

Parmi tous les ouvrages de Claude Vigée, qui nous atteignent comme autant de « paroles », il en est un qui a marqué pour moi un véritable tournant intellectuel, et dont je peux dire qu'il continue, aujourd'hui encore, à nourrir ma réflexion : de longues années, pourtant, se sont écoulées, depuis ce jour où le hasard me fit prendre, sur un rayon de la Bibliothèque, à l'Université de Jérusalem, un petit recueil d'essais au titre énigmatique : *Les Artistes de la faim*². Il ne s'agissait pas là d'un travail universitaire comme les autres. L'auteur y brossait, avec un savoir-faire subtil, un saisissant tableau de la littérature moderne en Occident, analysant ses origines métaphysiques ou religieuses, comme ses orientations les plus récentes.

Derrière la vaste érudition et l'analyse des mécanismes culturels, on sentait le poète : un frémissement, un engagement existentiel, qui dépassait la seule évaluation critique. Dès les premières pages, Claude Vigée s'expliquait : il ne cherchait pas à dresser une nomenclature, ni à déployer un savoir. Mais à saisir une sensibilité, à entrevoir, derrière les textes, les valeurs qu'ils abritent, et les enjeux qu'ils posent. Une sorte d'archéologie de notre désir d'être – ou plus précisément du désir de non-être qui marque notre patrimoine symbolique.

Une esthétisation de la souffrance

L'étude prend appui, dès l'abord, sur le divorce philosophique qui aura servi de matrice à l'essentiel de la production poétique en Occident : la défiance de Platon à l'égard du réel, en effet, ouvre la voie à un antagonisme entre le sujet et le monde, dont les conséquences travaillent notre civilisation jusqu'à ce jour. Avec la chute de l'empire romain, ce refus de la nature sera pris en relais, développé et nourri par l'idéologie montante – celle du monde chrétien : « Dès ses commencements en Occident, le Christianisme de saint Paul et des Pères de l'Eglise romaine a déprécié le monde pour tenter d'en détourner le cœur de l'homme. Quoique tempérée au Moyen Age et jusqu'à la réforme par le thomisme et la prédication franciscaine, cette attitude est restée ou redevenue dominante en Occident après 1600, même parmi les athées. » (p. 48.)

Aux yeux de Claude Vigée, toute la poésie moderne, depuis Baudelaire, s'origine ainsi dans « le fonds spirituel de la chrétienté médiévale » (p. 17), avec sa dénonciation des vanités terrestres et son attachement au vrai royaume. La vision chrétienne du monde, bien sûr, n'est pas elle-même monolithique, mais Vigée souligne, au cours des siècles, une indéniable asymétrie des influences, la prépondérance accordée aux positions les plus austères, les plus hostiles à la mondanité. Ce n'est, en effet, « ni saint François d'Assise ni saint Thomas d'Aquin », « qui

1 Une version légèrement modifiée de cette communication a paru dans un numéro spécial de la revue *Perspectives*, consacré à l'œuvre de Claude Vigée. Cf. « Claude Vigée : la traversée du siècle ». *Perspectives. Revue de l'Université Hébraïque de Jérusalem*, n° 22, 2015.

2 Claude Vigée, *Les Artistes de la faim*. Paris : Calmann-Lévy, 1960. Le titre renvoie, bien sûr, à la nouvelle de Kafka : « Un artiste de la faim ». Les indications de page intégrées au texte renvoient toutes à cette édition.

inspirent la grande littérature de la chrétienté moderne » (p. 25), mais bien saint Augustin, les Jansénistes et Pascal. Ce clivage entre le « dedans » et « le dehors » deviendra bien vite irréparable ; il s'alimente en outre de mouvements philosophiques latéraux, qui en renforceront le caractère solipsiste et dévalorisant : d'une part, le stoïcisme altier de l'époque hellénique, qui « désespère lui aussi du monde », et lui oppose une impassibilité mêlée de mépris ; d'autre part, la montée d'un humanisme « moderne » qui découvre, avec Descartes, la force de la Raison et l'imprescriptible grandeur de l'homme. Dans l'un et l'autre cas, la conscience jouit chaque fois plus superbement de son autonomie – qui signifie du même coup éloignement, sinon désintérêt pour le monde. Cet élément stoïque ou humaniste, « frère ennemi » (p. 50) de l'héritage chrétien, contribuera, de façon paradoxale, à détacher plus définitivement l'homme de son environnement immédiat, et à replier la spiritualité « intérieurement sur elle-même » (p. 21)³.

Des failles, pourtant, se feront jour, dans cette structure si longtemps affermie. Avec Malebranche naissent les premiers doutes. L'image du moi se craquelle, la recherche de la vérité s'accompagne de remises en cause et d'incertitudes. La fin du XVII^{ème} siècle, le XVIII^{ème} siècle épicurien et sceptique, verront peu à peu l'effondrement des systèmes. « Hors du domaine de la conscience » se déploie désormais « un monde contingent, tout extérieur », qu'une longue tradition « chrétienne-ascétique et cartésienne-stoïque » (p. 69) a doublement discrédité. Face à lui, un « moi solitaire, encore fier de sa différence », mais qui s'éprouve de plus en plus fragile, « secrètement écartelé et avarié » (p. 69) : la menace de néant s'intériorise, a gagné le sujet pensant.⁴

Claude Vigée résumera d'une formule le climat spirituel de cette fin d'époque : « Deux ruines s'affrontent ici : celle d'un monde sans couleur et sans âme, et celle d'un esprit négateur du monde, dévoré par le sentiment de sa propre pénurie d'être. » (p. 69.) On pressent déjà l'approche du romantisme, et les ombres mélancoliques de René ou du jeune Werther se profilent à l'horizon. Le mal du siècle va s'installer, où s'annonce le spleen baudelairien. Bientôt s'avère la mort de Dieu.⁵ Après Chateaubriand, Byron ou Jean-Paul Richter, voici venir Mallarmé, Hofmannsthal et Rilke. La déréliction athée de notre sentiment moderne est en route. Vigée nomme symboliste ce lent évidemment de substance, par quoi l'homme perd toute prise sur le réel, et prend la pâleur spectrale des Ophélie.

Devant ces terres dévastées, si largement décrites par l'auteur, on pourra se demander ce qui reste des héroïques propositions de départ : du pur élan vers Dieu, oublieux de toute matérialité, comme des triomphes de la raison. L'idée maîtresse du livre, à cet égard, est qu'un même fil conducteur relie passé et modernité, les traditions et les points de vue. Une même structure domine l'évolution des concepts, un même « deuil de la séparation » (p. 96), en ses avatars et ses retournements. La révolution n'est que de surface, et porte sur les entours contingents – historiques ou culturels – de la problématique. L'essentiel au contraire, c'est-à-dire le dualisme antique de l'homme et du monde, se perpétue, bien que détaché de son substrat théologique. Car là est la surprise : « La haine du monde puritaine, devenue inadéquate hors de son contexte sacré initial, survit [...] à l'ordre religieux détruit dont elle fut l'une des composantes. » (p. 29.)

Tout en se laïcisant, le rejet du réel, curieusement, perdure : ce n'est plus, pour autant, par amour pour Dieu que la conscience se retranche ainsi dans un dédain farouche, mais, pourrait-on dire, du fait même de son absence :

3 Vigée cite ici les *Leçons d'Esthétique* de Hegel.

4 Cf. Claude Vigée, *Les Artistes de la faim, op. cit.*, p. 71.

5 Cf. Claude Vigée, *Les Artistes de la faim, op. cit.*, p. 73.

« ... la foi est remplacée par le désespoir » (p. 29). Le schème fondateur continue de tourner à vide, conservant son intensité malgré son rôle caduc, et la perte de toute assurance de salut.

Ce « singulier paradoxe » (p. 29), maintes fois souligné par l'auteur, reste sans explication. Comment comprendre que les grandes mutations qui ont bouleversé l'Histoire aient laissé intact ce modèle sous-jacent, opiniâtement préservé à travers les idéologies et les ruptures ? « En vivant je meurs, en mourant je vis » (p. 29) : dans une langue admirable, Claude Vigée expose, démonte, déplie devant nous les mystérieux prolongements de cette double antithèse, qui s'exacerbe avec la modernité. Car enfin, si rien ne signifie plus, pourquoi ne pas s'adonner, comme le firent la Haute Renaissance ou le dix-huitième siècle épicurien, aux joies du possible ? Pourquoi s'en tenir aux affres de la défaite et de la pénurie ?

Peut-être nous faudra-t-il chercher, derrière ce réflexe renonçant, sous les relais idéologiques qui vont du Platonisme à l'existentialisme, du Paulinisme à Kafka, un conditionnement plus profond : la marque indélébile, en notre civilisation, d'une structure mythique archaïque, propre à l'Occident. Un fondement sacrificiel et nocturne, qui rendrait la culture sensible, au sens photographique du terme, à l'impossibilité d'exister. Sur cette aporie initiale viendraient se greffer, successivement, le tragique grec, l'ataraxie stoïcienne, et les sombres prédications du jansénisme radical. Ainsi s'expliquerait que la sécularisation du phénomène prenne un tour purement épisodique : elle ne représente qu'un accident transitoire dans le développement de notre culture, sans prise directe sur l'archétype sous-jacent. Elle ne modifie en rien la prégnance atavique, pulsionnelle, de cette expression immémoriale, dont l'image de la crucifixion, de la mort par la vie, ne constitue que l'une des incarnations les plus flamboyantes.

Aujourd'hui, enfin, ce vœu de dépossession semble franchir un nouveau cap : il ne se dit plus seulement sous les espèces du navrement et de l'abandon, mais avec une fébrilité, un accent d'exaltation, qui surprend de prime abord. D'où vient que l'ardeur à se détourner de ce qui est, à décrier la profusion de l'immédiat, dont Vigée dégage si clairement l'archéologie, vire, avec la modernité, à une si étrange complaisance ? Que nos textes contemporains, issus de l'héritage symboliste et décadent, témoignent, sur tous les modes, d'un « Sisypheisme » heureux ? D'une jouissance à entrer dans cette austérité morbide, dans cette proximité au néant qui n'est plus déjà tout à fait la vie, mais pas encore le silence de la mort ?

Sans doute faudra-t-il rapporter cette *passion* d'abstinence à un désir de coïncidence à soi, de fusion ultime avec la prédisposition archaïque, en nous, qui fait de la course à l'abîme un accomplissement. Comme si la solitude et le délaissement étaient aujourd'hui réinvestis en valeurs de sens, renvoyaient à quelque nouveau Dieu, en remplacement des promesses passées. Un Dieu du chemin, de l'agonie même, de la voie rocailleuse qui mène au calvaire. C'est ce tout ce qui nous reste, de l'élan sacré d'autrefois.

Le goût, du moins, de cette marche suppliciée, devenue vaine⁶ ; l'aspiration inversée à une transcendance *négative* qui concentre aujourd'hui sur elle, par un « magnétisme abyssal » (p. 83), les forces primordiales de l'humain : « Chez ces écrivains, les souffrances du purgatoire remplacent une destinée authentique. Elles se métamorphosent en absolu et deviennent une fin dernière... Une telle expérience est d'ordre compensatoire. Elle se substitue à l'idéal d'une salvation inhumaine, purement transcendante... La foi en la rédemption temporelle, écartée du domaine des

6 Dans son étude sur Georges Bataille, Michel Surya écrit : « De l'Accroché, du Pendu au bois du supplice, du Crucifié, de la terreur que suscite son atroce représentation dans les églises, de cette terreur à s'agenouiller et trembler, Bataille a gardé, depuis le temps où il fut pieux, le souvenir et, davantage peut-être, le goût. » (Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*. Paris : Gallimard, Tel, (1992), 2012, p. 116.)

possibilités conscientes, est remplacée par l'obsession pénitentielle. L'espoir en Dieu se transforme en dérélition éternelle. » (p. 216)

Sans doute est-ce le poète, en Vigée, qui perçoit ces accents obsédants sous l'écorce du texte, une série d'affects à fleur de mots, en dehors de toute doctrine instituée. Une sorte de foi nouvelle, à rebours, au nom de vérités en creux, une grande soif détournée de son origine, qui peu à peu se dégagerait, sous la gangue du nihilisme. Dans le sillage de Mallarmé, Vigée devine, au fond de cette « parole essentielle », une postulation presque mystique, l'aspiration à quelque Néant insondable, « d'avant la création » (p. 81). Artistes de la faim : sous l'esthétisation de la souffrance, qu'il diagnostique et condamne, l'écrivain pressent une « vocation surhumaine » (p. 219), qui semble ne devoir trouver d'exutoire que dans l'ascèse.

Aujourd'hui encore...

Plus d'un siècle après le symbolisme, ce sont bien, aujourd'hui encore, les mêmes nostalgies qui se lèvent – les mêmes désastres, les mêmes attirances perverses. L'explosion théorique de ces dernières décennies semble vouloir servir les mêmes dieux, ceux de l'épuisement et de la dévastation. Epousant le désir d'Orphée, Maurice Blanchot « ne veut pas Eurydice dans sa vérité diurne et dans son agrément quotidien », mais plutôt « dans son obscurité nocturne, dans son éloignement » ; cherchant, non pas à « la faire vivre », mais à « avoir vivante en elle la plénitude de sa mort »⁷. Jacques Derrida ne « déconstruit » que pour dire sa désillusion, son obstination à ne plus se laisser prendre, à trouver dans les ténèbres du langage, dans l'a-présence et la différence – l'apaisement du saccage.

Il y a là une famille de pensée, qui retrouve en ces postures d'immolation, en ces destructions, en ces gaspillages – pensons aux rites du Potlatch décrits par Bataille⁸ – comme la réalisation d'un rêve irrépressible, comme un retour à l'origine ancestrale. Ces conduites d'expiation accordent la désintégration au-dehors à quelque Désir intérieur, phylogénétique, à une fureur d'ange déchu,⁹ que Freud décrit, dans *Malaise de la culture*, sous les espèces de la pulsion de mort, et dont Lacan nous donnera un exemple magnifié avec la figure d'Antigone.¹⁰ Mais cette rage à défaire est aussi le signe d'un plus haut tourment, qui ne se satisfait d'aucune réponse facile. Les œuvres délétères de la modernité nous fascinent par ce qu'elles impliquent de force spirituelle et d'humanisme à contre-courant. Bataille *flamboie*, en brûlant les scories d'un trop étroit bien-être. Beckett fait monter l'angoisse jusqu'au ciel absent, et l'exaspère de déceptions. La déconstruction elle-même n'est pas un luxe irréfléchi : elle cherche seulement, jusqu'au désespoir, à briser les idoles et les paresseuses vérités. Il s'agit chaque fois de décaper un vernis, d'assurer l'homme dans sa dignité et sa difficile clairvoyance. Il s'agit surtout d'aller jusqu'au cœur de l'être, fût-ce en son envers désolé.

7 Cf. Maurice Blanchot, *L'Espace littéraire*. Paris : Gallimard, 1955, p. 228.

8 Cf. Georges Bataille, *La Part maudite* (1949). Paris : Minuit, 1967, p. 32 et sq.

9 Cf. Claude Vigée, *Les Artistes de la faim*, op. cit., p. 229.

10 Cf. Jacques Lacan, *Le Séminaire VII, L'Éthique de la psychanalyse*. Paris : Seuil, 1986, pp. 283-333.

A cet engouement, à cette sidération funèbre et mythique, Claude Vigée choisit pourtant de résister, de toute son énergie d'homme et de poète. Son option personnelle est radicalement contraire. Insensible aux grandeurs de la perte, à la majesté tragique dont il récuse les séductions, l'écrivain délibérément s'engage sur les sentiers de la vie. Il plaide de toute sa force vitale, corps à corps, humeur contre humeur, refusant ces prestiges éteints. Du fond de son acquiescement au réel, il affirme l'humain, d'un instinct lumineux. Les raisonnements viennent ensuite, les illustrations ou les ressourcements culturels : ce n'est pas un hasard si l'écrivain se réclame, entre autres sources d'inspiration, de la cohérence juive. L'héritage biblique, dans la foi d'Israël, signifie noces, confiance et survie. Un accueil au monde, un courage d'exister, qui se fonde sur la transparence des choses et le chatolement de l'immédiat : « Et Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et c'était éminemment bien. »¹¹ L'extase du sensible comme spiritualité, dans l'appréhension vigéenne, de cet homme qui, à dix-huit ans, fut confronté à l'horreur de la Shoah, reste une composante fondamentale. Une manière de respirer, de faire lever des soleils, avant tout choix concerté. Une capacité à rendre grâce et à connaître l'émerveillement.

C'est pourquoi l'auteur réhabilite, contre Hegel, l'art égyptien et la sculpture égyptienne classiques, définis par leur « immersion dans la réalité concrète » (p. 40), et le caractère quasi sacré du témoignage qu'ils portent sur le visible. « Dans cet art de l'actualité pure, le monde des hommes chante son propre cantique à la louange de l'être incarné. » (p. 40.) Il faut saluer, avec l'Ancien Empire ou les Etrusques, l'exubérance du quotidien. C'est ce monde même, vivace et multiple, charnel, coloré, qui constitue, en dépit de toutes les dénégations, le « grenier à blé de la vérité » et « le réceptacle de l'être » (p. 41).

Cet amour de la Création que Dieu voulut bonne, cette vision d'un Jardin d'avant la Faute, inspirent la parole du poète tout au long de l'essai, et sous-tendent sa critique. Position non moins sourde et entêtée, non moins enracinée dans l'imaginaire collectif, que celle des étiolements romantiques. Cet appel du plus loin de soi, à la jointure de l'âme et du corps, fait pendant au tropisme mortifère des négativistes. Des contreforts de l'inconscient, il réactive la responsabilité humaine. Car les schèmes les plus anciens, les plus prégnants, ne s'imposent à la culture qu'avec notre aval : l'homme est libre de ses aveuglements. Claude Vigée taxera « d'héroïsme suspect » (p. 28) ces majestés sacrificielles, cette aristocratie de la privation, qui enferme le héros dans une fausse vertu. Sous les envoûtements de l'abîme, il entrevoit une faute morale, un effet de *collaboration* impardonnable, pour laquelle il a des mots très durs : « Comme simple créature, cet homme arrogant mais pleurnicheur, théomaniaque mais rampant, doué mais impuissant, a trahi sa tâche. » (p. 108.)

L'aspiration au sublime, même étouffée sous le masque du deuil, menace l'économie du vivant. Quels que soient les soubassements métaphysiques, les idéaux engagés par la voie du malheur – ce chemin enjôleur et troublant est celui des Sirènes ; il suppose un consentement, c'est-à-dire une dette contractée vis-à-vis du monde et d'autrui. La noblesse de l'appel, l'attrait qu'exerce sur l'âme ce perpétuel refus du médiocre, ne diminuent en rien la part de la conscience, qui reste maîtresse de ses moyens, et comptable de ses symboles. A l'encontre de ses pairs, Claude Vigée plaidera pour une quête non moins fondamentale que celle du gouffre – peut-être même identique en ses fins, peut-être fraternelle et accordée. Mais qui dispose différemment ses repères, à partir d'une autre sensibilité,

11 Genèse, I, 31.

d'une autre entente de l'éthique. Pour toucher à l'envers du miroir, il faut, selon lui, d'abord « abdiquer » l'exigence d'absolu, « se commettre » et « se compromettre » sur la terre. Il faut savoir « devenir autre », consentir au déclin de nos prétentions, comme à « l'agonie des métamorphoses » (p. 28). Cet amoindrissement est bonté, et rend hommage au possible : il ne signifie ni effacement, ni désertion. Une humilité plutôt, un oubli réparateur, qui délie l'humain de fantasmes révolus, et le prépare à ce qui vient : « Il faut, en d'autres termes, que l'homme occidental répudie une tendance fondamentale de sa sensibilité, et une attitude spirituelle dont le christianisme historique [...] s'est fait trop souvent le champion en Occident. » (p. 97.)

Ce « divorce radical de l'homme actuel d'avec son passé », ce « rejet » du « quadruple héritage hellénistique, augustinien, puritain et idéaliste » (p. 97) ne va pas sans déchirement. Il marque un point critique, à partir duquel seulement notre culture pourra basculer vers des orients nouveaux. Cette rupture est-elle simplement possible, ce réveil du maléfice ?

Une perspective neuve

Par la voix du poète, des allégeances inédites se lèvent. Sortie des ornières du passé, sa philosophie de l'existence, de la circulation et du devenir, renoue à sa manière avec la fluidité héraclitéenne. En consentant à l'éphémère du monde, elle contourne la roideur des dogmatismes, philosophiques ou religieux. Elle renvoie dos à dos la totalisation métaphysique, et le totalitarisme de la destruction. Mais pour conjurer la négativité contemporaine, il faudra plus encore : il faudra la *comprendre*, lui offrir des réponses à la hauteur de son exigence la plus enfouie, étancher de manière originale sa soif de grandeur, de liberté, d'authenticité.

Cette philosophie est à repenser : désormais coupée, de façon, semble-t-il, irréversible, de sa source grecque et chrétienne, elle devrait se redéfinir en termes de mobilité et d'infini. Ce sera la tâche des générations qui nous suivent, à partir de formules complexes, que de trouver la synthèse entre un désir de vivre *vraiment*, commun aux deux traditions, et tout ce que la métaphysique classique, jusqu'à présent, nous a refusé. Je ne pourrai que renvoyer ici, de façon allusive, au symbole sous lequel la kabbale juive choisit de figurer la plénitude : non plus par le tracé régulier de la sphère, mais par celui, infiniment ouvert et changeant, de la ligne droite.¹² Ainsi nous faudra-t-il faire l'apprentissage de formes inouïes, plus fluctuantes, d'absolu, moins radicalement séparées du possible et de la vie, moins transies dans leur perfection. L'éphémère, pour la tradition juive, est une Idée inépuisable, que le Créateur soumet à l'invention du vivant.



12 Cf. Rav Yits'hak Isaac 'Haver, *Pit'hei Shearim*. Tel-Aviv : ed. Mendel Kessin, Brazni, t. I, pp. 22-23.