œil qui, pour le contempler, dans sa nudité, seul à seul, s'ouvre sur le soleil dans toute sa gloire, n'est pas le fait de ma raison : c'est un cri qui m'échappe. Car au moment où la fulguration m'aveugle, je suis l'éclat d'une vie brisée, et cette vie — angoisse et vertige — s'ouvrant sur un vide infini, se déchire et s'épuise d'un seul coup dans ce vide.

La terre se hérissé de plantes qu'un mouvement continu porte de jour en jour au vide céleste, et ses innombrables surfaces renvoient à l'immensité brillante de l'espace l'ensemble des hommes riants ou déchirés. Dans ce mouvement libre, indépendant de toute conscience, les corps élevés se tendent vers une absence de bornes qui arrête le souffle ; mais bien que l'agitation et l'hilarité intérieure se perdent sans cesse en un ciel aussi beau, mais non moins illusoire que la mort, mes yeux continuent à m'assujettir par un lien vulgaire, aux choses qui m'entourent, au milieu desquelles mes démarches sont limitées par les nécessités habituelles de la vie.

C'est seulement par le moyen d'une représentation malade — un œil s'ouvrant au sommet de ma propre tête — à l'endroit même où la métaphysique ingénue plaçait le siège de l'âme — que l'être humain, oublié sur la Terre — tel qu'aujourd'hui je me révèle à moi-même, tombé, sans espoir, dans l'oubli — accède tout à coup à la chute déchirante dans le vide du ciel.

Cette chute suppose comme un élan l'attitude de commandement des corps debout. L'érection, cependant, n'a pas le sens de la raideur militaire ; les corps humains se dressent sur le sol comme un défi à la Terre, à la boue qui les engendre et qu'ils sont heureux de renvoyer au néant.

La Nature accouchant de l'homme était une mère mourante : elle donnait l'« être » à celui dont la venue au monde fut sa propre mise à mort.

Mais de même que la réduction de la Nature à un vide, la destruction de celui qui a détruit est engagée dans ce mouvement d'insolence. La négation accomplie de la Nature par l'homme — s'élevant au-dessus d'un néant qui est son œuvre — renvoie sans détour au vertige, à la chute dans le vide du ciel.

Dans la mesure où elle n'est pas enfermée par les objets utiles qui l'entourent, l'existence n'échappe tout d'abord à la servitude de la nudité qu'en projetant dans le ciel une image inversée de son dénuement. Dans cette formation de l'image morale, il semble que, de la Terre au Ciel, la chute soit renversée du Ciel à l'obscurité profonde du sol (du péché) ; sa nature véritable (l'homme victime du Ciel brillant) demeure voilée dans l'exubérance mythologique.

Le mouvement même dans lequel l'homme renie la Terre-Mère qui l'a enfanté ouvre la voie de l'asservissement. L'être humain s'abandonne au désespoir mesquin. La vie humaine se représente alors comme insuffisante, accablée par les souffrances ou les privations qui la réduisent à de vaniteuses laideurs. La Terre est à ses pieds comme un déchet. Au-dessus d'elle le Ciel est vide. Faute d'un orgueil assez grand pour se donner debout à ce vide, elle se prosterne face contre terre, les yeux rivés au sol. Et, dans la peur de la liberté mortelle du ciel, elle affirme entre elle et l'infini vide le rapport de l'esclave au maître ; désespérément, comme l'aveugle, elle cherche une consolation terrifiée dans un risible renoncement.

Au-dessous de l'immensité élevée, devenue de mortellement vide opprimante, l'existence, que le dénuement rejette loin de tout possible, suit de nouveau un mouvement d'arrogance, mais l'arrogance cette fois l'oppose à l'éclat du ciel : de profonds mouvements de colère libérée la soulèvent. Et ce n'est plus la Terre dont elle est le déchet que son défi provoque, c'est le reflet dans le ciel de ses effrois — l'oppression divine — qui devient l'objet de sa haine.

En s'opposant à la Nature, la vie humaine était devenue transcendante et renvoyait au vide tout ce qu'elle n'est pas : en contrepartie, si cette vie rejette l'autorité qui la maintenait dans l'oppression et devient elle-même souveraine, elle se détache des liens qui paralysent un mouvement vertigineux vers le vide.

La limite est franchie avec une horreur lasse : l'espoir semble un respect que la fatigue accorde à la nécessité du monde.

Le sol manquera sous mes pieds.

Je mourrai dans des conditions hideuses.

Je jouis aujourd'hui d'être objet de dégoût pour le seul être auquel la destinée lie ma vie.

Je sollicite tout ce qu'un homme riant peut recevoir de mauvais.

La tête épuisée où « je » suis est devenue si peureuse, si avide que la mort seule pourrait la satisfaire.

Il y a quelques jours, je suis arrivé — réellement, non dans un rêve — dans une ville évoquant le décor d'une tragédie. Un soir, je ne le dis que pour rire de façon plus malheureuse, je n'étais pas ivre seul à regarder des vieillards tourner en dansant — réellement, non dans un rêve. Pendant la nuit, le Commandeur vint dans ma chambre ; l'après-midi (je passais devant sa tombe) l'orgueil et l'ironie m'incitèrent à l'inviter. La venue du fantôme me frappa d'épouvante, je ne fus qu'une épave ; une seconde victime gisait auprès de moi : une bave plus laide que du sang coulait de lèvres que le dégoût rendait semblables à celles d'une morte. Et maintenant je suis condamné à cette solitude que je n'accepte pas, que je n'ai pas le cœur de supporter. Pourtant je n'ai qu'un cri pour répéter l'invitation et, si j'en crois ma colère, ce ne serait plus moi, ce serait l'ombre du vieillard qui s'en irait.

A partir d'une abjecte souffrance, l'insolence qui persiste sournoisement grandit à nouveau, d'abord avec lenteur, puis, dans un éclat, atteint le flot d'un bonheur affirmé contre toute raison.

A la lueur éclatante du Ciel, aujourd'hui, la justice écartée, cette existence malade, proche de la mort, et cependant réelle, s'abandonne au « manque » que révèle sa venue au monde.

L'« être » accompli, de rupture en rupture, après qu'une nausée grandissante l'eut livré au vide du ciel, est devenu non plus « être » mais blessure et même « agonie » de tout ce qui est.

Août 1934.

[Je ne puis, revenant en arrière, si je refais ce chemin que l'homme a fait à la recherche de soi-même (de sa gloire), qu'être saisi d'un mouvement fort et débordant — qui se chante. Je m'en veux quelquefois de laisser le sentiment de l'existence souffreteuse. La déchirure est l'expression de la richesse. L'homme fade et faible en est incapable.]

Que tout soit suspendu, impossible, invivable... je rien ai cure ! Manquerais-je à ce point de souffle ?

Convier toutes les pentes de l'homme en un point, tous les possibles qu'il est, en tirer en même temps les accords et les heurts violents, ne plus laisser au dehors le rire déchirant la trame (l'étoffe) dont l'homme est fait, au contraire se savoir assuré d'insignifiance tant que la pensée n'est pas elle-même ce profond déchirement de l'étoffe et son objet — l'être lui-même — l'étoffe déchirée (Nietzsche avait dit : « regarder comme faux ce qui n'a pas fait rire au moins une fois » — Zarathoustra, Vieilles et nouvelles tables), en cela mes 7 efforts recommencent et défont la Phénoménologie de Hegel. La construction de Hegel est une philosophie du travail, du « projet ». L'homme hégélien — Être et Dieu — s'accomplit, s'achève dans l'adéquation du projet. L'ipse devant devenir tout ri échoue pas, ne devient pas comique, insuffisant, mais le particulier, l'esclave engagé dans les voies du travail, accède après bien des méandres au sommet de l'universel. Le seul achoppement de cette manière de voir (d'une profondeur inégalée d'ailleurs, en quelque sorte inaccessible) est ce qui dans l'homme est irréductible au projet : l'existence non discursive, le rire, l'extase, qui lient — en dernier lieu — l'homme à la négation du projet qu'il est pourtant — l'homme s'abîme en dernier dans un effacement total de ce qu'il est, de toute affirmation humaine. Tel serait le passage aisé de la philosophie du travail — hégélienne et profane — à la philosophie sacrée, que le « supplice » exprime, mais qui suppose une philosophie de la communication, plus accessible.

Je conçois mal que la « sagesse » — la science — se lie à l'existence inerte. L'existence est tumulte qui se chante, où fièvre et déchirures se lient à l'ivresse. L'affaissement hégélien, le caractère achevé, profane, d'une philosophie dont le mouvement était le principe, tiennent au rejet, dans la vie de Hegel, de tout ce qui pouvait sembler ivresse sacrée. Non que Hegel eut « tort » d'écarter les concessions molles auxquelles des esprits vagues eurent recours de son temps. Mais à confondre l'existence et le travail (la pensée discursive, le projet), il réduit le monde au monde profane : il nie le monde sacré (la communication).

Quand l'orage que j'ai dit se fut calmé, ma vie connut un temps de moindre dépression. Je ne sais si cette crise acheva de fixer mes démarches, mais dès lors elles avaient un objet premier. Avec une conscience claire, je me vouai à la conquête d'un bien inaccessible, d'un « graal », d'un miroir où se refléteraient, jusqu'à l'extrémité de la lumière, les vertiges que j'avais eus.

Je ne lui donnai pas de nom tout d'abord. D'ailleurs je m'égarai bêtement (peu importe). Ce qui compte à mes yeux : justifier ma sottise (et non moins celle des autres), ma vanité immense... Si j'ai vaticiné, mieux encore, je m'inscrivis légèrement pour cela. Entre les droits qu'il revendique, l'homme

oublie celui d'être bête ; il l'est nécessairement, mais sans droit et se voit contraint de dissimuler. Je m'en voudrais de rien vouloir cacher.

Ma recherche eut d'abord un objet double : le sacré, puis l'extase. J'écrivis ce qui suit comme un prélude à cette recherche et ne la menai vraiment que plus tard. J'insiste sur ce point qu'un sentiment d'insoutenable vanité est le fond de tout ceci (comme l'humilité l'est de l'expérience chrétienne.)

LE LABYRINTHE (OU LA COMPOSITION DES ÊTRES)

Il existe à la base de la vie humaine, un principe d'insuffisance. Isolément, chaque homme imagine les autres incapables ou indignes d'« être ». Une conversation libre, médisante, exprime une certitude de la vanité de mes semblables ; un bavardage apparemment mesquin laisse voir une aveugle tension de la vie vers un sommet indéfinissable.

La suffisance de chaque être est contestée sans relâche par ses proches. Même un regard exprimant l'admiration s'attache à moi comme un doute. [*Le « génie » abaisse davantage qu'il n'élève ; l'idée du « génie » empêche d'être simple, engage à montrer l'essentiel, à dissimuler ce qui décevrait : il n'est pas de « génie » concevable sans « art ». Je voudrais simplifier, braver le sentiment d'insuffisance. Je ne suis pas moi-même suffisant et ne maintiens ma « prétention » qu'à la faveur de l'ombre où je suis.*] Un éclat de rire, une expression de répugnance accueillent gestes, phrases, manquements où se trahit mon insuffisance profonde.

L'inquiétude des uns et des autres s'accroît et se multiplie dans la mesure où ils aperçoivent, aux détours, la solitude de l'homme dans une nuit vide. Sans la présence humaine, la nuit où tout se trouve — ou plutôt se perd — semblerait existence pour rien, non-sens équivalent à l'absence d'être. Mais cette nuit achève d'être vide et chargée d'angoisse quand je saisis que les hommes n'y sont rien et lui ajoutent en vain leur discordance. Si l'exigence persiste en moi que, dans le monde, il y ait de l'« être », de l'« être » et pas seulement mon « insuffisance » évidente, ou l'insuffisance plus simple des choses, je serai un jour tenté d'y répondre en introduisant dans ma nuit la suffisance divine — bien que celle-ci soit le reflet de la maladie de l'« être » en moi. [*Je vois aujourd'hui le lien essentiel de cette « maladie » à ce que nous tenons pour divin — la maladie est divine — mais dans ces conditions la divinité n'est pas « suffisante », c'est-à-dire qu'il n'est pas « d'achèvement » concevable à partir de l'angoisse qu'introduit en nous la sensation d'inachèvement.*]

L'être est dans le monde si *incertain* que je puis le projeter où je veux — hors de moi. C'est une sorte d'homme maladroit — qui ne sut pas déjouer l'intrigue essentielle — qui limita l'être au moi. En effet, l'être exactement n'est *nulle part* et ce fut un jeu de le saisir *divin* au sommet de la pyramide des êtres particuliers. [*L'être est « insaisissable », il n'est jamais « saisi » que par erreur ; l'erreur n'est pas seulement aisée, dans ce cas, c'est la condition de la pensée.*]

L'être n'est *nulle part* :

L'homme pourrait enfermer l'être dans un élément simple, indivisible. Mais il n'est pas d'être sans « ipséité ». *Faute d'« ipséité », un élément simple (un électron) n'enferme rien.* L'atome, en dépit de son nom, est composé, mais ne possède qu'une complexité élémentaire : l'atome lui-même, en raison de sa simplicité relative, ne peut être déterminé « ipséellement »^{9}. Ainsi le nombre des particules qui composent un être intervient dans la constitution de son « ipséité » : si le couteau dans lequel on

remplace successivement le manche puis la lame perd jusqu'à l'ombre de l'ipséité, il n'en est pas de même d'une machine, dans laquelle seraient disparus, remplacés pièce par pièce, chacun des éléments *nombreux* qui la formaient neuve : encore moins d'un homme dont les composantes meurent incessamment (en sorte que rien des éléments que nous *étions* ne subsiste après un certain nombre d'années). Je puis à la rigueur admettre qu'à partir d'une extrême complexité, l'être impose à la réflexion *plus* qu'une apparition fugitive, mais la complexité, s'élevant de degré en degré, est pour ce *plus* un labyrinthe où il s'égaré sans fin, se perd une fois pour toutes.

Une éponge réduite par une opération de pilonnage à une poussière de cellules, la poussière vivante formée par une multitude d'êtres isolés se perd dans l'éponge nouvelle qu'elle reconstitue. Un fragment de siphonophore est à lui seul un être autonome, toutefois le siphonophore entier, auquel le fragment participe, est lui-même peu différent d'un être possédant son unité. C'est seulement à partir des animaux linéaires (vers, insectes, poissons, reptiles, oiseaux ou mammifères) que les individus vivants perdent définitivement la faculté de constituer, à plusieurs, des ensembles liés en un seul corps. Les animaux non linéaires (comme le siphonophore, le corail) s'agrègent en *colonies* dont les éléments sont cimentés, mais ils ne forment pas de *sociétés*. Au contraire, les animaux supérieurs s'assemblent sans avoir entre eux d'attaches corporelles : les abeilles, les hommes, qui forment des sociétés stables, n'en ont pas moins des corps autonomes. L'abeille et l'homme ont sans nul doute un corps autonome, mais sont-ils pour autant des êtres autonomes ?

En ce qui touche les hommes, leur existence se lie au langage. Chaque personne imagine, partant connaît, son existence à l'aide des mots. Les mots lui viennent dans la tête chargés de la multitude d'existences humaines — ou non humaines — par rapport à laquelle existe son existence privée. L'être est en lui médiatisé par les mots, qui ne peuvent se donner qu'arbitrairement comme « être autonome » et profondément comme « être en rapport ». Il suffit de suivre à la trace, peu de temps, les parcours répétés des mots pour apercevoir, en une sorte de vision, la construction labyrinthique de l'être. Ce qu'on appelle vulgairement *connaître* quand le voisin *connaît* sa voisine — et la nomme — n'est jamais que l'existence un instant composée (dans le sens où toute existence se compose — ainsi l'atome compose son unité d'éléments simples) qui fit une fois de ces êtres un ensemble aussi réel que ses parties. Un nombre limité de phrases échangées suffit à la connexion banale et durable : deux existences désormais sont l'une à l'autre au moins partiellement pénétrables. La connaissance qu'a le voisin de sa voisine n'est pas moins éloignée d'une rencontre d'inconnus que ne l'est la vie de la mort. La *connaissance* apparaît de cette façon comme un lien biologique instable, non moins réel, toutefois, que celui des cellules d'un tissu. L'échange entre deux personnes possède en effet le pouvoir de survivre à la séparation momentanée. [*Cette façon de voir a le défaut de donner la connaissance comme un fondement du lien social : c'est bien plus difficile et même, en un sens, il n'en est rien. La connaissance d'un être par un autre n'est qu'un résidu, un mode de liaison banale que des faits de communication essentiels ont rendu possibles (je songe aux opérations intimes de l'activité religieuse, au sacrifice, au sacré : de ces opérations, le langage, que la connaissance utilise, demeure intensément chargé). J'ai bien fait de parler de connaissance, non du sacré, en ce sens qu'il valait mieux partir d'une réalité familière. Je suis davantage ennuyé d'avoir donné dans un fatras savant : mais cette explication préalable introduit la théorie de la communication qu'on verra plus loin esquissée. C'est sans doute misérable, mais l'homme n'accède à la notion la plus chargée de possibilités brûlantes qu'à l'encontre du sens commun, qu'en opposant les données de science au sens commun. Je ne vois pas comment, sans données de science, on aurait pu revenir au sentiment obscur, à l'instinct de l'homme encore privé de « sens commun ».*]

UN HOMME EST UNE PARTICULE INSÉRÉE DANS DES ENSEMBLES INSTABLES ET ENCHEVÊTRÉS. Ces ensembles composent avec la vie personnelle à laquelle ils apportent des possibilités multiples (la société donne à l'individu la vie facile). A partir de la *connaissance*, l'existence d'une personne n'est isolée de celle de l'ensemble que d'un point de vue étroit et négligeable. Seule l'instabilité des liaisons (ce fait banal : quelque intime que soit un lien, la séparation est aisée, se multiplie et peut se prolonger) permet l'illusion de l'être isolé, replié sur lui-même et possédant le pouvoir d'exister sans échange.

D'une façon générale, tout élément isolable de l'univers apparaît toujours comme une particule susceptible d'entrer en composition dans un ensemble qui le transcende. [A vrai dire, si j'envisage l'univers, il est, affirme-t-on, constitué par un grand nombre de galaxies (de nébuleuses spirales). Les galaxies composent les nuées d'étoiles, mais l'univers compose-t-il les galaxies ? (en est-il l'ensemble organisé ?) La question qui dépasse l'entendement laisse une amertume comique. Elle touche à l'univers, à sa totalité...] L'être est toujours un ensemble de particules dont les autonomies relatives sont maintenues. Ces deux principes — composition transcendant les composantes, autonomie relative des composantes — règlent l'existence de chaque « être ».

I

De ces deux principes en découle un troisième qui régit : la condition humaine. L'opposition incertaine de l'autonomie ! à la transcendance met l'être en position glissante : en même temps qu'il s'enferme dans l'autonomie, de ce fait même, chaque être *ipse* veut devenir le tout de la transcendance ; en premier lieu le tout de la composition dont il est partie, puis un jour, sans limite, le tout de l'univers. Sa volonté d'autonomie l'oppose d'abord à l'ensemble, mais il s'étirole — se réduit à rien — dans la mesure où il refuse d'y entrer. Il renonce alors à l'autonomie pour l'ensemble, mais provisoirement : la volonté d'autonomie ne se relâche que pour un temps et vite, d'un seul mouvement où l'équilibre se fait, l'être à la fois se voue à l'ensemble et l'ensemble à lui-même.

Cet être *ipse*, lui-même composé de parties et, comme tel, résultat, chance imprévisible, entre dans l'univers comme volonté d'autonomie. Il se compose mais cherche à dominer. Talonné par l'angoisse, il se livre au désir de soumettre le monde à son autonomie. L'*ipse*, la particule infime, cette chance imprévisible et purement improbable, est condamné à se vouloir autre : tout et nécessaire. Le mouvement qu'il subit — qui l'introduit dans des compositions de plus en plus hautes — animé du désir d'être au sommet — de degré en degré, l'engage dans une ascension angoissante ; cette volonté d'être *univers* n'est cependant qu'un défi dérisoire porté à l'inconnaissable immensité. L'immensité se dérobe à la connaissance, elle se dérobe infiniment devant un être qui la cherche en se dérobant lui-même à l'improbabilité qu'il est et ne sait rien chercher que pour réduire à la nécessité de son commandement (dans le commandement du savoir, par le moyen duquel l'homme tente de se prendre lui-même pour le tout de l'univers, il y a nécessité, misère subie, c'est le sort dérisoire, inévitable, qui nous échoit, mais cette nécessité nous l'attribuons à l'univers, avec lequel nous confondons notre savoir).

Cette fuite se dirigeant vers le sommet (qu'est, dominant les empires eux-mêmes, la composition du savoir) n'est que l'un des parcours du « labyrinthe ». Mais ce parcours qu'il nous faut suivre de leurre en leurre, à la recherche de l'« être », nous ne pouvons l'éviter d'aucune façon. La solitude, où nous tentons de chercher refuge, est un nouveau leurre. Personne n'échappe à la composition sociale : dans cette composition, chaque sentier conduit au sommet, mène au désir d'un savoir absolu, est nécessité de puissance sans limite.

Seule une fatigue inévitable nous détourne. Nous nous arrêtons devant la difficulté rebutante. Les voies menant vers le sommet sont encombrées. Et non seulement la compétition pour la puissance est tendue, mais elle s'enlise le plus souvent dans le marécage de l'intrigue. L'erreur, l'incertitude, le sentiment que la puissance est vaine, la faculté que nous conservons d'imaginer quelque hauteur suprême au-dessus du premier sommet, contribuent à la confusion essentielle au labyrinthe. Nous ne pouvons dire en vérité du sommet qu'il se situe ici ou là. (Il n'est même en un certain sens jamais atteint.) Un homme obscur, que le désir — ou la nécessité — de l'atteindre rendit fou, en approche de plus près, dans la solitude, que les personnages haut placés de son temps. Il apparaît souvent que la folie, l'angoisse, le crime en défendent les abords, mais rien n'est clair : qui pourrait dire des mensonges et de la bassesse qu'ils en éloignent ? Une aussi grande incertitude est de nature à justifier l'humilité : mais celle-ci n'est souvent qu'un détour qui semblait sûr.

Cette obscurité des conditions est si draconienne et même exactement si affreuse — que nous ne sommes pas sans excuse à renoncer. Les prétextes abondent. Il suffit, dans ce cas, de nous en remettre à une ou plusieurs personnes interposées : je renonce au sommet, un autre l'atteindra, je puis déléguer mon pouvoir, renoncement qui se donne à lui-même un brevet d'innocence. Toutefois c'est par lui qu'arrive le pire. Il est le fait de la fatigue, du sentiment de l'impuissance : à chercher le sommet, nous trouvons l'angoisse. Mais en fuyant l'angoisse, nous tombons dans la pauvreté la plus vide. Nous en ressentons l'« insuffisance » : c'est la honte d'avoir été rejeté vers le vide, qui porte à déléguer son pouvoir (et la honte se cache). Il s'ensuit que les plus superficiels des hommes, et les plus fatigués, font peser leur indifférence et leur fatigue : l'indifférence et la fatigue laissent aux supercheries la plus grande place, provoquent même aux supercheries. Nous n'échappons à l'aberrante nostalgie du sommet qu'en la rendant fallacieuse.

2

De quelle façon l'être humain particulier accède-t-il à l'universel ?

A l'issue de l'irrévocable nuit, la vie le jette enfant dans le jeu des êtres ; il est alors le satellite de deux adultes : il reçoit d'eux l'illusion de la suffisance (l'enfant regarde ses parents comme des dieux). Ce caractère de satellite ne disparaît nullement par la suite : nous retirons aux parents notre confiance, nous la délégons à d'autres hommes. Ce que l'enfant trouvait dans l'existence apparemment ferme des siens, l'homme le cherche en tous lieux où la vie se noue et se condense. L'être particulier, perdu dans la multitude, délègue à ceux qui en occupent le centre, le souci d'assumer la totalité de l'« être ». Il se contente de « prendre part » à l'existence totale, qui garde, même dans les cas simples, un caractère diffus.

Cette gravitation naturelle des êtres a pour effet l'existence d'ensembles sociaux relativement stables. En principe, le centre de gravitation est dans une ville ; dans les conditions anciennes, une ville, comme une corolle enfermant un pistil double, se forme autour d'un souverain et d'un dieu. Si plusieurs villes se composent et renoncent à leur rôle de centre au profit d'une seule, un empire s'ordonne autour d'une ville entre autres, où la souveraineté et les dieux se concentrent : dans ce cas, la gravitation autour de la ville souveraine appauvrit l'existence des villes périphériques, au sein desquelles les organes qui formaient la totalité de l'être ont disparu ou dépérissent. De degré en degré, les compositions d'ensembles (de villes, puis d'empires) accèdent à l'universalité (tendent vers elle tout au moins).

L'universalité est seule et ne peut lutter contre des semblables (les barbares ne sont pas absolument

des semblables). L'universalité supprime la compétition. Tant que des forces analogues s'opposent, l'une doit grandir aux dépens des autres. Mais quand une force victorieuse demeure seule, cette façon de déterminer son existence à l'aide d'une opposition fait défaut. Le Dieu universel, s'il entre en jeu, n'est plus, comme le dieu local, un garant d'une ville en lutte contre des rivales : il est seul au sommet, se laisse confondre même avec la totalité des choses et ne peut qu'arbitrairement maintenir en lui l'« ipséité ». Dans leur histoire, les hommes s'engagent ainsi dans l'étrange lutte de l'ipse qui doit devenir le tout et ne peut le devenir qu'en mourant. [*Les « dieux qui meurent » ont pris figure d'universels. Le Dieu des Juifs fut d'abord « dieu des armées ». Selon Hegel, la défaite, la déchéance du peuple juif aurait rejeté son dieu de l'état personnel, animal, des dieux antiques, au mode d'existence impersonnel, primitif — de la lumière. Le Dieu des Juifs ne tenait plus l'existence du combat : dans la mort de son fils, il atteint l'universalité véritable. Née de la cessation du combat, l'universalité profonde — le déchirement — ne survit pas à la reprise du combat. Les dieux universels, autant qu'ils peuvent, fuient d'ailleurs cette universalité meurtrière dans la guerre. Allah, jeté dans la conquête militaire, échappe de cette façon au sacrifice. Il tire en même temps le Dieu des chrétiens de sa solitude : il l'engage, à son tour, dans un combat. L'Islam s'étiolé dès qu'il renonce à la conquête : l'Église décline en contrecoup.*]

Chercher la suffisance est la même erreur qu'enfermer l'être en un point quelconque : nous ne pouvons rien enfermer, nous ne trouvons que l'insuffisance. Nous tentons de nous mettre en présence de Dieu, mais Dieu vivant en nous exige aussitôt de mourir, nous ne savons le saisir qu'en tuant. [*Sacrifice incessant nécessaire à la survivance, nous avons crucifié, une fois pour toutes, et cependant, chaque jour, à nouveau, nous crucifions. Dieu lui-même crucifié. « Dieu, dit Angèle de Foligno (ch. LV), a donné à son fils qu'il aimait une pauvreté telle qu'il n'a jamais eu et n'aura jamais un pauvre égal à lui. Et cependant il a l'Être pour propriété. Il possède la substance et elle est tellement à lui que cette appartenance est au-dessus de la parole humaine. Et cependant Dieu Va fait pauvre, comme si la substance n'eût pas été à lui. » « Appartenance au-dessus de la parole... » singulière inversion ! la « propriété de la substance », l'« appartenance », n'existe en vérité qu'en « parole », l'expérience mystique, la vision, se situe seule au-delà de la parole et ne peut être qu'évoquée par elle. Or l'au-delà qu'est la vision, l'expérience, se rapporte au « cependant Dieu l'a fait pauvre », non à l'appartenance, qui n'est qu'une catégorie discursive. L'appartenance est là pour amplifier le paradoxe d'une vision.*]

Ce qui éclate dans l'égaré du sommet se fait jour, d'ailleurs, dès que la vie commence d'errer. Le besoin d'un leurre — la nécessité, où l'autonomie de l'être humain s'est trouvée, d'imposer sa valeur à l'univers — introduit dès l'abord un dérèglement dans toute la vie. Ce qui caractérise l'homme dès l'abord et qui prélude à la rupture accomplie du sommet n'est pas seulement la volonté de suffisance, mais l'attirance timide, sournoise, du côté de l'insuffisance.

Notre existence est tentative exaspérée d'achever l'être (l'être achevé serait l'ipse devenu tout). Mais l'effort est par nous *subi* : c'est lui qui nous égare et combien nous sommes égarés de toutes façons ! Nous n'osons pas affirmer dans sa plénitude notre désir d'exister sans limite : il nous fait peur. Mais nous sommes davantage encore inquiets de sentir un moment de joie cruelle en nous dès que ressort l'évidence de notre misère.

L'ascension vers un sommet où l'être atteint l'universel est une composition de parties dans laquelle une volonté centrale subordonne à sa loi des éléments périphériques. Sans lassitude, une volonté plus forte en quête de suffisance rejette des volontés plus faibles dans l'insuffisance.

L'insuffisance n'est pas seulement la révélation du sommet : elle éclate à chaque pas, quand la composition rejette à la périphérie ce qu'elle compose. Si l'existence rejetée dans l'insuffisance maintient sa prétention à la suffisance, elle préfigure la situation du sommet, mais celui que la chance suit, ignorant l'échec, l'aperçoit du dehors : l'*ipse* cherchant à devenir le tout n'est tragique au sommet que pour lui-même, et quand son impuissance est manifeste extérieurement, il est « risible » (il ne peut dans ce dernier cas souffrir lui-même, s'il devenait conscient de son impuissance, il abandonnerait sa prétention, la laissant à plus fort que lui, ce qui n'est impossible qu'au sommet).

Dans une composition d'êtres humains, le centre seul possède l'initiative et rejette les éléments périphériques dans l'insignifiance. Le centre seul est l'expression de l'être composé et prime sur les composantes. Il possède sur l'ensemble un pouvoir d'attraction qu'il exerce même, partiellement, sur un domaine voisin (dont le centre est moins fort). Le pouvoir d'attraction vide les composantes de leurs éléments les plus riches. Des villes sont lentement vidées de vie au profit d'une capitale. (L'accent local devient comique.)

Le rire naît de dénivellations, de dépressions données brusquement. Si je tire la chaise... à la suffisance d'un sérieux personnage succède soudain la révélation d'une insuffisance dernière (on tire la chaise à des êtres fallacieux). Je suis heureux, quoi qu'il en soit, de l'échec éprouvé. Et je perds mon sérieux moi-même, en riant. Comme si c'était un soulagement d'échapper au souci de ma suffisance. Je ne puis, il est vrai, abandonner mon souci sans retour. Je le rejette seulement si je puis le faire sans danger. Je ris d'un homme dont l'échec n'entache pas mon effort de suffisance, d'un personnage périphérique qui se donnait des airs et compromettrait l'existence authentique (en singeant ses dehors). Le rire le plus heureux est celui que fait naître un enfant. Car l'enfant doit grandir et de l'insuffisance qu'il révèle, dont je ris, je sais qu'elle sera suivie de la suffisance de l'adulte (le temps est donné pour cela). L'enfant est l'occasion de se pencher — sans profonde inquiétude — sur un abîme d'insuffisance.

Mais de même que l'enfant, le rire grandit. Dans sa forme innocente, il a lieu dans le même sens que la composition sociale : il la garantit, la renforce (elle est rejet vers la périphérie des formes faibles) : le rire compose ceux qu'il assemble en convulsions unanimes. Mais le rire n'atteint pas que la région périphérique de l'existence, il n'a pas seulement pour objet les niais ou les enfants (ceux qui devenaient vides ou le sont encore) ; par un renversement nécessaire, il revient de l'enfant au père, de la périphérie au centre, chaque fois que le père ou le centre trahissent à leur tour leur insuffisance. (Dans les deux cas, nous rions d'ailleurs d'une situation identique : prétention injustifiée à la suffisance.) La nécessité du renversement est si importante qu'elle eut jadis sa consécration : il n'est pas de composition sociale qui n'ait en contrepartie la contestation de ses fondements ; les rites le montrent : les saturnales ou la fête des fous renversaient les rôles. [*Et la profondeur où le sentiment qui déterminait les rites aveuglément descendait, les liens nombreux, intimes, des thèmes du carnaval et de la mise à mort des rois l'indiquent assez.*]

Si je compare maintenant la composition sociale à une pyramide, elle apparaît comme une domination du centre, du sommet (c'est un schéma grossier, pénible même). Le sommet rejette incessamment la base dans l'insignifiance et, dans ce sens, des vagues de rires parcourent la pyramide en contestant de degré en degré la prétention à la suffisance des êtres placés plus bas. Mais le premier réseau de ces vagues issues du sommet reflue et le second réseau parcourt la pyramide de bas en haut : le reflux conteste cette fois la suffisance des êtres placés plus haut. Cette contestation en contrepartie, jusqu'au dernier instant, réserve le sommet : elle ne peut manquer toutefois de l'atteindre. En vérité, l'être innombrable est en un certain sens étranglé par une convulsion répercutée : le rire, en

particulier, n'étrangle personne, mais si j'envisage le spasme de multitudes (que jamais l'on n'embrasse d'un seul regard) ? le sommet, je l'ai dit, le reflux ne peut manquer de l'atteindre. Et s'il l'atteint ? c'est l'agonie de Dieu dans la nuit noire.

3

Le rire pressent la vérité que dénude le déchirement du sommet : que notre volonté de fixer l'être est maudite. Le rire glisse en surface le long de dépressions légères : le déchirement ouvre l'abîme. Abîme et dépressions sont un même vide : l'inanité de l'être que nous sommes. L'être en nous se dérobe, il nous manque, puisque nous l'enfermons dans l'*ipse* et qu'il est désir — nécessité — d'embrasser tout. Et le fait de saisir clairement la comédie n'y change rien. Les échappatoires (l'humilité, la mort à soi-même, la croyance au pouvoir de la raison) ne sont qu'autant de voies par où nous nous enlisons davantage.

L'homme ne peut, par aucun recours, échapper à l'insuffisance ni renoncer à l'ambition. Sa volonté de fuir est la peur qu'il a d'être homme : elle n'a pour effet que l'hypocrisie — le fait que l'homme est ce qu'il est sans oser l'être [*en ce sens, l'existence humaine n'est qu'embryonnaire en nous, nous ne sommes pas tout à fait des hommes*]. Il n'est aucun accord imaginable et l'homme, inévitablement, doit vouloir être tout, rester *ipse*. Il est comique à ses propres yeux s'il en a conscience : il lui faut donc *vouloir* être comique, car il l'est en tant qu'il est l'homme (il ne s'agit plus des personnages émissaires de la comédie) — sans échappatoire. [*Cela suppose une dissociation de soi-même angoissante, une disharmonie, un désaccord définitifs — subis avec vigueur — sans vains efforts pour les pallier.*]

En premier lieu — il ne peut l'éviter — l'homme doit combattre, devant répondre à la volonté qu'il a d'être seul et lui-même tout. Tant qu'il combat, l'homme n'est encore ni comique ni tragique et tout demeure en lui suspendu : il subordonne tout à l'action par laquelle il lui faut traduire sa volonté (il lui faut donc être moral, impératif). Mais une échappée peut s'ouvrir.

L'objet du combat est une composition de plus en plus vaste et, dans ce sens, il est difficile d'accéder pleinement à l'universel. Mais par le succès le combat en rapproche (dans des ensembles éminents la vie humaine tend à prendre une valeur universelle). Pour peu que le combat se relâche — ou qu'une vie, de quelque façon, lui échappe — l'homme accède à sa solitude dernière : à ce moment la volonté d'être tout le met en pièces.

Il est alors en lutte non plus avec un ensemble égal à celui qu'il représente, mais avec le néant. Dans ce débat extrême, il peut se comparer au taureau de corrida. Le taureau, dans la corrida, tantôt s'absorbe pesamment dans la nonchalance animale — s'abandonnant à la défaillance secrète de la mort — tantôt, saisi de rage, se précipite sur le vide qu'un matador fantôme ouvre sans relâche devant lui. Mais ce vide affronté, c'est la nudité qu'il épouse — EN TANT QU'IL EST UN MONSTRE — assumant légèrement ce péché. L'homme n'est plus comme la bête le jouet du néant, mais le néant est lui-même son jouet — il s'y abîme, mais en éclaire l'obscurité de son *rire*, auquel il n'atteint qu'*enivré* du vide même qui le tue.

Février 1936.

[*Je m'irrite si je pense au temps d'« activité » que je passai — durant les dernières années de paix*

— à m'efforcer d'atteindre mes semblables. Je dus payer ce prix. L'extase elle-même est vide envisagée comme exercice privé, réimportant que pour un seul.

Même à prêcher des convaincus, il est, dans la prédication, un élément de détresse. La communication profonde veut le silence. En dernier lieu, l'action, que la prédication signifie, se limite à ceci : fermer sa porte afin d'arrêter le discours (le bruit, la mécanique du dehors).

La porte en même temps doit demeurer ouverte et fermée. — Ce que j'ai voulu : la communication profonde des êtres à l'exclusion des liens nécessaires aux projets, que forme le discours. Je devins, à la longue, ombrageux, chaque jour intimement plus blessé. Si je me réfugiai dans la solitude, c'est contraint. Il ne m'importe pas, maintenant, que tout soit mort — ou le semble.

La guerre mit fin à mon « activité » et ma vie se trouva d'autant moins séparée de l'objet de sa recherche. Un écran d'habitude sépare de cet objet. A la fin, je le pus, j'en eus la force : je fis tomber l'écran. Rien ne subsistait plus de reposant qui rendît les efforts illusoires. Il devenait possible, une fois, de se lier à la fragilité cristalline, inexorable des choses — sans souci de répondre à des esprits chargés de questions vides. Désert, non sans doute sans mirages, aussitôt dissipés...

Peu de circonstances furent plus favorables à l'ivresse ironique. Rarement printemps me fit connaître mieux le bonheur du soleil. Je bêchai mon jardin, non sans ardeur, en calculant gaîment les chances contraires (elles paraissaient nombreuses... mais ne se précisèrent qu'en mai. Je me rappelle avoir semé le 20 — je provoquais le sort mais sans y croire). L'extrême angoisse et la mélancolie, la profonde sérénité désabusée donnaient alors à la vie beaucoup de sens divers (peu conciliables). Les conditions se prêtaient mal à l'expression, cependant ma pensée se détacha de ses chaînes, parvint à la maturité. Je me laissai griser par un sentiment de conquête et le monde déchiré s'étendit devant moi comme un domaine ouvert. Ces quelques pages me semblent aujourd'hui indéçises — d'impures envolées lyriques les encomrent — mais sous le coup de la vision première, je crus qu'elles révélaient la vérité profonde.

Depuis près de deux ans, j'avais pu m'avancer dans l'expérience intérieure. En ce sens, tout au moins, que les états décrits par les mystiques avaient cessé de m'être fermés. Cette expérience était indépendante, il est vrai, des présuppositions auxquelles les mystiques l'imaginent liée. Ses résultats convergèrent un jour avec ceux que je tirai de longues réflexions sur l'érotisme et le rire — comme avec ceux qui suivirent une étude livresque et l'expérience ombrageuse du sacré. Je n'abordai que plus tard les problèmes de méthode et pour autant je demurai tout d'abord dans le vague — du point de vue tout au moins de la science du savoir, de la philosophie. Quand, après plus d'un an, j'arrivai là — j'en parle dans un autre livre — j'atteignis la clarté excessive, écœurante — ensuite, je n'avais rien à faire, ne pouvais concevoir de projet, j'étais abandonné à l'écœurement que j'ai décrit sous le nom de « supplice ».]

LA « COMMUNICATION »

... D'une particule simple à l'autre, il n'y a pas de différence de nature, il n'y a pas non plus de différence entre celle-ci et celle-là. Il y a de ceci qui se produit ici ou là, chaque fois sous forme d'unité, mais cette unité ne persévère pas en elle-même. Des ondes, des vagues, des particules simples ne sont peut-être que les multiples mouvements d'un élément homogène ; elles ne possèdent que

l'unité fuyante et ne brisent pas l'homogénéité de l'ensemble.

Les groupes composés de nombreuses particules simples possèdent seuls ce caractère hétérogène qui me différencie de toi et isole nos différences dans le reste de l'univers. Ce qu'on appelle un « être » n'est jamais simple, et s'il a seul l'unité durable, il ne la possède qu'imparfaite : elle est travaillée par sa profonde division intérieure, elle demeure mal fermée et, en certains points, attaquable du dehors.

Il est vrai que cet « être » isolé, étranger à ce qui n'est pas lui, est la forme sous laquelle te sont apparues d'abord l'existence et la vérité. C'est à cette différence irréductible — que tu es — que tu dois rapporter le sens de chaque objet. Pourtant l'unité qui est toi te fuit et s'échappe : cette unité ne serait qu'un sommeil sans rêves si le hasard en disposait suivant ta volonté la plus anxieuse.

Ce que tu es tient à l'activité qui lie les éléments sans nombre qui te composent, à l'intense communication de ces éléments entre eux. Ce sont des contagions d'énergie, de mouvement, de chaleur ou des transferts d'éléments, qui constituent intérieurement la vie de ton être organique. La vie n'est jamais située en un point particulier : elle passe rapidement d'un point à l'autre (ou de multiples points à d'autres points), comme un courant ou comme une sorte de ruissellement électrique. Ainsi, où tu voudrais saisir ta substance intemporelle, tu ne rencontres qu'un glissement, que les jeux mal coordonnés de tes éléments périssables.

Plus loin, ta vie ne se borne pas à cet insaisissable ruissellement intérieur ; elle ruisselle aussi au-dehors et s'ouvre incessamment à ce qui s'écoule ou jaillit vers elle. Le tourbillon durable qui te compose se heurte à des tourbillons semblables avec lesquels il forme une vaste figure animée d'une agitation mesurée. Or vivre signifie pour toi non seulement les flux et les jeux fuyants de lumière qui s'unifient en toi, mais les passages de chaleur ou de lumière d'un être à l'autre, de toi à ton semblable ou de ton semblable à toi (même à l'instant où tu me lis la contagion de ma fièvre qui t'atteint) : les paroles, les livres, les monuments, les symboles, les rires ne sont qu'autant de chemins de cette contagion, de ces passages. Les êtres particuliers comptent peu et renferment d'inavouables points de vue, si l'on considère ce qui s'anime, passant de l'un à l'autre dans l'amour, dans de tragiques spectacles, dans des mouvements de ferveur. Ainsi nous ne sommes rien, ni toi ni moi, auprès des paroles brûlantes qui pourraient aller de moi vers toi, imprimées sur un feuillet : car je n'aurai vécu que pour les écrire, et, s'il est vrai qu'elles s'adressent à toi, tu vivras d'avoir eu la force de les entendre. (De même, que signifient les deux amants, Tristan, Yseut, considérés sans leur amour, dans une solitude qui les laisse à quelque occupation vulgaire ? deux êtres pâles, privés de merveilleux ; rien ne compte que l'amour qui les déchire ensemble.)

Je ne suis et tu n'es, dans les vastes flux des choses, qu'un point d'arrêt favorable au rejaillissement. Ne tarde pas à prendre une exacte conscience de cette position angoissante : s'il t'arrivait de t'attacher à des buts enfermés dans ces limites où personne n'est en jeu que toi, ta vie serait celle du grand nombre, elle serait « privée de merveilleux ». Un court moment d'arrêt : le complexe, le doux, le violent mouvement des mondes se fera de ta mort une écume éclaboussante. Les gloires, la merveille de ta vie tiennent à ce rejaillissement du flot qui se nouait en toi dans l'immense bruit de cataracte du ciel.

Les fragiles parois de ton isolement où se composaient les multiples arrêts, les obstacles de la conscience, n'auront servi qu'à réfléchir un instant l'éclat de ces univers au sein desquels tu ne cessas jamais d'être perdu.

S'il n'y avait que ces univers mouvants, qui ne rencontreraient jamais de remous captant les courants trop rapides d'une conscience indistincte, quand elle lie nous ne savons quel brillant intérieur, infiniment vague, aux plus aveugles mouvements de la nature, faute d'obstacles, ces mouvements seraient moins vertigineux. L'ordre stabilisé des apparences isolées est nécessaire à la conscience angoissée des crues torrentielles qui l'emportent. Mais s'il est pris pour ce qu'il paraît, s'il enferme dans un attachement peureux, il n'est plus que l'occasion d'une erreur risible, une existence étiolée de plus marque un point mort, un absurde petit tassement, oublié, pour peu de temps, au milieu de la bacchanale céleste.

D'un bout à l'autre de cette vie humaine, qui est notre lot, la conscience du peu de stabilité, même du profond manque de toute véritable stabilité, libère les enchantements du rire. Comme si brusquement cette vie passait d'une solidité vide et triste à l'heureuse contagion de la chaleur et de la lumière, aux libres tumultes que se communiquent les eaux et les airs : les éclats et les rebondissements du rire succèdent à la première ouverture, à la perméabilité d'aurore du sourire. Si un ensemble de personnes rit d'une phrase décelant une absurdité ou d'un geste distrait, il passe en elles un courant d'intense communication. Chaque existence isolée sort d'elle-même à la faveur de l'image trahissant l'erreur de l'isolement figé. Elle sort d'elle-même en une sorte d'éclat facile, elle s'ouvre en même temps à la contagion d'un flot qui se répercute, car les rieurs deviennent ensemble comme les vagues de la mer, il n'existe plus entre eux de cloison tant que dure le rire, ils ne sont pas plus séparés que deux vagues, mais leur unité est aussi indéfinie, aussi précaire que celle de l'agitation des eaux.

Le rire commun suppose l'absence d'une véritable angoisse, et pourtant il n'a pas d'autre source que l'angoisse. Ce qui l'engendre justifie ta peur. On ne peut concevoir que chu, tu ne sais d'où, dans cette immensité inconnue, abandonné à l'énigmatique solitude, condamné pour finir à sombrer dans la souffrance, tu ne sois pas saisi d'angoisse. Mais de l'isolement où tu vieillis au sein d'univers voués à ta perte, il t'est loisible de tirer cette conscience vertigineuse de ce qui a heu, conscience, vertige, auxquels tu ne parviens que noué par cette angoisse. Tu ne pourrais devenir le miroir d'une réalité déchirante si tu ne devais *te briser*...

Dans la mesure où tu opposes un obstacle à des forces débordantes, tu es voué à la douleur, réduit à l'inquiétude. Mais il t'est loisible encore d'apercevoir le sens de cette angoisse en toi : de quelle façon l'obstacle que tu es doit se nier lui-même et se vouloir détruit, du fait qu'il est partie des forces qui le brisent. Ce n'est possible qu'à cette condition : que ta déchirure n'empêche pas ta réflexion d'avoir Heu, ce qui demande qu'un *glissement* se produise (que la déchirure soit seulement reflétée, et laisse pour un temps le miroir intact). Le rire commun, supposant l'angoisse écartée, quand il en tire au même instant des rebondissements, est sans doute, de cette tricherie, la forme cavalière : ce n'est pas le rieur que le rire frappe, mais l'un de ses *semblables* — encore est-ce sans excès de cruauté.

Les forces qui travaillent à nous détruire trouvent en nous des complicités si heureuses — et parfois si violentes — que nous ne pouvons nous détourner d'elles simplement comme l'intérêt nous y porte. Nous sommes conduits à faire la « part du feu ». Rarement des hommes sont en état de se donner la mort — et non comme le désespéré mais comme l'Hindou, se jetant royalement sous un char de fête. Mais sans aller jusqu'à nous livrer, nous pouvons livrer, de nous-mêmes, une part : nous sacrifions des biens qui nous appartiennent ou — ce qui nous lie par tant de liens, dont nous nous distinguons si mal : notre semblable. Assurément, ce mot, *sacrifice*, signifie ceci : que des hommes, du fait de leur volonté, font entrer quelques biens dans une région dangereuse, où sévissent des forces détruisantes.

Ainsi *sacrifions-nous* celui dont nous rions, l'abandonnant sans nulle angoisse, à quelque déchéance qui nous semble légère (le rire sans doute n'a pas la gravité du sacrifice).

Nous ne pouvons découvrir qu'*en autrui* comment dispose de nous l'exubérance légère des choses. A peine saisissons-nous la vanité de notre opposition que nous sommes emportés par le mouvement ; il suffit que nous cessions de nous opposer, nous communiquons avec le monde illimité des rieurs. Mais nous communiquons sans angoisse, pleins de joie, imaginant ne pas donner prise nous-mêmes au mouvement qui disposera pourtant de nous, quelque jour, avec une rigueur définitive.

Sans nul doute, le rieur est lui-même risible et, dans le sens profond, plus que sa victime, mais il importe peu qu'une faible erreur — un glissement — déverse la joie au royaume du rire. Ce qui rejette les hommes de leur isolement vide et les mêle aux mouvements illimités — par quoi ils communiquent entre eux, précipités avec bruit l'un vers l'autre comme les flots — ne pourrait être que la mort si l'horreur de ce *moi* qui s'est replié sur lui-même était poussée à des conséquences logiques. La conscience d'une réalité extérieure — tumultueuse et déchirante — qui naît dans les replis de la conscience de soi — demande à l'homme d'apercevoir la vanité de ces replis — de les « savoir » dans un pressentiment, déjà détruits — *mais elle demande aussi qu'ils durent*. L'écume qu'elle est au sommet de la vague demande ce glissement incessant : la conscience de la mort (et des libérations qu'à l'immensité des êtres elle apporte) ne se formerait pas si l'on n'approchait la mort, mais elle cesse d'être aussitôt que la mort a fait son œuvre. Et c'est pourquoi cette agonie, comme figée, de tout ce qui est, qu'est l'existence humaine au sein des cieux — suppose la multitude spectatrice de ceux qui survivent un peu (la multitude survivante amplifie l'agonie, la réfléchit dans les facettes infinies de consciences multiples, où la lenteur figée coexiste avec une rapidité de bacchanale, où la foudre et la chute des morts sont contemplées) : il faut au sacrifice non seulement des victimes, mais des sacrifiants ; le rire ne demande pas seulement les personnages risibles que nous sommes, il veut la foule inconséquente des rieurs x...

[J'en écrivis (d'avril à mai) bien davantage, mais sans rien ajouter qui m'importe. Je m'épuisai vainement à développer.

Quand j'exprimai le principe du glissement — comme une loi présidant à la communication — je crus avoir atteint le fond (je m'étonnai qu'ayant donné ce texte à lire, on n'y voie pas comme moi la trace signée du criminel, la tardive, et pourtant décisive explication du crime... Il faut le dire, il n'en fut rien).

J'imagine aujourd'hui ne pas m'être trompé. Je rendais compte enfin de la comédie — qu'est la tragédie — et, réciproquement. J'affirmais en même temps : que l'existence est communication — que toute représentation de la vie, de l'être, et généralement de « quelque chose », est à revoir à partir de là.

Les crimes — et par conséquent les énigmes — dont je rendais compte étaient clairement définis. C'étaient le rire et le sacrifice (dans ce qui suivit, que je n'ai pas cru bon de conserver, j'abordai le sacrifice, la comédie qui veut qu'un seul meure au lieu de tous les autres et je m'apprêtais à montrer que la voie de la communication (lien profond des peuples) est dans l'angoisse (l'angoisse, le sacrifice unissent les hommes de tous les temps).

Le recours aux données scientifiques (la mode peut-être — l'actuel, le périssable — en matière de savoir) me paraît d'importance secondaire, étant donné le fondement, l'expérience extatique d'où je parlais.]

POST-SCRIPTUM AU SUPPLICE
(OU LA NOUVELLE THÉOLOGIE MYSTIQUE)

La vie va se perdre dans la mort, les fleuves dans la mer et le connu dans l'inconnu. La connaissance est l'accès de l'inconnu. Le non-sens est l'aboutissement de chaque sens possible.

C'est une sottise épuisante que, là où, visiblement, tous les moyens manquent, l'on prétende cependant savoir, au lieu de connaître son ignorance, de reconnaître l'inconnu, mais plus triste est l'infirmité de ceux qui, s'ils n'ont plus de moyens, avouent qu'ils ne savent pas, mais se cantonnent bêtement dans ce qu'ils savent. De toute façon, qu'un homme ne vive pas avec la pensée incessante de l'inconnu fait d'autant plus douter de l'intelligence que le même est avide, mais aveuglément, de trouver dans les choses la part qui l'oblige d'aimer, ou le secoue d'un rire inextinguible, celle de l'inconnu. Mais il en est de même de la lumière : les yeux n'en ont que les reflets.

« La nuit lui parut bientôt plus sombre, plus terrible que n'importe quelle autre nuit, comme si elle était réellement sortie d'une blessure de la pensée qui ne se pensait plus, de la pensée prise ironiquement comme objet par autre chose que la pensée. C'était la nuit même. Des images qui faisaient son obscurité l'inondaient, et le corps transformé en un esprit démoniaque cherchait à se les représenter. Il ne voyait rien et, loin d'être accablé, il faisait de son absence de visions le point culminant de son regard. Son œil, inutile pour voir, prenait des proportions extraordinaires, se développait d'une manière démesurée et, s'étendant sur l'horizon, laissait la nuit pénétrer en son centre pour se créer un iris. Par ce vide c'était donc le regard et l'objet du regard qui se mêlaient. Non seulement cet œil qui ne voyait rien appréhendait la cause de sa vision. Il voyait comme un objet, ce qui faisait qu'il ne voyait pas. En lui son propre regard entrait sous la forme d'une image au moment tragique où ce regard était considéré comme la mort de toute image. »

Maurice Blanchot, *Thomas l'obscur*.

« Jamais la philosophie n'avait paru plus fragile, plus précieuse et plus passionnante qu'à cet instant où un bâillement faisait évanouir dans la bouche de Bergson l'existence de Dieu. »

Ibidem.

En dehors des notes de ce volume, je ne connais que *Thomas l'obscur*, où soient instantes, encore qu'elles y demeurent cachées, les questions de la nouvelle théologie (qui n'a que l'inconnu pour objet). D'une façon tout indépendante de son livre, oralement, de sorte cependant qu'en rien il n'ait manqué au sentiment de discrétion qui veut qu'auprès de lui j'ai soif de silence, j'ai entendu l'auteur poser le fondement de toute vie « spirituelle », qui ne peut :

- qu'avoir son principe et sa fin dans l'absence de salut, dans la renonciation à tout espoir,
- qu'affirmer de l'expérience intérieure qu'elle est l'autorité (mais toute autorité s'expie),
- qu'être contestation d'elle-même et non-savoir.

I DIEU

Dieu se savoure, dit Eckhart. C'est possible, mais ce qu'il savoure est, me semble-t-il, la haine qu'il a de lui-même, à laquelle aucune, ici-bas, ne peut être comparée (je pourrais dire : cette haine est le temps, mais ça m'ennuie. Pourquoi dirais-je le temps ? je sens cette haine quand je pleure ; je n'analyse rien). Si Dieu manquait un seul instant à cette haine, le monde deviendrait logique,

intelligible, les sots l'expliqueraient (si Dieu ne se haïssait pas, il serait ce que croient les sots déprimés : affaîssé, imbécile, logique). Ce qui, au fond, prive l'homme de toute possibilité de parler de Dieu, c'est que, dans la pensée humaine, Dieu devient nécessairement conforme à l'homme, en tant que l'homme est fatigué, affamé de sommeil et de paix. Dans le fait de dire : « ... toutes choses... le reconnaissent comme leur cause, leur principe et leur fin... » il y a ceci : un homme n'en peut plus d'ÊTRE, il demande grâce, il se jette harassé dans la déchéance, comme, n'en pouvant plus, l'on se couche.

Dieu ne trouve de repos en rien et ne se rassasie de rien. Chaque existence est menacée, est déjà dans le néant de Son insatiabilité. Et pas plus qu'il ne peut s'apaiser, Dieu ne peut *savoir* (le savoir est repos). Il ignore comme Il a soif. Et comme Il *ignore*, Il s'ignore Lui-même. S'il se révélait à Lui-même, il Lui faudrait se reconnaître comme Dieu, mais Il ne peut même un instant l'accorder. Il n'a de connaissance que de Son néant, c'est pourquoi Il est athée, profondément : Il cesserait aussitôt d'être Dieu (il n'y aurait plus au lieu de Son affreuse absence qu'une présence imbécile, hébétée, s'il se voyait tel).

*Spectre en larmes
ô Dieu mort œil cave
moustache humide
dent unique
ô Dieu mort
ô Dieu mort
Moi
je te poursuivais
de haine insondable
et je mourais de haine
comme un mage
se défait.*

A l'essor de pensées se déchaînant — avides de possibilités lointaines —, il fut vain d'opposer un désir de repos. Rien ne s'arrête, sinon pour un temps. Pierre voulut, sur le mont Thabor, installer des tentes, afin de jalousement abriter la lumière divine. Cependant, assoiffé de paix radieuse, ses pas déjà le menaient au Golgotha (au vent sombre, à l'épuisement du *lamma sabachtani*).

Dans l'abîme des possibilités, allant jetée toujours plus loin, précipitée vers un point où le possible est l'impossible même, extatique, haletante, ainsi *l'expérience* ouvre un peu plus chaque fois l'horizon de Dieu (la blessure), fait reculer un peu plus les bornes du cœur, les bornes de l'être, elle détruit en le dévoilant le fond du cœur, le fond de l'être.

Sainte Angèle de Foligno dit : « Une certaine fois, mon âme fut élevée et je voyais Dieu dans une clarté et une plénitude que je n'avais jamais connue à ce point, d'une façon aussi pleine. Et je ne voyais là aucun amour. J'ai perdu alors cet amour que je portais en moi ; je fus faite le non-amour. Et ensuite, après cela, je le vis dans une ténèbre, car il est un bien si grand qu'il ne peut être pensé ou compris. Et rien de ce qui peut être pensé ou compris ne l'atteint ni ne l'approche (*Livre de l'expérience* I, 105). » Un peu plus loin : « Quand je vois Dieu ainsi dans la ténèbre, je n'ai pas de rire sur les lèvres, je n'ai ni dévotion, ni ferveur, ni amour fervent. Le corps ou l'âme n'ont pas de tremblement et l'âme demeure figée au lieu d'être portée par son mouvement ordinaire. L'âme voit un

néant et voit toutes choses (*nihil videt et omnia videt*), le corps est endormi, la langue coupée. Et toutes les amitiés que Dieu m'a faites, nombreuses et indicibles, et toutes les paroles qu'il m'a dites... sont, je l'aperçois, si au-dessous de ce bien rencontré dans une ténèbre si grande que je ne mets pas mon espoir en elles, que mon espoir ne repose pas sur elles (*id.*, 106). »

Il est difficile de dire dans quelle mesure la croyance est à l'expérience un obstacle, dans quelle mesure l'intensité de l'expérience renverse cet obstacle. La sainte agonisante eut un cri étrange : « O néant inconnu ! » (*o nihil incognitum !*) qu'elle aurait répété plusieurs fois. Je ne sais si j'ai tort d'y voir une échappée de la fièvre au-delà des limites divines. Le récit de la mort lui associe la connaissance que nous avons de notre propre néant... Mais la malade, achevant sa pensée donna de ce cri la seule explication profonde : « Plus encore que dans la vanité de ce monde, il existe une illusion dans la vanité des choses spirituelles, ainsi lorsqu'on parle de Dieu, qu'on fait de grandes pénitences, qu'on pénètre les Écritures et qu'on a le cœur absorbé dans les choses spirituelles (*Livre de l'expérience*, IIIe partie, VIII). » Elle s'exprima ainsi, puis répéta son cri à deux reprises : « O néant inconnu ! » Je suis enclin à croire que la vanité de ce qui n'est pas l'« inconnu » s'ouvrant devant l'extase apparaissait à la moribonde, qui ne put traduire ce qu'elle éprouva que par des cris. Les notes prises au chevet atténuent peut-être les paroles (j'en doute).

Parfois l'expérience brûlante fait peu de cas de limites reçues du dehors. Parlant d'un état de joie intense, Angèle de Foligno se dit angélique et qu'elle aime jusqu'aux démons (*Livre de l'expérience*, 76).

La sainte eut d'abord la vie d'une femme entourée d'un luxe frivole. Elle vécut maritalement, eut plusieurs fils et n'ignora pas la brûlure de la chair. En 1285, âgée de trente-sept ans, elle changea de vie, se vouant peu à peu à la pauvreté misérable. « Dans l'aspect de la croix, dit-elle de sa conversion, me fut donné une connaissance plus grande : je vis comment le Fils de Dieu est mort pour nos péchés avec la plus grande douleur. Je sentais que je l'avais crucifié... Dans cette connaissance de la croix, un tel feu me brûla que, debout devant la croix, je me mis nue et m'offris toute à lui. Et malgré ma peur, je lui promis d'observer une chasteté perpétuelle » (*id.*, 11). Elle dit encore, dans le même récit : « Il m'arriva alors, selon la volonté de Dieu, que ma mère mourut, qui était pour moi un grand obstacle, ensuite mon mari mourut et tous mes fils le suivirent en peu de temps. Je m'étais avancée dans la voie dont j'ai parlé et j'avais demandé à Dieu qu'ils meurent, ainsi leur mort me fut une grande consolation » (*id.*, 12). Et plus loin : « Il y avait dans mon cœur un tel feu d'amour divin que je ne me fatiguais ni des genuflexions ni d'aucune pénitence. Ce feu devint si ardent que si j'entendais parler de Dieu, je criais. Si quelqu'un avait élevé une hache au-dessus de moi pour me tuer, je n'aurais pu me retenir » (*id.*, 21).

II DESCARTES

Dans une lettre de mai 1637, Descartes écrit au sujet de la quatrième partie du *Discours* — où il affirme à partir du *Cogito*, la certitude de Dieu : « En s'arrêtant assez longtemps sur cette méditation, on acquiert peu à peu une connaissance très claire et, si j'ose ainsi parler, intuitive, de la nature intellectuelle en général, l'idée de laquelle étant considérée sans limitation, est celle qui nous représente Dieu et, limitée, celle d'un ange ou d'une âme humaine. » Or ce mouvement de la pensée est plus simple et beaucoup plus nécessaire à l'homme que celui dont Descartes a tiré, dans le *Discours*, la certitude divine (qui se réduit à l'argument de saint Anselme : l'être parfait ne peut manquer d'avoir pour attribut l'existence). Et ce mouvement vital est essentiellement ce qui meurt en

moi.

L'intuition de Descartes fonde la connaissance discursive. Et sans doute la connaissance discursive établie, la « science universelle », dont Descartes fit le *projet*, et qui tient aujourd'hui tant de place, peut ignorer l'intuition qui se trouve au départ (elle s'en passe, voulant, s'il se peut, éviter d'être plus qu'elle n'est). Mais que veut dire cette connaissance dont nous sommes si vains quand le fondement s'en détache ? Descartes avait donné pour fin à la philosophie : « une connaissance claire et assurée de ce qui est utile à la vie », mais en lui cette fin ne pouvait être séparée du fondement. La question introduite ainsi touche la *valeur* de la connaissance raisonnée. Si elle est étrangère à l'intuition initiale, c'est le signe et le fait de l'homme agissant. Mais du point de vue de l'intelligibilité de l'être ? elle n'a plus de sens.

Il est facile à chacun de nous d'apercevoir que cette science, dont il est fier, même complétée de réponses à toutes les questions qu'elle peut régulièrement formuler nous laisserait à la fin dans le non-savoir ; que l'existence du monde ne peut, d'aucune façon, cesser d'être incompréhensible. Aucune explication des sciences (ni plus généralement de la connaissance discursive) ne saurait y porter remède. Sans doute les facilités qui nous furent données de comprendre de tous côtés ceci ou cela, d'apporter des solutions nombreuses à des problèmes variés, nous laissent l'impression d'avoir développé en nous la faculté de comprendre. Mais cet esprit de contestation, qui fut le génie tourmenteur de Descartes, s'il nous anime à notre tour, ne s'arrête plus à des objets secondaires : il s'agit moins désormais du bien ou mal fondé de propositions reçues que de décider si les propositions les mieux entendues une fois établies, le besoin infini de savoir impliqué dans l'intuition initiale de Descartes pourrait être satisfait. En d'autres termes, l'esprit de contestation en arrive maintenant à formuler l'affirmation dernière : « *Je ne sais qu'une chose : qu'un homme ne saura jamais rien.* »

Si j'avais une « connaissance très claire » de Dieu (de cette « nature intellectuelle considérée sans limitation »), le savoir aussitôt me semblerait savoir, mais seulement à ce prix. Cette connaissance claire de l'existence d'un savoir infini, même n'en disposant moi-même qu'en partie, me donnerait à coup sûr l'assurance dont je manque. Cependant j'aperçois que cette assurance fut en Descartes connaissance nécessaire au *projet* (le premier titre du *Discours* était *Projet d'une science universelle...* formule où le système et l'action de l'auteur se résument). Sans l'activité liée au *projet*, Descartes n'aurait pu maintenir une assurance profonde, qui se perd dès qu'on n'est plus dans l'envoûtement du *projet*. Dans la mesure où se réalise le *projet*, je distingue clairement les objets divers les uns des autres, mais une fois acquis, les résultats n'intéressent plus. Et n'étant plus distrait par rien, je ne puis m'en remettre à Dieu du souci de savoir infiniment.

Descartes imagina l'homme ayant une connaissance de Dieu préalable à celle qu'il a de lui-même (de l'infini avant celle du fini). Toutefois, il était lui-même si occupé qu'il ne put se représenter l'existence divine — pour lui la plus immédiatement connaissable — dans son état d'entier désœuvrement. Dans l'état de désœuvrement, cette sorte d'intelligence discursive qui se lie en nous à l'activité (comme le dit, avec un rare bonheur, Claude Bernard, au « plaisir d'ignorer » — qui oblige à chercher) n'est plus que la truie inutile le palais achevé. Si mal placé que je sois pour cela, je voudrais faire ressortir qu'en Dieu, *le savoir véritable ne peut avoir pour objet que Dieu lui-même*. Or cet objet, quel que soit l'accès que Descartes imagina, nous demeure incompréhensible.

Mais il ne s'ensuit pas, de ce fait que la nature divine se connaissant elle-même dans sa profondeur intime échappe à l'entendement de l'homme, qu'elle échappe à celui de Dieu.

Ce qui apparaît clair, au point où j'arrive, est que les hommes y introduisent une confusion à la

faveur de laquelle la pensée glisse sans bruit du plan discursif au non discursif. Dieu sans doute peut se connaître lui-même mais non suivant le mode de pensée discursive qui nous est propre. La « nature intellectuelle sans limitation » trouve ici sa limitation dernière. Je puis à partir de l'homme me représenter — anthropomorphiquement — l'extension sans limite de mon pouvoir de comprendre, mais ne puis passer de là à la connaissance que Dieu doit avoir de lui-même (doit, pour la bonne raison qu'il est parfait). Il apparaît ainsi que Dieu devant se connaître lui-même n'est plus « nature intellectuelle » au sens où nous pouvons l'entendre. Même « sans limitation », l'entendement ne peut outrepasser du moins la modalité (discursive) sans laquelle il ne serait pas ce qu'il est.

On ne peut parler de la connaissance qu'a Dieu de lui-même sinon par négations — négations suffocantes — images de langue coupée. Or on abuse ainsi de soi-même, on passe d'un plan à l'autre : suffocation, silence relèvent de l'expérience et non du discours.

Je ne sais si Dieu est ou n'est pas, mais à supposer qu'il soit, si je lui prête la connaissance exhaustive de lui-même et que je lie à cette connaissance les sentiments de satisfaction et d'approbation qui s'ajoutent en nous à la faculté de saisir, un sentiment nouveau d'insatisfaction essentielle s'empare de moi.

S'il nous est nécessaire à quelque moment de notre misère de poser Dieu, c'est succomber par une fuite bien vaine que soumettre l'inconnaissable à la nécessité d'être connu. C'est donner à l'idée de perfection (où s'accroche la misère) le pas sur toute difficulté représentable et plus encore, sur tout ce qui est, en sorte que, fatalement, chaque chose profonde glisse de l'état impossible où l'expérience l'aperçoit à des facilités tirant leur profondeur de ce qu'elles ont pour fin de supprimer.

Dieu est en nous d'abord le mouvement d'esprit qui consiste — après être passé de la connaissance finie à l'infinie — à passer comme par une extension des limites à un mode de connaissance différent, non discursif, de telle sorte que l'illusion naisse d'une satiété réalisée au-delà de nous de la soif de connaître existant en nous.

III HEGEL

Connaître veut dire : rapporter au connu, saisir qu'une chose inconnue est la même qu'une autre connue. Ce qui suppose soit un sol ferme où tout repose (Descartes), soit la circularité du savoir (Hegel). Dans le premier cas, si le sol se dérobe... ; dans le second, même assuré d'avoir un cercle bien fermé, on aperçoit le caractère insatisfaisant du savoir. La chaîne sans fin des choses connues n'est pour la connaissance que l'achèvement de soi-même. La satisfaction porte sur le fait qu'un projet de savoir, qui existait, en est venu à ses fins, est accompli, que rien ne reste plus à découvrir (d'important du moins). Mais cette pensée circulaire est dialectique. Elle entraîne la contradiction finale (touchant le cercle entier) : *le savoir absolu, circulaire, est non-savoir définitif*. A supposer en effet que j'y parviens, je sais que je ne saurais maintenant rien de plus que je ne sais.

Si je « mime » le savoir absolu, me voici par nécessité Dieu moi-même (dans le système, il ne peut, même en Dieu, y avoir de connaissance allant au-delà du savoir absolu). La pensée de ce moi-même — de l'*ipse* — n'a pu se faire absolue qu'en devenant tout. *La Phénoménologie de l'Esprit* compose deux mouvements essentiels achevant un cercle : c'est achèvement par degrés de la conscience de soi (de l'*ipse* humain), et devenir tout (devenir Dieu) de cet *ipse* achevant le savoir (et par là détruisant la particularité en lui, achevant donc la négation de soi-même, devenant le savoir absolu). Mais si de

cette façon, comme par contagion et par mime, j'accomplis en moi le mouvement circulaire de Hegel, je définis, par-delà les limites atteintes, non plus un inconnu mais un inconnaissable. Inconnaissable non du fait de l'insuffisance de la raison mais par sa nature (et même, pour Hegel, on ne pourrait avoir souci de cet au-delà que faute de posséder le savoir absolu...). A supposer ainsi que je sois Dieu, que je sois dans le monde ayant l'assurance de Hegel (supprimant l'ombre et le doute), sachant tout et même pourquoi la connaissance achevée demandait que l'homme, les particularités innombrables des *moi* et l'histoire se produisent, à ce moment précisément se formule la question qui fait entrer l'existence humaine, divine... le plus avant dans l'obscurité sans retour ; pourquoi faut-il qu'il y ait *ce que je sais* ? Pourquoi est-ce une nécessité ? Dans cette question est cachée — elle n'apparaît pas tout d'abord — une extrême déchirure, si profonde que seul le silence de l'extase lui répond.

Cette question est distincte de celle de Heidegger (pourquoi y a-t-il de l'être et non rien ?) en ce qu'elle n'est posée qu'après toutes les réponses concevables, aberrantes ou non, aux questions successives formulées par l'entendement : ainsi frappe-t-elle au cœur du savoir.

Manque de fierté évident dans l'entêtement à vouloir connaître discursivement jusqu'au bout. Il semble toutefois que Hegel ne manqua de fierté (ne fut domestique) qu'en apparence^{10}. Il eut sans doute un ton de bénisseur irritant, mais sur un portrait de lui âgé, j'imagine lire l'épuisement, l'horreur d'être au fond des choses — d'être Dieu. Hegel, au moment où le système se ferma, crut deux ans devenir fou : peut-être eut-il peur d'avoir accepté le mal — que le système justifie et rend nécessaire ; ou peut-être liant la certitude d'avoir atteint le savoir absolu à l'achèvement de l'histoire — au passage de l'existence à l'état de vide monotonie — s'est-il vu, dans un sens profond, devenir mort ; peut-être même ces tristesses diverses se composaient en lui dans l'horreur plus profonde d'être Dieu. Il me semble toutefois que Hegel, répugnant à la voie extatique (à la seule résolution droite de l'angoisse), *dut* se réfugier dans une tentative, parfois efficace (quand il écrivait ou parlait), mais vaine au fond, d'équilibre et d'accord avec le monde existant, actif, officiel.

Comme une autre, bien entendu, mon existence va de l'inconnu au connu (rapporte l'inconnu au connu). Nulle difficulté ; je crois pouvoir, autant que personne que je sache, me livrer à des opérations de connaissance. Cela m'est nécessaire — autant qu'à d'autres. Mon existence est composée de démarches, de mouvements qu'elle dirige aux points qui conviennent. La connaissance est en moi, je l'entends pour chaque affirmation de ce livre, liée à ces démarches, à ces mouvements (ces derniers sont eux-mêmes liés à mes craintes, à mes désirs, à mes joies). La connaissance en rien n'est distincte de moi-même : *je la suis*, c'est l'existence que je suis. Mais cette existence ne lui est pas réductible : cette réduction demanderait que le connu soit la fin de l'existence et non l'existence la fin du connu.

Il est dans l'entendement une tache aveugle : qui rappelle la structure de l'œil. Dans l'entendement comme dans l'œil on ne peut que difficilement la déceler. Mais alors que la tache aveugle de l'œil est sans conséquence, la nature de l'entendement veut que la tache aveugle ait en lui plus de sens que l'entendement même. Dans la mesure où l'entendement est auxiliaire de T action, la tache y est aussi négligeable qu'elle est dans l'œil. Mais dans la mesure où l'on envisage dans l'entendement l'homme lui-même, je veux dire une exploration du possible de l'être, la tache absorbe l'attention : ce n'est plus la tache qui se perd dans la connaissance, mais la connaissance en elle. L'existence de cette façon ferme le cercle, mais elle ne l'a pu sans inclure la nuit d'où elle ne sort que pour y rentrer. Comme elle allait de l'inconnu au connu, il lui faut s'inverser au sommet et revenir à l'inconnu.

L'action introduit le connu (le fabriqué), puis l'entendement qui lui est lié rapporte, l'un après l'autre, les éléments non fabriqués, inconnus, au connu. Mais le désir, la poésie, le rire, font

incessamment glisser la vie dans le sens contraire, allant du connu à l'inconnu. L'existence à la fin décèle la tache aveugle de l'entendement et s'y absorbe aussitôt tout entière. Il ne pourrait en aller autrement que si une possibilité de repos s'offrait en un point quelconque. Mais il n'en est rien : ce qui seul demeure est l'agitation circulaire — qui ne s'épuise pas dans l'extase et recommence à partir d'elle.

Ultime possibilité. Que le non-savoir soit encore savoir. J'explorerais la nuit ! Mais non, c'est la nuit qui m'explore... La mort apaise la soif de non-savoir. Mais l'absence n'est pas le repos. Absence et mort sont en moi sans réplique et m'absorbent cruellement, à coup sûr.

Même à l'intérieur du cercle achevé (incessant), le non-savoir est fin et le savoir moyen. Dans la mesure où il se prend lui-même pour fin, il sombre dans la tache aveugle. Mais la poésie, le rire, l'extase ne sont pas les moyens d'autre chose. Dans le « système », poésie, rire, extase ne sont rien, Hegel s'en débarrasse à la hâte : il ne connaît de fin que le savoir. Son immense fatigue se lie à mes yeux à l'horreur de la tache aveugle.

L'achèvement du cercle était pour Hegel l'achèvement de l'homme. L'homme achevé était pour lui nécessairement « travail » : il pouvait l'être, lui, Hegel, étant « savoir », Car le savoir « travaille », ce que ne font ni la poésie, ni le rire, ni l'extase. Mais poésie, rire, extase ne sont pas l'homme achevé, ne donnent pas de « satisfaction ». Faute d'en mourir, on les quitte comme un voleur (ou comme on quitte une fille après l'amour), hébété, rejeté bêtement dans l'absence de mort : dans la connaissance distincte, l'activité, le travail.

IV L'EXTASE

RÉCIT D'UNE EXPÉRIENCE EN PARTIE MANQUÉE

Au moment où le jour décline, où le silence envahit un ciel de plus en plus pur, je me trouvais seul, assis dans une étroite véranda blanche, ne voyant rien d'où j'étais que le toit d'une maison, la frondaison d'un arbre et le ciel. Avant de me lever pour aller dormir, je sentis à quel point la douceur des choses m'avait pénétré. Je venais d'avoir le désir d'un mouvement d'esprit violent et, dans ce sens, j'aperçus que l'état de félicité où j'étais tombé ne différait pas entièrement des états « mystiques ». Tout au moins, comme j'étais passé brusquement de l'inattention à la surprise, je ressentis cet état avec plus d'intensité qu'on ne fait d'habitude et comme si un autre et non moi l'éprouvait. Je ne pouvais nier qu'à l'attention près, qui ne lui manqua que d'abord, cette félicité banale ne fût une expérience intérieure authentique, distincte évidemment du projet, du discours. Sans donner à ces mots plus qu'une valeur d'évocation, je pensai que la « douceur du ciel » se communiquait à moi et je pouvais sentir précisément l'état qui lui répondait en moi-même. Je la sentais présente à l'intérieur de la tête comme un ruissellement vaporeux, subtilement saisissable, mais participant à la douceur du dehors, me mettant en possession d'elle, m'en faisant jouir.

Je me rappelai avoir connu une félicité de même ordre avec beaucoup de netteté en voiture alors qu'il pleuvait et que les haies et les arbres, à peine couverts d'un feuillage ténu, sortaient de la brume printanière et venaient lentement vers moi. J'entrais en possession de chaque arbre mouillé et je ne le quittais que tristement pour un autre. A ce moment, je pensai que cette jouissance rêveuse ne cesserait pas de m'appartenir, que je vivrais désormais nanti du pouvoir de jouir mélancoliquement des choses

et d'en aspirer les délices. Il me faut convenir aujourd'hui que ces états de communication ne me furent que rarement accessibles.

J'étais loin de savoir ce que je vois clairement aujourd'hui, que l'angoisse leur est liée. Je n'ai pu comprendre au moment qu'un voyage dont j'avais attendu beaucoup ne m'avait apporté que malaise, que tout m'avait été hostile, êtres et choses, mais surtout les hommes, dont je dus voir, dans des villages reculés, la vie vide, au point de diminuer qui l'aperçoit, en même temps qu'une réalité sûre de soi et malveillante. C'est d'avoir échappé un instant, à la faveur d'une solitude précaire, à tant de pauvreté, que j'avais perçu la tendresse des arbres mouillés, la déchirante étrangeté de leur passage : je me rappelle que, dans le fond de la voiture, je m'étais abandonné, j'étais absent, gentiment gai, j'étais doux, j'absorbais doucement les choses.

Je me rappelle avoir fait le rapprochement de ma jouissance et de celles que décrivent les premiers volumes de la *Recherche du temps perdu*. Mais je n'avais alors de Marcel Proust qu'une idée incomplète, superficielle (le *Temps retrouvé* n'était pas encore paru) et jeune, ne songeais qu'à de naïves possibilités de triomphe.

Au moment de sortir de la véranda pour aller dans ma chambre, je commençai en moi-même à contester la valeur unique que j'attribuais alors à l'extase devant l'inconnu vide. L'état où je venais d'entrer sans y penser, devais-je le mépriser ? mais pourquoi ? d'où prenais-je le droit de classer, de placer telle extase au-dessus de possibilités un peu différentes, moins étranges mais plus humaines et, me semblait-il, aussi profondes ?

Mais alors que l'extase devant le vide est toujours fugitive, furtive et n'a que peu de souci de « persévérer dans l'être », la félicité où j'étais ne demandait qu'à durer. J'aurais dû, de ce fait, être averti : je m'y complus au contraire et, dans la tranquillité de ma chambre, m'exerçai à en parcourir la profondeur possible. Le ruissellement dont j'ai parlé devint aussitôt plus intense : je me fondais dans une félicité plus grave où je captais en l'enveloppant une douceur diffuse. Il suffit de susciter en soi-même un état intense pour être libéré de l'importunité agitante du discours : l'attention passe alors des « projets » à l'être que l'on est qui, peu à peu, se met en mouvement, se dégage de l'ombre, elle passe des effets au dehors, possibles ou réels (de l'action projetée, ou réfléchie, ou effectuée) à cette présence intérieure que nous ne pouvons appréhender sans un sursaut de l'être entier, détestant la servilité du discours.

Cette plénitude du mouvement intérieur se dégageant de l'attention prêtée d'ordinaire aux objets du discours est nécessaire à l'arrêt de ce dernier. C'est pourquoi la maîtrise de ce mouvement, que les Hindous dans le *yoga* s'efforcent d'obtenir, accroît le peu de chances que nous avons de sortir de prison. Mais cette plénitude n'est encore elle-même qu'une chance. Il est vrai qu'en elle, je me perds, accède à l'« inconnu » de l'être, mais *mon* attention étant nécessaire à la plénitude, ce moi attentif à la présence de cet « inconnu » ne se perd qu'en partie, il se distingue aussi de lui : sa présence durable demande encore une contestation des apparences connues du sujet que je suis demeuré, et de l'objet, qu'elle est encore. Car *je* dure : tout échappe si je n'ai pu m'anéantir, ce que j'ai entrevu est ramené au plan des objets connus de moi.

Si je n'accède qu'à la simple intensité du mouvement intérieur, il va de soi que le discours n'est rejeté que pour un temps, qu'il demeure au fond le maître. Je puis m'assoupir dans une félicité vite accessible. Tout au plus : je ne suis pas abandonné de la même façon à la puissance arbitraire de l'action, la cadence de projets qu'est le discours se ralentit ; la valeur de l'action reste en moi contestée au profit d'un possible différent dont je vois la direction. Mais l'esprit attentif au mouvement intérieur n'accède au fond inconnaissable des choses que : — tournant à l'oubli entier de soi ; — ne se satisfaisant de rien, allant toujours plus loin à l'impossible. Je le savais, pourtant je m'attardai ce jour-là au mouvement qu'une félicité de hasard avait fait naître en moi : c'était

jouissance prolongée, agréable possession d'une douceur un peu fade. Je ne m'oubliais nullement de cette façon, je tentais de capter l'objet fixé, d'enrober sa douceur dans ma propre douceur. Au bout d'un temps très court, je refusai cette réduction de l'expérience à la pauvreté que je suis. Même l'intérêt de ma « pauvreté » exigeait de moi que j'en sorte. La révolte a souvent d'humbles débuts, mais une fois commencée ne s'arrête pas : je voulus d'abord revenir d'une contemplation qui ramenait l'objet à moi-même (comme il en est d'habitude quand nous jouissons d'un paysage) à la vision de cet objet dans lequel je me perds d'autres fois, que j'appelle l'inconnu et qui n'est distinct du néant par rien que le discours puisse énoncer.

PREMIÈRE DIGRESSION SUR L'EXTASE
DEVANT UN OBJET : LE POINT

Si je décris l'« expérience » que j'eus ce jour-là, c'est qu'elle eut un caractère en partie manqué : l'amertume, les égarements humiliants que j'y trouvai, les efforts essoufflés auxquels je fus réduit « pour en sortir » éclairent mieux la région où l'expérience a lieu que des mouvements moins poussifs, atteignant leur fin sans erreur.

Toutefois je remets à plus loin ce récit (qui, pour d'autres raisons, m'épuise, autant que m'épuisa l'expérience manquée). Je voudrais, s'il se peut, ne rien laisser dans l'ombre.

Si la béatitude assoupie se lie, comme on peut l'attendre, à la faculté que l'esprit se donne de provoquer en lui des mouvements intérieurs, il est temps de nous en sortir, dussions-nous nous faire la proie du désordre. L'expérience ne serait qu'un leurre, si elle n'était révolte, en premier lieu, contre l'attachement de l'esprit à l'action (au projet, au discours — contre la servitude verbale de l'être raisonnable, du domestique), en second lieu contre les apaisements, les docilités qu'introduit l'expérience elle-même.

Le « je » incarne en moi la chiennerie docile, non dans la mesure où il est l'*ipse*, absurde, inconnaissable, mais une équivoque entre la particularité de cet *ipse* et l'universalité de la raison. Le « je » est en fait l'expression de l'universel, il perd la sauvagerie de l'*ipse* pour donner à l'universel une figure domestiquée ; en raison de cette position équivoque et soumise, nous nous représentons l'universel lui-même à l'image de celui qui l'exprime, à l'opposé de la sauvagerie, comme un être domestiqué. Le « je » n'est ni la déraison de l'*ipse*, ni celle du tout, et cela montre la sottise qu'est l'absence de sauvagerie (l'intelligence commune).

Dans l'expérience chrétienne, la colère révoltée opposée au « je » est encore équivoque. Mais les termes de l'équivoque ne sont pas les mêmes que dans l'attitude raisonnable. C'est souvent l'*ipse* sauvage (le maître fier) qui est humilié, mais parfois c'est le « je » servile, lit dans l'humiliation du « je » servile, l'universel (Dieu) est rendu à la fierté. D'où la différence entre une théologie mystique (négative) et la positive (mais pour finir la mystique est subordonnée, l'attitude chrétienne est domestique : dans la piété vulgaire Dieu lui-même est domestique achevé).

L'*ipse* et le tout se dérobent l'un et l'autre aux atteintes de l'intelligence discursive (qui asservit) ; les moyens termes seuls sont assimilables. Mais dans sa déraison, l'*ipse* fier, sans devoir s'humilier, peut, rejetant les moyens termes dans l'ombre, atteindre en une seule et brusque renonciation de soi-même (en tant qu'*ipse*) la déraison du tout (dans ce cas la connaissance est encore médiation — entre moi et le monde — mais négative : c'est le rejet de la connaissance, la nuit, l'anéantissement de tout moyen terme, qui constituent cette médiation négative). Mais le tout, dans ce cas, n'est appelé le tout que provisoirement ; l'*ipse* se perdant en lui va vers lui comme vers un opposé (un contraire), mais il n'en va pas moins de l'inconnu à l'inconnu, et, sans doute, il y a connaissance encore, à la rigueur,

tant que l'*ipse* se distingue du tout, mais dans la renonciation de l'*ipse* à soi-même, il y a fusion : dans la fusion ne subsistent ni l'*ipse* ni le tout, c'est l'anéantissement de tout ce qui n'est pas l' « inconnu » dernier, l'abîme où l'on a sombré.

Ainsi entendue, la pleine communication qu'est l'expérience tendant à l' « extrême » est accessible dans la mesure où l'existence se dénude successivement de ses moyens termes : de ce qui procède du discours, puis, si l'esprit entre dans une intériorité non discursive, de tout ce qui retourne au discours du fait qu'on en peut avoir une connaissance distincte — en d'autres termes, qu'un « je » équivoque en peut faire un objet de « possession servile ».

Dans ces conditions apparaît encore ceci : le dialogue de personne à personne, de l'âme à Dieu, est une mystification (de soi-même) volontaire et provisoire. L'existence se communique d'ordinaire, elle sort de son ipséité à la rencontre de semblables. Il y a communication, d'un être à l'autre (érotique) ou d'un à plusieurs autres (sacrée, comique). Mais l'*ipse* rencontrant en une dernière démarche, au lieu d'un semblable son contraire, tente de retrouver néanmoins les termes des situations où il avait coutume de communiquer, de se perdre. Son infirmité veut qu'il soit disponible pour un semblable et ne puisse faire dès le premier pas le saut dans l'impossible (car l'*ipse* et le tout sont des contraires, alors que le « je » et Dieu sont des semblables).

Pour qui est étranger à l'expérience ce qui précède est obscur — mais ne lui est pas destiné (j'écris pour qui, entrant dans mon livre, y tomberait comme dans un trou, n'en sortirait plus). Et de deux choses l'une : ou le « je » parle en moi (et la plupart liront ce que j'écris comme si « je », vulgairement, l'avais écrit) ou l'*ipse*. L'*ipse* devant communiquer — avec d'autres qui lui ressemblent — a recours à des phrases avilissantes. Il sombrerait dans l'insignifiance du « je » (l'équivoque), s'il ne tentait de communiquer. De cette façon, l'existence poétique en moi s'adresse à l'existence poétique en d'autres et c'est un paradoxe, sans doute, si j'attends de semblables ivres de poésie ce que je n'attendrais pas les sachant lucides. Or je ne puis être moi-même *ipse* sans avoir jeté ce cri vers eux. Par ce cri seul, j'ai la puissance d'anéantir en moi le « je » comme ils l'anéantiront en eux s'ils m'entendent.

Quand l'esprit rejette l'heureuse monotonie des mouvements intérieurs, il peut être lui-même rejeté au déséquilibre. Il n'a de sens dès lors que dans l'audace déraisonnable, ne peut que s'emparer de visions fugitives, dérisoires, ou encore : les susciter.

Une nécessité comique oblige à dramatiser. L'expérience demeurerait inaccessible si nous ne savions dramatiser — en nous forçant. (L'étrange est qu'apportant dans la pensée, comme dans l'expérience, une rigueur qu'on n'avait pu avoir auparavant, je m'exprime avec un désordre inégalé. Et le désordre seul est possible alors que la rigueur — ce caractère : « on ne peut échapper, l'homme en devra passer par là » — c'est au prix d'un effort égal à mon désordre qu'on la saisira. Et pourtant, je ne trouve à ma construction rigoureuse, et s'y adaptant, qu'une expression désordonnée, non voulue telle, mais telle.)

D'une heure à l'autre, à l'idée que j'écris, que je dois poursuivre, je m'écoeure. Jamais je n'ai de sécurité, de certitude. J'ai la continuité en horreur. Je persévère en désordre, fidèle à des passions que vraiment j'ignore, qui me dérèglent dans tous les sens.

Dans la félicité des mouvements intérieurs, le sujet seul est modifié : cette félicité, dans ce sens, n'a pas d'objet. Les mouvements s'écoulent en une existence extérieure : ils s'y perdent, ils « communiquent », semble-t-il, avec le dehors, sans que celui-ci prenne figure déterminée et soit perçu

comme tel.

Aboutirai-je une fois ?... je m'épuise : par instants, tout se dérobe. Effort auquel supposent tant d'efforts contraires, comme si je haïssais en lui un désir de crier — de sorte que le cri, que cependant je pousserai, se perdît dans l'effroi. Mais rien de délirant, de forcé. J'ai peu de chances de me faire entendre. Le désordre où je suis est la mesure de l'homme, à jamais assoiffé de ruine morale.

Je reviens à l'extase devant l'objet.

L'esprit s'éveillant à la vie intérieure est pourtant en quête d'un objet. Il renonce à l'objet que l'action propose pour un objet de nature différente, mais ne peut se passer d'objet : son existence ne peut se fermer sur elle-même. (Les mouvements intérieurs ne sont nullement objet, ils ne sont pas sujet non plus en ce qu'ils sont le sujet qui se perd, mais le sujet peut à la fin les ramener à lui-même et comme tels ils sont équivoques ; à la fin la nécessité d'un objet, c'est-à-dire : la nécessité de sortir de soi, se fait impérieuse.)

Je dirai ceci d'obscur : l'objet dans l'expérience est d'abord la projection d'une perte de soi dramatique. C'est l'image du sujet. Le sujet tente d'abord d'aller à son semblable. Mais entré dans l'expérience intérieure, il est en quête d'un objet comme il est lui-même, réduit à l'intériorité. De plus, le sujet dont l'expérience est en elle-même et dès le début dramatique (est perte de soi) a besoin d'objectiver ce caractère dramatique. La situation de l'objet que cherche l'esprit a besoin d'être objectivement dramatisée. A partir de la félicité des mouvements, il est possible de fixer un point vertigineux censé intérieurement contenir ce que le monde recèle de déchiré, l'incessant glissement de tout au néant. Si l'on veut, le temps.

Mais il ne s'agit là que d'un semblable. Le point, devant moi, réduit à la plus pauvre simplicité, est une personne. A chaque instant de l'expérience, ce point peut rayonner des bras, crier, se mettre en flammes.

La projection objective de soi-même — qui prend de cette façon la forme d'un point — ne peut être cependant si parfaite que le caractère de semblable — qui lui appartient — puisse être maintenu sans mensonge. Le point n'est pas le tout, n'est pas non plus *ipse* (quand le Christ est le point, l'homme en lui n'est déjà plus *ipse*, il se distingue encore, cependant, du tout : c'est un « je », mais fuyant en même temps dans les deux sens).

Ceci reste du point, même effacé, qu'il a donné la forme optique à l'expérience. Dès qu'il pose le point, *l'esprit est un œil* (il le devient dans l'expérience comme il l'était devenu dans l'action).

Dans la félicité des mouvements intérieurs, l'existence est en équilibre. L'équilibre se perd dans la recherche haletante, longtemps vaine, de l'objet. L'objet est la projection de soi-même arbitraire. Mais le moi pose nécessairement devant lui ce point, son profond semblable, de ce fait qu'il ne peut sortir de lui-même que dans l'amour. C'est une fois sorti de lui-même qu'il accède au non-amour.

C'est néanmoins sans artifice que l'existence, dans le déséquilibre et l'angoisse, accède au « point » qui la délivre. A l'avance, ce point est devant moi comme un possible et l'expérience ne peut s'en passer. Dans la projection du point, les mouvements intérieurs ont le rôle de la loupe concentrant la lumière en un très petit foyer incendiaire. C'est seulement dans une telle concentration — au-delà d'elle-même — que l'existence a le loisir d'apercevoir, sous forme d'éclat intérieur, « ce qu'elle est », le mouvement de communication douloureuse qu'elle est, qui ne va pas moins du dedans au dehors que du dehors au dedans. Et sans doute c'est d'une projection arbitraire qu'il s'agit, mais ce qui apparaît de cette façon est l'objectivité profonde de l'existence, dès que celle-ci n'est plus un

corpuscule tassé en lui-même, mais une vague de vie se perdant.

Le flux vapoureux des mouvements intérieurs est dans ce cas la loupe en même temps que la lumière. Mais dans le flux, il n'y avait rien encore de criant, tandis qu'à partir du « point » projeté l'existence défaille dans un cri. Si j'avais là-dessus plus que des connaissances incertaines, je serais porté à croire que l'expérience des bouddhistes ne franchit pas le seuil, ignore le cri, se borne à l'effusion des mouvements.

On n'atteint le point qu'en dramatisant. Dramatiser est ce que font les personnes dévotes qui suivent les *Exercices* de saint Ignace (mais non celles-là seules). Qu'on se figure le lieu, les personnages du drame et le drame lui-même : le supplice auquel le Christ est conduit. Le disciple de saint Ignace se donne à lui-même une représentation de théâtre. Il est dans une chambre paisible : on lui demande d'avoir les sentiments qu'il aurait au Calvaire. Ces sentiments, on lui dit qu'en dépit de l'apaisement de sa chambre, il *devrait* les avoir. On le veut sorti de lui-même, dramatisant tout exprès cette vie humaine, dont à l'avance on sait qu'elle a des chances d'être une futilité à demi anxieuse, à demi assoupie. Mais n'ayant pas encore une vie proprement intérieure, avant d'avoir en lui brisé le discours, on lui demande de projeter ce point dont j'ai parlé, semblable à lui — mais plus encore à ce qu'il veut être — en la personne de Jésus agonisant. La projection du point, dans le christianisme, est tentée avant que l'esprit ne dispose de ses mouvements intérieurs, avant qu'il ne se soit libéré du discours. C'est seulement la projection ébauchée, qu'on tente, à partir d'elle, d'atteindre l'expérience non discursive.

De toute façon, nous ne pouvons projeter le point-objet que par le drame. J'ai eu recours à des images bouleversantes. En particulier, je fixais l'image photographique — ou parfois le souvenir que j'en ai — d'un Chinois qui dut être supplicié de mon vivant^{11}. De ce supplice, j'avais eu, autrefois, une suite de représentations successives. A la fin, le patient, la poitrine écorchée, se tordait, bras et jambes tranchés aux coudes et aux genoux. Les cheveux dressés sur la tête, hideux, hagard, zébré de sang, beau comme une guêpe.

J'écris « beau » !... quelque chose m'échappe, me fuit, la peur me dérobe à moi-même et, comme si j'avais voulu fixer le soleil, mes yeux glissent.

J'avais en même temps recours à un mode de dramatisation dépouillé. Je ne parlais pas comme le chrétien du seul discours, mais aussi d'un état de communication diffuse, d'une félicité des mouvements intérieurs. Ces mouvements que je saisissais dans leur écoulement de ruisseau ou de fleuve, je pouvais partir d'eux pour les condenser en un point où l'intensité accrue fût passer de la simple fuite de l'eau à la précipitation évocatrice d'une chute, d'un éclat de lumière ou de foudre. Cette précipitation pouvait se produire justement quand je projetais devant moi le fleuve d'existence s'écoulant de moi. Le fait que l'existence, de cette façon, se condensait en éclat, se dramatisait, tenait au dégoût que m'inspira vite la langueur d'écoulements dont je pouvais jouer comme à plaisir.

Dans la langueur, la félicité, la communication est diffuse : rien ne se communique d'un terme à l'autre, mais de soi-même à une étendue vide, indéfinie, où tout se noie. Dans ces conditions, l'existence a naturellement soif de communications plus troublées. Qu'il s'agisse d'amour maintenant en haleine les cœurs ou d'impudente lascivité, qu'il s'agisse d'amour divin, partout autour de nous j'ai trouvé le désir tendu vers un être semblable : l'érotisme est autour de nous si violent, il enivre les cœurs avec tant de force — pour achever, son abîme est en nous si profond — qu'il n'est pas de céleste échappée qui ne lui emprunte sa forme et sa fièvre. Qui d'entre nous ne rêve de forcer les

portes du royaume mystique, qui ne s'imagine « mourant de ne pas mourir », se consumant, se ruinant d'aimer ? S'il est possible à d'autres, à des Orientaux dont l'imagination n'est pas brûlante aux noms de Thérèse, d'Héloïse, d'Yseut, de s'abandonner sans autre désir à l'infinité vide, nous ne pouvons concevoir l'extrême défaillance autrement que dans l'amour. A ce prix seulement, me semble-t-il, j'accède à l'extrême du possible et sinon, quelque chose encore manque à la trajectoire dans laquelle je ne puis que tout brûler — jusqu'à l'épuisement de la force humaine.

Le jeune et séduisant Chinois dont j'ai parlé, livré au travail du bourreau, je l'aimais d'un amour où l'instinct sadique n'avait pas de part : il me communiquait sa douleur ou plutôt l'excès de sa douleur et c'était ce que justement je cherchais, non pour en jouir, mais pour ruiner en moi ce qui s'oppose à la ruine.

Devant l'excès de cruauté, soit des hommes, soit du sort, il est naturel de se rebeller, de crier (le cœur nous manque) : « Il ne faut plus que cela soit ! » et de pleurer, de s'en prendre à quelque tête de turc. Il est plus difficile de se dire : ce qui en moi pleure et maudit, c'est ma soif de dormir en paix, ma fureur d'être dérangé. Les excès sont les signes, tout à coup appuyés, de ce qu'est souverainement le monde. C'est à des signes de ce genre que l'auteur des *Exercices* eut recours, voulant « déranger » ses disciples. Cela ne l'empêcha pas, lui et les siens, de maudire le monde : je ne puis que l'aimer, jusqu'à la lie et sans espoir.

Je cite maintenant, de mémoire, un fait divers paru dans le *Journal* il y a quelque quinze ans (je le cite de mémoire, mais je n'ajoute rien) : dans une petite ville ou peut-être un village de France, un ouvrier pauvre à la fin d'une semaine rentre chez lui rapportant sa paie en billets. Un petit garçon de quelques années voit les billets, joue avec et les jette au feu. L'apercevant trop tard, le père voit rouge, s'empare d'une hache et dans l'égarement tranche les deux mains de l'enfant. La mère baignait sa petite fille dans la pièce voisine. Elle entre, attirée par les cris, et tombe morte. La petite fille dans le bain se noya. Devenu subitement fou, le père s'enfuit, erra dans la campagne^{12}.

Bien qu'il y paraisse peu, je n'ai rien voulu faire entendre de moins dans les phrases suivantes, écrites il y a trois ans :

« Je fixe un point devant moi et je me représente ce point comme le lieu géométrique de toute existence et de toute unité, de toute séparation et de toute angoisse, de tout désir inassouvi et de toute mort possibles.

« J'adhère à ce point et un profond amour de ce qui est en ce point me brûle jusqu'à refuser d'être en vie pour autre chose que ce qui est là, pour ce point qui, étant ensemble vie et mort d'un être aimé, a un éclat de cataracte.

« Et en même temps il est nécessaire de dénuder ce qui est là de ses représentations extérieures, jusqu'à ce que ce ne soit plus qu'intériorité pure, chute purement intérieure dans un vide : ce point absorbant sans fin cette chute dans ce qui est en lui néant, c'est-à-dire « passé » et, dans ce même mouvement, prostituant sans fin son apparition furtive, mais fulgurante, à l'amour. »

J'écrivais en même temps à la faveur d'une angoisse étrangement apaisée :

« Si je me représente dans une vision et dans un halo qui le transfigure le visage extasié d'un être mourant, ce qui irradie de ce visage éclaire de sa nécessité le nuage du ciel, dont la lueur grise devient alors plus pénétrante que celle du soleil lui-même. Dans cette représentation, la mort apparaît de la même nature que la lumière qui éclaire, dans la mesure où celle-ci se perd à partir de son foyer : il apparaît qu'il ne faut pas une moindre perte que la mort pour que l'éclat de la vie traverse et

transfigure l'existence terne, puisque c'est seulement son arrachement libre qui *devient en moi* la puissance de la vie et du temps. Ainsi je cesse d'être plus qu'un miroir de la mort, de la même façon que l'univers est le miroir de la lumière. »

Ces passages de l'*Amitié* décrivent l'extase devant le « point ».

« J'ai dû m'arrêter d'écrire. J'ai été, comme je le fais souvent, m'asseoir devant la fenêtre ouverte : à peine assis je me suis senti entraîné dans une sorte de mouvement extatique. Cette fois, je ne pouvais plus douter, comme je l'avais fait douloureusement la veille, qu'un tel éclat ne soit plus désirable que la volupté érotique. Je ne vois rien : *cela* n'est ni visible ni sensible de quelque façon qu'on l'imagine, ni intelligible. *Cela* rend douloureux et lourd de ne pas mourir. Si je me représente tout ce que j'ai aimé avec angoisse, il faudrait supposer les réalités furtives auxquelles mon amour s'attachait comme autant de nuées derrière lesquelles se dissimulait *ce qui est là*. Les images de ravissement trahissent. *Ce qui est là* est à la mesure de l'effroi, l'effroi le fait venir. Il fallut un aussi violent fracas pour que *cela soit là*. »

« ... cette fois, tout à coup, me rappelant *ce qui est là*, j'ai dû sangloter. Je me relève la tête vidée — à force d'aimer, d'être *ravi*... »

SECONDE DIGRESSION SUR L'EXTASE DANS LE VIDE

L'impatience, la contestation, font passer des éclats d'illumination, doux ou fulgurants, à une nuit de plus en plus amère.

A la fin du premier de ces textes transcrits, j'ajoutais :

« En vain l'amour veut saisir ce qui va cesser d'être.

« L'impossibilité de l'assouvissement dans l'amour est un *guide* vers le *saut accomplissant* en même temps qu'à l'avance, elle est la mise au tombeau de chaque illusion possible. »

Ce que j'appelle contestation n'a pas seulement l'aspect de démarche intellectuelle (dont je parle à propos de Hegel, de Descartes — ou dans les principes de l'introduction). Souvent même cet aspect fait défaut (chez Angèle de Foligno, autant qu'il semble). La « contestation » est encore mouvement essentiel à l'amour — que rien ne peut assouvir. Ce qu'il y a de présomptueux dans la petite phrase, souvent citée, de saint Augustin, n'est pas la première affirmation : « notre cœur est inquiet », mais la seconde : « jusqu'au moment où il repose en Toi ». Car il est dans le cœur d'un homme tant d'inquiétude au fond, qu'il n'est dans le pouvoir d'aucun Dieu — ni d'aucune femme — de l'apaiser. Ce qui l'apaise chaque fois, ce n'est que pour un temps telle femme ou Dieu : l'inquiétude serait vite de retour s'il n'était la fatigue. Dieu sans doute, dans l'immense dérobée de domaines vagues, peut longuement reporter plus loin l'apaisement nouveau d'une inquiétude recommencée. Mais l'apaisement mourra plus tôt que l'inquiétude.

J'ai dit (dans la seconde partie) : « Le non-savoir communique l'extase. » Affirmation gratuite et décevante. Elle est fondée dans l'expérience — si on la vit... Sinon elle est suspendue.

De l'extase, il est facile de dire qu'on ne peut parler. Il est en elle un élément qu'on ne peut réduire, qui demeure « ineffable », mais l'extase, en cela, ne diffère pas d'autres formes : d'elle autant — ou plus — que du rire, de l'amour physique — *ou des choses* — je puis avoir, communiquer la connaissance précise ; la difficulté, toutefois, est qu'étant moins communément éprouvée que le rire ou les choses, ce que j'en dis ne peut être familier, aisément reconnaissable.

Le non-savoir communique l'extase — mais seulement si la possibilité (le mouvement) de l'extase

appartenait déjà, à quelque degré, à celui qui se déshabille du savoir. (La restriction est d'autant plus recevable que j'ai dès l'abord voulu l'extrême du possible, qu'il n'est pas de possible humain auquel je ne sois tenu, dans ces conditions, de recourir.) Le mouvement antérieur à l'extase du non-savoir est l'extase devant un objet (que celui-ci soit le point pur — comme le veut le renoncement aux croyances dogmatiques, ou quelque image bouleversante). Si cette extase devant l'objet est d'abord donnée (comme un possible) et si je supprime, après coup, l'objet — comme la « contestation » fatalement le fait — si pour cette raison j'entre dans l'angoisse — dans l'horreur, dans la nuit du non-savoir — l'extase est proche et, quand elle survient, m'abîme plus loin que rien d'imaginable. Si j'avais ignoré l'extase devant l'objet, je n'aurais pas atteint l'extase dans la nuit. Mais *initié* comme je l'étais à l'objet — et mon initiation avait représenté la pénétration la plus lointaine du possible — je ne pouvais, dans la nuit, que trouver une extase plus profonde. Dès lors la nuit, le non-savoir, sera chaque fois le chemin de l'extase où je me perdrai.

Je disais plus haut de la position du point qu'à partir d'elle l'esprit est un œil. L'expérience a dès lors un cadre optique, en ce qu'on y distingue un objet perçu d'un sujet qui perçoit, comme un spectacle est différent d'un miroir. L'appareil de la vision (l'appareil physique) occupe d'ailleurs dans ce cas la plus grande place. C'est un spectateur, ce sont des yeux qui recherchent le point, ou du moins, dans cette opération, l'existence spectatrice se condense dans les yeux. Ce caractère ne cesse pas si la nuit tombe. Ce qui se trouve alors dans l'obscurité profonde est un âpre désir de voir quand, devant ce désir, tout se dérobe.

Mais le désir de l'existence ainsi dissipée dans la nuit porte sur un objet d'extase. Le spectacle désiré, l'objet, dans l'attente duquel la passion s'exorbite est ce pourquoi « je meurs de ne pas mourir ». Cet objet s'efface et la nuit est là : l'angoisse me lie, elle me dessèche, mais cette nuit qui se substitue à l'objet et maintenant répond seule à mon attente ? Tout à coup je le sais, le devine sans cri, ce n'est pas un objet, c'est ELLE que j'attendais ! Si je n'avais pas cherché l'objet, je ne l'aurais jamais trouvée. Il fallut que l'objet contemplé fasse de moi ce miroir altéré d'éclat, que j'étais devenu, pour que la nuit s'offre enfin à ma soif. Si je n'étais pas allé vers ELLE comme les yeux vont à l'objet de leur amour, si l'attente d'une passion ne l'avait pas cherchée, ELLE ne serait que l'absence de la lumière. Tandis que mon regard exorbité la trouve, s'y abîme, et non seulement l'objet aimé jusqu'au cri ne laisse pas de regret, mais il s'en faut de peu que je n'oublie — ne méconnaisse et n'avilisse — cet objet sans lequel cependant mon regard n'aurait pu « s'exorbiter », découvrir la nuit.

A contempler la nuit, je ne vois rien, n'aime rien. Je demeure immobile, figé, absorbé en ELLE. Je puis m'imaginer un paysage de terreur, sublime, la terre ouverte en volcan, le ciel empli de feu, ou toute autre vision pouvant « ravir » l'esprit ; pour belle et bouleversante qu'elle soit, la nuit surpasse ce possible limité et pourtant ELLE n'est rien, il n'est rien de sensible en ELLE, pas même à la fin l'obscurité. En ELLE tout s'efface, mais, exorbité, je traverse une profondeur vide et la profondeur vide me traverse, moi. En ELLE, je communique avec l'« inconnu » opposé à l'*ipse* que je suis ; je deviens *ipse*, à moi-même inconnu, deux termes se confondent en un même déchirement, différant à peine d'un vide — ne pouvant par rien que je puisse saisir s'en distinguer — en différant néanmoins plus que le monde aux mille couleurs.

REPRISE ET FIN DU RÉCIT

Ce que je désirais :

...c'est *Vénus tout entière à sa proie attachée...*

mais plus loin :

*...déjà jusqu'à mon cœur le venin parvenu
Dans ce cœur expirant jette un froid inconnu...*

*.. .. .
Et la mort, à mes yeux, déroband la clarté...*

« Je voulais, disais-je, d'abord revenir d'une contemplation qui ramenait l'objet à moi-même (comme il en est d'habitude quand nous jouissons d'un paysage) à la vision de cet objet dans lequel je me perds d'autres fois, que j'appelle « inconnu » et qui n'est distinct du néant par rien que le discours puisse énoncer. » Dans cette phrase à laquelle s'arrête le récit interrompu, je donnais à la nuit le nom d'objet, mais il importe peu. Entre-temps, j'ai montré le chemin qui va généralement de l'état commun, où nous connaissons le monde, à l'« inconnu ». Mais le jour de l'expérience à demi manquée que je rapporte, dans mon effort pour retrouver l'accès à ce vide, je m'épuisai en vain. Il ne se passa au bout d'un long temps que ceci : je percevais la possession d'un ruissellement de l'existence en moi et devant moi, comme si elle avait lieu enfermée par deux branches se croisant (comme les tentacules de mon avarice). A la fin, comme si les branches se croisaient davantage, les flux que je dirigeais s'échappèrent au-delà d'elle, dans le prolongement de la croix de Saint-André qui se formait. A ce moment ces flux se perdirent dans un courant vif et libre, ce courant fuyait devant moi tout à coup dégagé d'une étreinte avare et je restai soulevé, en suspens, essoufflé. Cette échappée était vide de contenu intellectuel et j'imagine seulement aujourd'hui qu'elle répondait à la position du « point », mais le glissement de moi-même au « point », la confusion précipitée y étaient plus vifs ; et plus que devant le « point », je demeurai maintenu en haleine par ce qu'il avait d'insaisissable. J'ouvre ici cette parenthèse pour compléter si je puis ce que j'ai dit précédemment : d'autant que ce glissement n'était pas saisissable, il était captivant ; il l'était au dernier degré de la tension. Si bien que j'y vois maintenant ce qu'il y a toujours dans le « point », du moins ce qui commence toujours en lui : une fuite dérobée, éperdue, vers la nuit, mais à ce moment qui ne dura guère, le mouvement de fuite était si rapide que la possession du « point », qui le limite d'habitude, était dès l'abord dépassée, en sorte que, sans transition, j'étais allé d'une étreinte jalouse à l'entière dépossession. Et ce mot de dépossession est si vrai qu'en peu de temps je me trouvai vidé, essayant de ressaisir en vain l'insaisissable qui venait décidément d'échapper, je me sentis alors idiot.

Je me trouvai dans un état comparable à celui d'un homme pris de rage contre une femme aimée de lui et qui, soudain, voit un hasard le priver de toute issue : soit l'arrivée d'un visiteur. Le visiteur, c'était directement l'hébétude, tout aussi difficile à congédier mais d'autant moins recevable à ce moment qu'était en jeu le désir de l'insaisissable. J'aurais pu en rester là, me décourager, mais cette solution même fit défaut : comme celui que la rage a pris, j'étais excité et ne pouvais me détendre. Me disant à juste raison qu'il était vain de chercher ce qui venait de m'échapper, j'abandonnai le champ à l'intense coulée de mouvements intérieurs que j'avais si légèrement suscitée. Et fatigué, comme on s'endort, je me résignai à subir la loi que je croyais celle de ces mouvements : je pensai qu'une possession voluptueuse était seule la mesure de leurs ressources.

Ces ruissellements sont en nous d'une plasticité désarmante. Imaginer suffit, et la forme rêvée prend vaguement corps. C'est ainsi qu'il y a de cela des années, quand ces ruissellements demeuraient en moi diffus, sans objet, je m'étais, dans l'obscurité de ma chambre, senti devenir un arbre et même un arbre foudroyé : mes bras s'étaient peu à peu élevés et leur mouvement se noua comme celui de fortes branches brisées presque à ras du tronc. D'ailleurs ces folies tiennent leur possibilité de l'indifférence qu'on a pour elles. Si j'avais eu ce projet : devenir un arbre, il aurait échoué. J'étais devenu arbre comme on rêve, sans autre conséquence, mais j'étais éveillé, je jouissais de n'être plus

moi-même, d'être différent, de glisser. Si je dispose aujourd'hui de ces ruissellements intérieurs, ils ne peuvent me changer, mais deviennent un objet distinct de moi. Quand lassé, je m'étais dit que seule une possession voluptueuse s'ouvrirait à moi, obscurément j'évoquai une présence que la douceur, la nudité, la nuit des seins aurait formée : aussitôt cette douceur, cette nudité, cette nuit tiède se réunirent, faites de la coulée laiteuse émanant de moi. Longuement ma tendresse s'abreuva de cette pure incarnation du péché. Puis se fatigua. La figure qui suivit celle de la féminité fut « divine », une majesté intérieurement violente la composait, me laissant le souvenir d'un ciel sombre où fait rage la vide plénitude du vent. Cette nouvelle figure demeurait saisissable : j'embrassai ce vaste vide et son bruit, je n'en éprouvais la présence que transi : mais elle m'appartenait tout entière étant ma chose. Et ne pouvant que tendrement jouir d'elle, à la fin, je m'insurgeai.

La comédie dura, je ne pouvais m'en dégager tant mon inquiétude était grande. J'avais soif d'autre chose et souffrais de mon entêtement. Il arrivait que la fatigué physique m'arrêtât et comme j'étais depuis quelques semaines malade et, du fait des médecins, ne disposant que d'un poumon, je devais de temps en temps m'étendre, m'efforçant d'oublier, tout au moins de reprendre souffle.

Le désespoir, l'impatience, l'horreur de moi-même, alors que j'essayais tantôt de retrouver le chemin égaré de l'extase et tantôt d'en finir, décidément de me coucher, de dormir, à la longue me délivrèrent. Tout à coup, je me tenais debout et tout entier je fus pris. Comme j'étais devenu autrefois un arbre, mais l'arbre était encore moi-même — et ce que je devins n'en différait pas moins qu'un des « objets » que je venais de posséder — je devins flamme. Mais « flamme », je le dis seulement par comparaison. Quand j'étais devenu l'arbre, j'avais, claire et distincte, une idée de végétal ligneux. Tandis que le nouveau changement ne répondait à rien qu'on ait pu évoquer à l'avance. La partie supérieure de mon corps — au-dessus du plexus solaire — avait disparu, ou du moins ne donnait plus lieu à des sensations isolables. Seules les jambes qui tenaient debout, rattachant ce que j'étais devenu au plancher, gardaient un lien avec celui que j'avais été : le reste était jaillissement enflammé, *excédant*, libre même de sa propre convulsion. Un caractère de danse et de légèreté décomposante (comme fait des mille futilités distraites et des mille fous rires de la vie) situait cette flamme « hors de moi ». Et comme dans une danse tout se mêle, il n'était rien qui ne vînt là se consumer. J'étais précipité dans ce foyer : il ne restait de moi que ce foyer. Tout entier, le foyer lui-même était jet hors de moi.

Le lendemain, j'écrivis de cette flamme : « Elle ne se connaît pas elle-même, elle est absorbée dans son propre inconnu ; dans cet inconnu, elle se perd, s'anéantit. Sans cette soif de non-savoir, elle cesserait aussitôt. La flamme est Dieu, mais abîmé dans la négation de soi-même. »

Il se peut que ces premières phrases rendent compte davantage de la flamme, de l'absorption silencieuse, du glissement ailleurs. Ce que j'ai pu dire ensuite demeure exact, mais embarrassé par l'exactitude. Et si maintenant, le récit achevé, je reviens sur moi-même, je me sens triste comme il arrive quand, brûlant, nous devinons en nous-mêmes ce qui n'est pas consumé encore et ne pourra l'être, n'étant pas à la mesure du feu. Encore ai-je peu de souci de moi-même, de l'impossible araignée, pas encore écrasée, que je suis, si mal dissimulée dans ses réseaux de toile. Malgré elle l'araignée, tapie dans un fond, est l'horreur devenue un être, à ce point qu'étant la nuit, elle rayonne cependant comme un soleil...

Au sentiment d'une ineffaçable honte, s'ajoute celui d'avoir peu de force. Je puis m'imaginer remédiant par une conversation à l'obscurité de mon livre. Je puis me dire même que ce remède est le seul, que si des vérités descendent dans la complexité des vies humaines, rien ne peut faire qu'elles

soient données en une fois clairement, la clarté fût-elle grande en celui qui s'obstine à les dire. Mais je dois me rappeler qu'un dialogue est misérable, mieux qu'un livre réduisant ses objets à la pauvreté du discours. Comment ne me sentirais-je pas épuisé, sachant de cette clarté désirée que je l'appelle en attendant l'obscurité dont j'ai soif, dont l'homme a soif cependant à mourir — bien que ses yeux la fuient — comme ils fuient l'éclat du soleil ?

V

LA FORTUNE

« O malheur de tous ceux qui donnent ! Assombrissement de mon soleil ! O désir du désir ! O faim qui me dévore au sein de la satiété ! »

(Zarathoustra, *Le chant de la nuit.*)

Ce qu'on ne voit pas d'habitude en parlant : que le discours, même niant sa propre valeur, ne suppose pas seulement qui le tient mais qui l'écoute... Je ne trouve en moi-même rien, qui plus que moi-même, ne soit propriété de mon semblable. Et ce mouvement de ma pensée qui me fuit, non seulement je ne puis l'éviter, mais il n'est pas d'instant si secret qu'il ne m'anime. Ainsi je parle, tout en moi se donne à d'autres.

Mais sachant cela, ne l'oubliant plus, la nécessité subie de me donner me décompose. Je puis savoir que je suis un point, une vague perdue dans d'autres vagues, rire de moi-même, de la comédie d'« originalité » que je reste, je ne puis en même temps que me dire : je suis seul, amer...

Et pour finir : solitude de lumière, de désert...

Mirage d'existences pénétrables où rien de trouble ne surgirait qu'allant au ressac d'un éclat, comme le sang répandu, la mort, ne glisseraient de venin, de bave, qu'aux fins d'une extase plus lente.

Mais au lieu de saisir ce déchaînement de soi-même, un être arrête à soi le torrent qui le donne à la vie, et se voue dans l'espoir d'éviter la ruine, dans la peur de gloires excédantes, à la possession des choses. Et les choses le possèdent quand il croit les posséder.

O désert des « choses » qui parlent ! Hideur de l'existence : la peur d'être change un homme en mastroquet.

La servitude, déchéance inextricable : l'esclave se libère du maître par le travail (le mouvement essentiel de *La Phénoménologie de l'esprit*), mais le produit de son travail devient son maître.

Ce qui meurt est la possibilité de la fête, la communication libre des êtres, l'Age d'or (la possibilité d'une même ivresse, d'un même vertige, d'une même volupté).

Ce que le reflux abandonne : fantoches désemparés, arrogants, se repoussant, se haïssant, se récusant les uns les autres. Ils prétendent s'aimer, tombent dans l'hypocrisie bigote, d'où nostalgie de tempêtes, de raz de marée.

A la faveur de la misère, la vie, de contestation en contestation, vouée à l'exigence toujours accrue

— d'autant plus loin de l'Age d'or (de l'absence de récusation). Une fois la laideur aperçue, la beauté raréfiant l'amour...

La beauté exigeante de richesse, mais la richesse à son tour récusée, l'homme glorieux survivant à la ruine accomplie de lui-même, à la condition d'une perte insensée de repos. Comme un trait de foudre, la chance — lueur dans les débris — échappant seule à l'avare comédie.

Pour finir, la solitude (où je suis) — à la limite d'un sanglot qu'étrangle la haine de soi. Le désir de communiquer grandissant à mesure que sont récusées des communications faciles, dérisoires.

L'existence portée à l'extrême, dans des conditions de folie, oubliée, méprisée, traquée. Toutefois, dans ces conditions de folie, arrachée à l'isolement, se brisant comme un fou rire, rendue à d'impossibles saturnales.

Le plus difficile : renonçant à l'homme « moyen » pour l'extrême, nous récusons une humanité déchue, écartée de l'Age d'or, avarice et mensonge. Nous récusons en même temps ce qui n'est pas le « désert » où l'extrême a lieu, a désert » où se déchaînent des saturnales de solitaire !... l'être y est point ou vague, mais il est, semble-t-il, le seul point, la seule vague ; en rien le solitaire n'est séparé de l' « autre », mais l'autre n'est pas là.

Et l'autre fût-il là ?

Le désert, en rien, serait-il moins vide ? l'orgie moins « désolée » ?

Ainsi je parle, tout en moi se donne à d'autres !...

VI NIETZSCHE

SUR UN SACRIFICE OU TOUT EST VICTIME

Tandis que j'écrivais, l'ennui vint. Le récit commencé demeurait, sous mes yeux, noirci de ratures, avide d'encre. Mais de l'avoir conçu me suffisait. D'avoir à l'achever et n'en attendant rien, j'étais déconcerté.

Me souvenant des *Poésies* de Lautréamont, j'inventais d'inverser les termes du *Pater*. Comme une *histoire continuée*, j'imaginai ce dialogue :

Je dors. Bien que muet, Dieu s'adresse à moi, insinuant, comme dans l'amour, à voix basse :

— O mon père, toi, sur la terre, le mal qui est en toi me délivre. Je suis la tentation dont tu es la chute. Insulte-moi comme j'insulte ceux qui m'aiment. Donne-moi chaque jour le pain d'amertume. Ma volonté est absente dans les cieus comme sur la terre. L'impuissance me lie. Mon nom est fade.

Hésitant, troublé, je réponds :

— Ainsi soit-il.

« C'est à l'égard de son Dieu qu'on a le moins de probité : on ne lui accorde pas le droit de pécher ! »

(*Par delà le bien et le mal*, 65 bis.)

Je m'en remets à Dieu pour se nier lui-même, s'exécrer, rejeter ce qu'il ose, ce qu'il est, dans

l'absence, dans la mort. Quand je suis Dieu, je le nie jusqu'au fond de la négation. Si je ne suis que moi, je l'ignore. Dans la mesure où subsiste en moi la connaissance claire, je le nomme sans le connaître : je l'ignore. Je tente de le connaître : aussitôt me voici non-savoir, me voici Dieu, ignorance inconnue, inconnaissable.

« Il y a une grande échelle de cruauté religieuse, avec beaucoup d'échelons, mais trois de ces échelons sont les plus importants. Jadis on sacrifiait des hommes à son dieu, peut-être justement ceux qu'on aimait le plus. Il en fut ainsi des offrandes des prémices, dans toutes les religions préhistoriques, et encore des sacrifices de l'empereur Tibère dans la grotte de Mithra de l'île de Capri, le plus épouvantable de tous les anachronismes romains. Plus tard, durant l'époque morale de l'humanité, on sacrifiait à son dieu ses instincts les plus violents, on lui sacrifiait sa propre « nature » ; cette joie de fête éclate dans le regard cruel de l'ascète, de l'illuminé « contre-nature ». Et enfin, que restait-il encore à sacrifier ? Ne fallait-il pas sacrifier pour finir tout ce qui consolait, sanctifiait et guérissait, tout espoir, toute foi en une harmonie cachée ? Ne fallait-il pas sacrifier Dieu lui-même et, par cruauté vis-à-vis de soi-même, adorer la pierre, la bêtise, la lourdeur, le destin, le néant ? Sacrifier Dieu au néant — ce mystère paradoxal de la dernière cruauté a été réservé à notre génération montante, nous en savons tous déjà quelque chose. »

(Par delà le bien et le mal, 55.)

Je crois qu'on sacrifie les biens dont on abuse (user n'est qu'un abus fondamental).

L'homme est avide, obligé de l'être, mais il condamne l'avidité, qui n'est que la nécessité subie — et met au-dessus le don, de soi-même ou des biens possédés, qui rend seul glorieux. Faisant des plantes, des animaux sa nourriture, il en reconnaît cependant le caractère sacré, semblable à soi, tel qu'on ne peut les détruire et les consommer sans offense. Devant chaque élément que l'homme absorbe (à son profit) fut ressentie l'obligation d'avouer l'abus qu'il en fait. Un certain nombre d'hommes entre les autres eut la charge à son compte de reconnaître une plante, un animal devenus victimes. Ces hommes avaient avec la plante ou l'animal des relations sacrées, n'en mangeaient pas, les *donnaient* à manger aux hommes d'un autre groupe. S'ils en mangeaient, c'était avec une parcimonie révélatrice : ils avaient d'avance reconnu le caractère illégitime, grave et tragique, de la consommation. N'est-ce pas la tragédie même que l'homme ne puisse vivre qu'à la condition de détruire, de tuer, d'absorber ?

Et non seulement des plantes, des animaux, mais d'autres hommes.

Rien ne peut contenir la démarche humaine. Il n'y aurait de satiété (sinon pour chaque homme — la plupart des individus doivent abandonner pour leur propre compte — du moins pour l'ensemble) que si l'on devenait le tout.

Sur ce chemin, ce fut un pas, mais un pas seulement, qu'un homme en asservisse d'autres, fasse de son semblable sa chose, possédée, absorbée, comme le sont l'animal ou la plante. Mais le fait que l'homme devint la chose de l'homme eut cette répercussion : que le maître dont l'esclave devenait la chose — c'est le souverain — se retirait de la communion, brisait la communication des hommes entre eux. L'infraction du souverain à la règle commune commença l'isolement de l'homme, sa séparation en morceaux qui ne purent être réunis que rarement d'abord, puis jamais.

La possession par des maîtres de prisonniers que l'on pouvait manger ou d'esclaves désarmés mit l'homme lui-même, comme nature soumise à l'appropriation (non plus indûment mais autant que l'animal ou la plante), au nombre des objets qu'il fallait de temps à autre sacrifier. Il se trouva d'ailleurs que les hommes souffraient de l'absence de communication résultant de l'existence séparée

d'un roi. Ils devaient mettre à mort non l'esclave, mais le roi, pour assurer le retour à la communion de tout le peuple. Entre les hommes, il dut sembler ainsi qu'on n'en pouvait choisir de plus digne du couteau qu'un roi. Mais s'il s'agissait de chefs militaires, le sacrifice cessait d'être possible (un chef de guerre était trop fort). On leur substitua les rois de carnaval (prisonniers déguisés, choyés avant la mort).

Les saturnales où l'on immola ces faux rois permettaient le retour temporaire à l'Age d'or. On inversait les rôles : le maître une fois servait l'esclave et tel homme incarnant le pouvoir du maître, d'où procédait la séparation des hommes entre eux, y était mis à mort, assurant la fusion de tous en une seule danse (et de même en une seule angoisse, puis en une seule ruée au plaisir).

Mais l'appropriation par l'homme de toute ressource appropriable ne se borna nullement aux organismes vivants. Je ne parle pas tant de l'exploitation récente et sans merci des ressources naturelles (d'une industrie dont je m'étonne souvent qu'on aperçoive si peu les malheurs — le déséquilibre — qu'en même temps que la prospérité elle introduit), mais l'esprit de l'homme au profit duquel l'appropriation entière a lieu — différent en ceci de l'estomac, qui digère les aliments, ne se digère jamais lui-même — s'est lui-même à la longue changé en chose (en objet approprié). L'esprit de l'homme est devenu son propre esclave et, par le travail d'autodigestion que l'opération suppose, s'est lui-même consommé, asservi, détruit. Rouage dans les rouages qu'il a disposés, il fait de lui-même un abus dont l'effet lui échappe — dans la mesure où cet effet c'est qu'à la fin, rien ne subsiste en lui qui ne soit chose utile. Il n'est pas jusqu'à Dieu qui ne soit réduit en servitude. Un travail de rongeurs à la longue le débite, lui assigne des positions, puis comme tout est mobile, sans relâche remanié, l'en prive, en démontre l'absence ou l'inutilité.

Si l'on dit que « Dieu est mort », les uns songent à Jésus, dont l'immolation ramena l'Age d'or (le royaume des deux) comme celle des rois (mais Jésus seul mourait, Dieu qui l'abandonna l'attendait pourtant, le fit asseoir à sa droite) ; d'autres songent à l'abus que je viens d'évoquer, qui ne laisse pas subsister de valeur — l'esprit réduit, suivant la formule de Descartes, à la « connaissance claire et assurée de ce qui est utile à la vie ». Mais que « Dieu soit mort », victime d'un sacrifice, n'a de sens que profond et diffère autant de l'élusion d'un Dieu dans une notion du monde claire et servile qu'un sacrifice humain, sanctifiant la victime, de l'esclavage qui fait d'elle un instrument de travail.

Chaque jour un peu plus, j'ai compris des notions tirées de livres savants — comme sont le totémisme, le sacrifice — qu'elles engagent dans une servitude intellectuelle : je puis de moins en moins évoquer un fait historique sans être désarmé par l'abus qu'il y a d'en parler comme de choses appropriées ou digérées. Non que je sois frappé de la part d'erreur : elle est inévitable. Mais j'ai d'autant moins peur d'errer que je l'accepte. Je suis humble et n'éveille pas sans malaise un passé depuis longtemps mort. Les vivants, quelque science qu'ils en aient, ne possèdent pas le passé comme ils le croient : celui-ci, s'ils croient le tenir, leur échappe. Je me donne ces excuses : bâtissant ma théorie, je n'oubliais pas qu'elle mène à un mouvement qui se dérobe ; je ne pouvais situer qu'ainsi le sacrifice qui nous incombe.

En raison de la servilité croissante en nous des formes intellectuelles, il nous revient d'accomplir un sacrifice plus profond que ceux des hommes qui nous précédaient. Nous n'avons plus à compenser par des offrandes l'abus que l'homme a fait des espèces végétales, animales, humaines. La réduction des hommes eux-mêmes à la servitude reçoit maintenant (d'ailleurs depuis longtemps) des conséquences dans l'ordre politique (il est bon, au lieu d'en tirer des conséquences religieuses d'abolir les abus). Meus le suprême abus que l'homme fait tardivement de sa raison demande un dernier sacrifice : la raison, l'intelligibilité, le sol même sur lequel il se tient, l'homme les doit rejeter, en lui

Dieu doit mourir, c'est le fond de l'effroi, l'extrême où il succombe. *L'homme ne se peut trouver qu'à la condition, sans relâche, de se dérober lui-même à l'avarice qui l'étreint.*

DIGRESSION SUR LA POÉSIE ET MARCEL PROUST

Si je ressens le poids dont j'ai parlé, c'est d'habitude aveuglement — ce n'est pas rare. Je veux me dégager, déjà la poésie... mais à la mesure d'une absorption achevée, la poésie ?

Il est vrai que l'effet, fût-il du sacrifice d'un roi, n'est jamais que poétique : on met à mort un homme, on ne libère aucun esclave. On aggrave même l'état des choses en ajoutant un meurtre aux servitudes. Ce fut assez vite le sentiment commun, le sacrifice humain loin d'alléger fit horreur : il fallait d'autres solutions que le christianisme apporta. Une fois pour toutes consommé sur la croix, le sacrifice fut de tous les crimes le plus noir : s'il est renouvelé, c'est en image. Puis le christianisme amorça la négation réelle de la servitude : il mit Dieu — servitude consentie — en place du maître — servitude subie.

Mais pour finir nous ne pouvons imaginer d'amendement réel d'abus qui ne sont jamais qu'inévitables (ils le sont d'abord, on ne peut concevoir le développement de l'homme s'il n'y avait eu l'esclavage — par la suite, mais quand à la longue il cessa d'être ce qu'il fut d'abord, inévitable, on y remédia, et ce fut davantage le vieillissement d'une institution qu'un changement volontaire). Le sens du sacrifice est de maintenir tolérable — vivante — une vie que l'avarice nécessaire sans cesse ramène à la mort. On ne peut supprimer l'avarice (qu'on le tente, on accroît l'hypocrisie). Mais si le sacrifice n'est pas la suppression du mal, il n'en diffère pas moins de la poésie en ce qu'il n'est pas, d'habitude, limité au domaine des mots. S'il faut que l'homme arrive à l'extrême, que sa raison défaille, *que Dieu meure*, les mots, leurs jeux les plus malades, n'y peuvent suffire.

De la poésie, je dirai maintenant qu'elle est, je crois, le sacrifice où les mots sont victimes. Les mots, nous les utilisons, nous faisons d'eux les instruments d'actes utiles. Nous n'aurions rien d'humain si le langage en nous devait être en entier servile. Nous ne pouvons non plus nous passer des rapports efficaces qu'introduisent les mots entre les hommes et les choses. Mais nous les arrachons à ces rapports dans un délire.

Que des mots comme *cheval* ou *beurre* entrent dans un poème, c'est détachés des soucis intéressés. Pour autant de fois que ces mots : *beurre*, *cheval*, sont appliqués à des fins pratiques, l'usage qu'en fait la poésie libère la vie humaine de ces fins. Quand la fille de ferme dit *le beurre* ou le garçon d'écurie *le cheval*, ils connaissent le beurre, le cheval. La connaissance qu'ils en ont épuise même en un sens l'idée de connaître, car ils peuvent à volonté faire du beurre, amener un cheval. La fabrication, l'élevage, l'emploi parachèvent et même fondent la connaissance (les liens essentiels de la connaissance sont des rapports d'efficacité pratique ; connaître un objet, c'est, selon Janet, savoir comment on s'y prend pour le faire). Mais au contraire *la poésie mène du connu à l'inconnu*. Elle peut ce que ne peuvent le garçon ou la fille, introduire un cheval de beurre. Elle place, de cette façon, devant l'inconnaissable. Sans doute ai-je à peine énoncé les mots que les images familières des chevaux et des beurres se présentent, mais elles ne sont sollicitées que pour mourir. En quoi la poésie est sacrifice, mais le plus accessible. Car si l'usage ou l'abus des mots, auquel les opérations du travail nous obligent, a lieu sur le plan idéal, irréel du langage, il en est de même du sacrifice de mots qu'est la poésie.

Si je dis honnêtement, naïvement, de l'inconnu qui m'entoure, d'où je viens, où je vais, qu'il est

bien tel, que, de sa nuit, je ne sais ni ne puis rien savoir, à supposer de cet inconnu qu'il s'occupe ou se fâche du sentiment qu'on a de lui, j'imagine que personne n'est plus que moi d'accord avec le souci qu'il exige. Je l'imagine non que j'aie besoin de me dire : « j'ai tout fait, maintenant je peux me reposer », mais on ne peut subir d'exigence plus grande. Je ne puis d'aucune façon me figurer l'inconnu occupé de moi (j'ai dit à supposer : même si c'est vrai, c'est absurde, mais enfin : je ne sais rien), il est à mon sens impie d'y songer. De même, en présence de l'inconnu, il est impie d'être moral (honteux, comme un pêcheur, d'appâter l'inconnu). La morale est le frein qu'un homme inséré dans un ordre connu s'impose (ce qu'il connaît, ce sont les conséquences de ses actes), l'inconnu casse le frein, abandonne aux suites funestes.

Sans doute afin de mieux ruiner la connaissance, je l'ai portée plus loin qu'un autre, et de même l'exigence à laquelle me conduit l'horreur de la morale n'est qu'une hypertrophie de la morale. (S'il faut renoncer au salut, quelque forme qu'on lui prête. La morale n'aurait-elle été qu'intéressée ?) Mais serais-je où je suis si j'ignorais les tours du plus pauvre dédale ? (Et dans la vie de tous les jours, la loyauté, la pureté du cœur, en un mot les véritables lois morales ne sont enfreintes véritablement que par de petits hommes.)

Le plan de la morale est le plan du *projet*. Le contraire du projet est le sacrifice. Le sacrifice tombe dans les formes du projet, mais en apparence seulement (ou dans la mesure de sa décadence). Un rite est la divination d'une nécessité cachée (à jamais demeurant obscure). Et quand le résultat compte seul dans le projet, c'est l'acte même qui, dans le sacrifice, concentre en soi la valeur. Rien dans le sacrifice n'est remis à plus tard, il a le pouvoir de tout mettre en cause à l'instant qu'il a lieu, d'assigner tout, de tout rendre présent. L'instant crucial est celui de la mort, pourtant dès que l'action commence, tout est en cause, tout est présent.

Le sacrifice est immoral, la poésie est immorale^{13}.

Ceci encore : dans le désir d'un inconnu inaccessible, qu'à tout prix nous devons situer hors d'atteinte, j'en arrive à cette fiévreuse contestation de la poésie — où, je crois, je me contesterai moi-même avec les autres. Mais de la poésie, je n'ai d'abord allégué qu'une forme étroite — le simple holocauste de mots. Je lui donnerai maintenant un horizon plus vaste, et plus vague : celui des modernes *Mille et une nuits* que sont les livres de Marcel Proust.

Je n'ai qu'un intérêt essoufflé pour les philosophies du temps — donnant d'apparentes réponses sous forme d'analyse du temps. Je trouve plus naïf de dire : dans la mesure où les choses illusoirement connues sont cependant les proies sans défense du temps, elles sont rendues à l'obscurité de l'inconnu. Non seulement le temps les altère, les anéantit (à la rigueur, la connaissance les pourrait suivre un peu dans ces altérations), mais le mal qu'est en elles le temps, qui les domine de haut, les brise, les nie, est l'inconnaissable même, qui, à chaque succession d'instant, s'ouvre en elles, comme il s'ouvre en nous qui le vivrions si nous ne nous efforcions de le fuir en de faux-semblants de connaissance. Et pour autant que l'œuvre de Proust est un effort de lier le temps, de le connaître — en d'autres mots qu'elle n'est pas, selon le désir de l'auteur, poésie — je me sens loin d'elle.

Mais Proust écrit de l'amour qu'il est « le temps rendu sensible au cœur » et l'amour qu'il vit, cependant, n'est qu'un supplice, un leurre où ce qu'il aime se dérobe sans fin à son étreinte.

D'Albertine, qui fut peut-être Albert, Proust s'est avancé jusqu'à dire qu'elle était « comme une grande déesse du Temps » (*La Prisonnière*, II, 250) ; ce qu'il voulait dire est, il me semble, qu'elle lui demeura, quoi qu'il fût, inaccessible, inconnue, qu'elle allait lui échapper. A tout prix, cependant, il la voulait enfermer, posséder, « connaître », et c'est trop peu de dire qu'il voulait : à tel point le désir

était fort, excédant, qu'il devint le gage de la perte. Satisfait, le désir mourait : cessait-elle d'être l'inconnu, Proust cessait d'être altéré de connaître, il cessait d'aimer. L'amour revenait avec le soupçon d'un mensonge, par lequel Albertine se déroba à la connaissance, à la volonté de possession. Et la définitive détresse de l'amour — quand de l'amour elle ne l'est pas, mais seulement de la possession — Proust imagina la saisir écrivant : « L'image que je cherchais, où je me reposais, contre laquelle j'aurais voulu mourir, ce n'était plus d'Albertine ayant une vie inconnue, c'était une Albertine aussi connue de moi qu'il était possible (et c'est pour cela que cet amour ne pouvait être durable à moins de rester malheureux, car, par définition, il ne contentait pas le besoin de mystère), c'était une Albertine ne reflétant pas un monde lointain, mais ne désirant rien d'autre — il y avait des instants où, en effet, cela semblait ainsi — qu'être avec moi, toute pareille à moi, une Albertine image de ce qui précisément était mien et non de l'inconnu » (*La Prisonnière*, I, 100). Mais l'épuisant effort s'étant révélé vain : « ... cette beauté qu'en pensant aux années successives où j'avais connu Albertine soit sur la place de Balbec, soit à Paris, je lui avais trouvée depuis peu et qui consistait en ce que mon amie se développait sur tant de plans et contenait tant de jours écoulés, cette beauté prenait pour moi quelque chose de déchirant. Alors sous ce visage rosissant, je sentais se creuser comme un gouffre l'inexhaustible espace des soirs où je n'avais pas connu Albertine. Je pouvais bien prendre Albertine sur mes genoux, tenir sa tête dans mes mains ; je pouvais la caresser, passer longuement mes mains sur elle, mais, comme si j'eusse manié une pierre qui enferme la saline des océans immémoriaux ou le rayon d'une étoile, je sentais que je touchais seulement l'enveloppe close d'un être qui, par l'intérieur, accède à l'infini. Combien je souffrais de cette position où nous a réduit l'oubli de la nature qui, en instituant la division des corps, n'a pas songé à rendre possible l'interpénétration des âmes (car si son corps était au pouvoir du mien, sa pensée échappait aux prises de ma pensée). Et je me rendais compte qu'Albertine n'était pas même pour moi, la merveilleuse captive dont j'avais cru enrichir ma demeure, tout en y cachant aussi parfaitement sa présence, même à ceux qui venaient me voir et qui ne la soupçonnaient pas, au bout du couloir, dans la chambre voisine, que ce personnage dont tout le monde ignorait qu'il tenait enfermé dans une bouteille la princesse de la Chine ; m'invitant sous une forme pressante, cruelle et sans issue, à la recherche du passé, elle était plutôt comme une grande déesse du Temps » (*La Prisonnière*, II, 250). La jeune fille en ce jeu n'est-elle pas ce que l'avidité de l'homme, de temps immémorial, devait saisir, la jalousie, la voie étroite qui ne mène à la fin qu'à l'inconnu.

Il est d'autres voies menant au même point ; l'inconnu qu'en définitive la vie révèle, que le monde est, à tout instant s'incarne en quelque objet nouveau. C'est en chacun d'eux la part d'inconnu qui donne le pouvoir de séduire. Mais l'inconnu (la séduction) se dérobe si je veux posséder, si je tente de connaître l'objet : quand Proust jamais ne se lassa de vouloir user, abuser des objets que la vie propose. Si bien que de l'amour il ne connut guère que la jalousie impossible et non la communication où mollit le sentiment de soi, où dans l'excès du désir nous nous donnons. Si la vérité qu'une femme propose à qui l'aime est l'inconnu (l'inaccessible), il ne peut la connaître ni l'atteindre, mais elle peut le briser : s'il est brisé, que devient-il lui-même, sinon ce qui dormait en lui d'inconnu, d'inaccessible ? Mais d'un tel jeu, ni l'amant, ni l'amante jamais ne pourront rien saisir, ni fixer, ni rendre à volonté durable. Ce qui communique (est pénétré en chacun d'eux par l'autre) est la part aveugle qui ne se connaît ni ne connaît. Et sans doute il n'est pas d'amants qu'on ne trouve occupés, acharnés à tuer l'amour, tâchant de le borner, de se l'approprier, de lui donner des murs. Mais rarement l'obsession de posséder, de connaître, décompose au degré que Proust décrivit dans *La Prisonnière* ; rarement elle se lie à tant de lucidité désagrégeante.

La lucidité qui le déchirait devant l'être aimé dut pourtant lui manquer quand, avec une angoisse

tout aussi grande, il crut appréhender, à jamais capter des « impressions » fugitives : ne dit-il pas avoir saisi l'insaisissable ?

« Tant de fois, dit-il, au cours de ma vie, la réalité m'avait déçu parce que, au moment où je la percevais, mon imagination qui était mon seul organe pour jouir de la beauté, ne pouvait s'appliquer à elle en vertu de la loi inévitable qui veut qu'on ne puisse imaginer que ce qui est absent. Et voici que soudain l'effet de cette dure loi s'était trouvé neutralisé, suspendu, par un expédient merveilleux de la nature, qui avait fait miroiter une sensation — bruit de la fourchette et du marteau, même inégalité de pavés — à la fois dans le passé ce qui permettait à mon imagination de la goûter, et dans le présent où l'ébranlement effectif de mes sens par le bruit, le contact avait ajouté aux rêves de l'imagination ce dont ils sont habituellement dépourvus, l'idée d'existence — et grâce à ce subterfuge, avait permis à mon être d'obtenir, d'isoler, d'immobiliser — la durée d'un éclair — ce qu'il n'appréhende jamais : un peu de temps à l'état pur » (*Le Temps retrouvé*, II, 15).

J'imagine que l'avidité de jouissance prononcée de Marcel Proust se liait à ce fait qu'il ne pouvait jouir d'un objet qu'en ayant la possession assurée. Mais ces moments d'intense communication que nous avons avec ce qui nous entoure — qu'il s'agisse d'une rangée d'arbres, d'une salle ensoleillée — sont en eux-mêmes insaisissables. Nous n'en jouissons que dans la mesure où nous *communiquons*, où nous sommes perdus, inattentifs. Si nous cessons d'être perdus, si notre attention se concentre, nous cessons pour autant de *communiquer*. Nous cherchons à comprendre, à capter le plaisir : il nous échappe.

La difficulté (que j'ai tenté de montrer dans l'introduction) tient principalement à ce qu'en voulant saisir, il ne nous reste en main que l'objet nu, sans l'impression qui l'accompagnait. Le dégagement intense de vie qui s'était fait, comme dans l'amour, allant à l'objet, se perdant en lui, nous échappe, parce que pour l'appréhender, notre attention se tourne naturellement vers l'objet, non vers nous-mêmes. Étant le plus souvent discursive, sa démarche est réductible à des enchaînements de mots, et le discours, les mots qui nous permettent d'atteindre aisément des objets, atteignent mal les états intérieurs, qui nous demeurent bizarrement inconnaissables. Ces états, nous en avons conscience, mais de façon fugitive, et vouloir nous y arrêter, les faire entrer dans le champ de l'attention, c'est dans le premier mouvement vouloir les connaître et nous n'en prenons conscience que dans la mesure où se relâche en nous la manie discursive de connaître ! Même animés de bonne volonté, nous n'y pouvons rien, voulant donner l'attention à l'intérieur, elle glisse cependant à l'objet. Nous n'en sortons qu'à partir d'états procédant d'objets eux-mêmes peu saisissables (le silence, le souffle). La mémoire — surtout celle non volontaire, non expressément suscitée — joua pour ramener l'attention de Proust à l'intérieur un rôle rappelant celui du souffle, dans cette attention suspendue qu'un moine de l'Inde se prête à lui-même.

Si l'impression n'est pas actuelle et ressort dans la mémoire — ou, si l'on veut dans l'imagination — elle est la même communication, la même perte de soi, le même état intérieur que la première fois. Mais cet état, nous le pouvons saisir, arrêter un instant car il est devenu lui-même « objet » dans la mémoire. Nous pouvons le connaître — au moins le reconnaître — partant le posséder, sans l'altérer.

Cette félicité des réminiscences s'opposant à l'insaisissable vide des impressions premières, il me semble qu'elle tint au caractère de l'auteur. Proust se figura découvrant une manière d'issue : mais l'issue qui valut pour lui n'eut de sens, je le crois, pour aucun autre. Elle tient en tout cas à ceci : que la *reconnaissance*, qui n'est pas discursive — et ne détruit rien — donnait à la volonté de possession de Proust un apaisement suffisant, analogue à celui de la *connaissance*, qui, elle, est discursive et détruit.

Cette opposition entre connaissance et reconnaissance est d'ailleurs celle de l'intelligence et de la mémoire. Et si l'une s'ouvre à l'avenir, même quand l'objet de son analyse est passé, si l'intelligence n'est rien de plus que la faculté de projet, et par là négation du temps, l'autre, consistant dans l'union du passé et du présent, la mémoire est en nous le temps lui-même. Ce que je dois indiquer néanmoins est que paresseusement Proust ne connut l'opposition qu'à moitié, car à peine dit-il que l'« expédient merveilleux » de la mémoire a permis à son être « d'obtenir, d'isoler, d'immobiliser — la durée d'un éclair — ce qu'il n'appréhende jamais : un peu de temps à l'état pur » qu'il ajoute : « l'être qui était rené en moi quand avec un tel frémissement de bonheur j'avais entendu le bruit commun à la fois à la cuiller qui touche l'assiette et au marteau qui frappe sur la roue, à l'inégalité pour les pas des pavés de la cour Guermantes et du baptistère de Saint-Marc, cet être-là ne se nourrit que de l'essence des choses, en elles seulement il trouve sa subsistance, ses délices. Il languit dans l'observation du présent où les sens ne peuvent la lui apporter, dans la considération d'un passé que l'intelligence lui dessèche, dans l'attente d'un avenir que la volonté construit avec des fragments du présent et du passé auxquels elle retire encore de leur réalité ne conservant d'eux que ce qui convient à la fin utilitaire, étroitement humaine qu'elle leur assigne. Mais qu'un bruit, qu'une odeur, déjà entendu et respirée jadis le soient de nouveau, à la fois dans le présent et dans le passé, réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits, aussitôt l'essence permanente et habituellement cachée des choses se trouve libérée et notre vrai moi qui, parfois, depuis longtemps, semblait mort, mais ne l'était pas autrement, s'éveille, s'anime en recevant la céleste nourriture qui lui est apportée. Une minute affranchie de l'ordre du temps a recréé en nous pour la sentir l'homme affranchi de l'ordre du temps. Et celui-là on comprend qu'il soit confiant dans sa joie, on comprend que le mot de mort n'ait pas de sens pour lui ; situé hors du temps, que pourrait-il craindre de l'avenir ? » (*Le Temps retrouvé*, II, 15-16). Ainsi le « temps à l'état pur » est, à la page suivante, « affranchi de l'ordre du temps ». Tel est le trompe-l'œil de la mémoire que l'inconnu insondable du temps — que, profondément, elle avoue — est confondu en elle avec son contraire, la connaissance, par où nous avons quelquefois l'illusion d'échapper au temps, d'accéder à l'éternel. La mémoire est d'habitude liée à la faculté de projet, à l'intelligence, qui n'opère jamais sans elle, mais le souvenir évoqué par le bruit, le contact, était de la mémoire pure, libre de tout projet. Cette pure mémoire où s'inscrit notre « vrai moi », *ipse* différent du « je » du projet, ne libère nulle « essence permanente et habituellement cachée des choses », sinon la communication, état où nous sommes jetés quand arrachés au connu nous ne saisissons plus des choses que l'inconnu dérobé d'habitude en elles.

Le connu — idéal, affranchi du temps — appartient si peu aux moments de félicité qu'au sujet d'une phrase du *Septuor* de Vinteuil (se situant près d'une autre dont il dit : « Cette phrase était ce qui aurait pu le mieux caractériser — comme tranchant avec tout le reste de ma vie, avec le monde visible — ces impressions qu'à des intervalles éloignés je retrouvais dans ma vie comme les points de repère, les amorces, pour la construction d'une vie véritable : l'impression éprouvée devant les clochers de Martinville, devant une rangée d'arbres près de Balbec... ») il dit ceci : « Je (la) vis repasser jusqu'à cinq et six fois, sans que je pusse apercevoir son visage, mais si caressante, si différente... de ce qu'aucune femme m'avait jamais fait désirer, que cette phrase-là, qui m'offrait, d'une voix si douce, un bonheur qu'il eût vraiment valu la peine d'obtenir, c'est peut-être — cette créature invisible dont je ne connaissais pas le langage et que je comprenais si bien — la seule Inconnue qu'il m'ait été jamais donné de rencontrer » (*La Prisonnière*, II, 78). Ce qu'une femme avait de désirable, il le dit de vingt façons, était aux yeux de Proust, la part en elle de l'inconnu (si la chose eût été possible, en jouer eût été extraire d'elle « comme la racine carrée de son inconnu »). Mais toujours la connaissance tuait le désir, détruisant l'inconnu (qui « ne résistait pas souvent à une simple présentation »). Dans le domaine des « impressions », du moins la connaissance ne pouvait rien réduire, rien dissoudre. Et

l'inconnu en composait l'attrait comme celui des êtres désirables. Une phrase d'un septuor, un rayon de soleil d'été dérober à la volonté de savoir un secret que nulle réminiscence jamais ne fera pénétrable.

Mais dans l'« impression » ramenée à la mémoire, comme dans l'image poétique demeure une équivoque tenant à la possibilité de saisir ce qui par essence se dérober. Dans le débat que mènent en s'opposant la volonté de prendre et celle de perdre — le désir de s'approprier et celui contraire de communiquer — la poésie est au même niveau que les états de « consolation », que les visions, les paroles des mystiques. Les « consolations » traduisent un élément inaccessible (impossible) en des formes à la rigueur familières. Dans les « consolations », l'âme dévote jouissant du divin le possède. Qu'elle pousse des cris ou se pâme, elle n'a pas la langue coupée, n'atteint pas le fond, le vide obscur. Les images de la poésie la plus intérieure — et la plus perdante — les « impressions » dont Proust a pu dire « si bien que j'étais resté en extase sur le pavé inégal... » ou « si le lieu actuel n'avait pas été aussitôt vainqueur, je crois que j'aurais perdu connaissance... » ou « elles forcent... notre volonté... à trébucher... dans l'étourdissement d'une incertitude pareille à celle qu'on éprouve parfois devant une vision ineffable, au moment de s'endormir... » — les images poétiques ou les « impressions » réservent, même alors qu'elles le débordent, un sentiment de propriétaire, la persistance d'un « je » rapportant tout à lui.

La part d'inaccessible dans les « impressions » — la sorte d'insatiable faim qui les précède — ressort mieux de ces pages de *l'Ombre des jeunes filles en fleurs* (II, 18-21) que des commentaires du *Temps retrouvé* :

« Tout d'un coup je fus rempli de ce bonheur profond que je n'avais pas souvent ressenti depuis Combray, un bonheur analogue à celui que m'avaient donné, entre autres, les clochers de Martinville. Mais cette fois il resta incomplet. Je venais d'apercevoir, en retrait de la route en dos d'âne que nous suivions, trois arbres qui devaient servir d'entrée à une allée couverte et formaient un dessin que je ne voyais pas pour la première fois, je ne pouvais arriver à reconnaître le lieu dont ils étaient comme détachés, mais je sentais qu'il m'avait été familier autrefois ; de sorte que mon esprit ayant trébuché entre quelque année lointaine et le moment présent, les environs de Balbec vacillèrent et je me demandai si toute cette promenade n'était pas une fiction, Balbec un endroit où je n'étais jamais allé que par l'imagination, Mme de Villeparisis un personnage de roman et les trois vieux arbres la réalité qu'on retrouve en levant les yeux de dessus le livre qu'on était en train de lire et qui vous décrivait un milieu dans lequel on avait fini par se croire effectivement transporté.

« Je regardais les trois arbres, je les voyais bien, mais mon esprit sentait qu'ils recouvraient quelque chose sur quoi il n'avait pas prise, comme sur ces objets placés trop loin dont nos doigts allongés au bout de notre bras tendu, effleurent seulement par instants l'enveloppe sans arriver à rien saisir. Alors on se repose un moment pour jeter le bras en avant d'un élan plus fort et tâcher d'atteindre plus loin. Mais pour que mon esprit pût ainsi se rassembler, prendre son élan, il m'eût fallu être seul. Que j'aurais voulu pouvoir m'écarter comme je faisais dans les promenades du côté de Guermantes quand je m'isolais de mes parents ! Il me semblait même que j'aurais dû le faire. Je reconnaissais ce genre de plaisir qui requiert, il est vrai, un certain travail de la pensée sur elle-même, mais à côté duquel les agréments de la nonchalance qui vous fait renoncer à lui semblent bien médiocres. Ce plaisir, dont l'objet n'était que pressenti, que j'avais à créer moi-même, je ne l'éprouvais que de rares fois, mais à chacune d'elles il me semblait que les choses qui s'étaient passées dans l'intervalle n'avaient guère d'importance et qu'en m'attachant à sa seule réalité je pourrais commencer enfin une vraie vie. Je mis un instant ma main devant mes yeux pour pouvoir les fermer sans que Mme de Villeparisis s'en aperçût. Je restai sans penser à rien, puis de ma pensée

ramassée, ressaisie avec plus de force, je bondis plus avant dans la direction des arbres, ou plutôt dans cette direction intérieure au bout de laquelle je les voyais en moi-même. Je sentis de nouveau derrière eux le même objet connu mais vague et que je ne pus ramener à moi. Cependant tous trois, au fur et à mesure que la voiture avançait, je les voyais s'approcher. Où les avais-je déjà regardés ? Il n'y avait aucun lieu autour de Combray, où une allée s'ouvrît ainsi. Le site qu'ils me rappelaient il n'y avait pas de place pour lui davantage dans la campagne allemande où j'étais allé une année avec ma grand-mère prendre les eaux. Fallait-il croire qu'ils venaient d'années si déjà lointaines de ma vie que le paysage qui les entourait avait été entièrement aboli dans ma mémoire et que comme ces pages qu'on est tout d'un coup ému de retrouver dans un ouvrage qu'on s'imaginait n'avoir jamais lu, ils surnageaient seuls du livre oublié de ma première enfance ? N'appartenaient-ils au contraire qu'à ces paysages du rêve, toujours les mêmes, du moins pour moi chez qui leur aspect étrange n'était que l'objectivation dans mon sommeil de l'effort que je faisais pendant la veille soit pour atteindre le mystère dans un lieu derrière l'apparence duquel je le pressentais, comme cela m'était arrivé si souvent du côté de Guermantes, soit pour essayer de la réintroduire dans un lieu que j'avais désiré connaître et qui du jour où je l'avais connu m'avait paru tout superficiel, comme Balbec ? N'étaient-ils qu'une image toute nouvelle, détachée d'un rêve de la nuit précédente mais déjà si effacée qu'elle me semblait venir de beaucoup plus loin ? Ou bien ne les avais-je jamais vus et cachaient-ils derrière eux comme tels arbres, telle touffe d'herbes que j'avais vus du côté de Guermantes un sens aussi obscur, aussi difficile à saisir qu'un passé lointain de sorte que, sollicité par eux d'approfondir une pensée, je croyais avoir à reconnaître un souvenir ? Ou encore ne cachaient-ils même pas de pensées et était-ce une fatigue de ma vision qui me les faisait voir doubles dans le temps comme on voit quelquefois double dans l'espace ? Je ne savais. Cependant ils venaient vers moi ; peut-être apparition mythique, ronde de sorcières ou de nornes qui me proposait ses oracles. Je crus plutôt que c'étaient des fantômes du passé, de chers compagnons de mon enfance, des amis disparus qui invoquaient nos communs souvenirs. Comme des ombres ils semblaient me demander de les emmener avec moi, de les rendre à la vie. Dans leur gesticulation naïve et passionnée je reconnaissais le regret impuissant d'un être aimé qui a perdu l'usage de la parole, sent qu'il ne pourra nous dire ce qu'il veut et que nous ne savons pas deviner. Bientôt, à un croisement de routes, la voiture les abandonna. Elle m'entraînait loin de ce que je croyais seul vrai, de ce qui m'eût rendu vraiment heureux, elle ressemblait à ma vie.

« Je vis les arbres s'éloigner en agitant leurs bras désespérés, semblant me dire : ce que tu n'apprends pas de nous aujourd'hui tu ne le sauras jamais. Si tu nous laisses retomber au fond de ce chemin d'où nous cherchions à nous hisser jusqu'à toi, toute une partie de toi-même que nous t'apportions tombera pour jamais au néant. En effet, si dans la suite je retrouvai le genre de plaisir et d'inquiétude que je venais de sentir encore une fois, et si un soir — trop tard, mais pour toujours — je m'attachai à lui, de ces arbres eux-mêmes en revanche je ne sus jamais ce qu'ils avaient voulu m'apporter, où je les avais vus. Et quand la voiture ayant bifurqué je leur tournai le dos et cessai de les voir, tandis que Mme de Villeparisis me demandait pourquoi j'avais l'air rêveur, j'étais triste comme si je venais de perdre un ami, de mourir moi-même, de renier un mort ou de méconnaître un Dieu. »

L'absence de satisfaction n'est-elle pas plus profonde que le sentiment de triomphe de la fin de l'œuvre ?

Mais Proust, sans le sentiment de triomphe, eût manqué de raison d'écrire... Ce qu'il dit longuement, dans *Le Temps retrouvé* : le fait d'écrire regardé comme une répercussion infime de réminiscences, d'impressions...

Mais à la part de satisfaction, de triomphe, s'oppose une part contraire. Ce que l'œuvre essaye de traduire n'est pas moins que les instants de félicité, l'inépuisable souffrance de l'amour. Autrement

quel sens auraient ces affirmations : « Quant au bonheur, il n'a presque qu'une seule utilité, rendre le malheur possible » ; ou : « On peut presque dire que les œuvres comme dans les puits artésiens, montent d'autant plus haut que la souffrance a plus profondément creusé le cœur » (*Le Temps retrouvé*, II, 65 et 66). Je crois même que l'absence dernière de satisfaction fut, plus qu'une satisfaction momentanée, ressort et raison d'être de l'œuvre. Il y a dans le dernier volume comme un équilibre entre la vie et la mort — entre les impressions retrouvées, « affranchies du temps », et les personnages vieillis qui figurent, dans le salon Guermantes, un troupeau de passives victimes de ce même temps. L'intention visible était que ressorte d'autant le triomphe du temps retrouvé. Mais parfois un mouvement plus fort excède l'intention : ce mouvement déborde l'œuvre entière, en assure l'unité diffuse. Les spectres retrouvés dans le salon Guermantes, après de longues années décati et vieillis, étaient déjà comme ces objets rongés au dedans, qui s'en vont en poussière dès qu'on les touche. Jeunes même ils n'apparurent jamais que ruinés, victimes des menées surnoises de l'auteur — d'autant plus intimement corruptrices que conduites avec sympathie. Par là les êtres mêmes auxquels nous prêtons d'habitude l'existence qu'ils s'imaginent — de possesseurs d'eux-mêmes et d'une part des autres — n'en avaient plus qu'une poétique, de champ où s'exerçaient de capricieux ravages. Car de ce mouvement, qu'achèvent la mise à mort de la Berma par ses enfants, puis celle de l'auteur par son œuvre, le plus étrange est qu'il contient le secret de la poésie. La poésie n'est qu'un ravage réparateur. Elle rend au temps qui ronge ce qu'une hébétude vaniteuse lui arrache, dissipe les faux-semblants d'un monde rangé.

Je n'ai pas voulu dire que la *Recherche du temps perdu* soit une expression de la poésie plus pure ou plus belle qu'une autre. On y trouve même les éléments de la poésie décomposés. Le désir de connaître y est sans cesse mêlé au désir contraire, de tirer de chaque chose la part d'inconnu qu'elle contient. Mais la poésie n'est pas réductible au simple « holocauste de mots ». De même il serait puéril de conclure que nous n'échappons à l'hébétude (à la sottise) que passivement — si nous sommes ridicules. Car à ce temps qui nous défait, qui ne peut que défaire ce que nous voulons affermir, nous avons le recours de porter nous-mêmes un « cœur à dévorer ». Oreste ou Phèdre ravagés sont à la poésie ce que la victime est au sacrifice.

Le triomphe des réminiscences a moins de sens qu'on l'imagine. C'est, liée à l'inconnu, au non-savoir, l'extase se dégageant d'une grande angoisse. A la faveur d'une concession faite au besoin de posséder, de connaître (abusé, si l'on veut, par la *reconnaissance*), un équilibre s'établit. Souvent l'inconnu nous donne de l'angoisse, mais il est la condition de l'extase. L'angoisse est peur de perdre, expression du désir de posséder. C'est un arrêt devant la communication qui excite le désir mais qui fait peur. Dormons le change au besoin de posséder, l'angoisse, tout aussitôt, tourne à l'extase.

L'apaisement donné au besoin de posséder doit encore être assez grand pour couper entre nous et l'objet inconnu toute possibilité de liens discursifs (l'étrangeté — l'inconnu — de l'objet révélé à l'attente ne doit être résolue par aucune enquête). Dans le cas des réminiscences, la volonté de posséder, de savoir, reçoit une réponse suffisante, « La vision éblouissante et indistincte me frôlait comme si elle m'avait dit : « Saisis-moi au passage si tu en as la force et tâche à résoudre l'énigme du bonheur que je te propose. » Et presque tout de suite je le reconnus, c'était Venise... » (*Le Temps retrouvé*, II, 8).

Si la poésie est la voie qu'en tous temps suivit le désir ressenti par l'homme de réparer l'abus fait par lui du langage, elle a lieu comme j'ai dit sur le même plan. Ou sur ceux, parallèles, de l'expression.

Elle diffère en cela des réminiscences dont les jeux occupent en nous le domaine des images — qui

assailent l'esprit avant qu'il les exprime (sans qu'elles deviennent pour autant des expressions). S'il entre dans ces jeux quelque élément de sacrifice, l'objet en est plus irréel encore que celui de la poésie. A la vérité, les réminiscences sont si proches de la poésie que l'auteur lui-même les lie à leur expression, qu'il n'aurait pu ne pas leur donner qu'en principe. On rapprochera le domaine des images de celui de l'expérience intérieure, mais entendue comme je l'ai dit, l'expérience met tout en cause, en quoi elle atteint des divers objets le moins irréel (et s'il paraît pourtant si peu réel c'est qu'elle ne l'atteint pas en dehors du sujet avec lequel elle l'unit). Au surplus, comme la poésie tend elle-même à le faire, les réminiscences (moins âprement) tendent à mettre tout en cause, mais l'évitent en même temps qu'elles y tendent — et toujours pour la même raison. Comme la poésie, les réminiscences n'impliquent pas le refus de posséder, elles maintiennent le désir au contraire et ne peuvent, en conséquence, avoir d'objet que particulier. Même un poète maudit s'acharne à posséder le monde mouvant d'images qu'il exprime et par lequel il enrichit l'héritage des hommes.

L'image poétique, si elle mène du connu à l'inconnu, s'attache cependant au connu qui lui donne corps, et bien qu'elle le déchire et déchire la vie dans ce déchirement, se maintient à lui. D'où il s'ensuit que la poésie est presque en entier poésie déchue, jouissance d'images il est vrai retirées du domaine servile (poétiques comme nobles, solennelles) mais refusées à la ruine intérieure qu'est l'accès à l'inconnu. Même les images profondément ruinées sont domaine de possession. Il est malheureux de ne plus posséder que des ruines, mais ce n'est pas ne plus rien posséder, c'est retenir d'une main ce que l'autre donne.

Même des esprits simples sentirent obscurément que Rimbaud recula le possible de la poésie en l'abandonnant, en faisant le sacrifice achevé, sans équivoque, sans réserve. Qu'il n'aboutît qu'à une absurdité lassante (son existence africaine), est ce qui fut d'importance secondaire à leurs yeux (en quoi ils n'eurent pas tort, un sacrifice se paie, c'est tout). Mais ces esprits ne pouvaient suivre Rimbaud : ils ne pouvaient que l'admirer, Rimbaud par sa fuite ayant, en même temps que reculé le possible pour lui-même, supprimé ce possible pour les autres. Du fait qu'ils n'admiraient Rimbaud que par amour de la poésie, les uns continuèrent de jouir de la poésie ou d'écrire, mais avec une mauvaise conscience ; les autres s'enfermèrent dans un chaos d'inconséquences où ils se complurent et, se laissant aller, n'hésitèrent devant aucune affirmation tranchée. Et comme il arrive souvent, « les uns et les autres » réunis — à de nombreux exemplaires, chaque fois sous une forme différente — en une seule personne, composèrent un type d'existence défini. La mauvaise conscience pouvait tout à coup se traduire en attitude humble, puérile même, mais sur un autre plan que celui de l'art, le plan social. Dans le monde de la littérature — ou de la peinture — à la condition d'observer certaines règles de malséance, on revint à des habitudes où l'abus (l'exploitation) fut difficile à distinguer de la réserve des meilleurs. Je ne veux rien dire d'hostile mais seulement que rien ne resta, ou presque, de la contestation sans phrase de Rimbaud.

Le sens d'un au-delà est loin d'échapper à ceux-là mêmes qui désignent la poésie comme une « terre de trésors ». Breton (dans le *Second manifeste*) écrivit : « Il est clair que le surréalisme n'est pas intéressé à tenir grand compte de tout ce qui se produit à côté de lui sous prétexte d'art, voire d'anti-art, de philosophie ou d'antiphilosophie, en un mot de tout ce qui n'a pas pour fin l'anéantissement de l'être en un brillant intérieur et aveugle, qui ne soit pas plus l'âme de la glace que celle du feu. » L'« anéantissement » avait dès les premiers mots « belle » allure, et il n'était que faire d'en parler, faute de contester les moyens apportés à cette fin.

Si j'ai voulu parler longuement de Marcel Proust, c'est qu'il eut une expérience intérieure limitée

peut-être (combien attachante, cependant, par tant de frivolité mêlée, tant d'heureuse nonchalance), mais dégagée d'entraves dogmatiques. J'ajouterai l'amitié, pour sa façon d'oublier, de souffrir, un sentiment de complicité souveraine. Encore ceci : le mouvement poétique de son œuvre et quelle qu'en soit l'infirmité, prend le chemin par où la poésie touche à l' « extrême » (ce qu'on verra plus loin).

Des divers sacrifices, la poésie est le seul dont nous puissions entretenir, renouveler le feu. Mais la misère en est plus sensible encore que celles des autres sacrifices (si nous envisageons la part laissée à la possession *personnelle*, à l'ambition). L'essentiel est qu'à lui seul, le désir de la poésie rende intolérable notre misère : certains de l'impuissance où les sacrifices d'objets sont de nous libérer vraiment, nous éprouvons souvent la nécessité d'aller plus loin, jusqu'au sacrifice du sujet. Ce qui peut n'avoir pas de conséquences, mais s'il succombe, le sujet lève le poids de l'avidité, sa vie échappe à l'avarice. Le sacrificateur, le poète, ayant sans relâche à porter la ruine dans le monde insaisissable des mots, se fatigue vite d'enrichir un trésor littéraire. Il y est condamné : s'il perdait le goût du trésor, il cesserait d'être poète. Mais il ne peut manquer de voir l'abus, l'exploitation faite du génie personnel (de la gloire). Disposant d'une parcelle de génie, un homme en vient à croire qu'elle est « à lui » comme à l'agriculteur une parcelle de terre. Mais comme nos aïeux, plus timides, sentirent devant les récoltes, les troupeaux — qu'il leur fallait exploiter pour vivre — qu'il était dans ces récoltes, ces troupeaux un élément (que chacun reconnaît dans un homme ou dans, un enfant), qu'on ne peut « utiliser » sans scrupule, de même il répugna, d'abord à quelques-uns, qu'on « utilise » le génie poétique. Et quand la répugnance est ressentie, tout s'assombrit, il faut vomir le mal, il le faut « expier ».

Si l'on pouvait, ce qu'on voudrait, sans aucun doute, c'est supprimer le mal. Mais le désir de supprimer n'eut pour effet (le génie demeure obstinément personnel) que l'expression du désir. Témoin ces phrases, dont les retentissements intimes tiennent lieu d'une efficacité extérieure qu'elles n'ont pas : « Tous les hommes, a dit Blake, sont semblables par le génie poétique. » Et Lautréamont : « La poésie doit être faite par tous, non pas un. » Je veux bien qu'on essaye, honnêtement, comme on peut, de donner à ces intentions des conséquences : la poésie en est-elle moins le fait de quelques-uns que le génie visite ?

Le génie poétique n'est pas le don verbal (le don verbal est nécessaire, puisque il s'agit de mots, mais il égare souvent) : c'est la divination des ruines secrètement attendues, afin que tant de choses figées se défassent, se perdent, communiquent. Rien n'est plus rare. Cet instinct qui devine et le fait à coup sûr exige même, de qui le détient, le silence, la solitude : et plus il inspire, d'autant plus cruellement il isole. Mais comme il est instinct de destructions exigées, si l'exploitation que de plus pauvres font de leur génie veut être « expiée », un sentiment obscur guide soudain le plus inspiré vers la mort. Un autre, ne sachant, ne pouvant mourir, faute de se détruire en entier, en lui détruit du moins la poésie.

(Ce qu'on ne saisit pas : que la littérature n'étant rien si elle n'est poésie, la poésie étant le contraire de son nom, le langage littéraire — expression des désirs cachés, de la vie obscure — est la perversion du langage un peu plus même que l'érotisme n'est celle des fonctions sexuelles. D'où la « terreur » sévissant à la fin « dans les lettres », comme la recherche de vices, d'excitations nouvelles, à la fin de la vie d'un débauché.)

L'idée — qui abuse les uns, leur permet d'abuser les autres — d'une existence unanime retrouvée qu'agirait la séduction intérieure de la poésie, me surprend d'autant que :

Personne plus que Hegel ne donna d'importance à la séparation des hommes entre eux. A cette fatale déchirure, il fut le seul à donner sa place — toute la place — dans le domaine de la spéculation

philosophique. Mais ce n'est pas la poésie romantique, c'est le « service militaire obligatoire » qui lui parut garantir le retour à cette vie commune, sans laquelle il n'était pas, selon lui, de savoir possible (il y vit le signe des temps, la preuve que l'histoire s'achevait).

J'ai vu Hegel souvent cité — comme au hasard — souvent par ceux que hante la fatalité d'un « Age d'or » poétique, mais on néglige ce fait, que les pensées de Hegel sont solidaires, au point qu'on n'en peut saisir le sens, sinon dans la nécessité du mouvement qui en est la cohérence.

Et cette image cruelle d'un « Age d'or » dissimulé sous l'apparence d'un « Age de fer », j'ai quelques raisons tout au moins de la proposer à la méditation d'esprits mobiles. Pourquoi continuer de nous jouer nous-mêmes ? conduit par un instinct aveugle, le poète sent qu'il s'éloigne lentement des autres. Plus il entre dans les secrets *qui sont ceux des autres comme les siens* et plus il se sépare, plus il est seul. Sa solitude au fond de lui recommence le monde, mais ne le recommence que pour lui seul. Le poète, emporté trop loin, triomphe de son angoisse, mais non de celle des autres. Il ne peut être détourné d'un destin qui l'absorbe, loin duquel il dépérirait. Il lui faut s'en aller toujours un peu plus loin, c'est là son seul pays. Nul ne peut le guérir de n'être pas la foule.

Être connu ! comment pourrait-il ignorer qu'il est lui, *l'inconnu*, sous le masque d'un homme entre autres.

Mise à mort de l'auteur par son œuvre. — « Le bonheur est salutaire pour le corps, mais c'est le chagrin qui développe les forces de l'esprit. D'ailleurs, ne nous découvrit-il pas à chaque fois une loi, qu'il n'en serait pas moins indispensable pour nous remettre chaque fois dans la vérité, nous forcer à prendre les choses au sérieux, arrachant chaque fois les mauvaises herbes de l'habitude, du scepticisme, de la légèreté, de l'indifférence. Il est vrai que cette vérité, qui n'est pas compatible avec le bonheur, avec la santé, ne l'est pas toujours avec la vie. Le chagrin finit par tuer. A chaque nouvelle, peine trop forte, nous sentons une veine de plus qui saille et développe sa sinuosité mortelle au long de notre tempe, sous nos yeux. Et c'est ainsi que peu à peu se font ces terribles figures ravagées, du vieux Rembrandt, du vieux Beethoven de qui tout le monde se moquait. Et ce ne serait rien que les poches des yeux et les rides du front s'il n'y avait la souffrance du cœur. Mais puisque les forces peuvent se changer en d'autres forces, puisque l'ardeur qui dure devient lumière et que l'électricité de la foudre peut photographier, puisque notre sourde douleur au cœur peut élever au-dessus d'elle comme un pavillon — la permanence visible d'une image à chaque nouveau chagrin — acceptons le mal physique qu'il nous donne pour la connaissance spirituelle qu'il nous apporte : laissons se désagréger notre corps puisque chaque nouvelle parcelle qui s'en détache, vient, cette fois lumineuse et lisible, pour la compléter au prix de souffrances dont d'autres plus doués n'ont pas besoin, pour la rendre plus solide au fur et à mesure que les émotions effritent notre vie, s'ajouter à notre œuvre. » Les dieux à qui nous sacrifions sont eux-mêmes sacrifice, larmes pleurées jusqu'à mourir. Cette *Recherche du temps perdu* que l'auteur n'aurait pas écrite, s'il n'avait, brisé de peines, cédé à ces peines, disant : « Laissons se désagréger notre corps... » qu'est-elle sinon le fleuve à l'avance allant à l'estuaire qu'est la phrase elle-même : « Laissons... » ? et le large où s'ouvre l'estuaire est la mort. Si bien que l'œuvre ne fut pas seulement ce qui conduisit l'auteur au tombeau, mais la façon dont il mourut ; elle fut écrite au lit de mort... L'auteur lui-même voulut que nous le devinions mourant à chaque ligne un peu plus. Et c'est lui qu'il dépeint parlant de tous ceux, invités, « qui n'étaient pas là, parce qu'ils ne le pouvaient pas, que leur secrétaire cherchant à donner l'illusion de leur survie avait excusés par une de ces dépêches qu'on remettait de temps à autre à la Princesse ». A peine faut-il substituer un manuscrit au chapelet de « ces malades depuis des années mourants, qui ne se lèvent plus, ne bougent plus, et, même au milieu de l'assiduité frivole de visiteurs attirés par une curiosité de touriste, ou une confiance de pèlerins, les yeux clos, tenant leur chapelet, rejetant à demi

leur drap déjà mortuaire, sont pareils à des gisants que le mal a sculptés jusqu'au squelette dans une chair rigide et blanche comme le marbre, et étendus sur leur tombeau ».

SUR UN SACRIFICE OU TOUT EST VICTIME
(SUITE ET FIN)

« N'avez-vous pas entendu parler de ce fou qui allumait une lanterne en plein midi, puis se mettait à courir sur la grand'place en criant sans arrêt : « Je cherche Dieu ! je cherche Dieu ! » Comme beaucoup de ceux qui s'étaient rassemblés là étaient de ceux qui ne croient pas en Dieu, il provoqua un grand éclat de rire. L'aurait-on égaré ? disait l'un. S'est-il perdu comme un enfant ? disait l'autre. Ainsi s'écriaient-ils, ainsi riaient-ils entre eux. Le fou sauta au milieu d'eux et les perça de ses regards : « Où est allé Dieu ? cria-t-il, « je vais vous le dire : nous l'avons tué — vous et moi ! Nous tous, « nous sommes ses meurtriers !

« — Mais comment avons-nous fait cela ? Comment avons-nous pu épuiser la mer ? Qui nous a donné l'éponge pour effacer l'horizon entier ? Qu'avons-nous fait quand nous avons détaché cette terre de son soleil ? Où donc se dirige-t-elle à présent ? Où nous dirigeons-nous ? Loin de tous les soleils ? Est-ce que nous ne tombons pas sans cesse ? En arrière, de côté, en avant, de tous les côtés ? Y a-t-il encore le haut et le bas ? Ne sommes-nous pas portés au hasard dans un néant sans fin ? Ne sommes-nous pas dans le souffle de l'espace vide ? Ne fait-il pas de plus en plus froid ? La nuit ne vient-elle pas sans cesse et de plus en plus la nuit ? Ne faut-il pas allumer des lanternes en plein midi ? N'entendons-nous rien du vacarme des fossoyeurs enterrant Dieu ? Ne sentons-nous rien de la putréfaction divine ?

« — Car les dieux aussi pourrissent ! Dieu est mort ! Dieu est resté mort ! et nous l'avons tué ! Comment nous consoler, nous, les meurtriers des meurtriers ? Ce que le monde possédait de plus sacré a saigné sous nos couteaux : qui nous lavera de ce sang ? Dans quelle eau pourrions-nous être purifiés ? Quelles fêtes expiatoires, quels jeux sacrés ne devons-nous pas inventer ? La grandeur de cette action n'est-elle pas trop grande pour nous ? Ne sommes-nous pas tenus de devenir nous-mêmes des dieux, afin d'en paraître dignes ?

« IL N'Y A JAMAIS EU D'ACTION PLUS GRANDE ET CEUX QUI NAITRONT APRÈS NOUS APPARTIENDRONT A CAUSE DE NOUS A UNE HISTOIRE PLUS HAUTE QU' AUCUNE NE LE FUT JAMAIS JUSQU' A NOUS. »

(Le gai savoir.)

Ce sacrifice *que nous consommons* se distingue des autres en ceci : le sacrificateur lui-même est touché par le coup qu'il frappe, il succombe et se perd avec sa victime. Encore une fois : l'athée est satisfait d'un monde achevé sans Dieu, ce sacrificateur est, au contraire, dans l'angoisse devant un monde inachevé, inachevable, à jamais inintelligible, qui le détruit, le déchire (et ce monde se détruit, se déchire lui-même).

Autre chose qui m'arrête : ce monde qui se détruit, se déchire... ne le fait pas d'habitude avec fracas, mais dans un mouvement qui échappe à celui qui parle. La différence entre ce monde et l'orateur tient à l'absence de volonté. Le monde est fou profondément, sans dessein. Le fou d'abord est histrion. Il arrive que l'un de nous incline à la folie, se sente devenir tout. Comme le paysan heurtant du pied un petit tas de terre soulevé induit la présence de la taupe, ne songe nullement à la petite aveugle, mais au moyen de la détruire, à quelques signes les amis du malheureux induisent la « mégalomanie », se demandent à quel médecin ils confieront le malade. Je préfère me tenir à la « petite aveugle » qui, dans le drame, a le rôle majeur, celui d'agent du sacrifice. C'est la folie, la

mégélanomie de l'homme qui le jette à la gorge de Dieu. Et ce que Dieu lui-même fait avec une simplicité absente (où seul le fou saisit qu'il est temps de pleurer), ce fou le fait avec les cris de l'impuissance. Et ces cris, cette folie déchaînée à la fin, qu'est-ce sinon le sang d'un sacrifice où, comme dans de vieilles tragédies, toute la scène, quand le rideau tombe, est jonchée de morts ?

C'est quand je défaille que je saute. A ce moment : jusqu'à la vraisemblance du monde se dissipe. Il fallait, à la fin, tout voir avec des yeux sans vie, devenir Dieu, autrement nous ne saurions pas ce qu'est sombrer, ne plus rien savoir. Nietzsche longtemps se retint sur la pente. Quand il fut temps pour lui de céder, quand il comprit qu'étaient terminés les apprêts du sacrifice, il ne put dire que gaîment : Je suis, moi, Dionysos, etc.

Où la curiosité s'attache : Nietzsche a-t-il eu du « sacrifice » une compréhension fugitive ? ou bigote ? ou telle ? ou autre encore ?

Tout a lieu dans la confusion divine ! La volonté aveugle, l' « innocence », seules nous sauvent des « projets », des erreurs, où l'œil avare du discernement nous conduit.

Ayant du retour éternel la vision que l'on sait, l'intensité des sentiments de Nietzsche le faisait à la fois rire et trembler. Il pleura trop : c'étaient des larmes de jubilation. Parcourant la forêt, le long du lac de Silvaplana, il s'était arrêté « près d'un énorme rocher qui se dressait en forme de pyramide, non loin de Surlej ». Je m'imagine arrivant moi-même au bord du lac et, de l'imaginer, je pleure. Non que j'aie trouvé dans l'idée de retour éternel rien qui puisse m'émouvoir à mon tour. Le plus évident d'une découverte qui devait nous dérober le sol sous les pieds — aux yeux de Nietzsche une sorte d'homme transfiguré seul en saurait surmonter l'horreur — c'est qu'elle laisse la meilleure volonté indifférente. Seulement l'objet de sa vision, ce qui le fit rire et trembler, n'était pas le retour (et pas même le temps), mais ce que mit à nu le retour, le fond impossible des choses. Et ce fond, qu'on l'atteigne par l'une ou l'autre voie, est toujours le même puisqu'il est nuit et que, l'apercevant, il ne reste qu'à défaillir (à s'agiter jusqu'à la fièvre, à se perdre d'extase, à pleurer).

Je reste indifférent tâchant d'appréhender le contenu intellectuel de la vision, et par lui comment Nietzsche fut déchiré, au lieu d'apercevoir d'une représentation du temps qui mettait en cause la vie jusqu'au peu de sens qu'elle a, qu'il acheva par elle de perdre contenance et vit de cette façon ce qu'on ne voit qu'en défaillant (comme il l'avait vu la première fois le jour où il comprit que Dieu était mort, qu'il l'avait lui-même tué). Je puis à volonté inscrire le temps dans une hypothèse circulaire, mais rien n'est changé : chaque hypothèse au sujet du temps est épuisante, vaut comme moyen d'accès à l'inconnu. Le moins surprenant est que, dans une allée à l'extase, j'ai l'illusion de connaître et de posséder, comme faisant œuvre de science (j'enrobe l'inconnu dans un connu quelconque, comme je puis).

Le rire dans les larmes. — La mise à mort de Dieu est un sacrifice qui, me faisant trembler, me laisse pourtant rire, car en lui, je ne succombe pas moins que la victime (quand le sacrifice de l'Homme sauvait). En effet, ce qui succombe avec Dieu, avec moi, est la mauvaise conscience qu'avaient les sacrificateurs se déroband devant le sacrifice 1 (le trouble de l'âme fuyante, mais têtue, assurée du salut éternel, criant qu'elle n'en est pas digne, évidemment).

Ce sacrifice de la raison est en apparence imaginaire, il n'a ni suite sanglante, ni rien d'analogue. Il diffère néanmoins de la poésie en ce qu'il est total, ne réserve pas de jouissance, sinon par glissement arbitraire, qu'on ne peut maintenir, ou par rire abandonné. S'il laisse une survie de hasard, c'est oubliée d'elle-même, comme après la moisson la fleur des champs.

Ce sacrifice étrange supposant un dernier état de mégélanomie — nous nous sentons devenir Dieu

— a toutefois des conséquences ordinaires dans un cas : que la jouissance soit dérobée par glissement et que la mégalomanie ne soit pas consumée tout entière, nous restons condamnés à nous faire « reconnaître », à vouloir être un Dieu pour la foule ; condition favorable à la folie, mais à rien d'autre. Dans tous les cas, la conséquence dernière est la solitude, la folie ne pouvant que la faire plus grande, par le manque de conscience qu'elle en a.

Si quelqu'un se satisfait de la poésie, n'a pas la nostalgie d'aller plus loin, il est libre d'imaginer qu'un jour tous sauront sa royauté et, s'étant reconnus en lui, le confondront avec eux-mêmes (un peu de naïveté abandonne sans retour à ce charme facile : goûter la possession de l'avenir). Mais il peut, s'il le veut, aller plus loin. Le monde, l'ombre de Dieu, ce que poète il est lui-même, peuvent soudain lui sembler marqués pour la ruine. Si bien que l'inconnu, l'impossible qu'ils sont à la fin, se fait voir. Mais alors il se sentira si seul que la solitude lui sera comme une autre mort.

Si l'on va jusqu'à la fin, il faut s'effacer, subir la solitude, en souffrir durement, renoncer d'être *reconnu* : être là-dessus comme absent, insensé, subir sans volonté et sans espoir, être ailleurs. La pensée (à cause de ce qu'elle a au fond d'elle), il faut l'enterrer vive. Je la publie la sachant d'avance méconnue, devant l'être. Il faut que son agitation finisse, qu'elle demeure cachée, ou presque, vieillarde dans un coin, sans honneur. Je ne puis, elle ne peut avec moi, que sombrer à ce point dans le non-sens. La pensée ruine et sa destruction est incommunicable à la foule, elle s'adresse aux moins faibles.

Ce qui dans le rire est caché doit le rester. Si notre connaissance va plus loin et que nous connaissions ce caché, l'inconnu qui détruit la connaissance, cette connaissance nouvelle qui nous rend aveugle, il la faut laisser dans l'ombre (où nous sommes), en sorte que les autres demeurent aveugles naïvement.

L'extrême mouvement de la pensée doit se donner pour ce qu'il est : étranger à l'action. L'action a ses lois, ses exigences, auxquelles répond la pensée pratique. Prolongée au delà dans la recherche d'un lointain possible, la pensée autonome ne peut que réserver le domaine de l'action. Si l'action est « abus », la pensée non utile sacrifice, l'« abus » doit avoir lieu, à tous les droits. Inséré dans un cycle de fins pratiques, un sacrifice a pour but, loin de condamner, de rendre l'abus possible (l'usage avare de la récolte est possible une fois terminées les prodigalités des prémices). Mais comme la pensée autonome se refuse à juger du domaine de l'action, en échange la pensée pratique ne peut opposer des règles qui valent pour elle au prolongement de la vie dans les lointaines limites du possible.

Conséquence de la solitude. — « Autour de tout esprit profond grandit et se développe sans cesse un masque grâce à l'interprétation toujours fautive, c'est-à-dire *plate*, de chacune de ses paroles, de chacune de ses démarches, du moindre signe de vie qu'il donne. »

(*Par delà le bien et le mal*, 40.)

Remarque sur un côté tonique de la solitude. — « ... ils considèrent la souffrance elle-même comme quelque chose qu'il faut *supprimer*. Nous qui voyons les choses sous une autre face, nous qui avons ouvert notre esprit à la question de savoir où et comment la plante « homme » s'est développée le plus vigoureusement jusqu'ici, nous croyons qu'il a fallu pour cela des conditions toutes contraires, que, chez l'homme, le danger de la situation a dû grandir jusqu'à l'énormité, le génie d'invention et de dissimulation (l'« esprit »), sous une pression et une contrainte prolongée, se développer en hardiesse et subtilité, la volonté de vivre se surhausser jusqu'à l'absolue volonté de puissance. Nous pensons que la dureté, la violence, l'esclavage, le péril, dans l'âme et dans la rue, que la dissimulation,

le stoïcisme, les artifices et les diableries de toutes sortes, que tout ce qui est mauvais, terrible, tyrannique, tout ce qui chez l'homme tient de la bête de proie et du serpent sert aussi bien à l'élévation du genre homme que son contraire. »

(*Par delà le bien et le mal*, 44.)

Y a-t-il une solitude plus étouffée, plus insonore, plus sous la terre ? Dans l'inconnu obscur, le souffle manque. La lie des agonies possibles est le sacrifice.

Si j'ai su faire en moi le silence des autres, *je suis*, moi, Dionysos, *je suis* le crucifié. Mais que j'oublie ma solitude...

Extrême éclat : je suis aveugle, extrême nuit : je le reste. De l'un à l'autre, toujours là, des objets que je vois, une pantoufle, un lit.

Ultime et pure plaisanterie de la fièvre. — Dans le silence nuageux du cœur et la mélancolie d'un jour gris, dans cette déserte étendue d'oubli qui ne présente à ma fatigue qu'un lit de maladie, bientôt de mort, cette main qu'en signe de détresse j'avais laissé tomber à mon côté, pendant avec les draps, un rayon de soleil qui se glisse à moi me demande doucement de la reprendre, de l'élever devant mes yeux. Et comme si s'éveillaient en moi, étourdies, folles, sortant d'un coup du long brouillard où elles s'étaient crues mortes, des vies comme une foule et se bousculant à l'instant de miracle d'une fête, ma main tient une fleur et la porte à mes lèvres.

MANIBUS DATE LILIA PLENIS

Gloria in excelsis mihi

*Au plus haut des cieux,
les anges, j'entends leur voix, me glorifient.
Je suis, sous le soleil, fourmi errante,
petite et noire, une pierre roulée
m'atteint,
m'écrase,
morte,
dans le ciel
le soleil fait rage,
il aveugle,
je crie :
« il n'osera pas »
il ose.*

Qui suis-je
pas « moi » non non
mais le désert la nuit l'immensité
que je suis
qu'est-ce
désert immensité nuit bête
vite néant sans retour
et sans rien avoir su
Mort
réponse
éponge ruisselante de songe
solaire
enfonce-moi
que je ne sache plus
que ces larmes.

*Étoile
je la suis
ô mort
étoile de tonnerre
folle cloche de ma mort.*

Poèmes
pas courageux
mais douceur
oreille de délice
une voix de brebis hurle
au delà va au-delà
torche éteinte.

Dieu

*A la main chaude
je meurs tu meurs
où est-il
où suis-je
sans rire
je suis mort
mort et mort
dans la nuit d'encre
flèche tirée
sur lui.*

*Composition Bussière
et impression Bussière Camedan Imprimeries
à Saint-Amand (Cher), le 27 octobre 1995.
Dépôt légal : octobre 1995.
Premier dépôt légal : janvier 1978.
Numéro d'imprimeur 1/2532.
ISBN 2-07-029786-1. / Imprime en France*

GEORGES BATAILLE

l'expérience intérieure

« Expérience intérieure », paradoxalement nommée, puisqu'elle culmine dans une fusion de l'intérieur et de l'extérieur, du sujet et de l'objet, *l'inconnu* comme « objet » communiquant en elle avec « sujet » abandonné au *non-savoir*, Bataille en décrit ainsi le mouvement : « c'est jouer l'homme ivre, titubant, qui, de fil en aiguille, prend sa bougie pour lui-même, la souffle, en criant de peur, à la fin, se prend pour la nuit. »

L'itinéraire profondément désordonné de Georges Bataille (1897-1962), qu'il soit spirituel, politique ou littéraire, répond, par-delà les limites du convenu, à la volonté de révéler une vue souveraine, dégagée des servitudes qu'impose la vie.

Kandinsky : « Dans le cercle ».
Musée national d'Art Moderne, Centre Georges Pompidou, Paris.
Photo du Musée © A.D.A.G.P., 1986.

ISBN 2-07-029786-1

- {1} S'entend dans le domaine de l'esprit, comme on dit l'autorité de la science, de l'Église, de l'Écriture.
- {2} Le paradoxe dans l'autorité de l'expérience : fondée sur la mise en question, elle est mise en question de l'autorité ; mise en question positive, autorité de l'homme se définissant comme mise en question de lui-même.
- {3} Tout au moins la manière dont il expose sa pensée, devant une communauté d'hommes, de la connaissance.
- {4} Maurice Blanchot. Plus loin je me rapporte à deux reprises à cette conversation.
- {5} Comme je le dis dans la quatrième partie, le principe de contestation est l'un de ceux sur lesquels insiste Maurice Blanchot comme sur un fondement.
- {6} Comme l'a dit Friedrich Würzbach dans la préface de son édition de la *Volonté de puissance*.
- {7} *La Transfusion du Verbe*, dans *Naissance de l'homme-objet*, de J.-F. Chabrun.
- {8} Du moins jusqu'au moment où j'écrivis cette page : peu de jours après, je tombai gravement malade et ne suis pas encore remis (1942).
- {9} Cf. Paul Langevin, *La notion de corpuscules et d'atomes*, Hermann, 1934, p. 35 et ss.
- {10} Personne autant que lui n'a étendu en profondeur les possibilités d'intelligence (aucune doctrine n'est comparable à la sienne, c'est le sommet de l'intelligence positive). Kierkegaard en a fait la critique de façon superficielle en ceci que : 1° il l'a imparfaitement connu ; 2° il s'oppose le système qu'au monde de la révélation positive, non à celui du non-savoir de l'homme. Nietzsche ne connut guère de Hegel qu'une vulgarisation de règle. *La Généalogie de la morale* est la preuve singulière de l'ignorance où demeura et demeure tenue la dialectique du maître et de l'esclave, dont la lucidité est confondante (c'est le moment décisif dans l'histoire de la conscience de soi et, il faut le dire, dans la mesure où nous avons à distinguer chaque chose qui nous touche l'une de l'autre — nul ne sait rien de soi s'il n'a saisi ce mouvement qui détermine et limita les possibilités successives de l'homme). Le passage sur le maître et l'esclave de la *Phénoménologie de l'Esprit* (IV, A) est traduit et commenté par A. Kojève dans le numéro de *Mesures* du 15 janvier 1939 sous le titre : *Autonomie et dépendance de la conscience de soi*. (Reproduit dans : Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947, p. 11-34.)
- {11} Dumas qui dans le *Traité de psychologie* a reproduit deux des clichés (sur les cinq qui furent tirés qui donnent le supplice du début et que j'eus longtemps chez moi), attribue le supplice à un temps relativement éloigné. Ils datent en fait de la guerre des Boxers.
- {12} Je dois rapprocher de ce passage, publié dans la Ire éd. (1943), le fait divers suivant paru dans *Ce soir* le 30 septembre 1947 : « Prague, 29 septembre. — Un drame affreux vient de se dérouler au domicile d'un boucher de Chomutov. Le commerçant comptait sa recette de la journée... lorsqu'il dut s'absenter un instant. Son fils, âgé de cinq ans, pour s'amuser, mit le feu aux billets de banque. La femme du boucher, occupée à baigner son autre fils, âgé d'un an, ne put intervenir, mais ses cris alertèrent le père, qui... saisit son hachoir et coupa le poignet de l'enfant. A ce spectacle, la mère s'écroula, tuée par une embolie, et le bébé qu'elle était en train de laver se noya dans la baignoire. Le

boucher a pris la fuite. » Apparemment, simple reprise d'un même parfait, sans intérêt de mon point de vue. Je devais cependant mentionner le fait.

{13} C'est si peu paradoxal que le sacrifice de la messe est dans son essence le plus grand de tous les crimes. Les Hindous, les Grecs anciens connaissaient la profonde immoralité du sacrifice.