

Saint-John Perse et Claudel : filiation ou cousinage ?

Claude-Pierre Pérez

J'imagine qu'un certain nombre d'entre vous en lisant dans le programme qu'une communication devait être consacrée à Perse et Claudel - sans plus de précision thématique ou chronologique - ont haussé un sourcil et, passant mentalement en revue les divers travaux qui se sont récemment proposé le même objectif, soupiré *in petto* : *Encore !*

Je voudrais essayer d'apaiser si possible leur légitime inquiétude, et pour cela il est nécessaire de dire quelques mots sur l'origine de ce travail, les circonstances de son élaboration.

J'ai travaillé voici plusieurs années sur Perse, puis je l'ai abandonné pour rédiger ma thèse sur *Connaissance de l'Est* ; la thèse terminée, j'ai entamé un autre travail sur Claudel, qui est présentement ma principale occupation. Cependant, tout en poursuivant ce travail, il m'arrive fréquemment de me souvenir de Perse, et je ne peux m'empêcher de me livrer à cette activité peu scientifique (mais difficilement évitable) qui porte le nom de comparaison.

C'est dire que ce qui va suivre ne vise pas à trancher le différend entre ceux qui croyaient à l'influence et ceux qui n'y croyaient pas ; je ne me propose pas d'ajouter aux relevés d'emprunts textuels que Michel Autrand et quelques autres ont très soigneusement et très utilement constitués ; je ne vais pas revenir sur la question de la religion de Perse, sur la manière dont l'inconvertible - comme dit Roger Little - a résisté à la pression de celui qu'on a appelé le *rouleau convertisseur* ; je toucherai la question de la prosodie, mais ce sera moins pour établir ou réfuter une filiation que pour décrire une opposition qui laisse ouverte la question de la relation de cause à effet entre les deux œuvres.

Mon propos n'est pas de conduire une étude d'influence ; il ne s'apparente pas au genre de la généalogie, mais plutôt (s'il faut lui trouver une famille) à celui du parallèle, étant entendu que ce parallèle ne prétend nullement à l'exhaustivité.

Il est devenu banal de rattacher la poésie de Claudel, ainsi que ses drames, au symbolisme ; on a quasiment oublié qu'un Albert Béguin croyait pouvoir, naguère encore, opposer terme à terme l'auteur d'*Igitur* et celui des *Odes*¹, et l'on a tendance au contraire à glisser sur certaines différences voyantes, à mettre au compte de l'ingratitude ou du dogmatisme catholique telles appréciations peu amènes du dernier nommé sur la *pâle friperie symbolarde*². Ses relations de jeunesse avec Mallarmé, nombre de traits de son esthétique ou de son style peuvent en effet justifier un tel rattachement ; mais le fait de rapporter son œuvre à ce que Michel Décaudin a appelé la crise des valeurs symbolistes permet d'indiquer à la fois la persistance en elle des dites valeurs (ou du moins de certaines d'entre elles) et aussi leur mise en question : elles ne vont pas, ou plus, ou plus toutes, de soi.

Entre Claudel et Leger, il y a une génération - 19 ans à quelques mois près : écart

¹ "Notes sur Mallarmé et Claudel" in *Création et destinée II, La Réalité du rêve*, Le Seuil, 1974.

² Lettre à Léon Guichard du 26 décembre 1930, cité dans les notes de *Journal I*, p. 1366.

insuffisant pour empêcher les débuts du cadet de s'inscrire dans les limites chronologiques (1895-1914) assignés par Décaudin à cette crise. Et ceci m'amène à me demander si le fait d'isoler le couple comme on le fait parfois afin de conduire une étude d'influence ne conduit pas à majorer la relation de cause à effet entre deux contemporains, auxquels il a pu arriver d'être (s'il m'est permis de parler de façon affreusement sommaire - c'est pour faire vite) les effets comparables d'une même série de causes ; j'entends par là qu'ils ont respiré non sans doute la même atmosphère intellectuelle, mais à peu près la même, qu'ils ont parfois partagé les mêmes amitiés, qu'ils ont traversé l'un et l'autre les mêmes modes, les mêmes théories, les mêmes lectures – en somme qu'ils ont subi des influences analogues, qu'ils ont des ancêtres communs.

Je m'abstiendrai de parler ici de Mallarmé, puisque deux communications lui seront consacrées demain. Je rappellerai simplement - d'autres les ont relevés avant moi - quelques noms qui figurent dans les lettres à Monod : on y trouve Emerson, prophète du symbolisme dans la littérature américaine, et qu'il regarde comme un maître (*O.C.*, p. 658) ; Claudel, en 1912 colle dans le Journal une citation d'Emerson où ce dernier se propose d'écrire des vers non point de faibles tintements, mais de grands coups à la Pindare - voilà une autre référence commune - fermes comme le galop d'un cheval. Des vers qui soient [...] le coup de bourdon de la cathédrale (*J.I.*, p. 215) ; voilà un symboliste qui n'est ni pâle, ni fripé... ; il y a Odilon Redon, ce Bordelais ami de Mallarmé, mentionné avec beaucoup de respect en 1909 (*O.C.*, p. 662) ; il y a Wagner, cité dans une phrase ambiguë qui ne laisse pourtant guère douter que ces jeunes gens ont été touchés par la queue du wagnérisme (*O.C.*, p. 646) ; il y a les épigraphes bas-latines des *Villes sur trois modes* qui rappellent qu'en 1908 le *Latin Mystique* de Gourmont était un livre vieux de 16 années seulement, (on le rééditerait bientôt en 1912). Seule la littérature mystique convient à notre immense fatigue, note Gourmont dans son introduction³. Et c'est bien de fatigue qu'il est question dans les poèmes qui suivent ces épigraphes ; il y est question de villes absentes, remplies d'ennui, avec des fleurs fanées dans les cimetières, des fruits pourrissants, des enclumes silencieuses, sortes de Bruges-la-morte (comme titrait Georges Rodenbach - mais il y a dans la poésie symboliste pléthore de villes mortes ou qui attendent le couteau des barbares).

Puisqu'il est question de mystique, citons encore ces vieux mystiques flamands mentionnés dès 1906 (*O.C.*, p. 645) ; ils ne sont pas nommés mais en dépit des marques du pluriel, ce n'est vraisemblablement personne d'autre que Jan van Ruysbroeck, dit l'Admirable, que toute la génération symboliste a lu dans la traduction d'E. Hello d'abord, puis dans celle de Maeterlinck, lequel voyait en lui *l'homme de génie absolu*⁴. Leger l'a connu par Jammes ; Claudel conseille cette lecture à Rivière au même moment, en 1907⁵.

Il y a encore - et là, je m'attarderai un peu davantage - le nihilisme oriental qui m'a un peu séduit de loin dit Leger en 1906, avant de l'imputer au souvenir d'une nourrice asiatique *penchée sur [son] enfances aux Iles* (*O.C.*, p. 646). Quoi qu'on pense du rôle de cette femme, on doit tout de même se souvenir que le *nihilisme oriental* est à cette époque une expression familière à beaucoup de poètes métropolitains, qui eurent des nourrices très banalement bretonnes ou provençales. Non que ceux-ci aient été attentifs plus que de raison aux travaux des grands indianistes du siècle, comme Eugène Burnouf, ni même qu'ils soient tous familiers du romantisme allemand (qui s'était passionné pour l'Inde : un Fr. Schlegel est allé jusqu'à étudier le sanscrit). Par contre, ils peuvent connaître la formule de Cousin définissant le bouddhisme un

³ Rémy de Gourmont, *Le Latin mystique*, rééd. Editions d'aujourd'hui, 1979, p. 21.

⁴ Lettre du 24 décembre 1885 à R. Darzens.

⁵ *Correspondance Claudel-Rivière*, Gallimard, 1984, p. 71.

culte du néant, ou celle de Renan parlant d'*Eglise du nihilisme*, celle de Quinet définissant Bouddha un *Grand Christ du vide*⁶. Et ils ont très certainement lu le Nirvana de Louis Ménard (in *Rêveries d'un païen mystique*, 1876) :

Néant divin, je suis plein du dégoût des choses

et à coup sûr Leconte de Lisle qui (après les poèmes hindous inclus en 1852 dans les *Poèmes antiques*) a publié en 1884, dans les *Poèmes tragiques*, un texte intitulé *La Maya* :

*Les siècles écoulés les minutes prochaines
S'abîment dans ton ombre, en un même moment
[...] La vie antique est faite inépuisablement
Du tourbillon sans fin des apparences vaines.*

Ces textes portent l'empreinte de la mode schopenhaueriste (comme on disait alors) qui à partir des années 70 a beaucoup vulgarisé le motif du nihilisme oriental. Schopenhauer (qui se réfère explicitement aux livres de l'Inde) est en effet supposé enseigner que le monde n'existe pas, qu'il n'est pas autre chose que le voile de Maya des Hindous. Cela devient un lieu commun de parler comme fait par exemple Barrès (ce Barrès que le jeune Leger a lu, nous le savons) de ce *flot de nihilisme et ces noirs délires que par-dessus la Germanie nous envoie la profonde Asie*⁷. C'est l'époque où le philosophe Camille Mélinard parle des élèves de rhétorique qui *prennent conscience de leur valeur en démontrant à leurs parents ébahis que le monde n'existe pas*⁸.

Ce nihilisme germano-bouddhique, contre lequel Claudel a guerroyé (entre autres dans *Connaissance de l'Est : tu n'hésitas point, Bouddha, à embrasser le Néant* (ça et là) ; mais l'aversion d'un certain bouddhisme, indien notamment, l'a poursuivi sa vie durant) on peut juger qu'il est aussi très loin de Leger, en raison du pessimisme qu'on lui associe d'ordinaire, de la complaisance au malheur contre laquelle Leger et Claudel, prenant ostensiblement le contrepied de la mélancolie romantique et symboliste, ont l'un et l'autre protesté en termes comparables ; et aussi parce que peu de choses paraissent plus éloignées d'un poète de la célébration du monde que des considérations philosophiques sur son peu de réalité, que ce principe de l'idéalité du monde prêté (abusivement - mais par beaucoup de bons esprits du temps, Gourmont en tête) à Schopenhauer.

Sans doute. Je voudrais tout de même citer quelques textes :

Va ! nous nous étonnons de toi, Soleil ! Tu nous as dit de tels mensonges ! ...

Anabase

De quels mensonges s'agit-il ? De beaux mensonges, en tout cas :

*[...] les fleuves sont sur leur lit comme des cris de femmes et ce monde est plus beau
qu'une peau de bélier peinte en rouge. !
[...] et l'eau plus pure qu'en des songes, grâces, grâces lui soit rendues de n'être pas un songe !
Mon âme est pleine de mensonge [...] Et le doute s'élève sur la réalité des choses. Mais si un homme tient
pour agréable sa tristesse, qu'on le produise dans le jour ! et mon avis est qu'on le tue [...]*

(O.C., p. 96).

Si ces lignes - qui juxtaposent la question de la réalité des choses et celle de la tristesse, de la mélancolie - ne conservent pas la trace d'un doute sur la réalité du monde, ne se

⁶ Toutes formules citées par R.-P. Droit dans "Les Indes philosophiques", in *Philosophie, France, XIX^e siècle*, Le livre de Poche, 1994, p. 384.

⁷ *Les Amitiés françaises*, Paris, Fasquelle, 1903, p. 251.

⁸ "Un préjugé contre les sens", *Revue des deux Mondes*, 15 septembre 1895.

construisent pas autour d'un débat d'origine philosophique, caractéristique de ce XIX^e siècle finissant dans lequel un Jaurès choisit d'écrire une thèse sur la réalité du monde sensible, alors que signifient-elles ? Et que signifie, vingt ans plus tard, ceci, qui est dans *Neiges* :

Épouse du monde ma présence, épouse du monde mon attente !

C'est dire, semble-t-il, que ma présence au monde est sans faille, que la présence du monde n'est pas douteuse. Mais alors pourquoi poursuivre ainsi :

Que nous ravisse encore la fraîche haleine de mensonge !

(O.C., p. 161).

et pourquoi, à la page d'après, ces voyageurs qui remontent les fleuves *entre les vertes apparences* (O.C., p. 162) ? Leger (comme Claudel) se plaît à invoquer *le monde entier des choses* et contre le doute que l'idéalisme philosophique a suscité, il prend la *décision* (comme Claudel) de ne pas douter. Seulement, c'est une décision ; cela n'empêche pas que le doute subsiste silencieusement par derrière. Claudel résout cette difficulté à l'aide de la théologie, par la distinction de l'existence et de l'essence : *le monde existe puisqu'il est ce qui n'est pas, il n'est qu'une manière totale de ne pas être ce qui est* selon les magnifiques formules de l'*Art poétique*. Leger, moins systématique, et peu théologien, n'a pas ce recours. Et l'on soupçonne chez lui plus nettement, en dépit mais aussi à cause des préceptes contre la tristesse, on soupçonne qu'il pourrait avoir été beaucoup plus sensible qu'on ne le dit d'ordinaire au *parfum d'abîme et de néant* (O.C., p. 171). A-t-il été séduit seulement *de loin, et un temps*, par le nihilisme ? Il y aurait en tout cas beaucoup à dire sur l'ennui chez Perse, sur le motif du bâillement ; le *doute sur la réalité des choses* le poursuit fort avant dans sa carrière de poète ; et quant au pessimisme je citerai seulement la phrase d'*Anabase* qui évoque les pierres à l'aide desquelles on construira les maisons de la ville qu'on est en train de fonder :

Les claquements du fouet déchargent aux rues neuves des tombereaux de malheurs inéclus.

(O.C., IV, p. 98).

Belle expression d'optimisme sans nuage !

Pour conclure sur ce point, je dirai que les textes que j'ai invoqués me semblent indiquer à la fois la dépendance de Leger (ou de Claudel) vis-à-vis d'un problème que la génération symboliste s'est posée, et qu'ils ne peuvent pas ne pas se poser - appelons cela la question de l'idéalité du monde ; les solutions retenues au temps du symbolisme ne les satisfont pas, mais ni Claudel ni surtout Leger ne parviennent à s'en affranchir tout à fait.

C'est précisément là un indice de cette crise dont j'ai parlé, et il en est d'autres.

Parmi ces autres, j'avais prévu de parler du naturisme, et de son impact sur nos deux auteurs. Mais je me suis aperçu, en lisant peu avant de venir l'excellente thèse de Renée Ventresque sur la mauvaise copie micrographiée que possède l'Université de Nice que j'allais enfoncer des portes qu'elle a déjà ouvertes. Je ferai donc court sur ce point, et je me bornerai à citer un article de Léon Blum dans la *Revue Blanche* qui résume ainsi les motifs de prédilection des naturistes :

- revendication du droit au lyrisme (par réaction contre la parole étranglée, rongée d'acide de Mallarmé)

- retour à une conception plus large de la nature et de la vie

- affirmation d'un panthéisme concret⁹.

Il n'est évidemment pas question de déguiser le jeune Leger en disciple de Bouhéliier. Mais il est clair que l'usage de la notion de vie dans les lettres de jeunesse est inséparable du climat de ces années où l'exaltation de la Vie avec un grand V est répandue chez une foule de jeunes poètes, où l'on trouve partout des invocations comme celle-ci :

*Et vis ; car rien n'est grand jeune homme que de vivre*¹⁰.

On peut rire ou sourire de Bouhéliier ; cela nous est maintenant facile avec cette supériorité commode de ceux qui viennent après. Mais quant il écrit en 1899 : *Les poètes ont perdu le sens du monde, c'est à nous de le leur rendre*, il ne définit pas si mal un aspect important du projet claudélien, qu'on retrouve aussi chez Leger¹¹ ; et j'ajouterais que l'attitude de Claudel, qui conserve une grosse part de l'esthétique symboliste (et d'abord le symbole, mais aussi l'allusion, etc.) tout en récusant, parfois avec éclat, le côté fleur de serre d'un certain symbolisme pourrait être fructueusement rapprochée de celle de Leger. C'était aussi l'attitude de quelqu'un comme Jammes, qui tout en convergeant à certains égards avec les naturistes, a refusé de se joindre aux polémiques anti-mallarméennes¹² ; or, Jammes, je n'ai pas besoin de le rappeler, n'habitait pas très loin de Pau.

Mais il y a dans le texte de Blum que je citais plus haut un mot - celui de *panthéisme* - sur lequel je voudrais m'attarder quelque peu. C'est un mot qui n'est pas étranger à Claudel, même si évidemment il ne peut guère regarder cette croyance hérétique autrement que d'un œil colère. Je pourrais citer des textes de 1899, où il apparaît que cette question l'occupe, diverses notes du *Journal*¹³ qui montrent qu'il est toujours à l'affût de contre-arguments - comme si la fausseté de cette doctrine ne lui paraissait jamais suffisamment établie. Je pourrais même citer une conférence de 1933 qui se termine sur ces mots : *Le vieux Pan* (le vieux Pan c'est lui, Claudel) *le vieux Pan a l'honneur de vous souhaiter le bonsoir*¹⁴.

Quant à Leger, il n'a pas les mêmes raisons que Claudel de se défier de cette doctrine, et le mot revient à diverses reprises dans sa correspondance de jeunesse, notamment dans les lettres à Monod (*depuis deux ans que je me suis fait une âme de panthéiste*, écrit-il en 1906, ce qui ferait remonter cette conversion à sa 17^e année) et dans les lettres à Frizeau de 1908, alors qu'il a 21 ans. Albert Henry a publié en 1993 dans *Souffle de Perse* une lettre tout entière consacrée à ce sujet, lettre que l'éditeur de la Pléiade de 1972 n'avait pas jugé bon de reprendre. Il y est beaucoup question de Spinoza, d'une façon qui laisse soupçonner, dit Albert Henry, que le jeune

⁹ *Revue Blanche* du 1^{er} juillet 1897. Cité in Décaudin, *La Crise des valeurs symbolistes*, Toulouse, Privat, 1960, p. 78.

¹⁰ Valmy-Baysse dans *Le Temple* ; cité in Décaudin *op. cit.*, p. 152.

¹¹ Cité *ibid.* p. 115. La critique sévère de la littérature dans les lettres de jeunesse de Leger, l'obstination avec laquelle il l'associe à la maladie, à la chambre close, quand ce n'est pas à la masturbation, pour mieux l'opposer à la santé, au plein air, au plein vent, rejoint les arguments des naturistes dans leur polémique contre Mallarmé et ses amis. Son aversion pour ce qu'il nomme la chambre ou les chambres ne va pas sans faire songer à ce que Claudel, reprenant - non d'ailleurs sans le corriger par beaucoup de finesse, et d'affection pour son vieux maître - un motif banal de l'anti-mallarméisme, dit de la chambre aux rideaux tirés d'*Igitur*, cet homme d'intérieur, enfermé dans sa prison de signes.

¹² Voir dans le *Mercure du France* d'avril 1897 son très amusant « Manifeste du Jammisme » qui est un manifeste contre les manifestes.

¹³ Voir le plan du poème *Du fait* publié dans les notes de l'*Œuvre poétique* (Pléiade, p. 1054) et dans le *Journal* en 1945 encore, *Journal II*, p. 514.

¹⁴ *L'Harmonie imitative, Œuvres en prose*, p. 110.

poète a dû procéder à quelques recherches avant de rédiger son épître (hasard ? une lettre de septembre 1908 réclame justement à Monod, qui est à Paris, le *Tractatus*). Mais sans vouloir mettre en doute l'intérêt de Leger pour le philosophe polisseur de verre, on ne peut s'empêcher de penser que le panthéisme pourrait bien s'expliquer sans cela. Je rappelle qu'un Tocqueville signalait déjà (dans *La Démocratie en Amérique*, t. II, 1ère partie, ch. VII) *les grands progrès qu'il a fait de nos jours* et en cherchait les causes dans l'égalisation des conditions, qui favoriserait une doctrine par laquelle l'individualité humaine est détruite. On a été jusqu'à voir en lui l'unité d'un siècle qui n'en a point, et il a été défini par Bautain, professeur de théologie à la Sorbonne sous le second Empire, comme la véritable hérésie du XIX^e siècle¹⁵. Dans un article qu'il consacre en 1882 au « Spinozisme en France », le philosophe spiritualiste Paul Janet expose lui aussi les progrès de ce système et cite pêle-mêle parmi les victimes de l'épidémie son maître Cousin, les saint-simoniens, P. Leroux, G. Sand, E. Quinet, Lamartine, Michelet, Taine, Renan et j'en passe. Mais il précise que, dans ce panthéisme, *l'influence de Spinoza n'est plus sensible que de manière assez indirecte et à travers l'influence plus immédiate de l'Allemagne contemporaine*¹⁶. Quoi qu'il en soit, le panthéisme est partout vers 1900, et sous la plume de gens qui étaient loin d'être tous familiers de Spinoza. C'est si vrai que Leger n'a pas jugé inutile de prendre ses précautions ; à Frizeau, il écrit :

*j'ai peur [...] j'ai très peur que vous n'ayez un peu même très peu à l'esprit ce panthéisme dont il est parlé ici et là par ma génération d'hystériques féminins.*¹⁷

Toute hystérie mise à part, Frizeau pouvait avoir quelques bonnes raisons d'y songer...

J'ai tenté dans ce qui précède, d'indiquer quelques préoccupations communes à Leger et à Claudel, qui tiennent à ce que l'un et l'autre appartiennent à un même moment d'une même culture ; c'est pour cette raison que les problèmes qui se posent à eux (qui sont des problèmes qu'ils ont *trouvés*, qu'ils n'ont pas inventés) sont assez souvent les mêmes, même si, bien entendu, ils ne choisissent pas toujours les mêmes solutions. Je voudrais maintenant insister sur un certain nombre de différences, qui concernent les questions religieuses et la conception de la poésie.

Le premier point a déjà été largement traité par plusieurs autres, et je me bornerai donc à indiquer une conséquence qui me paraît résulter de cette différence d'approche.

Dans son essai sur *Vents*, Claudel a justement signalé la tendance de Perse à regarder les objets naturels (la mer, des schistes, un vol d'oiseaux...) comme des textes. Un exemple entre beaucoup d'autres :

Là nous prenons nos écritures nouvelles, aux feuilles jointes des grands schistes...

(O.C., p. 214).

Obsession du texte, diagnostique Claudel, *du signe, de l'intersigne, du signe indéchiffrable, de la chose qui veut dire*¹⁸. On reconnaît là la question qu'il avait lui-même reçue de Mallarmé, mais également (et c'est en grande partie la même chose) cette idée chère à tout le romantisme - ce n'est pas par hasard que Claudel cite à ce propos Novalis - que la nature est une *écriture chiffrée*, un *dictionnaire hiéroglyphique* comme disait Baudelaire qui en tirait argument pour

¹⁵ Voir H. Maret, "Essai sur le panthéisme dans les sociétés modernes" (1845) cité in *Philosophie, France, XIX^e siècle*, p. 330 et 334.

¹⁶ In *Revue Philosophique*, février 1882, p. 109-132.

¹⁷ *Souffle de Perse*, n° 3, p. 17

¹⁸ *Un poème de Saint-John Perse* in *Œuvres en prose*, Pléiade, p. 621.

définir un poète comme *un traducteur, un déchiffreur*. On voit que le fait d'assigner pour rôle au poète la *mise en clair des messages*, comme on lit dans *Vents* (O.C., p. 229 ; cela pourrait aussi définir le point de vue de Claudel) n'a rien d'original.

Seulement, il faut prendre aussi en compte les différences. Du point de vue de Claudel, qui se réclame explicitement de Saint Paul (Epître aux Hébreux, XI,3 : *Ce que l'on voit provient de ce qui n'est pas apparent*) et d'une théologie de l'analogie, c'est un Dieu personnel qui parle à sa créature par l'entremise de sa création : c'est du moins ce qu'il affirme dans différents textes, à différentes époques de sa vie. Du point de vue de Perse, les choses sont moins nettes. Qui parle ? Un Dieu personnel, sûrement pas. Est-ce alors le Dieu des panthéistes confondu avec le Grand Tout ? Peut-être ; cela y ressemble en tous cas ; je serais tenté, empruntant une formule à un essai récent sur la représentation de Dieu dans l'art occidental, de dire qu'il *entend le paysage comme un Dasein du divin*¹⁹.

Or cette incertitude théologique s'accompagne d'une autre, me semble-t-il, en ce sens que là où Claudel affirme péremptoirement Tout veut dire (pour nuancer tout de suite après : *mais rien ne signifie qu'en excluant la traduction*²⁰) Perse se laisse séduire par une hypothèse de signification, sans exclure qu'il puisse s'agir d'un trompe-l'œil, d'un faux-semblant ; il est plus proche de Valéry définissant la poésie comme un effort visant à restituer *ce que semblent vouloir exprimer les objets*²¹. Et de toutes façons, la question, le Qu'est-ce que ça veut dire adressé par l'homme à la nature demeure à jamais sans réponse - contrairement à ce qui se passe chez Claudel. De là un tragique de l'homme confronté à des signes dont le sens lui échappe, à un Dieu inintelligible ou muet ; ce sont les très belles, très altières formules de *Vents* :

Je t'interroge, plénitude ! - Et c'est un tel mutisme ...

(O.C., p. 204).

ou de *Chant pour un équinoxe* :

*L'autre soir il tonnait, et sur la terre aux tombes
j'écoutais retentir cette réponse à l'homme, qui fut brève, et ne fut que fracas.*

(O.C., p. 437).

(Je rappelle que c'est à peu de choses près ce que disait Mallarmé : son sonneur a beau *tirer le câble à sonner l'idéal*, la réponse ne vient *que par bribes et creuse*²².)

Or ces doutes, ces incertitudes, entraînent une conséquence qui me paraît considérable : parce que douter que ces signes soient vraiment des signes, douter de leur intelligibilité, c'est tout simplement douter que la poésie puisse être un instrument de connaissance. Je sais bien que dans le *Discours de Stockholm*, Perse a repris cette théorie qui est au moins aussi ancienne que le romantisme allemand, et qu'il l'a faite sienne en rapprochant la figure du poète de celle du savant. Cependant, nous savons tous que ce qui se donne dans ce texte sur le mode de la certitude s'énonce ailleurs d'une façon singulièrement moins assurée. Le poète, dit le discours, tient pour nous liaison avec la permanence et l'unité de l'Être ; mais *Amers* fait l'hypothèse que Hanter l'Être est d'un mime (O.C., p. 338 ; le texte continue de façon très explicite : Quelqu'un alors a-t-

¹⁹ A. Besançon, *L'Image interdite, une histoire intellectuelle de l'iconoclasme*, Fayard, 1994, p. 386. A. Besançon applique cette formule au peintre allemand C.D. Friedrich, lui aussi suspect de panthéisme. Une autre phrase de Besançon à propos du même ("Son panthéisme jouxte une sorte d'athéisme mystique", p. 393) s'appliquerait également assez bien à Leger.

²⁰ *Un poème de Saint-John Perse, op. cit.*, p. 621.

²¹ In *Tel Quel*, Idées/Gallimard, 1971, p. 176.

²² O.C., Pléiade, p. 36.

il parlé ? Il ne saurait se faire entendre ; ce qui est - notons-le au passage - manière d'affirmer que quelqu'un existe). Et même si nous lisons deux pages plus loin que Hanter l'Être n'est point leurre, il demeure sous la négation une éventualité pas tout à fait congédiée, qui ressurgit dans Sécheresse avec le

Singe de Dieu, trêve à tes ruses

qui se trouve être, comme on sait, le mot de la fin.

Je rappelle d'ailleurs qu'il y dans *Amers*, au début d'*Amers*, une légitimation de la poésie qui bien sûr n'est pas exclusive de celle du discours de Stockholm, mais qui est néanmoins très différente, et qu'on ne cite pas trop souvent :

« ...Je vous ferai pleurer, c'est trop de grâce parmi nous.
« Pleurer de grâce, non de peine, dit le Chanteur du plus beau chant ; [...]
« [...] C'est une histoire que je dirai comme il convient qu'elle soit dite,
« Et de telle grâce sera-t-elle dite qu'il faudra bien qu'on s'en réjouisse.

(O.C., p. 260).

Deux choses ici : le poème est *une histoire*, un récit, on songe au jeune voyageur d'*Éloges VII* qui a connaissance des *sources sous la mer* et que l'on prie de conter. Et c'est un récit qui a une vertu, nommée par trois fois, qui est *la grâce*, qui n'a rien à voir avec la grâce au sens de la quatrième des odes de Claudel, mais qu'on peut définir au moyen de cette locution qu'on rencontre deux pages plus loin *le délice du mieux dire*. Il ne s'agit plus ici de connaître par le moyen de la poésie mais de séduire, d'enchanter, de conter si gracieusement que les auditeurs s'en trouvent réjouis et apaisés, au point de pleurer ou de sourire :

Et le délice encore du mieux dire engendrera la grâce du sourire...

(O.C., p. 262).

On peut être un peu surpris de cette promotion de la grâce si l'on se souvient de *Vents* :

Et quand nos filles elles-mêmes s'aiguisent sous le casque, chanterez-vous encore l'ariette de boudoir, ô grâces mortes du langage ?

(O.C., p. 246).

Mais j'ai déjà relevé plus haut la propension de Leger à l'ambivalence, cette façon de sembler soutenir successivement deux propositions exactement inverses, de donner ses *versions* [...] *sur deux versants* ! (O.C., p. 213), de sauter dans la même page de A à non - A - ce qui n'est pas seulement la conséquence mécanique de l'ambiguïté fatale ou voulue du langage poétique, mais qui est aussi je crois l'indice qu'il s'intéresse moins aux idées elles-mêmes, à leur éventuelle valeur de vérité, qu'à la danse ou (comme dit Eco à propos de Joyce) à la musique des idées. Quoi qu'il en soit, et pour en revenir à la grâce, le fait est qu'*Amers* ne se soucie pas de la condamnation qui est dans *Vents* ; et il faut dire aussi que le poème de Leger est tout à fait adéquat au projet qui est ainsi annoncé d'emblée. C'est en effet un poème plein de grâce, où le lecteur goûte pleinement (comme souvent avec Leger) *les délices du mieux-dire*.

Or, on touche ici à ce qui est me semble-t-il une différence de fond entre Claudel et Leger. Leger est un être de séduction, il est doué, à un degré assez extraordinaire, de cette même aptitude qu'il avait reconnue chez Gide : *un goût de séduire très organisé*²³. Claudel est un être de confrontation. La poésie de Claudel ne déteste pas une certaine patauderie, une certaine rusticité, elle est volontiers rude de contact. Elle fait songer à ce que dit Bossuet de l'éloquence

²³ Lettre à Rivière du 11 novembre 1911 (O.C., p. 700).

de Saint Paul, elle manque de *douceur agréable* [...] *et les délicats de la terre qui ont, disent-ils, les oreilles fines, sont offensés de la dureté de son style irrégulier* (Panégyrique de Saint Paul). Et je voudrais faire ici une hypothèse peut-être aventureuse, mais que je vous livre telle quelle. On sait que Claudel - comme beaucoup d'autres que G. Genette a passés en revue dans un chapitre de ses *Mimologiques* - a spéculé sur l'opposition de la voyelle et de consonne. Meschonnic parle à ce propos de la *valorisation théâtrale de la consonne chez Claudel*²⁴, et cette valorisation, qu'il retrouve ailleurs dans la modernité poétique, est mise par lui en rapport avec une certaine méfiance envers l'euphonie, en rapport en somme avec ce que j'appelais la rudesse de la poésie claudélienne son côté (souvent) délibérément brut. Je pourrais citer plusieurs textes de Claudel où s'indique cette préférence : des textes poétiques d'abord par exemple des phrases de *Connaissance de l'Est* qui font un usage si particulier, si ostensible des gutturales et notamment de la conjonction *que* fréquemment substituée à *où* (*au moment que...*) ; et encore des textes théoriques (disons plutôt réflexifs) qui s'inspirent des *Mots anglais* de Mallarmé, où le sens des vocables est mis en relation avec la consonne initiale. Je me bornerai à ceci :

[...] *Pour moi dans la diction la consonne est l'élément essentiel. C'est elle qui donne au mot son énergie, son dessin, son acte, la voyelle représentant l'élément uniquement musical.*²⁵

Je ne peux m'empêcher en lisant cela de me rappeler l'insistance de Leger sur la musique, sur la musicalité en poésie, ce qu'il dit à Larbaud de Rimbaud (*pas assez musicien*²⁶). Et le fait est que non seulement on ne retrouve pas chez lui cette valorisation de la consonne, mais c'est tout le contraire.

Par exemple le chant I de *Pluies*, qui décrit l'invasion de la parole, la montée de la sève poétique, évoque le cœur du poète *visité d'une étrange voyelle*, comme si le langage tout entier se résolvait en une voyelle (et non consonne). A la fin de *Neiges*, on le retrouve, ce poète, en quête de *pures finales vocaliques*. Au début d'*Amers* quand la mer semble se mettre à parler comme une sybille écumante, il est question de *l'ébullition sacrée de ses voyelles* (*O.C.*, p. 261). Que ces voyelles en ébullition viennent très probablement de *Connaissance de l'Est* ne change rien à l'affaire, car notre consul en Chine ne trouvait rien de sacré à cette ébullition vocalique qui lui servait à décrire le chant des grenouilles rainettes - *pareil à une élocution puérile, à une plaintive récitation de petites filles*²⁷ : on voit combien, malgré l'emprunt, la voyelle claudélienne, puérile, plaintive, féminine, est loin des voyelles *sacrées* d'*Amers*. Je rappellerai pour terminer cette conversation littéraire que Madariaga évoque dans son éloge de Leger. Il s'agissait d'un romancier s'essayant malencontreusement à la poésie, d'un romancier, dit Madariaga en citant Leger, *qui se croyait poète*. Et pourquoi cette condamnation ? Comment est-elle justifiée ? Par *l'insuffisance prosodique des voyelles* (*O.C.*, p. 1155). Cette préférence pour la voyelle, chez Leger, ne peut-on penser qu'elle est solidaire de sa conception du discours poétique comme discours musical, discours plein de grâce, discours d'enchantement - avec ce qui s'attache de réserve, de suspicion, d'insatisfaction à toutes ces notions, qui ne sauraient suffire, me semble-t-il, aux yeux de Leger, à exonérer la poésie des soupçons qui parlent si haut dans les lettres de jeunesse. A cet égard, je rappelle que le désir de tuer en soi le poète s'énonce encore dans des lettres des années quarante²⁸ ; et je citerai aussi cette phrase, qu'on cite trop peu, à propos

²⁴ *Critique du rythme*, Verdier, 1982, p. 266.

²⁵ *L'Harmonie imitative*, op. cit., p. 107. Voir aussi *Les Mots ont une âme*, *ibid.*, p. 91 et *Journal II*, p. 649.

²⁶ *Correspondance Larbaud-Fargue*, Gallimard, 1971. Lettre du 6 avril 1911, dans laquelle Larbaud relate la visite qu'il vient de rendre à Leger.

²⁷ In *La Nuit à la véranda*, *Œuvres en prose*, p. 64.

²⁸ *O.C.*, p. 906, lettre datée du 13 septembre 1945 mais il est certain, en raison d'une allusion à Roosevelt, mort en

des *hommes de grand pouvoir, réduits par l'inaction au métier d'Enchanteurs* (*Vents*, p. 190) qui me paraît jeter une lumière crue sur la façon dont Leger a, par moments au moins, regardé son passage de l'état de haut fonctionnaire à celui de poète exilé...

Je voudrais conclure - parce qu'elle me semble caractéristique de cet état de *crise* dont je parlais en commençant - sur la difficulté que Leger éprouve à justifier en droit la poésie, à trouver parmi les diverses légitimations possibles une qui le persuade vraiment ; j'ai dit plus haut comment la théorie de la poésie-connaissance dont il se réclame habituellement se trouve contestée de l'intérieur par l'incertitude du statut qu'il donne aux signes naturels ; chacun sent bien qu'une définition de la poésie comme beau discours, comme bien-dire, nous laisse sur notre faim et se heurte d'ailleurs à des objections qui viennent de Leger lui-même, à son éloge de la violence et de la destruction... Ces difficultés ne l'empêcheront jamais d'écrire, cela va de soi ; mais elles empêchent de lever le doute qui atteint depuis toujours, je veux dire depuis les premières lettres de la *Pléiade*, l'activité poétique. Et à l'époque de *Vents*, encore :

« *Je t'ai pesé, poète, et t'ai trouvé de peu de poids.*

(*O.C.*, p. 195)

Il y a pourtant une autre légitimation, dont je n'ai pas parlé, et qui consiste, conformément à ce qu'enseignent aussi d'autres esthétiques contemporaines, à sacrifier le produit fini en faveur de la production, à dédaigner le texte pour ne sauver que l'expérience faut-il dire magique ou religieuse au cours de laquelle le poète-chaman enregistre (ou pense enregistrer : Leger à ce sujet hésite : mime ou pas mime, singe ou pas singe) la voix même du grand Tout, cette sorte de transe dans laquelle le texte s'est écrit. De là ces propos sur le poème délébile, que l'on effacera à grands renforts de manches à la fin de la nuit. Toute fixation est suspecte, et tout ce qui tend à figer, à immobiliser, à conserver même simplement le produit de la révélation est au fond un fourvoiement.

On est là beaucoup plus près des surréalistes que de Claudel. Ce qui passe chez lui, ce n'est pas le texte, mais les choses, pour autant que l'intelligence les fait passer, les consomme, les réduit, comme il dit, à l'esprit. Le texte n'a dès lors qu'une fonction instrumentale : il n'a pas sa fin à lui-même (l'autotélie est abominable à Claudel), il n'y a chez lui aucun fétichisme du texte et sa pratique sur ce point est tout à fait conforme à ses propos. Il suffit d'ailleurs de voir comment il parle de ses propres écrits : la conscience très nette qu'il a de leur valeur n'empêche pas (peut-être favorise) des jugements à l'occasion dénués de toute espèce de complaisance : voyez par exemple la critique de certains poèmes dans les *Mémoires*, ou ce qu'il dit à Barrault des passages lyriques de *Tête d'Or*. Et le fait est qu'il a toujours été tenté de récrire ses pièces, jusqu'après la seconde guerre mondiale.

Leger aussi a réécrit, recomposé : il n'est que de voir l'histoire terriblement compliquée du texte d'*Eloges* ou d'*Amitié du Prince*. Mais il le fait sans le dire, et comme subrepticement : à diverses reprises²⁹ il affirme en effet qu'il n'y a pas de *variantes*. D'un côté il donne le texte comme délébile, et de l'autre il le présente comme immuable. Il y a chez lui une sacralisation de l'écrit et de l'écriture, qui dépasse d'ailleurs, comme le suggèrent les notes de Lilita Abreu et comme j'ai essayé de le montrer ailleurs³⁰, l'écriture poétique pour atteindre toute forme d'écriture, et qui entre en contradiction flagrante avec la doctrine du poème délébile, puisque tout

avril de la même année, que cette date est fautive ; il s'agit vraisemblablement de septembre 1944.

²⁹ Voir par exemple la lettre à Caillois du 10 février 1954, *O.C.*, p. 563 et dans les notes p. 1108 à propos d'*Anabase*.

³⁰ *L'Œuvre et la lettre*, Actes du colloque de Washington, 1987, à paraître.

l'effort conscient de Leger est de le rendre indélébile. Mais cette contradiction ne lui est pas propre. On la retrouverait sous d'autres formes chez d'autres artistes de siècle, où elle témoigne de l'ambivalence affective qui s'attache au pauvre vestige visible d'une rencontre avec l'invisible, à l'objet fini dans lequel se conserve la trace d'une rencontre avec l'infini.

En dépit de l'assurance du discours de Leger sur la poésie, il me semble qu'on discerne dans ses propos une crise profonde des légitimations. Ces difficultés, qui sont des indices de la crise dont j'ai parlé, ne prouvent rien contre son œuvre. Elles ne l'ont jamais empêché d'écrire, je l'ai dit ; elles ne l'ont même pas empêché d'écrire parfois des choses admirables. Mais elles l'ont obligé à écrire au milieu d'une sorte d'insécurité que Claudel sans doute a moins ressentie, dans la mesure où le rôle de la poésie, ce moyen d'aller à l'esprit, comme il dit en citant Rimbaud, est chez lui parfaitement défini - et totalement subordonné aux exigences de la foi (ce qui ne veut pas dire de la propagande religieuse). La légitimation claudélienne est en effet admirable, c'est une grandiose construction intellectuelle ; mais c'est une architecture dans laquelle on ne peut entrer qu'à la condition d'être catholique romain, et j'ajouterai : d'être catholique comme l'était Claudel. Perse à cet égard est sans doute plus proche de nous et de notre époque incertaine ; dire qu'au bout du compte il a écrit de la poésie parce qu'il n'a pas pu s'empêcher de le faire, n'est-ce pas une forme de légitimation, fragile évidemment, médiocrement satisfaisante, mais peut-être l'une des dernières qui nous semblent encore dignes de foi ?

Claude-Pierre Pérez
Université de Nice