

RENÉ DAUMAL

**LES POUVOIRS
DE LA PAROLE**

Essais et Notes, II (1935-1943)

ÉDITION ÉTABLIE
PAR CLAUDIO RUGAFIORI

nrf

GALLIMARD

© *Éditions Gallimard, 1972.*

Extrait de la publication

L'édition complète des « Essais et Notes » de René Daumal est présentée en deux volumes — L'Évidence Absurde et Les Pouvoirs de la Parole, — chacun articulé en deux parties.

Les Pouvoirs de la Parole comprend des textes écrits par Daumal à partir de sa vingt-septième année (1935), après qu'il eut achevé le récit La Grande Beuverie. Dans la première partie nous avons réuni, en respectant l'ordre chronologique, huit textes que la correspondance de l'auteur autorise à considérer comme ceux auxquels il tenait le plus. Ils semblent apparemment conditionnés par les revues pour lesquelles ils furent écrits : Recherches philosophiques, Mesures, Verve, Les Cahiers du Sud, Fontaine. Pour bien les pénétrer il ne faut pas oublier l'intention fondamentale qui les anime ; si dans certains le ton est celui d'un philosophe ou d'un spécialiste de l'univers hindou et dans d'autres celui d'un conteur ou d'un poète « en puissance », le but envisagé par Daumal n'en est pas moins unique. Pour rendre plus explicite cette intention et ce but nous avons dû republier deux études qui figurent dans le recueil Bharata, car il est impossible de séparer l'œuvre du sanskritiste de celle de l'essayiste ou même du poète. En effet toutes les voix de Daumal contribuent à un seul discours dont le thème, comme on peut le constater surtout dans ses recherches sur la poésie hindoue, concerne « les pouvoirs de la Parole ».

Dans la deuxième partie nous avons réuni des textes non moins importants bien qu'occasionnels (comptes rendus, chroniques, quelques apologues, etc.), et pour en faciliter la lecture nous les avons répartis en plusieurs sections, en respectant toujours dans la mesure du possible l'ordre chronologique.

Une bibliographie à la fin du volume donne toutes les précisions désirables sur les écrits publiés du vivant de l'auteur. Quand nous l'avons pu, nous avons fait suivre chaque texte de sa date de rédaction. Nous tenons à préciser que pour les mots sanskrits nous avons préféré nous en tenir aux transcriptions choisies par l'auteur bien qu'elles diffèrent d'un article à l'autre.

Essais

LES LIMITES DU LANGAGE PHILOSOPHIQUE ET LES SAVOIRS TRADITIONNELS

1. *Fin particulière de la Philosophie générale.*

Le nom même de la philosophie laisse entendre qu'elle n'est pas une fin en soi. Socrate, avec son bon sens harcelant, disait que le philosophe ne peut posséder la sagesse, puisque philosophe veut dire qui aime ou qui recherche la sagesse.

Aujourd'hui que la philosophie s'est divisée en branches, les diverses disciplines qui la constituent ont gardé ce caractère de n'être pas des fins en soi. La Logique ne devient féconde qu'en se heurtant aux illogismes — ou du moins aux irréductibles — de l'existence réelle; le principe d'identité, en soi pure tautologie, ne devient pensée réelle que devant une existence contradictoire ou changeante. La Philosophie des sciences ne nous fait rien connaître par elle-même, et par elle-même ne nous donne aucune puissance d'agir; son aboutissement est dans le laboratoire du savant et le chantier de l'ingénieur. L'Esthétique en soi ne contient rien du beau; sa fin et son accomplissement est dans la création et le jugement artistiques. La Morale comme telle n'a aucun contenu moral; elle ne le trouve que dans l'activité d'un homme vivant.

Ainsi, dans ces trois exemples — philosophie scientifique, esthétique et morale — il est clair pour chacun que nous sommes en présence de langages spéciaux dirigés vers des fins autres que verbales; de trois grandes formes du Discours philosophique qui réclament pour s'accomplir trois sortes d'actes humains; des actes non plus de simple discours, mais où corps et pensées sont à la fois engagés.

Reste ce que l'on n'ose plus guère de notre temps appeler Métaphysique et que, faute de mieux, on rassemble sous le titre de Philosophie générale. Si nous regardons de l'extérieur, dans ses formes objectives, c'est-à-dire avant tout dans ses institutions scolaires, l'ensemble de la Philosophie d'aujourd'hui, nous voyons que l'analogie des trois branches précédentes ne s'applique plus à la Philosophie générale.

La Philosophie scientifique passe en dernier lieu dans l'enseignement scientifique et technique; l'Esthétique dans l'enseignement artistique et littéraire; la Morale dans l'éducation morale ou civique. Où passe la Philosophie générale, on ne le voit pas. Il semble qu'elle demeure dans son domaine discursif et ne trouve sa fin que dans des livres et des systèmes. Cette Philosophie générale qui prétend embrasser les autres branches de la philosophie serait-elle donc, elle seule, prisonnière des mots, tandis que les autres formes de la spéculation s'en délivrent pour se réaliser dans des actes humains? On semble l'admettre volontiers; et alors ou bien on la condamne sous le nom de Métaphysique comme n'étant que spéculation vaine; ou bien on admet que les Discours qu'elle engendre ont une valeur en eux-mêmes, indépendamment de toute réalisation hors des mots. Dans les deux cas, on a oublié de définir le but de cette « Philosophie générale », qui est bien la « Philosophie » dont parlait Socrate et qui était pour lui recherche et moyen, mais non aboutissement et fin.

La Logique tend au savoir, l'Esthétique au sentir, la Morale à l'agir. Si l'on veut donner à la Philosophie générale un sens qui ne permette pas de la réduire à ces autres branches, mais qui englobe ces trois buts particuliers sans être simplement leur juxtaposition, on ne peut lui donner pour but que l'être. Non pas l'être abstrait du logicien, car ce serait retomber dans la Logique. Mais l'être réel, qui à la fois pense, sent et agit; l'être qui fait, ou plutôt qui devrait faire l'unité de ces trois fonctions de la vie humaine. Je dis : qui devrait faire l'unité, car cette unité n'est pas; cet être n'existe pas, tant que nous avons besoin de philosopher. S'il existait, nous n'aurions pas à le chercher¹. Or, on peut trouver des artistes de valeur, instruits et

1. Mais nous ne le chercherions pas non plus si nous n'avions comme le souvenir de l'avoir trouvé et perdu.

vertueux, qui éprouvent pourtant, par surcroît, le besoin de philosopher. Même si l'on réunit en un individu les meilleurs résultats d'une culture de l'intelligence, d'une culture de la sensibilité et d'une culture de l'action, on n'aura pas fait forcément un homme un. Rarement ces fonctions seront simultanément dirigées vers un but unique, aucune n'opprimant l'autre et toutes trois soumises à un centre unique, réel, au cocher unique de ce triple attelage.

Ce centre de l'être, aucune discipline verbale ne peut le réveiller. Mais s'il vient à briller, ou si seulement il commence à faire sentir au fond d'un individu la tenace démangeaison du vouloir être, il éclaire d'une nouvelle flamme tous les langages.

Il est significatif à cet égard d'observer l'éclosion de la compréhension philosophique dans la classe de Philosophie d'un lycée. Presque toujours, l'élève à qui l'on donne à faire pour la première fois une dissertation philosophique la traitera comme il traitait ses « narrations » ou ses problèmes de géométrie. Il n'y verra pas d'intérêt vital; il verra dans le cours de philosophie une suite assez disparate de questions abstraites, avec lesquelles il apprendra peu à peu à jouer plus ou moins habilement. S'il doit étudier Spinoza, par exemple, il devra faire un gros travail de mémoire pour retenir ce que Spinoza pensait de Dieu; ce qu'il pensait de la causalité; ce qu'il pensait de la morale; ce qu'il pensait des passions; le lien de tout cela n'est qu'un enchaînement verbal qui le laisse froid. Mais parfois, tout à coup, une ardeur étrange surgit en lui. Soudain il s'enflamme, il ira jusqu'à se battre pour des questions aussi abstraites que celle des « formes substantielles » ou celle des « jugements synthétiques *a priori* ». Tout à coup, Aristote, Spinoza, Kant, deviendront des hommes à ses yeux; il les verra comme des types humains très définis, ou plutôt comme des attitudes simples autour desquelles les formes de la spéculation s'ordonnent selon une logique vivante; lui-même, par l'attitude personnelle qu'il a adoptée, se sent en relation précise et bien définie avec chacun de ces personnages. Il couvrira l'un d'injures, il fera de l'autre un dieu; ce seront pour lui des ennemis ou des amis personnels. Très vite, ayant trouvé le secret central, l'attitude simple et définie qui caractérise un Spinoza, il saura prévoir, avant d'avoir lu, ce que Spinoza pensera de tel ou tel problème; l'*Éthique* cessera

d'être pour lui la forêt vierge, car il aura découvert la colline d'où le paysage d'ensemble s'étale clairement sous ses yeux.

Chaque professeur de philosophie a constaté ce phénomène, presque chaque année, chez un, deux ou trois des élèves de sa classe. Mais il ne peut rien dire pour le produire, ni pour l'empêcher; il peut tout au plus préparer le terrain à son éclosion, non pas par des théories verbales, mais par l'exemple vivant qu'il peut donner, par son attitude générale en face du monde, de lui-même et des autres hommes. Cette flamme qui colore soudain pour un adolescent les formes les plus arides de la spéculation philosophique, qui engage à la fois sa pensée, ses passions et son action — par laquelle il sera, par exemple, en même temps et par un acte intérieur unique, hégélien en philosophie, romantique en art et socialiste en politique — cette flamme procède d'un centre de lui-même qui n'est spécialement ni activité spéculative, ni sensibilité, ni discipline d'action, mais qui éclaire ces diverses fonctions d'un jour unique. Cette flamme n'est la recherche ni du vrai logique, ni du beau esthétique, ni du bien moral, mais de l'être qui les supporte, de ce qu'il est lui-même dans son essence la plus irremplaçable. Cette flamme est une question; mais cette question retentit dans un désert. Et, le plus souvent, on l'étouffe. Ce petit feu naissant qu'il faudrait protéger et nourrir comme le plus précieux trésor, on le lui noie sous des flots de paroles. On l'écrase de métaphysiques dont les réponses, faute du *mode d'emploi*, sont illusoire, de sentiments tout faits, d'impératifs moraux. Quand, toute menue encore, cette question : suis-je ? et que suis-je ? commence à gronder dans le jeune homme, il faudrait, comme on fait d'un petit enfant, la nourrir prudemment d'aliments simples et bien dosés; lui dire, à ce questionneur central : commence par regarder autour de toi ton petit domaine, regarde cette machine de chair que tu habites, apprends à la manœuvrer et à voir en quelle mesure tu dépends d'elle; regarde comment ses enthousiasmes et ses dégoûts naissent, se transforment et meurent; comment les mots et les images s'enchaînent et enchaînent ta pensée; et apprends petit à petit à tenir les fils de tous ces mécanismes. Au lieu de cela, on lui donne les alcools et les viandes faisandées de théories mortes ou bien de vrais fruits de sagesse, sans lui apprendre d'abord qu'il faut en briser les coques. On lui parle du Cosmos, de Dieu, de l'Humanité, de tout, sauf de ce qu'il a sous

la main, qu'il peut connaître et sur quoi il peut agir, la petite construction humaine particulière qui est son monde immédiat — aussi complet et plus réel à ce moment que le grand Univers.

C'est dans l'édification de l'être que la Philosophie générale devrait trouver sa fin; objectivement, elle devrait donc se réaliser dans une éducation de l'homme. Et, de fait, les sages d'autrefois étaient des éducateurs, et non des endoctrineurs. Pythagore apprenait à penser, mais aussi à se nourrir. Car il y a des moyens de provoquer et d'aider ce désir d'être et de connaître, et il y aura toujours de par le monde quelques personnes pour les appliquer. Mais je ne veux pas pénétrer ici dans ce sujet. Je veux rester au moment-limite où la philosophie verbale, maniant encore des mots, se sert du discours pour provoquer l'homme à dépasser le discours; à ce point où, comme disait Aristote, s'il ne faut pas philosopher, il faut encore philosopher pour prouver qu'il ne faut pas philosopher.

2. *Ambivalence des expressions verbales.*

Ce moment est celui où un homme, ayant acquis une connaissance, veut la transmettre avec des mots. D'abord pour en faire un objet du monde, pour lui donner une forme définie et ainsi se délivrer complètement du problème qu'il vient de résoudre; ensuite pour que d'autres puissent profiter de cette acquisition.

Il est à peine utile de dire que la recherche même qui a abouti à cette connaissance ne peut pas avoir été une recherche verbale. Aucun mécanisme verbal ne peut créer de vérité. Aucune pensée réelle ne peut s'exprimer en mots si elle n'a pas été vécue. Mais l'emploi constant du langage parlé dans les relations humaines engendre l'illusion que le langage peut contenir en lui-même une connaissance. Dans la ville où j'habite, qu'un étranger me demande son chemin; je le lui dirai à l'aide de mots. Mais il ne parcourra ce chemin que parce qu'il a déjà une raison ou un désir d'aller à tel endroit de la ville. Or, de tous temps, les hommes parvenus à vivre une connaissance ont vu venir à eux d'autres hommes qui leur demandaient leur chemin; ceux qui avaient un but et un désir d'aller recevaient leurs indications et se mettaient en marche. Mais la plupart restaient là, se contentant d'apprendre par cœur les explications du maître, de les enjoliver par

rhétorique, de les mettre en formes logiques, enfin de tracer des cartes; et ce faisant ils s'imaginaient voyager. Tel, qui avait été prince, riche, possesseur d'un vaste harem et d'esclaves, comme le Bouddha dans sa jeunesse, disait à ceux qui venaient le trouver : plaisirs et richesses sont vains et méprisables. Et beaucoup, qui n'avaient jamais rien goûté ni possédé, renonçaient à ce qu'ils n'avaient pas, se privaient de tout pour ne trouver rien; le maître avait fait tout le voyage d'une vie humaine, et disait : je m'arrête; eux s'arrêtaient avant d'être partis. Ainsi l'expression toute nue d'une connaissance vécue peut induire l'auditeur en l'erreur exactement opposée, si l'auditeur n'a pas d'abord le désir de connaître en vivant. Inversement, si l'auditeur a ce désir, deux expressions contradictoires dans leurs termes pourront l'inciter identiquement à poursuivre son but. Chrétien, il pourra se dire : « je n'ai qu'une vie terrestre, donc je dois m'efforcer vers mon but sans perdre de temps »; bouddhiste, il se dira : « ce que j'ai manqué à faire aujourd'hui, je le subirai des vies durant; donc je dois à tout instant m'efforcer de faire consciemment ce que je fais, pour en éviter la répétition perpétuelle et pire ». Mais — plus communément, car l'homme craint l'effort — le chrétien pensera : « Dieu est si bon... tout s'arrangera; et d'ailleurs mon sort est réglé d'avance »; et le bouddhiste : « j'ai mille vies devant moi; j'aurai toujours le temps... ».

J'ai choisi des exemples dans l'ordre moral parce que l'ambivalence des expressions verbales y est flagrante. C'est de cette ambivalence que provient le caractère à double tranchant des dogmes religieux : issus à l'origine d'une pensée réelle et éprouvée dans une vie humaine, ils sont pour quelques-uns une stimulation à faire dans leur propre vie une expérience analogue. Mais pour la plupart ils sont un havre de paresse, et plus l'autorité du dogme est grande à leurs yeux, plus ils s'en remettent à ce dogme pour n'avoir pas à penser ni à inventer ni à chercher eux-mêmes : puisque tout a déjà été trouvé — par d'autres! Et justement ce caractère ambigu du dogme — religieux ou autre — indique que ce n'est pas seulement dans l'ordre moral que l'expression verbale risque d'étouffer la recherche. Dans la spéculation aussi, le même cycle paradoxal se poursuit. Plus un penseur a mis de réalité dans ses paroles, plus ses paroles auront d'autorité, plus elles risqueront de devenir des dogmes

étouffeurs de doute; et le doute est le moteur de la recherche intellectuelle. Je sais l'histoire d'un jeune homme dont quelques fanatiques voulaient faire un Messie. Ce malheureux ne cessait de proclamer aux milliers de personnes qui venaient l'écouter : « Laissez-moi! Je ne peux rien vous apprendre! Allez-vous-en! Cherchez par vous-mêmes! C'est au fond de sa propre vie que chacun doit chercher la vérité. » Et les fidèles se disaient : « Comme c'est vrai! ce ne peut être qu'un dieu qui parle ainsi »; et se prosternaient de plus belle.

En ce cas particulier, le renversement de valeur d'une formule verbalement juste avait pris un tour caricatural. Mais dans la moindre branche de l'enseignement, le même problème se pose sans cesse au professeur ou au pédagogue : comment enseigner avec des mots sans risquer de faire prendre la formule pour la pensée, ou la règle d'action pour un fait accompli? Heureusement, dans toutes les branches de l'enseignement autres que la Philosophie générale, on sait que le langage employé ne contient pas sa fin en elle-même; on sait par exemple qu'on ne guérira aucune maladie en récitant un traité de médecine comme une formule magique. Mais lorsqu'il s'agit de Philosophie générale, on fait comme si le langage employé était une fin en lui-même; dans le meilleur cas, on adopte une attitude de laisser-faire : si l'élève a le désir de connaître et d'expérimenter, il trouvera un support et une incitation dans ce langage; sinon, tant pis. Ce qui est grave, c'est qu'il faut parfois prendre ce « tant-pis » à la lettre, et qu'on risque, à coups de « vérités » verbales, de tuer toute recherche réelle.

Ce problème, tous les hommes qui ont pensé et cherché à exprimer le fruit de leur pensée ont essayé, avec plus ou moins de succès, de le résoudre. Je veux seulement passer en revue quelques-uns des moyens les plus efficaces qu'ils aient trouvés. Je ne parle pas de l'exemple vivant qu'ils ont pu, de leur temps, donner à leurs élèves; mais seulement de ce qu'ils ont cherché à transmettre, au moyen de mots, à la postérité ¹.

A la lettre, « transmettre » est faux. Dans la plus riche bibliothèque, il n'y a pas un atome de pensée : seulement des collections de signes typographiques sur des feuilles de papier. Tout

1. J'ai presque entièrement limité cet examen aux rencontres que j'ai faites de Socrate et de quelques penseurs de l'Inde antique, ne voulant parler que d'expérience.

ce qu'on peut transmettre, c'est un *vase* pour la pensée ou un *aiguillon* pour le penseur; mais si le lecteur d'un livre aura une pensée à verser dans ce vase, ou s'il réagira à l'aiguillon, cela ne dépend que de lui.

3. *L'image poétique.*

Quelques penseurs, comprenant que la formule didactique risquait d'être prise pour une fin en soi et pouvait supprimer ainsi la vraie recherche, ont pu prévenir cette erreur en faisant de l'enveloppe de leur pensée *une chose finie mais non finale*; une fin, non pas absolument en soi, mais une fin au sens où la scolastique parle de « fins intermédiaires »; autrement dit ils ont fait des œuvres d'art; puisque nous avons limité notre étude à l'expression verbale, ils sont devenus des littérateurs; et les plus grands d'entre eux des poètes.

Le propre du poème — non pas du « poème philosophique », mais du poème digne de ce nom, création d'une pensée vivante — est d'être un objet fait de mots, capable de suggérer à la fois des images physiques ou des attitudes corporelles, des sentiments et des idées. Il est ainsi un vase propre à recevoir une pensée réelle, une pensée douée de forme et viable. Celui qui, lisant un poème, n'y voit que l'exposé d'une idée, celui qui se contente de le sentir, ou celui qui n'en reçoit qu'un tableau imagé, n'aura rempli de sa pensée qu'une partie du vase; il aura le sentiment plus ou moins net de l'incomplétude du reste, et sera incité à chercher le sens total.

L'expression dans une forme poétique d'une pensée éprouvée ne se confond pas avec la création esthétique au sens ordinaire du mot. L'artiste, généralement, vise à réaliser une œuvre qui soit à elle-même sa fin. Il est vrai que l'artiste ainsi conçu ne se présente jamais à l'état pur, car il est toujours plus ou moins mêlé de moraliste, de politique ou de philosophe; mais chez lui, le souci de faire comprendre, au plein sens du terme, tend à être la fin secondaire; au lieu que c'est la fin dernière du sage lorsqu'il s'exprime. Je puis admirer un vers de Racine, je puis être stupéfait de sa beauté, sans que cet acte d'admiration engage mon attitude à moi devant le monde et dans la vie; j'y reconnais, j'y sens et j'y perçois une expression conforme à une essence;

mais cette conformité est hors de moi, et s'il arrive que cette essence soit liée à mon essence, l'auteur n'y est pour rien et cette coïncidence résulte de l'ordre qui préside à ma vie, et qu'il ne pouvait prévoir.

Au contraire, le poème créé par un penseur pour faire vivre, dans un nouveau corps de mots et d'images, une vérité éprouvée par lui, ce poème engage mon être entier dès que j'ai accepté de porter mon attention sur lui. L'émotion esthétique sera peut-être moins intense, peut-être presque nulle, et pourtant cette expression juste ne sera pas seulement juste par rapport à une essence extérieure; mais juste aussi à l'égard d'une essence qui m'imprègne. Une simple formule comme : « On ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve » présente déjà ce caractère. Il y a d'abord là une image sensible si simplement exprimée que je ne puis échapper à sa réalité. Un fleuve, un baigneur. Ce baigneur a une attitude très définie, que je ne puis m'empêcher de copier intérieurement. Il regarde couler l'eau toujours nouvelle, et insaisissable. Il y a aussi un sentiment — qui va de l'affliction à la mélancolie et plus tard jusqu'au détachement — auquel je ne puis me soustraire. Il m'est imposé. Si je veux m'en délivrer, je dois employer des ruses, qui sont le commencement de la réflexion. Je me dis : il y a le mot *fleuve*; mais la formule n'est vraie que de l'eau; mais qu'est-ce qu'un fleuve sans eau? Que reste-t-il, si cette substance du fleuve est insaisissable? Un mouvement? Par rapport à quoi, à qui? A moi? Mais pourquoi cette image, et l'idée qu'elle suggère, sont-elles liées à un sentiment triste? à un état physiologique particulier? En récitant cette phrase, j'avais le visage légèrement baissé, les yeux regardant dans le vague, le corps immobile et relâché. Que je lève seulement les yeux vers le haut du ciel, et tout ce défilé d'images et de mots que la phrase avait provoqué en moi se ralentit et s'estompe; que je fasse un violent effort physique, que je prenne l'attitude de la colère, et il s'anéantit tout à fait. La formule ne prend donc son plein sens que pour une attitude vitale déterminée, qui se manifeste à la fois dans une disposition physiologique, un état affectif et une manière de penser; c'est cette attitude, en retour, que la formule poétique *me fait comprendre*, dans sa totalité vivante. Si l'on m'avait dit : « deux phénomènes, en deux temps différents, ne peuvent être identiques — en vertu du principe des indiscernables; ou, autrement, en

vertu du principe de causalité », je n'aurais eu besoin que d'un effort purement intellectuel pour comprendre; cela ne m'aurait donné aucune connaissance immédiate d'un fait réel de ma vie. Tandis qu'en me disant, à travers les siècles, qu'on ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve, Héraclite en même temps détermine dans la totalité de mon être une attitude définie. Je sais que nous faisons rarement cet effort de compréhension — que l'auteur n'a pas pu faire d'avance pour nous — mais nous avons tort.

Tous les sages (j'emploie ce mot, à défaut d'autre moins pâli, pour éviter des périphrases) ont employé ce moyen — la forme poétique — pour donner une efficacité durable à l'expression de leur pensée; tous, plus ou moins, et il serait inutile d'en multiplier les exemples; chacun peut relire les vieux philosophes grecs, et chez tous, chez Platon aussi, chez Aristote même souvent, et chez nos philosophes parfois, on trouvera de ces vases à pensée, capables d'un homme des pieds à la tête, et qui moulent des actes vitaux complets et définis.

On en trouvera encore plus dans le langage de tous les jours. Certaines de ces expressions de sagesse, fruits de penseurs qui n'ont pas laissé de nom, ont duré plus que n'importe quel monument et, sous forme de proverbes et de dictons, constituent une des parties les plus réelles de notre culture; comme de l'air que nous respirons, nous ne savons pas tout ce que nous devons à ce trésor où nous puisons chaque jour. Mais ces formules peuvent mille fois être répétées de bouche en bouche et rester lettre morte. Leur sens ne se réalise que lorsque l'homme y coule de sa propre pensée. Mais si l'homme fera ou ne fera pas cette coulée, cela c'est la part du hasard, de la grâce ou de la liberté, comme on voudra, mais en tout cas de l'inconnu.

4. *Images de Socrate et de tout le monde.*

Quelques penseurs ont voulu faire plus, et introduire dans les mots qu'ils ont livrés à l'humanité des incitations plus directes à penser réellement, c'est-à-dire à faire, dans toute la force de ce terme ridiculement usé, acte de présence. Ils ont voulu éviter qu'on ne prenne leurs mots pour la vérité même; et, de plus, ils ont voulu empêcher qu'on ne prenne leurs paroles comme

une œuvre d'art sans plus. Il y a quelque chose de terriblement dramatique — pour qui a jamais essayé de parler sa pensée — dans l'effort d'un Platon, qui a employé presque tous les moyens possibles pour détruire chez son lecteur l'illusion que ses mots contiennent, par eux-mêmes, du vrai, du beau et du bien; alors qu'on voit pourtant des manuels de philosophie donner en quelques pages un tableau de la « philosophie platonicienne » : comme si, pour quelques francs et une heure de lecture, chacun pouvait posséder ce trésor que Socrate a mis une vie de dur labeur à atteindre et à communiquer.

Pour transmettre l'efficacité de la pensée socratique, Platon a cherché à nous transmettre l'image d'un homme. Et ce n'est pas sa faute, mais la nôtre, si nous ne lisons dans ses *Dialogues* que des jeux dialectiques, ou des constructions intellectuelles. Si nous lisons simplement et consciencieusement, un homme surgit devant nous, réel, avec son aspect physique, son humeur, ses façons d'être, un homme qui, dès qu'on l'a connu, ne vous quittera plus; Socrate devient alors lui-même un de nos démons familiers. Si je m'é gare dans les abstractions faciles, il est là pour me prouver, avec une bonne humeur impitoyable, que l'intellect seul ne peut rien affirmer du réel, qu'il ne met en ordre que des possibles, souvent contradictoires; il est de la nature de la « tête » d'être sophiste, de fabriquer des cercles vicieux; ce qu'elle peut faire, dans l'ordre de la pensée réelle, c'est d'abord de poser des questions qu'elle-même ne peut pas résoudre; puis d'inciter le reste, ou mieux le tout de l'être à chercher la solution, et enfin de guider l'homme dans cette recherche. Les sages qui dirigent la Cité en sont peut-être l'élément essentiel; mais à eux seuls ils ne feront pas une cité. Les moyens, propres à Socrate, de ramener toujours l'attention à l'être réel, cette synthèse d'un Sage, d'un Lion et d'un Serpent, sont :

1^o *La contradiction intellectuelle*, c'est-à-dire l'art sophistique, condamnable dès qu'il se prend lui-même pour fin, mais dont Socrate se sert pour provoquer l'homme à sortir de la contradiction par un acte vital. C'est pourquoi, à la fin du dialogue, il laisse en général la question pendante : « et maintenant, dit-il, allons à nos affaires ». Ce qui veut dire : « maintenant que nous avons philosophé, mettons-nous à comprendre en vivant la vie de tous les jours ».

RENÉ DAUMAL

Les Pouvoirs de la Parole

René Daumal (1908-1944), poète (*Le Contre-Ciel*), conteur (*La Grande Beuverie*, *Le Mont Analogie*), a laissé une œuvre importante d'essayiste, enfin réunie en deux volumes. *L'Évidence absurde* et *Les Pouvoirs de la Parole* mettent à la disposition du lecteur, dans un ordre chronologique, l'essentiel des spéculations philosophiques et des réflexions poétiques de cet écrivain d'une richesse de pensée peu commune. À travers l'œuvre de l'essayiste – car ce sont véritablement les études de Daumal qui offrent les clefs de sa création littéraire –, il est possible de mieux approfondir celle du poète et du conteur ainsi que de mieux pénétrer l'époque comprise entre 1925 et la guerre. En effet Daumal, bien que témoin et protagoniste des événements, ne s'est jamais laissé duper par leurs aspects immédiats, en littérature comme en politique, et a su, au-delà de la chronique, en faire toujours le bilan.

Dans *L'Évidence absurde* (évidence définie par Daumal comme « certitude douloureuse cherchant le mot si clairement introuvable »), le lecteur a non seulement les textes fondamentaux du mouvement du *Grand Jeu* (1928-1930) – publiés pour la première fois conformes aux originaux –, des études sur Rimbaud, Lautréamont, Jarry, etc., mais aussi, dans des essais et des notes moins connus ou inédits, la synthèse et le dépassement de cette perspective de jeunesse. En fait, ce qui caractérise l'œuvre de Daumal dès ses dix-huit ans – comme on peut s'en rendre compte avec « La révolte et l'ironie », jusqu'ici inédit –, c'est ce qu'on pourrait appeler le « double regard » de son auteur qui *participe* et en même temps juge avec une rigueur sans égale.

Dans *Les Pouvoirs de la Parole*, le lecteur trouve, avec les textes de la maturité, les approfondissements théoriques et pratiques de ce qui tient le plus à cœur à Daumal et qui est au centre même de sa vision : la pensée traditionnelle hindoue, comprise, vécue, enseignée comme « métaphysique expérimentale » susceptible de fournir à l'individu le moyen de réaliser son véritable « soi ». Daumal, en considérant sur des bases traditionnelles, et incontestablement actuelles, ce que, d'après les doctrines hindoues, il appelle les « pouvoirs de la Parole », étudie en philosophe et en poète les phénomènes du langage dans des analyses d'une immense portée.



72-IV A 28062 ISBN 2-07-028062-4

Extrait de la publication