

Le noyau dur de la poésie

Christian LE DIMNA

A Monsieur Harano, en témoignage de mon respect et de ma gratitude pour le professeur qui m'a permis d'en être un et pour le chercheur dont les encouragements pressants ont même réussi à en faire aussi un de moi.

Faire émerger les plages communes de l'expérience mystique et de ce qu'il convient d'appeler l'expérience poétique, l'une et l'autre considérées en tant qu'expériences de l'être autant que du réel, nous paraît présenter un intérêt heuristique suffisant pour justifier une lecture mystique de la poésie qui constitue le cœur de notre recherche. Il nous semble également important que les études comparatives puissent sortir du cadre religieux et plus encore confessionnel pour rapprocher les écrits contemporains des mystiques et des poètes, sans se priver pour autant de tout autre apport qui viendrait éclairer cette « conversation » des textes à laquelle ils sont conviés à la faveur de notre hypothèse. Nous considérons en effet que la poésie est à la fois le produit et le moyen d'une quête du sacré qu'effectue dans le langage un être humain s'adressant à d'autres êtres humains qui, tous, partagent une même capacité normale et naturelle à vivre des expériences de l'être, à habiter le monde en mystique aussi bien qu'en poète.

C'est cette potentialité unanime d'irruption de l'expérience mystique dans l'existence humaine, aussi « moderne » et contemporaine soit-elle, autant que le recours à des influences littéraires ou personnelles directes, qui pourrait expliquer que lisant en parallèle certains textes poétiques et certains textes de sages ou de mystiques contemporains, tout lecteur ne peut qu'être saisi par les analogies, les similarités, les concordances qui s'y révèlent à tout niveau. Plutôt que dans un « inconscient collectif » ou dans une « mémoire ancestrale », grands réservoirs d'archétypes et de mythes universels, on pourrait plus simplement concevoir que les poètes comme d'autres puisent directement dans cette expérience commune de la conscience d'être, cette « mystique sauvage » auquel Michel Hulin consacre un essai éponyme et qui est de la mystique « la forme fondamentale, brute, toujours égale à elle-même car exprimant certaines possibilités essentielles de

l'esprit humain, anhistorique donc »¹⁾. Comme tout un chacun, mais sans doute avec une sensibilité accrue, les poètes ont joui de cet état d'avant le stade du miroir et de la constitution de l'ego, un état parfois retrouvé pour certains dans la grande enfance ou l'adolescence au cours d'expériences fortuites dont ils gardent le souvenir plus ou moins conscient. Il paraît vraisemblable que tout homme a eu, une fois au moins dans sa vie, une expérience spirituelle mais le fait est aussi que souvent elle n'a pas été identifiée et reconnue comme telle parce que l'homme moderne n'a jamais appris à distinguer le psychique du spirituel. Il est comme le tout petit enfant qui ne peut pas savoir si ses images mentales proviennent de son imagination ou de la réalité extérieure. C'est pourtant dans cette expérience que serait déposée la clé d'accès à ce noyau commun à toutes les littératures sinon à tous les arts de toutes les époques et de toutes les cultures. L'expérience de l'être, renouvelée dans chaque individu, donnerait sens à l'existence d'un fond commun que se partagent avec d'autres les créateurs et les récepteurs des œuvres littéraires ainsi que le reconnaît Jean Biès :

il existe une littérature des profondeurs, une *Litteratura perennis* », un noyau ésotérique où converge l'essence des « littératures comparées » jusqu'à laquelle la critique planétaire devra remonter. Tout se passe alors à un niveau tout autre que celui des points de comparaisons immédiates, des listes d'emprunts réciproques ou d'influences déguisées, des contaminations et des adaptations ; à un niveau où on est assuré qu'aucune rencontre n'a été possible entre hommes, écoles ou courant d'idées, et où l'on redécouvre pourtant les mêmes préoccupations, les mêmes procédés de composition, les mêmes contenus et les mêmes effets ; où apparaît la nuée d'une véritable « communion des créateurs », où tous, sans se connaître, et partis de points différents, aboutissent finalement. Ce genre de recherches, qui dépasse les différences en quelque sorte *exotériques* des formes culturelles, mentales et psychologiques, aussi bien que les simples « coïncidences », démontre l'unité fondamentale de l'esprit et l'existence, au fond même des plus apparemment étrangers à l'Orient, d'un dépôt oriental²⁾.

Ces propos qui peuvent sembler aujourd'hui trop teintés d'ésotérisme et d'exotisme, nous indiquent pourtant la voie à explorer et nous invitent, comme

le font aussi tous les textes mystiques, à inverser la direction de notre regard pour trouver en nous cet Orient de la littérature.

Un lecteur averti de la sorte et qui découvre alors un certain texte de Douglas Harding, célèbre mystique contemporain, voit fortuitement s'ouvrir devant lui une bouleversante perspective, tant spirituelle que littéraire, à un énigmatique groupe de poèmes de Jean Tardieu, intitulé *Monsieur Monsieur*. Les deux premiers quatrains du poème I intitulé « Monsieur interroge Monsieur » mettent en scène deux personnages qui échangent ce dialogue :

— Monsieur, pardonnez-moi
de vous importuner :
quel bizarre chapeau
vous avez sur la tête !

— Monsieur vous vous trompez
car je n'ai pas de tête
comment voulez-vous donc
que je porte un chapeau³⁾ !

Douglas Harding, quant à lui, témoigne ainsi dans son livre intitulé en français *Vivre sans tête* :

Le plus beau jour de ma vie — ma nouvelle naissance en quelque sorte — fut le jour où je découvris que je n'avais pas de tête. Ceci n'est pas un jeu de mots, une boutade pour susciter l'intérêt coûte que coûte. Je l'entends tout à fait sérieusement : *je n'ai pas de tête*. [...] Je découvris instantanément que ce rien, ce trou où aurait dû se trouver une tête, n'était pas une vacuité ordinaire, un simple néant. Au contraire, ce vide était très habité. [...] J'avais perdu une tête et gagné un monde. [...] En dehors de l'expérience elle-même ne surgissait aucune question, aucune référence, seulement la paix, la joie sereine et la sensation d'avoir laissé tomber un insupportable fardeau⁴⁾.

Cette étonnante convergence entre le poème et le témoignage d'une expérience mystique a tout d'abord le mérite de nous prévenir que toute métaphore n'est pas

bonne pas à prendre comme telle et qu'elle peut se révéler être tout simplement la description d'une expérience réelle. Perdre la tête, c'est ici faire l'expérience de ma propre absence dans le paysage, d'un monde où je ne suis pas, de ma propre mort en quelque sorte. Non plus je regarde le monde mais le monde *est regardé*. Une « expérience des sommets » qui donne le vertige à qui s'y trouve transporté sans préparation ! Trop rares sont les critiques, comme Jean-Luc Steinmetz à propos d'Artaud, qui rappellent qu'il faut lire les poètes à la lettre et ne pas se protéger de leur vision, de leur rire, de leur cruauté, en recouvrant leur parole du voile de l'interprétation métaphorique :

Il conviendrait de prendre au pied de la lettre l'expression métaphorique utilisée par certains poètes. À une telle lecture de gravité foncièrement transgressive et comportant « de nouvelles révélations de l'être », Artaud convoque en sachant trop bien que nous cherchons toujours à nous préserver d'une insupportable vérité abrupte et claire. Les poètes moins imaginatifs qu'on ne pense, sont des montreurs de réels⁵⁾.

En l'occurrence, « l'absence de tête » dans le poème de Tardieu est à prendre ici dans son sens littéral rigoureux surtout si l'on sait que l'auteur a connu dans l'adolescence une troublante expérience de perte de personnalité, énigmatique pour la médecine mais que la mystique aurait su reconnaître comme la conséquence d'une éclipse de l'ego, d'un éclair de désillusion où je ne m'identifie plus au personnage reflété dans le miroir de la salle de bain. Le lecteur constate ensuite que l'expérience mystique peut se découvrir chez le plus « absurde », le plus athée ou le plus moderne des poètes aussi bien ou mieux peut-être que chez le plus religieux, et que la prise en compte de cette expérience qui entretient un lien privilégié avec la poésie, lui en permet une nouvelle lecture. Il rejoint alors Yvon Desrosiers qui affirme que :

Tout comme une lecture psychanalytique enrichit la connaissance (et la jouissance) d'une œuvre, nous pensons que le fait d'apercevoir de possibles structures religieuses et diverses formes d'expérience du sacré dans une œuvre littéraire ou artistique peut enrichir le plaisir qu'on retire de l'œuvre et, par le fait même, la personne qui vient en contact avec l'œuvre⁶⁾

Cette lecture mystique paraît si révélatrice à notre lecteur qu'il en vient à se demander si une critique mystique ne devrait pas bientôt trouver une juste place parmi les autres critiques littéraires. Yves Bonnefoy reconnaît d'ailleurs qu'une lecture théologique de son œuvre – appuyée sur des analogies soulignées par lui-même, ne serait-ce que dans son vocabulaire – s'est révélée éclairante pour lui comme, nous voulons le démontrer, elle pourrait l'être pour tout lecteur averti.

Il est dès lors d'autant plus frappant de constater la place réduite que tient dans la critique des œuvres, l'expérience spirituelle, que ce soit la nuit de Gênes de Valéry ou le foudroiement de Blaise Cendrars. Si les récits de ces expériences dont furent bénéficiaires romanciers ou poètes sont nombreux, jamais encore à notre connaissance, ils n'ont fait l'objet d'un recensement ni d'une étude systématique et encore moins d'une interprétation objective. La crise traversée par Mallarmé au printemps 1866 et au cours de laquelle il connut une expérience proprement mystique de la poésie, resta incomprise de lui et de la plupart des critiques aussi mal armés que lui pour en résoudre l'énigme. Ils ne purent en effet la mesurer qu'à l'aune des valeurs de la modernité dont l'ego est le fleuron. Sa disparition est à proprement parler *impensable* à l'homme moderne à qui le monde sans « moi » n'est qu'un vide noir, une terrifiante absence. Rien d'étonnant qu'au départ de cette crise mallarméenne, se situe la découverte du néant dont témoigne la longue lettre à Cazalis du 28 avril 1866 :

Malheureusement, en creusant le vers à ce point, j'ai rencontré deux abîmes, qui me désespèrent. L'un est le Néant, auquel je suis arrivé sans connaître le Bouddhisme, et je suis encore trop désolé pour pouvoir croire même à ma poésie et me remettre au travail, que cette pensée écrasante m'a fait abandonner. Oui, *je le sais*, nous ne sommes que de vaines formes de la matière, – mais bien sublimes pour avoir inventé Dieu et notre âme⁷⁾.

Le recours à la connaissance mystique permettrait pourtant de faire toute la lumière sur les mécanismes et les enjeux de cette crise qui a conduit l'ego du poète au terme de sa propre subversion, à l'instant négatif où est faite l'expérience de son irréalité fondamentale. Une expérience spirituelle négative comme celle de Mallarmé prend soudain tout son sens lorsqu'elle est déchiffrée selon la

« perspective métaphysique » que donne le philosophe Georges Vallin :

Mais cette négativité radicale ou ce nihilisme absolu sont proprement insoutenables pour l'ego, car celui-ci, piégé par l'illusion qui le constitue, est impuissant à saisir *objectivement* ce néant « subjectif » et « objectif », c'est-à-dire à le *contempler*. Une telle contemplation équivaldrait en effet à une réaffirmation de l'Essence ou de la Transcendance refusées⁸⁾.

L'un des apports majeurs de la connaissance mystique à la pensée occidentale est la preuve apportée de l'irréalité de l'ego. Celui-ci n'a pas d'existence réelle parce qu'il n'est constitué que de la fausse croyance ou de l'illusion d'être séparé. Il n'est qu'une construction imaginaire dont Vallin dénonce la place prépondérante qu'il tient néanmoins aujourd'hui :

La pensée occidentale en général tend à affirmer la réalité de l'ego et de l'univers des formes (psychiques ou sensibles), tandis que la pensée moderne se définit pour nous par l'exclusion d'une réalité transcendante à l'ego et aux « formes » en général. L'idolâtrie de l'ego qui est latente dans la pensée occidentale de type traditionnel va devenir effective et actuelle dans la modernité⁹⁾.

C'est dans cette perspective, où nous nous plaçons aussi, que le mystique Jean Klein redéfinit la signification de l'art et de l'artiste en général qui s'applique nécessairement à la poésie et au poète puisque leur statut ne saurait être différent. On comprend mieux alors comment il peut affirmer :

Le véhicule n'est qu'un canal pour arriver à la source créatrice et pour la révéler. Ce qui fait un grand artiste, c'est son habileté à abandonner sa personnalité. Le grand art n'a rien à dire, n'a pas de but, pas d'intention. C'est un libre don. Sa signification réside dans le fait qu'il est sans but¹⁰⁾.

La mystique prend donc à contre-pied les valeurs de cette pensée moderne qui n'est d'ailleurs plus l'apanage de l'Occident géographique, en déniait à l'ego toute autre existence que sociale et fonctionnelle. Celui-ci n'est qu'« une

cotisation à payer pour notre adhésion au club humain », selon l'expression humoristique de Douglas Harding. En contrepartie, la mystique nous donne à éprouver la plénitude de ce que nous sommes en dehors de toute activité et nous prouve qu'il n'est pas besoin de penser pour être, n'en déplaise à Descartes.

L'une des implications les plus essentielles de la perspective métaphysique consiste dans deux axiomes que l'on pourrait formuler comme suit :

- 1) Toute conscience n'est pas conscience de quelque chose.
- 2) Il y a une conscience qui n'est pas conscience de soi. Et cela non par suite d'une infirmité ontologique, mais par plénitude. La conscience en tant que conscience absolue n'est pas de l'être auquel la « spiritualité » s'ajouterait mystérieusement par suite d'on ne sait quel cataclysme métaphysique. Elle possède éminemment la dimension d'intériorité qui est essentielle à la conscience¹⁰.

Tout notre propos consiste donc à lire la poésie et à considérer le travail poétique en adoptant le point de vue de ceux qui ont été transformés par cette expérience que l'on ne sait plus sous quel vocable désigner et qu'il nous faut bien nous résoudre à qualifier de mystiques ; en empruntant le regard de ceux que notre époque ne sait d'ailleurs plus comment nommer : ceux qu'on disait philosophes dans l'Antiquité, ceux qui étaient sages aux yeux de Dieu et fous aux yeux des hommes. Les maîtres, les gourous. Ceux qui par un rare coup de génie ont atteint le dernier stade de l'évolution humaine ou moins exceptionnellement ceux qui y sont parvenus au terme d'un déconditionnement, d'une déprogrammation, d'une désidentification réalisée selon l'une ou l'autre des nombreuses méthodes que les hommes ont élaborées au fil des siècles. Ces méthodes se sont appelées religion, voie spirituelle, ascèse et elles sont en général totalement imbriquées dans leur contexte historique, culturel et social. Cependant, toutes ces voies, une fois dépouillées de leurs ornements historico-culturels, présentent un dénominateur commun, un noyau dur identique, on peut dire une base immuable et éternelle, c'est-à-dire valable en tous lieux et en tous temps, à laquelle donne accès l'expérience mystique.

Notre assomption est que la poésie contemporaine est animée par ce même « noyau dur » et qu'elle pourrait parfois elle-même être mise au nombre des méthodes qui mènent à l'accès au réel, au véritable « Je », à l'expérience de

l'être sinon à la conscience sans objet ; qu'elle est en tout état de cause l'une des formes que prend cette expérience ; qu'elle est, pour tous, une entreprise sensée et de sens qui brise la clôture du texte littéraire dressée par le structuralisme et la nouvelle critique. Le poème ne s'invente pas *ex nihilo* mais à partir d'une expérience.

Plusieurs écueils sont à éviter pour mettre en œuvre cette lecture mystique de la poésie contemporaine afin d'envisager les diverses problématiques qui la traversent et nous orienter non seulement dans les œuvres singulières des poètes mais aussi dans le grand mouvement des récentes évolutions, pour découvrir la permanence du réel sous les formes du transitoire.

Notre propos n'est évidemment pas de décerner un brevet de mystique aux poètes, qui n'en auraient que faire et refuseraient de se voir encore passés à la moulinette de la critique, mais de lire leurs textes au jour de l'expérience mystique sans vouloir non plus dresser un inventaire de tous les poèmes où se retrouveraient les traces indélébiles de l'expérience qu'évoque Victor Crastre par cette métaphore : « L'âme a reçu une brûlure : le poème en est la cicatrice¹²⁾. » Il s'agit plutôt d'observer quel degré de coïncidences existe entre les écrits des « sages » et les textes des poètes, quoique ces derniers puissent eux-mêmes en penser mais en sollicitant aussi leurs précieux témoignages quand ils ont accepté d'en faire part.

Trop souvent la pensée moderne, enfermée dans la logique aristotélicienne dualiste, reste soumise à une conception dichotomique de la réalité qui l'empêche de concevoir et de percevoir les phénomènes dans leur interdépendance universelle, dans « l'intersubjectivité transcendantale des êtres et des choses » selon Abellio, et dans leur mouvement. L'illusion d'un champ clos de la science ou de la littérature est certes nécessaire puisqu'elle permet de dégager les lois propres d'un champ spécifique ou d'un certain niveau de réalité mais on ne saurait y rester enfermé car s'il est vrai que le monde peut être classé en couples d'opposés, on peut aussi voir ceux-ci dans leur complémentarité. Aujourd'hui, scientifiques et poètes sont nombreux à s'insurger contre ce que les mystiques ont toujours considéré comme une simple représentation du monde, une pensée sur le réel qui ne permet plus à notre époque de le saisir dans sa complexité, sa relativité, son mouvement, et qui en réalité pose plus de problèmes qu'elle n'en résout puisque aussi bien le problème, c'est cette conception du monde elle-

même. Et les poètes ont bien sûr toujours été à la tête de cette insurrection contre la réduction du sens comme l'explique Michel Collot :

La signification poétique transgresse les distinctions établies par le sens commun. Elle est foncièrement double, ambiguë, voire ambivalente: « Un poème dit une chose et en signifie une autre », écrit Michael Riffaterre. Et c'est pourquoi la poésie est par excellence un langage figuré. Les figures qu'elle privilégie sont celles qui associent des termes habituellement considérés comme contraires, et celles qui établissent des ressemblances entre des choses différentes¹³⁾.

Pour échapper à cette raison dualiste, sont faites de nombreuses tentatives inspirées par la mystique et notamment par la mystique non-dualiste qui en est la manifestation la plus dépouillée et sur laquelle nous nous appuyons le plus souvent. La représentation moderne du monde et le savoir qui la sous-tend n'ont rien à voir avec la *connaissance* telle que la vivent les mystiques pas plus qu'avec celle des poètes. La poésie ne travaille pas dans un champ clos, même si le langage est en lui-même un espace à la fois limité et indéfini. Le poète et son lecteur ne sont pas réductibles à l'unique dimension d'une mécanique dualiste qui n'est qu'un modèle culturel, une « image anthropologique primordiale » selon l'expression de l'anthropologue Michel Fromaget¹⁴⁾. Ce dernier revendique encore aujourd'hui une conception tripartite de l'homme « corps, âme, esprit » qu'exposaient les philosophes de l'Antiquité pré- et post-chrétienne et dans laquelle la poésie serait le moyen pour les poètes et leurs lecteurs d'entretenir une relation dans la verticalité de leur humanité et dans la perspective d'une transformation, d'une métanoïa :

La vie poétique, je veux dire celle du poète, n'en doutons pas est très différente de la vie ordinaire. Notamment en ce qu'elle est plus perméable à l'esprit, plus sensible à sa souffrance ou à son espérance. [...] Oui, le pressentiment de la métamorphose humaine est extrêmement présent à l'âme poétique et je me demande même s'il ne lui est pas inhérent¹⁵⁾.

Si l'auteur continue en précisant que c'est un autre sujet que le sien, nous

considérons qu'il s'agit bien là du nôtre puisque nous nous demandons si la poésie est le lieu d'une troisième dimension de l'homme en même temps qu'un appel et une aide à sa métamorphose, l'une et l'autre étant par ailleurs interdépendantes.

Les deux thèmes de la *tripartition* et de la *métamorphose* anthropologiques – au sens où cette dernière est entendue ici, de *metanoïa*, de naissance spirituelle, de deuxième naissance – sont consubstantiels. L'un, sans l'autre, est rigoureusement dénué de toute signification¹⁶⁾.

Naître à un nouvel état réclame de mourir au précédent mais inaugure aussi une ère de développement et de croissance. Notre travail suit donc ce grand mouvement circulaire de la ronde des éléments, ce souffle qui rythme le cycle de la vie et qui va à l'encontre de la conception rectiligne de notre histoire moderne. Nous nous interrogeons sur ce passage qu'il faut découvrir et ouvrir entre les « aperçus fugitifs », ces cadeaux du présent, et l'« autre-rive » d'un monde. Nous enquêtons pour déterminer la réalité des faits, analyser les témoignages aussi bien ceux qui nous ont été directement confiés par les auteurs, que ceux que nous avons recueillis dans leurs textes, appartenant en majorité à la période comprise entre la fin de la seconde guerre mondiale et aujourd'hui. Nous parvenons ainsi à mieux rendre compte de l'expérience mystique qui, si elle peut parfois comporter des phénomènes tels que visions, révélations, manifestations somatiques et pouvoirs supranormaux, est avant tout le contact direct avec un principe spirituel infini. Les comptes-rendus de ce contact direct accordent une place prépondérante au sens de la vue qui joue aussi un rôle essentiel en poésie et c'est dans ce passage de la vue à la vision, dans ce retournement du regard vers ce qui regarde que nous découvrirons le premier lien secret entre la mystique et la poésie. Toutes deux sont en outre des paroles qui ont en charge de dire l'indicible, d'exprimer l'inexprimable et elles prennent ensemble cette dimension essentielle du langage pour faire part de l'expérience de son au-delà ou de son en deça.

Le second temps, celui de la croissance, concerne la problématique essentielle de la mystique comme de la poésie, c'est-à-dire le sujet et c'est certainement là que la connaissance mystique peut apporter le plus grand secours à la critique littéraire. Avec elle, il est possible de déterminer le lieu où demeure le sujet en explorant ses différents mondes à commencer par celui que nous avons sous

les yeux et qui s'offre à nos sens. Le sujet poétique et le sujet mystique s'en révèlent les grands appréciateurs, les grands goûteurs qui en savourent les peines comme les joies. Ils sont aussi de grands observateurs, des passants attentifs pour qui le monde est une constante sollicitation à la vigilance, une opportunité de présence à soi-même. Le monde perçu comme représentation, comme image ouvre paradoxalement à la présence, à la véritable vision. Les formes révèlent le sans-forme autant qu'elles le recouvrent. L'étude du lyrisme trouve ici tout naturellement une place puisque selon Jean-Michel Maulpoix :

Le lyrisme est la voix d'un individu auquel l'expérience infinie du langage rappelle sa situation d'exilé dans le monde et simultanément lui permet de s'y établir comme s'il pénétrait grâce à elle au cœur de l'énigme qui lui est posée par sa propre condition¹⁷⁾.

Cet individu dans le monde s'y tient dans son corps physique, dans son rapport avec la matière et doit s'y frotter, s'y frayer un passage en se confrontant avec ses limites qui lui sont devenues d'autant plus insupportables qu'il a fait l'expérience de l'infini. Ce que le poète et son lecteur contemporain commencent à savoir, c'est non seulement qu'il n'y a pas de raccourci vers l'au-delà mais qu'il n'y a pas même d'au-delà au grand désespoir du plus grand nombre. Et pourtant... Pourtant, les poètes continuent à chanter et à goûter la matière poétique, à explorer ce corps poétique du monde fait de sons, de rythmes, d'images. Ils agissent dans et sur le monde en poètes, se faisant en même temps qu'ils font.

Le poète lyrique découvre au cours de sa transformation, dans sa confrontation avec « la paroi » du monde chère à Guillevic, que son chant n'exprime d'abord que l'expression des émotions de son ego, sa part de refus et de peurs, avec les joies qui forment la paire d'opposés. La croissance nécessaire de son art n'est pas une simple affaire de technique mais lui réclame d'accepter pleinement la vie dans toutes ses manifestations, qualifiées de bonnes ou de mauvaises, d'heureuses ou de malheureuses. Il peut alors accéder au sentiment, fait d'acceptation de ce qui est, selon la distinction qu'établit Arnaud Desjardins dans son enseignement :

Nous faisons en français – dans le français courant – une confusion entre « émotion » et « sentiment », les deux termes concernant l'un et l'autre

le fonctionnement non transformé, non purifié du cœur, le fonctionnement dualiste fait de ce que nous aimons et de ce que nous n'aimons pas, de ce que nous désirons et ce dont nous avons peur, de ce qui nous rend ordinairement heureux et malheureux¹⁸).

Cette acceptation de l'existence dans sa totalité et donc de cette dualité dont nous nous obstinons à supprimer l'un des pôles, conduit le poète lyrique de l'amour de soi à l'amour du Soi, du petit « je » au grand « Je ». Ce sentiment de plénitude qu'offrent fugacement l'expérience mystique et l'expérience poétique est expérimenté sous une forme stable infirmant le paradigme de la modernité selon lequel le désir ne pourrait jamais être satisfait et la quête sans fin sinon sans but. Purifié, son chant puise alors directement à la source de l'inspiration, à l'origine de la parole avant qu'elle ne soit attribuée à un sujet individuel ni même personnel, ouvrant la voie d'un lyrisme sans personne. Il connaît alors la satisfaction et la plénitude.

Pour accéder à cette écriture de l'être, le poète comme le disciple spirituel doit accepter de mourir à lui-même et au monde en traversant les différents enfers de l'existence et se consacrer pleinement à l'expérimentation et à l'ascèse. Il s'emploie donc à ouvrir un passage à travers les mots et à travers la mort. Après s'être débattu dans les imprécations et les cris de fureur, le poète accepte de se placer face à l'obstacle de la langue et du monde et son désenchantement fait un jour place au chant. Il prend la vie et le langage à bras le corps, découvrant la joie d'un monde rechanté plutôt que réenchanté, la joie de la célébration.

Si le lyrisme est une célébration, une adhésion au monde, à des sentiments, à la matérialité d'un langage, on imagine en effet mal, a priori, qu'il puisse introduire en son élan un mouvement qui serait comme un doute ; à moins que cette interrogation sur soi lui permette de se mieux comprendre, puis d'affirmer plus fortement encore, après, l'élan de célébration¹⁹.

Alors que les discours sur la liberté et la libération avaient laissé penser que le vers libre affranchirait le poète, ce dernier s'aperçoit qu'il doit plutôt emprunter la porte étroite de la soumission aux contraintes que ce soit celles du vers classique ou celles des corsets qu'il impose lui-même à la langue. Les jeux avec les mots

et les règles qu'il invente lui permettent d'échapper aux lourdeurs de l'esprit de sérieux et d'appréhender le langage avant qu'il ne soit soumis aux normes de l'esprit utilitaire et mis au service de l'ego dans son désespéré combat contre ce qui va à son encontre.

Le travail d'écriture, souvent rapproché de l'exercice ascétique par ceux qui s'y consacrent, se présente donc comme une voie de dépouillement, de pauvreté et d'humilité qui séduit nombre de poètes contemporains. La poésie prend alors le quotidien comme exercice redécouvrant la voie abrupte du haïku, tentée qu'elle est par le retour au silence. Ce silence de la page blanche, de l'indicible se fait entendre sous le bavardage des mots ou lorsque le mental se trouve « glacé » dans son fonctionnement par un « bogue²⁰⁾ » poétique et qu'apparaît « l'écran bleu », l'azur d'un ciel sans émotion. La boucle se trouve ainsi bouclée et la parole poétique retourne à son origine pour retrouver une nouvelle forme dans un toujours présent.

Université de la Ville de Hiroshima

Notes

- 1) Michel HULIN, *La mystique sauvage, Aux antipodes de l'esprit*, Presses Universitaires de France, coll. Perspectives critiques, 1993, p. 10.
- 2) Jean BIÈS, *Littérature française et pensée hindoue*, Librairie C. Klincksiek, 1974, p. 183.
- 3) Jean TARDIEU, « Monsieur interroge Monsieur » dans *Le Fleuve Caché*, NRF, Poésie, Gallimard, 1996, p.108.
- 4) Douglas E. HARDING, *Vivre sans tête, Une contribution au zen en occident*, Le Courrier du Livre, 1978, p. 13-14.
- 5) Jean-Luc STEIMETZ, Artaud, lecteur de Baudelaire, cité par Camille Dumoulié dans, *Littérature et philosophie. Le gai savoir de la littérature*, Armand Colin, « Collection U », Paris, 2002, p.95.
- 6) Yvon DESROSIERS, « Pour une lecture religiologique de la littérature », in *Religiologiques, Sciences humaines et religion, Littérature et sacré*, N° 5, printemps 1992.
- 7) Stéphane MALLARMÉ, *Correspondance. Lettres sur la poésie*, Gallimard, coll. «Folio classique», 1995, p. 296.
- 8) Georges VALLIN, *Voie de gnose et voie d'amour*, Éléments de mystique comparée, Éd. Présence, 1980, p. 28-29.
- 9) *Ibid*, p.16.

¹⁰⁾ Jean KLEIN, *Qui suis-je ?*, Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes », 1998, p.204 [1^{re} édition, Element Books Limited, 1988, Traduction française, Albin Michel, 1989].

¹¹⁾ Georges VALLIN, *op.cit.*, p.128.

¹²⁾ Victor CRASTRE, *Poésie et mystique*, Éd. La Baconnière, coll. « Langages », 1966, p. 49.

¹³⁾ Michel COLLOT, « La Poésie Aujourd'hui », in Dossier Forum Universalis 05/01, Encyclopædia Universalis, <http://www.universalis.fr/Data/article/60/eu-poesie.rtf>. (Site consulté le 18 octobre 2001).

¹⁴⁾ Michel FROMAGET, *L'Homme tridimensionnel, "Corps, Âme, Esprit"*, Albin Michel", coll. « Question de », 1996, p. 28.

¹⁵⁾ *Ibid.*, p.120.

¹⁶⁾ *Ibid.*, p.120-121.

¹⁷⁾ Jean-Michel MAULPOIX, *Du lyrisme*, José Corti, 2002, p.14.

¹⁸⁾ Arnaud DESJARDINS, *La Voie du cœur*, Ed. La Table Ronde, 1987, p. 14.

Né en 1925, Arnaud Desjardins, ancien réalisateur pour la télévision de films, qui ont fait date, sur les spiritualités vivantes de l'Orient, auteur de nombreux livres exposant les connaissances acquises auprès de maîtres spirituels dont Swami Prajnanpad qui fut le sien, il se consacre depuis 1974, à la transmission de l'enseignement qu'il a reçu et approfondi.

¹⁹⁾ James SACRÉ, « Une boulangerie de lyrisme critique » in *Le Nouveau Recueil, revue trimestrielle de littérature et de critique*, N° 52, septembre-novembre 1999.

²⁰⁾ En informatique, un bogue, francisation du mot anglais « bug », désigne les anomalies de fonctionnement d'un programme. Site de l'*Encyclopédie Wikipédia* : <http://fr.wikipedia.org/wiki/Bogue>

« L'écran bleu » est celui qui apparaît lorsque toutes les fonctions d'un ordinateur sous système Windows sont bloquées.