

L'ENVERS ET L'ENDROIT DE LA POÉSIE CLAUDELIENNE

Boštjan Marko Turk

Résumé

L'étude se propose comme objectif de répondre aux questions du substrat de la philosophie thomiste dans l'oeuvre poétique de Paul Claudel. En fait, l'influence de l'Aquinat sur Claudel est prépondérante: elle concerne surtout l'instrumentalisation ontologique de sa poésie qui désormais se déroule sous le signe (linguistique) de l'être. Les instruments majeurs de la pensée scolastique (l'équivocité, l'univocité, l'analogie) sont à l'oeuvre dans la parole claudélienne la déterminant au plus profond, même au point dont l'exégèse moderne ne pouvait pas s'en apercevoir.

Même les textes les plus tardifs témoignent de l'engagement de Paul Claudel, bien plus profond qu'on ne pourrait le penser, dans cette réalité homogène et lumineuse qu'est la pensée thomiste. Depuis le temps de sa lecture assidue des *Sommes théologiques* jusqu'à l'œuvre exégétique, on perçoit partout cette pulsation, parfois directe, parfois contenue à l'état latent, qui fait le propre de cette intelligence limpide et transmet l'essentiel de la pensée du Maître angélique.

En fait, chez Claudel, la rencontre du thomisme est postérieure aux influences littéraires, surtout à celle qu'a exercée A. Rimbaud¹. Elle se situe dans la période de son mandat en Chine, ce qui permet, comme nous allons le constater par la suite, une « scolarisation » du substrat oriental (*La Connaissance de l'Est et Cinq Phrases pour Eventail*). Le thomisme claudélien repose sur la lecture de la *Somme théologique*, de la *Somme contre les Gentils* et (peut-être)² des *Questions disputées*³. Claudel y a été initié

¹ Nous reprenons ici un rapprochement — que nous trouvons, en fait, heureux — reliant la conversion, l'événement majeur dans la vie de Claudel, au gothique, tout cela à travers l'enseignement de l'Aquinat : « Ainsi un article de saint Thomas portant à sa cime suspendu tout cet ensemble d'arguments affilés qui répondent de tous côtés aux objections. Et je n'ai pas parlé des profonds arrières, de cette abside à triple étage, de cette sangle, de cette ceinture de muscles qui bande et qui érige vers le ciel ce puissant corps fait de conscience, de croix et d'interjections ». (*Pr.*, p. 311). Ici, l'idée de l'ordre structurel, qui domine les *Sommes*, se trouve renforcée par une heureuse comparaison avec l'art des ogives, dont le principe se fonde sur l'assimilation des tensions qui règnent dans la construction d'un bâtiment, ce qui rapproche ces deux événements complémentaires et cruciaux dans la vie de Claudel : sa conversion (dans la cathédrale Notre-Dame de Paris) et son instruction thomiste, philosophique et doctrinaire.

² Comme Claudel ne s'exprime aucunement à ce sujet, toute conjecture reste invérifiable. Cf. aussi la lettre à l'abbé Friche, cf. *infra*.

³ Cf. : « Claudel a lu saint Thomas (*La Somme théologique, la Somme contre les Gentils et les Questions disputatae, au moins — ce qui n'est déjà pas mal — et il n'y a aucune raison sérieuse de remettre en cause l'aveu de ces lectures*) », in : Millet-Gérard (1999 : 16-17).

par son confesseur, M. Villiaume, en 1892. D'après ce qu'il évoque dans la fameuse lettre à Ernest Friche⁴, il lui a été conseillé de s'attaquer directement aux textes originaux, sans recourir auparavant aux manuels. Il lisait les textes en prenant des notes, perdues dans l'incendie provoqué par le tremblement de terre de 1932. Ces lectures lui ont ainsi permis de se constituer une base solide lui offrant l'accès aux connaissances scolastiques. Elles l'ont marqué au plus profond de lui-même.

Au premier plan, le thomisme claudélien peut se comprendre comme une rupture, un adieu à d'autres philosophies, au kantisme⁵ et au cartésianisme⁶ notamment. Au terme de son évolution, le thomisme claudélien est la mise en évidence d'une nouvelle pensée que Claudel adoptera, à partir de ce moment, à jamais. Ce n'est qu'avec cet éclairage qu'on peut saisir en profondeur le sens de ces paroles exclusivistes :

Sur les ruines de son roman prétentieux (de Descartes) et de tous ceux qui s'y sont superposés, se rétablit la grande Vérité indestructible dont saint Thomas a été l'exposant lumineux et que formule le verset johannique : mon père opère et moi aussi, J'opère jusqu'à ce jour⁷.

Elles prennent encore plus de force dans cet extrait de son Journal :

Ma formation religieuse doctrinale commencée par la lecture de la Métaphysique d'Aristote se termine avec celle des deux Sommes que j'annote d'un bout à l'autre (livres brûlés en 1932)⁸.

Claudel était pleinement conscient de son thomisme et, comme s'il avait lui-même examiné tous les aspects de sa pensée poétique, il en fit l'aveu à Ernest Friche, dégageant l'essentiel de cette unité indivisible qu'est sa poésie, livrant une confession immédiate à celui qui avait conseillé sa plume et guidé ses puissants efforts. L'importance capitale de ce document nous oblige à le citer *in extenso*. Ce qui surprend en premier lieu, c'est le jugement désapprouvateur porté par Claudel sur celui qui fut le premier analyste de son thomisme et ne se serait pas suffisamment acquitté de sa tâche. D'après Claudel, E. Friche n'a pas décelé le *corpus* organique de toutes les références thomistes que le poète était censé avoir placées dans l'œuvre.

Je suis étonné, en effet, que vous n'ayez pas plus retrouvé de références extrinsèques à l'influence que saint Thomas d'Aquin a eue sur moi et qui a été en effet considérable, bien que postérieure aux influences purement littéraires⁹.

⁴ « Lettre à l'abbé Friche du 5 février 1928 », citée dans : Friche (1943 : 155).

⁵ Cf. : « J'avais lu antérieurement avec un plaisir infini les premiers livres de la Métaphysique d'Aristote qui m'avaient définitivement débarbouillé du kantisme que mon professeur de Louis-le-Grand, Bourdeau (peint et calomnié par Barrès) avait, malgré ma profonde répugnance, essayé de m'inculquer », « Lettre à l'abbé Friche du 5 février 1928 », citée dans : Friche (1943 : 155).

⁶ Nous ne pouvons ici qu'aborder une assertion répandue, mais pourtant trop hâtive, pour ne pas dire erronée : Rimbaud aurait libéré Claudel du scepticisme positiviste en lui ayant ouvert la porte de l'au-delà. C'est la relation Claudel-Descartes qui rend une pareille conjecture illogique. Descartes, symbole du primat des sciences naturelles ainsi que des mathématiques, était le philosophe que Claudel avait en horreur ; Claudel ne concevait pas d'autre solution que de se libérer de Descartes.

⁷ *Pr*, p. 984.

⁸ *J2*, p. 644.

⁹ *In* : Friche (1943 : 155).

Après avoir formulé ce reproche, il met au jour la double emprise que Thomas a eue sur lui. Le mal insidieux des premiers ascendants, qu'il devait subir, se dissout, l'intelligent conseil de son confesseur lui ouvrant l'accès à l'harmonie universelle, reposant elle-même sur cette force principale qu'est l'intelligence. Ainsi la lecture des *Sommes*, corroborée par une expérience de la foi, avivée en cette période, le guide vers l'exploration de l'être. « *La création artistique* » surgira « *comme une seconde et transcendante Création superposée à la première* », les termes de l'être, de la Création et de l'univers revêtant une équivocité sans pareille, l'équivocité thomiste. Ainsi :

J'appris le langage scolastique comme on apprend l'anglais, par l'usage, et au bout de cent pages, je pouvais suivre facilement cette pensée d'ailleurs merveilleusement limpide. Seuls les commentaires d'ailleurs assez sobres, placés au bas des pages me paraissaient obscurs. J'ai ainsi lu et annoté les deux sommes, terminant ma lecture avant mon retour en France (1899). Ça a été une merveilleuse nourriture et un merveilleux entraînement pour mon esprit, non seulement au point de vue philosophique mais au point de vue artistique. L'intelligence ne joue pas le rôle essentiel dans la création artistique (aucune création ne se fait avec la tête), mais elle joue un rôle maïeutique et illuminateur immense, et dans ce rôle rien ne pouvait m'être plus utile que les trois principes que saint Thomas m'avait appris à appliquer partout : définir, distinguer, déduire. J'avais appris aussi à apprécier l'immense valeur pour la raison elle-même des principes inébranlables que la foi nous fournit et qui sont comme une seconde et transcendante Création superposés à la première. Ces leçons m'ont transformé et se sont incorporées à toute mon activité créatrice. Vous avez donc parfaitement raison de m'appeler un poète thomiste car les principes thomistes sont mêlés à chacun des mouvements de ma vie artistique¹⁰.

Pourtant, cette assertion pose au préalable deux problèmes essentiels. Le premier consiste à bien cerner les éléments de cette écriture vorace, à replacer le terme le plus général dont Claudel s'est jamais servi, « *la passion de l'univers* »¹¹, dans le juste contexte de ses référents mytho-ontologiques. Là, nous sommes confrontés respectivement et de façon inévitable au problème de l'être. La question de l'être est de fait primordiale chez Claudel, l'être coïncidant avec ce qui s'appelle l'« univers ». L'« univers » regroupant tout ce que nos sens peuvent percevoir, conjointement à ce qui est tellement ténu ou si éloigné qu'il nous est imperceptible, l'être est avant tout sa qualité, se faisant et le faisant exister.

Nous saisissons le mot « être » dans toute l'ampleur de son équivocité linguistique, telle qu'elle est définie du plus haut de la « chaire » :

Le mot être peut s'entendre soit comme un verbe, soit comme un nom. Pris comme verbe, il signifie le fait même qu'une chose soit ; pris comme nom, il signifie "un être", c'est-à-dire l'une quelconque des choses dont on dit qu'elles sont¹².

L'être est à l'origine de cette force de « sphérisation » qui fait l'« écran » poétique de Claudel, élevant son écriture jusqu'au plan final de tout ce qui existe.

Claudel évite de parler de l'être. En tant que poète et métaphysicien il ne veut pas mettre au jour ce qui mérite d'être laissé dans l'ombre du mystère. Pourtant, quelques

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *PO*, p. 679.

¹² Gilson (1981 : 13-14).

formules rayonnantes nous permettent de discerner *in nuce* l'intérêt que le poète assigne à cette notion. Nous avons alors le rare bonheur de saisir, d'un coup, la manière dont Claudel articule ce terme non en ce qu'il a d'existential, mais en ce qu'il a d'attributif, remplaçant ainsi le simple didactisme cataphatique par l'apophasie. Là s'embusque le premier grief que nous formulons contre l'exégèse superficielle, faisant de Claudel un rhéteur « positif », à l'engouement démesuré, quasi pénétré de mérites. Sur ce point, le poète est en fait criblé de reproches qui pourtant n'atteignent qu'un fantôme ! Un Claudel fat et creux n'apparaît que par l'élimination spontanée de ce double enjeu que présuppose toute la phénoménologie poétique, celle de notre poète en premier plan. L'être de Claudel est majestueux en ce qu'il a de nu et d'ob-nu-bilé. C'est à cela que se réfère la fécondité de sa parole poétique :

*L'être est un : l'Être est immobile (je parle grossièrement, obligé d'employer des négations pour exprimer l'essence même de l'Acte ; la chose qui est, est mouvement. L'Être est un) ; la chose qui est répète unité en multipliant sa présence. Être est infini, n'étant fini que par lui-même*¹³.

Or être apo-cataphatique, c'est l'essentiel des « *principes thomistes* », de tout ce qui est : « *On aurait peine à concevoir une ontologie plus pleinement et plus consciencieusement existentielle que celle de saint Thomas d'Aquin* »¹⁴. La conception de l'être intervenant dans ce qu'il y a de plus profond et de plus réel, jusqu'à ce qu'il n'y ait plus rien qui ne lui soit soustrait, se suspend jusqu'à la dernière syllabe des écrits de Thomas. Il nous est très difficile d'en pressentir la portée exacte, puisqu'elle est la détermination aussi ultime qu'impénétrable de la métaphysique thomiste : « *La notion de l'être est si fondamentale et même première dans la pensée de S. Thomas qu'on la retrouve à toutes les pages de la Somme théologique* »¹⁵.

L'être étant la suprême réalité de l'univers, Claudel ne l'identifiera pas à l'être suprême ou à celui qui est suprêmement être dans ce qui est, c'est-à-dire à Dieu : Claudel exprime succinctement cette identification, en faisant dépendre le fait de notre existence : « *Qui ne croit plus en Dieu ne croit plus en l'être, et qui hait l'être hait sa propre existence.*

Seigneur, Je vous ai trouvé »¹⁶.

Il ne tarde pas non plus à s'engager dans cet effort intense qui s'appelle l'élaboration intelligible des phénomènes majeurs de l'être, c'est-à-dire de Dieu, les premiers s'offrant à sa pensée comme le plus précieux matériel poétique. Il n'y a pas de sûreté possible dans ce présage où la tendance du poète se meut, face au « *speculum in aenigmate* ». Ébloui par la splendeur de cette cime sublime et majestueuse, il ne peut que postuler l'identité ontologique, que les êtres entretiennent à travers le temps avec sa Source. Il « regarde » les choses, l'univers lui raconte l'ineffable accord omniprésent :

Je regarde toute chose, et voyez tous que je n'en suis pas l'esclave, mais le dominateur.

¹³ *Art poétique*, p. 302.

¹⁴ Gilson (1947 : 52).

¹⁵ *Somme théologique*, t. 1, Cerf, Paris ; Nicolas Marie-Joseph, chapitre « Vocabulaire de la Somme théologique », p. 102.

¹⁶ *PO*, p. 254.

*Toute chose
 subit moins qu'elle n'impose, forçant que l'on s'arrange d'elle, tout être nouveau
 une victoire sur les êtres qui étaient déjà !
 Et vous qui êtes l'être parfait, vous n'avez pas empêché que je ne sois aussi !
 Vous voyez cet homme que je fais et cet être que je prends en vous.
 mon Dieu, mon être soupire vers le vôtre ! Délivrez-moi de moi-même ! Délivrez
 l'être de la condition !
 Je suis libre, délivrez-moi de la liberté !
 Je vois bien des manières de ne pas être, mais il n'y a qu'une manière seule
 Être, qui est d'être en vous, qui est vous-même ! L'eau¹⁷.*

En vertu de son expérience intime, il décline cette « condition », le mystère de notre existence, que nous prenons en Dieu. C'est l'éternité toujours créatrice :

*Tout être comme il est un
 ouvrage de l'Eternité, c'est ainsi qu'il en est l'expression.
 Elle est présente et toutes choses lui sont présentes et se passent en elle¹⁸.*

Être « présent » équivaut à être en acte, être actuel. La première épithète de l'être est son actualité. En touchant au cœur même de l'ontologie de Thomas, nous pénétrons aussi au plus profond du secret de l'ontologie de Paul Claudel :

C'est ici que nous touchons au cœur même de l'ontologie de Saint Thomas. Elle appelle nécessairement Dieu, c'est-à-dire un Acte pur d'exister. Être dont l'Essence est d'exister, ou si l'on veut l'existence à l'état pur, absolu, total, l'Actualité absolue comprenant en elle toute actualité, mais sans potentialité, ni limite, ni aucune sorte de multiplicité¹⁹.

L'être est actuel. Nous intitulons notre thèse d'après ce qu'il y a d'essentiel chez Thomas et chez Claudel : ainsi nous apposons au titre *L'Inspiration thomiste dans l'œuvre poétique de Paul Claudel* le seul sous-titre logique : *Paul Claudel et l'actualité de l'être*. Comme « la philosophie scolastique est une interprétation quasi grammaticale du réel »²⁰, le côté linguistique jouera le rôle principal dans l'explication de sa poésie. Nous pourrions même, étant donné certaines restrictions, parler de la linguistique de l'être dans cette poésie. Notre thèse prend pour pivot central le problème de l'analogie distributive, mais surtout négative puisqu'elle parle de l'être. Il va de soi que l'analogie est un terme central de l'ontologie thomiste.

Nous appréhendons le thomisme claudélien dans toute son ampleur et dans toute sa pertinence. Claudel était avant tout un poète thomiste, et nous nous donnons pour tâche d'en démontrer la pertinence dans sa parole poétique, à partir de l'aveu qu'il en fait. Claudel reprochait à E. Frische de n'avoir pas été assez exhaustif dans ses observations. En nous acquittant de cette dette ancienne, nous nous confrontons à l'état de l'exégèse qui est, en dernière analyse, peu reluisant. La mise en évidence de cet état de fait est sans appel : « *La critique littéraire a plutôt eu tendance, depuis la*

¹⁷ *PO*, pp. 238-239.

¹⁸ *Ibid.*, p. 241.

¹⁹ *Somme théologique*, p. 38.

²⁰ Paul Claudel, dans la préface de : Jacques Rivière, *À la trace de Dieu*, p. 10, in « Positions et Propositions », Gallimard, Paris, 1934.

mort de Claudel à minimiser son “thomisme” »²¹. Les raisons apparentes de cette méprise sont au nombre de deux. La première, qui semble moins vérifiable, mais demeure pourtant certaine, est la suivante. Nous la présentons, sans la commenter :

*On peut même risquer l'hypothèse qu'il (Claudel) se l'était, par certains côtés, tellement appropriée, que justement il ne la distinguait plus de la sienne propre – ce qui explique que sur des points de détail il ait pu en minimiser l'influence. C'est d'un point de vue global, semble-t-il, que celle-ci doit être envisagée. C'est pourquoi aussi il paraît indispensable de distinguer (pour la privilégier) l'influence de saint Thomas de celle d'Aristote*²².

La seconde, plus néfaste, concerne le fait que la civilisation occidentale a gommé de façon efficace le fond chrétien de sa métaphysique. Elle a oblitéré ce qu'il fallait de toute évidence laisser transparaître dans toute sa nudité. En effaçant la mémoire de l'être, elle a effacé les principaux linéaments d'une ontologie qui lui semblait jusqu' alors indispensable. C'était l'ontologie thomiste, connue pour sa capacité à assimiler l'intelligence et l'être, le monde et la foi. C'est pour cette raison que face à ce qui allait progressivement devenir le paganisme du XX^e siècle²³, Léon XIII a rédigé l'encyclique *Aeterni patris* où il invite la pensée chrétienne à s'appuyer sur l'enseignement thomiste. Il fallait ressusciter Thomas, pour le salut de l'Église, en premier lieu :

C'est en effet que la pensée scolastique était morte, et bien morte, au XIX^e siècle, de la mauvaise réputation que lui avait valu quasiment quatre siècles d'héritage de disputes théologiques et de lecture de seconde main. Comme l'écrit, d'une formule lapidaire qui résume la situation, L. Foucher, “le thomisme ne subsistait que dans les couvents et en Espagne” : autant dire qu'il était absent, sous sa forme authentique, non seulement de l'enseignement universitaire et a fortiori des lectures du public cultivé, mais même de la formation du clergé séculier.

Il le fallait bien pour le salut de la chrétienté et de l'Occident, en second lieu, puisque, « face au paganisme dont il ne s'agissait pas de négliger la culture »²⁴, l'Église se trouvait en état continu de persécution qui était – et qui est, hélas ! – bien plus fatal que ne le vivait « la primitive Église »²⁵. L'unité de l'être étant perdue, il n'est pas surprenant que Jean-Paul II, à un siècle de distance, appelle au renouveau de la philosophie chrétienne, mieux, à celle de ses origines, en invitant le public chrétien à se tourner vers cette synthèse qu'est la pensée de Thomas, à lutter ainsi contre le plus grand mal des temps modernes, l'épiphanie artificielle. Les paroles concluant le paragraphe sur Thomas sont simples, pourtant pleines de ferveur prophétique : « Précisément parce qu'il (Thomas) cherchait la vérité sans réserve, il sut, dans son réalisme, en reconnaître l'objectivité. Sa philosophie est vraiment celle de l'être et

²¹ Millet-Gérard (1999 : 4e de couverture).

²² Millet-Gérard (1999 : 17).

²³ « La parution de ce livre peut être considérée comme devant faire date, en raison de l'origine soixante-huitarde non feinte de son auteur, de sa qualité d'éditeur, de la sévère distance qu'il prend avec le dogme de la permissivité et surtout, car l'essentiel est là, du rappel de nombreuses vérités. Parmi celles-ci : le paganisme antique pratique l'idolâtrie de la virilité et l'exaltation du vice, pour le plus grand malheur de ses victimes » ; Dumont (2000 : 23).

²⁴ Millet-Gérard (1999 : 54).

²⁵ *Ibid.*

non du simple apparaître »²⁶. Ainsi, sur le fond de l'être, Jean-Paul II serre évidemment la main à son précurseur, saluant son intuition parfaite.

Malheureusement, le projet de restauration d'une authentique philosophie chrétienne n'a pas porté ses fruits. Ainsi, face au creuset de la civilisation, où des scories inutiles menacent l'identité originaire de l'Occident, cette ontologie, stricte mais ouverte et toujours vivante, connaissait et connaît encore un sort injuste : considérée comme la pensée d'avant-garde chrétienne, elle est reléguée et persiflée en même temps que sa Mère, Une et Sainte.

L'exégèse moderne de Claudel est marquée par cette attitude, par cet oubli tragique de Dieu. Elle a tout fait pour effacer, par l'usage progressive de l'esprit « soixante-huitard », l'essentiel des structures poétiques claudéliennes, celle de l'être en étant la première cible. Nous n'allons – car il s'agit d'une introduction – signaler que trois attitudes également très évocatrices, pour voir à quel point ces analyses, à la fois impétueuses et sinistres, ont déformé le langage de Claudel, en l'écartant de son origine. Tout ce qui bat apparemment son plein, martelant ainsi à la démesure les rythmes intimes du poète, se brise sur l'écueil de cette simplicité, fine et infinie, que confère l'être thomiste à toute syllabe de cette majestueuse écriture.

Nous n'allons pas aborder *in extenso* l'exemple de l'exégèse de Gilbert Gadoffre, qui plaide pour une analogie non analogique, faisant converger l'esprit des pères Tao avec l'inspiration de Thomas, tout cela à travers Mallarmé. Le fruit délicieux d'une pareille « prise de conscience » ne tarde pas à paraître. Il se présente sous la forme de l'idée que le « *royaume de l'analogie* » se trouve à l'endroit où la métaphysique vit en concubinage avec l'humour. Ainsi, « *l'œuvre de Tchoang-tseu est le royaume d'analogie. Les thèses métaphysiques y font bon ménage avec l'humour devastateur* »²⁷. Mais la récolte est loin d'être achevée. Le dogmatisme anti-thomiste et anticlaudélien, en fait creux et aveugle, fait définir à Gadoffre l'analogie comme quelque chose où le signifiant et le signifié ne peuvent s'êtreindre dans un rapport réel. Il prouve par là que la sémiotique subtile de l'analogie claudélienne reste pour lui hors d'atteinte, puisque, après avoir souligné que chez Tchoang-tseu « *entre les deux termes de l'analogie le rapport n'est pas toujours établi* », il propose cette « analogie » non analogique comme le point final des recherches de Claudel sur cette expérience poétique cruciale. Plein de surprise, « gêné », mais pas « séduit », on lit :

On devine les sentiments de Claudel devant un texte de ce genre. Il y trouvait le contre-pied de l'enseignement de ses maîtres du Lycée Louis-le-Grand, et la démonstration par la marche d'une logique moins étrangère à un poète que celle de l'Occident. La Chine était ainsi associée aux justifications divines et humaines de l'analogie, elle permettait de hausser à la dignité philosophique les attitudes mentales que ses maîtres à penser considéraient comme des accessoires d'artistes. L'existence même de la langue et de la logique chinoise vengeaient le poète et le mystique de l'arrogance des géomètres. La voie était ouverte. Dans l'esprit de ce jeune exilé, rétif au rationalisme du XIX^e siècle, à la fois séduit et gêné par Saint Thomas, il suffisait

²⁶ Lettre encyclique *Fides et Ratio* du souverain pontife Jean-Paul II, aux évêques de l'Église catholique sur les rapports entre la foi et la raison, Jean-Paul II (1998) ; cf. surtout le chapitre « La constante nouveauté de la pensée de saint Thomas d'Aquin », Jean-Paul II (1998 : 68).

²⁷ Gilbert Gadoffre, « Les trois sources de l'analogie claudélienne » (*French Studies*, XIII, 1959 : 144).

*d'établir un réseau d'équivalences entre le symbolisme littéraire, la symbolique judéo-chrétienne et l'analogie chinoise pour justifier l'un par l'autre Mallarmé, saint Bonaventure et lui-même.*²⁸

La seconde attitude, également significative, se propose d'épuiser la vertu interne de la poésie claudélienne, sans aucunement tenir compte de son icône autonyme. Elle est, il est vrai, féconde sur certains points ; mais elle comporte essentiellement quelque chose d'insuffisant. Ainsi le discours objectif sur la poésie de Claudel doit nécessairement s'affranchir de ses instrumentalisation, si plausibles qu'elles paraissent. Il s'agit du fameux schéma de l'« être » tel qu'il a été élaboré par Michel Plourde²⁹. Au moyen des combinaisons alpha-numériques, l'auteur tend à saisir l'immense éparpillement de la poésie claudélienne en quelques définitions, appuyées par des dessins. Loin d'être infrangible, cette « architecture » a pourtant une valeur didactique, une valeur de représentation. Néanmoins, en ce qui concerne l'articulation de l'ensemble ontologique, elle reste parfaitement impuissante.

Nous en relatons l'élaboration telle qu'elle nous a été confiée par l'auteur lui-même :

A – Désignation : le sommet du cône est l'Alpha, le commencement, le Père qui engendre tout (Abba). C'est le point de départ du mouvement "aller". C'est aussi le point final du mouvement de "retour", le "réceptif suprême de l'Oméga", "Sigè ou l'abîme" (on sait que Sigè veut dire Silence). C'est l'Être, la Source, le Nombre incréé, nécessaire et un. Processus : Dieu immobile se contemple en silence dans son Verbe. Cette expression de soi, qui est le Logos, et qui se confond avec le silence éternel, n'en est pas moins le rythme premier. De ce point de départ sortiront d'autres rythmes (dont la parole) – Noter que tous les rythmes créés ne trouveront leur explication et leur accord que s'ils sont constamment ramenés au sommet de l'angle A, au centre du compas où tout se mesure et se "comprend"³⁰.

Il est vrai que le schéma de l'être est celui que nous adoptons et que l'être siégeant en haut est ce « sacrement suprême » que Paul Claudel cherche à reproduire. Il faut de même remarquer quelques faits incontestables, dont nous ne doutons point. Ils concernent les thèses allant à l'encontre de la logique communément admise, et pourtant, loin de heurter le bon sens de l'exégèse, ces antinomies sont à la fois vraies et fausses. Plourde a donc raison de constater que Dieu est immobile, mais aussi qu'il est source de toute mobilité. Il est incréé, et pourtant, il est aussi source de tout créé. Il est un, et pourtant il est source de tout multiple. Finalement, tout revient à lui, après s'être détaché, ne serait-ce qu'une fois, de son sein. Mais le problème se pose lorsque nous pénétrons davantage dans le système de Michel Plourde. Cette vision s'avère alors trop étroite, naïve et surtout trop accommodée aux esprits consciencieusement simplistes. Le problème essentiel concerne le « cône ». Concevoir Dieu sous la forme d'une figure géométrique dont les génératrices passent par le point fixe, qu'Il est, présuppose que l'apothème l'écarte trop du reste. Finalement son être ne pourrait coïncider avec l'être du créé, puisqu'il en serait infiniment distinct. Ce qui ne pourrait pas être vrai. Nous écrivons l'être toujours avec une minuscule pour supprimer la

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Plourde (1970 : 366).

³⁰ Plourde (1970 : 356).

différence ontologique qu'appelle le schéma de Plourde. L'être de Dieu pourrait ne pas être distinct de l'être du monde, bien que la raison humaine diffère essentiellement du point où elle peut définir le mode de cette différence. Pour cette raison, il vaudrait mieux aplanir, réduire le cône à une dimension unique, à celle de la ligne. Alors on ne le représenterait qu'à la dimension où il fonctionne réellement. L'agir de Dieu est unidimensionnel. L'être actuel est présent par son être et en son être dans les moments minimes de la création, dans tout ce qui est. Il n'est pas supérieur à la création, il lui est intérieur : « *semper intimior* ». L'actualité de l'être appelle de droit l'idée d'une « intervention » perpétuelle et momentanée de Dieu. Nous citons dans notre thèse un certain nombre d'extraits de Thomas qui étayaient cette approche.

Pourtant, le schéma, étant pris dans le sens d'une seule et unique dimension, est parfaitement conforme au postulat de la philosophie thomiste. Nous le démontrons dans notre thèse. Mais c'est là précisément que surgit la plus grande erreur de Plourde. Il n'évoque nulle part Thomas ou sa philosophie : on ne trouve de référence ni dans la bibliographie³¹ ni dans le texte central. Thomas est par conséquent absent de l'index des noms propres³².

Ayant donné à Dieu tous les attributs thomistes, ayant simplifié le schéma ontologique thomiste, l'auteur ne cite nulle part la principale philosophie de l'être et son auteur. La méprise de Plourde, loin d'être unique, caractérise ainsi un état d'esprit dans l'exégèse claudélienne. Notre thèse se propose sincèrement de remédier à cette lacune.

La troisième erreur consiste à prendre l'être dans le sens strict de la définition gilsonienne et à en faire la preuve du non-thomisme chez Claudel. Nous citons le passage relatif à la matière :

Claudel a un usage du verbe être, au sens d'exister, dérivé directement du discours scolastique. La première occurrence réfère à l'exister nature, qui n'est pas par rapport à l'exister divin. Aussi, même employé comme copule dans un jugement d'attribution, le verbe être conserve sa valeur d'acte qui permet de saisir l'exister. "Être c'est n'être pas une chose, c'est être empêché de l'être, soit par une opposition matérielle soit par le besoin qu'elle a de moi comme tel". La négation – d'un étant à un étant, d'un étant à l'être – intervient donc comme un instrument logique lui-même redevable à une ontologie qui différencie la créature et le créateur³³.

Prendre l'être au sens de l'exister implique le dernier dédoublement possible, celui de l'ultime réalité existante. Comme Gilson, l'auteur lui-même confesse avoir de la « *peine à concevoir une ontologie plus pleinement et plus consciencieusement existentielle que celle de saint Thomas d'Aquin* », puisqu'elle seule pénètre dans ce for intérieur intime des choses où elles sont en tant que telles.

La seule objection qu'on puisse faire à l'extrait cité, c'est que la négation, par sa définition même ne peut être un instrument logique : c'est une instrumentalisation ontologique, sombrant dans l'ineffabilité du « *quadam confusione* » de la connaissance thomiste.

³¹ Plourde (1970 : 363-369).

³² Plourde (1970 : 385-388).

³³ Alexandre (1997).

Pourtant, l'auteur fait même un pas en avant ; présentant le thomisme de l'être de façon à compromettre son authenticité, et même l'authenticité de son interprétation, puisque les éléments qu'il veut thomistes ne le sont pas :

L'acte d'exister traduit directement l'esse thomiste, et désigne l'acte d'être qui pose tout objet hors du néant. L'existence est de ce fait ce qu'il y a de plus parfait. En Dieu seul, l'existence et l'essence sont identiques. Subsister désigne cet état parfait d'être par soi, Ipsum per se subsistens. L'univers est donc défini négativement par rapport à cette existence pure ou cette subsistance : à elle seule, la variation étymologique sur résistance et assistance reflète une démarche par voie de négation propre au thomisme et reprise par Claudel. Le calembour (naître/n'être) et l'étymologie (nature et naître) sont dans cet autre exemple encore associés au principe de connaissance de Dieu par voie de négation énoncée par saint Thomas dans la Summa contra Gentiles (I, 4) pour dire la soumission de la créature au temps par opposition à l'être éternel qui ne naît ni ne finit³⁴.

Dans la *Summa contra Gentiles* (I, 4), Thomas parle du contraire. Il admet le double chemin de la connaissance de l'être, positif et négatif, en accordant, paradoxalement, une certaine priorité à la manière positive de connaître :

« *Duplici igitur veritate divinarum intelligibilium existente, una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera quae omne ingenium humanae rationis excedit, utraque convenienter divinitus homini credenda proponitur* ». Et Thomas termine par ce qui pourrait s'appeler une glorification de la raison chrétienne située aux écoutes de la Parole seule intelligible :

Salubriter ergo divina providit clementia ut ea etiam quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet : ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse, et absque dubitatione et errore.

Hinc est quod Ephes. IV dicitur : "Iam non ambuletis sicut et gentes ambulantes in vanitate sensus sui, tenebris obscuratum habentes intellectum". Et Isaiae LIV : "Ponam (...) universos filios tuos doctos a Domino"³⁵.

Si Dieu exerce une attraction disproportionnée sur la raison humaine, la laissant dans l'ombre du non-connaissable, Thomas exprime dans le passage cité quelque chose qui pourrait être le contraire. La raison ramène les âmes à Dieu, après qu'elles furent laissées dans la pénombre des religions polythéistes. C'est pour cela que l'enjeu des termes cités par Didier Alexandre ne peut entrer dans le cadre thomiste, du moins dans le sens que lui donne l'auteur.

Un thomisme exagéré, docte en ce qui concerne la maîtrise apparente du vocabulaire de l'être – l'auteur cite volontiers tout l'arsenal logique de l'ontologie thomiste – s'avère finalement être un anti-thomisme. Et les conclusions que l'auteur tire de ses analyses sont malheureusement encore plus rapides et irréfléchies. Dans ce qui pourrait s'appeler la synthèse de l'article, on est fort surpris par une argumentation s'appuyant sur des préjugés émis par l'exégèse anti-thomiste, sans les approfondir. Le résultat en est la collision de la vérité de l'être claudélien et du verbiage d'un enjouement artificiel, imbus et confiant, sûr de sa supériorité. Ce verbiage détourne profondément

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Summa contra Gentiles*, I, 4.

la grande œuvre de l'être qu'est la poésie de Claudel, en particulier sa base exclusive, l'*Art poétique*, sans laquelle la parole poétique de Claudel n'existerait pas, mieux, ne serait pas, dans toute l'ampleur de la définition gilsonienne. Ainsi, jouant sur la paronomase de la « littéralité » ou de la « latéralité », l'auteur se demande :

Mais cet apport est-il doctrinal ? La critique claudélienne a émis bien de réserves. Selon Gilbert Gadoffre, l'influence de saint Thomas fléchit après le séjour de Foutcheou, donc vers 1904 : quant à Pierre Brunel, il estime que l'“on accorde trop d'importance aux sources thomistes de l'Art poétique”. On peut se référer à Sertillanges, comme Jacques Houriez, ou à Etienne Gilson, comme Maurice de Gandillac, pour comparer la pensée de Claudel et celle de saint Thomas, et montrer quelles divergences existent d'un système à l'autre. En fait les difficultés sont bien réelles, et dues en partie à la difficulté rencontrée par Claudel face au texte de saint Thomas. Il suffit de se reporter aux mémoires improvisés pour mesurer l'écart d'une pensée à l'autre : en effet, Claudel qui traite de la connaissance, reconnaît ne pas avoir suivi l'enseignement thomiste sur la question.

Ce qui n'est résolument pas vrai. Dans ses *Mémoires improvisés*, Claudel dit à propos de la connaissance et de l'être :

*Ceci étant admis, cet être-là se trouve dans un milieu extérieur avec lequel il doit entrer en relation. Eh bien, je dis que ces relations avec l'extérieur ne sont pas l'ouvrage d'une seule faculté, qu'elles sont l'ouvrage de l'être lui-même. C'est l'être lui-même qui par une espèce de contact, un peu comme ce que les physiologistes remarquent chez les amibes, est en relation avec les différents objets au milieu desquels il se trouve et en tire un profit ou, selon le mot habituellement employé, une connaissance. C'est par une espèce de projection de son être qu'il entre en contact avec les différents objets et qu'il en tire le profit.
Étant donné ce principe, j'en déduis plusieurs conséquences.*

Claudel décrit le fonctionnement du corps humain comme un « canon » de l'être. L'homme n'est pas un être, mais il est quelque chose comme la « maison de l'être », celle-ci l'abritant définitivement. Claudel insiste sur le fait que la notion métaphysique de l'être (en l'homme) doit être recouverte par sa fonction ontologique. Il s'agit alors d'une citadelle fermée sur elle-même où cette horizontalité monocorde, s'étendant à la ronde, ne peut être dépassée qu'au risque de compromettre les articulations fondamentales de l'homme, parmi lesquelles la sensation et surtout la connaissance. Loin de masquer astucieusement cette dépendance ontologique, Claudel s'obstine à la souligner avec un effort plus que visible. Face au déracinement du milieu ontologique qui altérerait irrémédiablement les processus cognitifs, Claudel redoute que l'intégralité de l'être humain ne soit rompue, pervertie pour dégénérer à jamais. Claudel ne saurait trop insister sur l'unité ontologique de la connaissance ; il définit volontiers, contre Houriez, Gandillac, Gadoffre et les autres, son élément le plus important, c'est-à-dire la vibration, comme intrinsèquement liée à l'être. Nonobstant les apparences contraires, ne voulant receler d'aucune manière ses assertions, Claudel met en rapport vital la connaissance et la vibration – en s'appuyant sur l'image du violon et de la corde – réaffirmant ce symbolisme vigoureux par l'idée de l'être continuellement en vibration, en œuvre, s'arrogeant ainsi ce qu'il y de plus précieux

chez lui et chez Thomas, c'est-à-dire la « *creatio continua* ». C'est vraiment se méprendre sur l'essentiel de la poétique claudélienne que de ne pas se rendre compte de cet immense effort du poète cherchant à définir les origines de sa théorie et de sa parole, et le faisant de façon admirablement simple :

La connaissance est, pourrait-on dire, afférente. Je crois, au contraire, que l'être est continuellement en état de vibration, qu'il peut être comparé à un violon dont la corde est mise en mouvement par l'archet et que la note – c'est-à-dire la connaissance – résulte d'une modification de ce courant continu qui va du centre à la circonférence.³⁶

L'auteur de *L'Art poétique de Paul Claudel : Une poétique thomiste ?*, empêtré dans l'évident « pessimisme » exégétique, est impuissant devant le texte. Après avoir nié Paul Claudel, ce Paul Claudel qui mettait lui-même la connaissance en rapport avec l'être, il s'empare d'Etienne Gilson pour démontrer l'anti-thomisme de Claudel ; alors même qu'Etienne Gilson a postulé l'identité de l'être et de l'existence ; une identité que l'auteur accepte, l'incluant dès le départ dans son article.

Ainsi, loin de saisir la balle au bond, cette analyse en arrive à des conclusions graves, touchant au sujet bien autrement délicat de la latéralité ou littéralité de l'être, dans les supports structurels de la théorie poétique de Claudel. Il va sans dire que le primat de la « latéralité » a été bruyamment remis à l'honneur par la plupart des critiques dont se réclame l'auteur de *L'Art poétique de Paul Claudel*. Ce « mythe » qui se rallie au nouvel ordre séculier de l'exégèse, est illégitime. La profonde déférence dont il manque vis-à-vis de la littéralité de l'être, est – à vrai dire – incompréhensible. Elle méconnaît le fait qu'il s'agit d'une intertextualisation onto-méthodologique, les deux notions étant inséparables et complémentaires. Ainsi, cette critique s'atrophie de l'intérieur, s'affaiblissant par la consommation graduelle que lui impose sa fuite devant la vérité. Bref, elle aboutit à des constats très rudes, se confrontant de force à l'ordre objectif de l'être et surtout à la pensée même de Claudel.

Ce qu'il y a d'admirable dans saint Thomas, c'est qu'il ne donne pas une idée une fois pour toutes de la réalité telle qu'il la conçoit, mais qu'il ouvre des perspectives magnifiques sur tous les points. Il n'y a pas de lecture plus excitante et plus nourricière que saint Thomas à ce point de vue-là ; de tous les côtés il vous ouvre des horizons et c'est l'un de ces horizons que j'ai développés dans ce livre, et qui est le résultat de la longue fréquentation que j'ai eue avec ce grand penseur pendant cinq ans.

On pourrait très difficilement imaginer que la « latéralité » ne soit pas la « littéralité » « *des perspectives magnifiques* » que Thomas offre « *sur tous les points* ». Il s'agit de préférence systématisée qui fait considérer l'objectivité de l'être dans la plénitude suprême de tous les « horizons ». Or, l'horizon, c'est le « côté », et la latéralité, c'est la littéralité.

En employant le terme « latéral »³⁷, Claudel voulait simplement renforcer la pertinence de l'attitude thomiste, dont l'approche est avant tout multiforme. Cette ontologie spéculative comprend *lato sensu* le franchissement à travers tous les aspects

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Cf. : « *s'engager dans une voie non pas opposée, mais latérale* », *Mémoires improvisés*, p. 233.

de la révélation divine, que lui assure le langage triomphal de l'être, ceci signifiant que il s'agit d'une poésie largement inspirée par l'enseignement du Docteur angélique.

Université de Ljubljana, Slovénie

BIBLIOGRAPHIE

- Alexandre, Didier. « L'Art poétique de Paul Claudel : Une poétique thomiste ? ». *Cahiers de L'Herne*. Paris : Éditions de l'Herne, 1997.
- Claudel Paul, *Journal I*, Gallimard, Paris, 1959 (dans le texte *JI*).
- Claudel Paul, *Journal II*, Gallimard, Paris, 1962 (*JII*).
- Claudel Paul, *Oeuvre en prose*, Gallimard, Paris, 1967 (*Pr*).
- Claudel Paul, *Oeuvre poétique*, Gallimard, Paris, 1957 (*Po*).
- Claudel, Paul, *Art poétique*, Mercure de France, Paris, 1907.
- Claudel, Paul, *Mémoires improvisés*, Quarante et un entretiens avec Jean Amrouche. Texte établi par L. Fournier, Gallimard, Paris, 1966.
- Dumont, Bernard. « A propos de l'ouvrage de Jean-Claude Guillebaud, *La Tyrannie du plaisir*, Seuil, 1998. *Catholica*, été (2000).
- Friche, Ernest. *Études claudéliennes*. Porrenruy : Portes de France, 1943.
- Gadoffre, Gilbert. « Les trois sources de l'analogie claudélienne. » *French Studies*, 13 (1959)
- Gilson, Etienne. *L'Être et l'essence*. Paris : J. Vrin, 1981.
- Gilson, Etienne. *Le Thomisme*. Paris : Vrin, 1947.
- Jean-Paul II. *Fides et ratio*. Cité du Vatican : Libreria editrice Vaticana, 1998.
- Millet-Gérard, Dominique. *Claudel thomiste?*. Paris : Honoré Champion, 1999.
- Plourde, Michel. *Paul Claudel, une musique du silence*, Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 1970.