

MASTER PDF EDITOR - DEMO VERSION

FOR EVALUATION ONLY

LA RÉSONANCE
(Le Combat spirituel)



Guillaume Arcuset

*Je songe à une Guerre, de droit ou
de force, de logique bien imprévue.
C'est aussi simple qu'une phrase
musicale.*

Arthur Rimbaud

Ce que Heidegger nomme « *Anklang* »¹, que l'on peut traduire par « résonance » ou « réverbération », et qui provient du nihilisme – et par là du « refusement » de l'Être lui-même –, il semble que Rimbaud et Lautréamont en fassent l'expérience, et en retranscrivent, pour ainsi dire, la part inouïe.

Ne peut-on en effet voir dans « les grincements de dents, les sifflements de feu », ou encore « les soupirs empestés » d'*Une Saison en Enfer*, l'expérience quasi auditive de l'oubli, du délaissement, de la nuit de l'Être ? De même, les « hallucinations dangereuses » maldororiennes, qui « viennent surtout la nuit », ne sont-elles pas le miroitement négatif, la lumière noire réverbérée de ce même manquement de l'Être ? S'éclaire ici la nature du « combat spirituel » de Rimbaud, en ceci que la « résonance » en question entre violemment en conflit avec la langue, certes poétique, mais encore marquée par la métaphysique, d'*Une Saison en Enfer*. Si l'on veut bien parler en termes de « *Stimmung* », résulterait de ce conflit intérieur – « vous êtes prodigieusement armé en guerre » écrit Verlaine à Rimbaud – ce que Lautréamont appelle un « cri d'ironie immense », écho poétique de la « résonance », c'est-à-dire de la « tonalité » particulière à cette « saison » historique et enténébrée qu'est celle du nihilisme.

La « Guerre » à laquelle songe Rimbaud dans les *Illuminations* n'a évidemment rien à voir avec la « guerre éternelle » de Lautréamont, cette guerre

¹ Martin HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, t. 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* Francfort, V. Klostermann, 1989, p.6.

qui « a placé son empire destructeur sur les campagnes, et moissonne avec joie des victimes nombreuses. » Le « vécu » du poète montevidéen joue ici un rôle essentiel. Lautréamont naît pendant la guerre qui déchire ces deux villes voisines que sont « Buenos-Ayres, la reine du Sud » et « Montevideo, la coquette ». Succède à ce conflit la terrible guerre du Paraguay, guerre d'extermination qui dure de 1865 à 1870, tandis que les deux villes d'Argentine et d'Uruguay, réconciliées, s'efforcent désormais, ironise le poète, « de se surpasser par le progrès matériel et moral ».

Même si Rimbaud n'assiste pas à ce que Baudelaire appelle, dans *Fusées*, le « désordre bouffon des républiques du Sud-Amérique »², des poèmes comme *Le dormeur du val* ou *Le Mal* témoignent d'une même répulsion quant à la « guerre éternelle », la guerre entendue exclusivement comme *ars militarium*. Rimbaud fait lui aussi, et « c'est le moins que l'on puisse dire », selon les mots de PleyNET, « le point sur la traversée du siècle »³. Partant, nous pouvons affirmer que le poète, en songeant à une guerre « de droit ou de force », ne peut tendre à « une glorification de la brutalité barbare »⁴, comme s'en défend, à un tout autre niveau, Heidegger. Pour le penseur, « le combat est le lieu de l'être », celui de la « confrontation exposante » par laquelle, conformément au fragment d'Héraclite sur le *polémos*, s'opère rien de moins que la « séparation des dieux et des hommes »⁵.

Nous verrons plus loin comment Héraclite participe essentiellement de notre explication du « combat spirituel » de Rimbaud. Pour le moment, citons la seule autre occurrence du mot « combat » dans *Une Saison* : « Où va-t-on ? au combat ? Je suis faible ! les autres avancent. Les outils, les armes... le temps !... » C'est cette occurrence-ci que Marcelin PleyNET choisit de

² Charles BAUDELAIRE, *Fusées, Œuvres complètes*, t.1, Paris, Gallimard, Pléiade, 1991, p.665.

³ Marcelin PLEYNET, *Rimbaud en son temps*, Paris, Gallimard, coll. L'Infini, 2005.

⁴ Martin HEIDEGGER, *Questions III et IV, Lettre sur l'Humanisme*, Paris, Gallimard, coll. TEL poche, 1990, p.106.

⁵ Martin HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, t. 40, Francfort, .F.-W. von Herrmann, 1983, p.153.

questionner : « Quel est le « combat », « la bataille » de Rimbaud ? Quels outils ? Quelles armes ? Quel Temps ? »

Devant ces énigmes - qui n'en forment au fond qu'une seule -, on peut au moins admettre, sinon l'identité, au moins la proximité du « combat spirituel » d'*Une Saison* avec la « Guerre » des *Illuminations*, en ceci que la « logique », la *casus belli* de ce combat, apparaît elle aussi comme tout à fait « imprévue », et « aussi simple qu'une phrase musicale ». De là à dire qu'elle a quelque chose à voir, s'agissant de musicalité, avec la question de la « tonalité » et de la « résonance », il n'y a certainement qu'un pas. Et néanmoins la question se pose : doit-on vraiment lire ce « carnet de damné » qu'est *Une Saison en Enfer*, écrit par un jeune poète qui n'a pas 19 ans, comme un livre recueillant cette « résonance » thématique par Heidegger, résultant elle-même de l'« oubli de l'être » ? Pleyne s'interroge semblablement au sujet d'une des « Lettres du voyant » : « Lui accorderons-nous [à cette lettre] le crédit d'une pensée susceptible de porter un jugement sur la philosophie occidentale, c'est-à-dire sur l'histoire de la métaphysique ? »⁶ N'ayant guère d'informations quant aux lectures philosophiques de Rimbaud, nous serions plutôt tentés de répondre par la négative. Et pourtant exclure le poète du domaine de la métaphysique – auquel il appartient inévitablement – serait limiter sa pensée – et son « combat » - « à une appréciation extrêmement étroite de l'actualité sociale et de son horizon historique »⁷, comme l'explique Pleyne. Au reste, la « résonance » heideggérienne n'est pas spécifique aux philosophes et à la philosophie : elle résonne bien plutôt, pour « qui a des oreilles » - si l'on veut bien employer cette expression, récurrente dans les Evangiles, mais aussi chez Nietzsche –, à travers la totalité de l'étant.

Et, précisément, l'accès de Rimbaud à cette même « résonance » ne peut se faire que par les « oreilles » du christianisme et du catholicisme. Heidegger

⁶ *Ibid.*, p.177.

⁷ *Ibid.*, p.154.

écrit : « Seul qui fut ainsi enraciné dans un monde catholique effectivement vécu pourra pressentir quelque chose des nécessités auxquelles le chemin de mon questionnement fut jusqu'à présent soumis comme à des secousses telluriques souterraines. »⁸ Cette capacité de « questionnement » propre à un « monde catholique effectivement vécu » paraît se confirmer à la lecture d'*Une Saison*, où le christianisme est effectivement le sol, le fondement, le commencement même, sinon de toute pensée, au moins de tout souvenir : « Je ne me souviens pas plus loin que cette terre-ci et le christianisme. »

A tout le moins, il est permis de dire que le christianisme est le théâtre de guerre d'*Une Saison en Enfer*. Les « hideux feuillets » du poète décrivent le moment où, pris en pleine « stupeur positiviste »⁹ comme l'écrit Claudel, le christianisme s'ouvre et s'éventre sous les coups de butoir de ses propres présumés onto-théologiques, à l'instar des « secousses telluriques souterraines » évoquées par Heidegger. D'où l'état de crise - non pas existentielle, mais bien « existentielle » - permanent chez Rimbaud, état de crise qui oblige le poète à affirmer que « l'Évangile », c'est-à-dire la parole fondatrice du catholicisme, « a passé ». Rimbaud, « damné par l'arc-en-ciel », c'est-à-dire exclu de l'alliance diluvienne – de la « co-appropriation » aurait peut-être ajouté Heidegger –, se défend d'être « chrétien », affirme n'avoir « aucun sens moral », et se réclame tour à tour de la « bête », de la « brute », et du « nègre », confirmant ainsi son annonce prophétique selon laquelle « le sang païen revient ». En citant Homère, Aristote déclare déjà que, « sans famille, sans lois, sans foyer », un homme « ne respirerait que la guerre car il serait alors incapable de toute union, comme les oiseaux de proie »¹⁰. De la sorte peut s'expliquer le « relent » de « lycanthropie » que Verlaine dit percevoir chez Rimbaud : désormais « sans gîte, sans habits, sans pain », comme il se présente lui-même, l'homérique Rimbaud ne « respire » plus que la « guerre ».

⁸ Martin HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, t. 66, *Besinnung*, Francfort, F.-W. von Herrmann, 1997, p.415.

⁹ Paul CLAUDEL, *Positions et propositions, Œuvres en prose*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1965, p.515.

¹⁰ ARISTOTE, *Les Politiques*, Paris, GF Flammarion, 1993, p.p.90-91.

FOR EVALUATION ONLY

Ce « relent », ou ce retour du « sang païen » - du « mauvais sang » -, provient à n'en pas douter d'un resurgissement de l'*animalitas* de l'homme : ce n'est qu'en tant qu'il se métamorphose en « bête féroce » que Rimbaud, au tout début de son livre, en arrive à étrangler « toute joie » et à faire s'évanouir « toute espérance humaine », l'« espérance » étant, comme le note Pierre Brunel, la « seconde vertu théologale ». Ce que Brunel ne dit pas, c'est que ce « devenir-animal » rimbaldien n'empêche pas au poète de recevoir « le coup de la grâce », et ce à l'intérieur même du « royaume des enfants de Cham », où Rimbaud croit un moment pouvoir fuir, et qui va connaître l'invasion arraisonnable de l'Occident. Cette invasion, qui a tout de la « planétarisation » et de l'« européanisation »¹¹ heideggériennes, porte indéniablement la marque du christianisme : « Les blancs débarquent. Le canon ! Il faut se soumettre au baptême, s'habiller, travailler. »

Toute la question est de savoir comment cette rupture de *continuum* que connaît le christianisme, et dont Rimbaud sait plus que personne l'importance - « Qu'étais-je au siècle dernier : je ne me retrouve qu'aujourd'hui. » - ne signe pas l'arrêt de mort de la religion chrétienne. Certainement, cette *animalitas* forcenée, que l'on retrouve à un degré extrême chez Lautréamont au gré des métamorphoses de Maldoror, est-elle, non pas un retour à un « degré zéro » de l'humanité, mais bien un retour à la définition aristotélicienne de l'homme en tant qu'*animal rationale*¹². Pensé de la sorte, ce surgissement poétique de l'*animalitas* dévoilerait et engagerait à découvrir quelque chose du rapport qu'entretiennent, depuis Saint Paul, le christianisme et la métaphysique. Nous ne sommes pas loin ici du *status corruptionnis* inhérent à toutes les créatures – Saint Paul englobe hommes et animaux sous un même règne – dans la mesure où ces mêmes créatures, depuis la chute, vivent les unes et les autres au détriment des une et des autres, et tournent le dos à leur unique Créateur.

¹¹ Martin HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, Gallimard, Paris, 1981, p.101.

¹² Martin HEIDEGGER, *Questions III et IV, Lettre sur l'humanisme*, p.101.

Rimbaud, en tournant le dos au catholicisme, revient par là au *status corruptionnis*, c'est-à-dire à l'*animal rationale*, ce qui le rend d'autant plus sensible à l'emprise arraisonante de la métaphysique, et ce, très ironiquement, par l'entremise d'un christianisme qui a muté, et qui désormais « rime avec nihilisme »¹³, pour parler comme Nietzsche. D'où une certaine perversité, ou une certaine malignité de la part de la métaphysique, qui utilise l'« efficace » du christianisme, afin de mieux pouvoir en finir avec lui.

Une Saison en Enfer est le « récit de l'expérience » et par là l'« expérience »¹⁴ même de cette « mutation » du christianisme, religion dont Heidegger, a montré, notamment dans son *Nietzsche*, la perméabilité à la métaphysique. Tandis que le christianisme était « explication silencieuse »¹⁵ avec la métaphysique, il se transforme peu à peu en sa justification la plus assourdissante. La religion chrétienne – ce « platonisme pour le peuple »¹⁶ que ne cesse de dénoncer Nietzsche – apparaît dès lors comme ce qui oblige le « sang païen » et la « race inférieure de toute éternité », à rejoindre, par un processus d'« arraisonement », le continent de la métaphysique, ce même continent « où la folie rôde pour pourvoir d'otages ces misérables ».

Rimbaud est ainsi loin d'être dupe de la relation qu'entretiennent la philosophie et la religion chrétienne. Outre le fameux « Je est un autre » anti-cartésien – contrariant cette « routine grammaticale » qu'est le « moi »¹⁷ selon Nietzsche -, le poète proclame un « *cogito ergo sum* » infernal et définitif : « Je me crois en enfer, donc j'y suis. C'est l'exécution du catéchisme. » Le christianisme s'apparente ici à une « boîte de résonance » amplifiant l'« *Anklang* » propre à la métaphysique. Selon Rimbaud, le christianisme est devenu une « déclaration de la science », c'est-à-dire un manifeste de la métaphysique occidentale, « déclaration » dont la « facticité » - le caractère

¹³ Friedrich NIETZSCHE, *L'Antéchrist*, Oeuvres complètes, t. VIII, Paris, Gallimard, 1974, p.229.

¹⁴ Marcelin PLEYNET, *op.cit.*, p.295.

¹⁵ Didier FRANCK, *Heidegger et le christianisme*, Paris, Presses universitaires de France, 2004, p.9.

¹⁶ Friedrich NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, Paris, éditions Gallimard, coll. Folio essai, 1971, p.18.

¹⁷ *Ibid.*, p.35.

FOR EVALUATION ONLY

existentiel - permet à cette même métaphysique de se déployer dans toute sa force. Sur ces questions, Rimbaud va jusqu'à situer la « source » de ses « divagations spirituelles », ce qui n'est pas rien. Cette tâche aveugle, ou plutôt ce nœud gordien qui lie la « facticité » du christianisme à l'« oubli de l'Être », apparaît comme le nerf de sa guerre spirituelle. La pensée de Rimbaud se trouve finalement résumée à travers deux figures dont il désigne l'inattendue gémellité : « M. Prudhomme » - autrement dit l'« animal technicisé »¹⁸, le « dernier homme » nietzschéen - « est né avec le Christ. » En note de ce passage, dont on admirera l'extrême densité, Pierre Brunel a la bonne idée de citer celui que Rimbaud appelle la « lanterne », c'est-à-dire Saint Jean, par qui « Jésus apparaît comme celui qui sait »¹⁹. Pourquoi un tel rapprochement ? Selon le christianisme de « M. Prudhomme », s'il est vrai que le Christ est – comme le disent les Ecritures - la vérité faite homme, cette notion de vérité se réduit elle-même à une « *adaequatio* entre la chose et l'intellect »²⁰, au sens où l'entend Thomas d'Aquin.

De là vient que, pour Rimbaud, « l'homme se joue », c'est-à-dire qu'il se trompe, qu'il « se prouve les évidences » et qu'il « se gonfle du plaisir de répéter ces preuves ». En termes heideggériens, « M. Prudhomme » n'a de cesse de mesurer et de juger toutes choses à partir d'une vérité qui, de l'*adaequatio* aquinienne, tourne peu à peu en une « objectivation inconditionnée » de l'étant en son entier. D'où la vanité, prise cette fois-ci dans son sens le plus courant, de « l'Ecclésiaste moderne, c'est-à-dire tout le monde », qui est convoqué par ce qu'il croit être ses propres paroles, et qui n'est rien d'autre que le dernier mot de la métaphysique : « A la science, et en avant ! »

Si « l'heure nouvelle » est « au moins très sévère », la raison en est donc que des catégories théologiques essentielles comme la « vérité », l'« enfer », ou même « Dieu », voient leur configuration se déformer et se restructurer en

¹⁸ Martin HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, p.98.

¹⁹ Arthur RIMBAUD, *Une Saison en enfer*, Paris, Livre de Poche, 1998, note de Pierre Brunel, p.79.

²⁰ Thomas D'AQUIN, *Quaestiones disputatae De Veritate*, Rome, Léonine, 1970, q. I, art. 1.

fonction de ce qu'il faut bien appeler le « *Gestell* »²¹, le « dispositif ». Le « salut » prend lui-même une tonalité plus que triviale, presque bismarckienne : « Je serai mêlé aux affaires politiques. Sauvé. » Dès lors, comment lire la phrase de Rimbaud « désormais, la victoire m'est acquise », sans identifier cette prétendue « victoire » à un renoncement, et par là, à une « conversion » au nihilisme devenu chrétien ? Le « combat spirituel » de Rimbaud, dont « la vision de la justice est le plaisir de Dieu seul », semble voué à l'échec. Pris entre deux feux – le christianisme et la métaphysique – Rimbaud cherche, tout comme le Nietzsche de *l'Antéchrist*, l'« issue à travers des milliers d'années de labyrinthe »²².

Or c'est bien le « feu » qui apparaît comme la clef de ce même « labyrinthe », une clef qui est la seule « clef de charité » possible pour Rimbaud, cette « charité » dont Saint Paul dit qu'elle « ne périt jamais »²³. Car le « feu » n'appartient pas à l'enfer : Satan lui-même « dit que le feu est ignoble ». En outre, dans *Une Saison*, c'est le « jour », et non la « nuit seule », qui est « en feu ». Mais l'extraordinaire, c'est que ledit « feu » conditionne, dans *Nuit de l'Enfer*, non seulement la présence du poète - « Il n'y a personne ici, et il y a quelqu'un » - mais aussi son apparaître : « Je suis caché et je ne le suis pas. C'est le feu qui se relève avec son damné. » Voilà une parole qui n'est pas sans rappeler le fragment d'Héraclite : « Qui se cachera du feu qui ne se couche pas ? »²⁴ Serait-ce donc à dire qu'il existe un lien entre le « feu » rimbaldien et le « feu » héraclitéen - secret du « voilement » et du « dévoilement » de l'Être pour Heidegger²⁵ -, un « feu » vers lequel Rimbaud se tourne, lors du « combat spirituel » que se livrent, en son être, le christianisme et la métaphysique ? Le poète aurait alors à faire face au retour de flamme, pour ainsi dire, d'un « feu

²¹ Martin HEIDEGGER, *Essais et conférences, La question de la Technique*, Paris, Gallimard, coll. TEL poche, 1999, p.10.

²² Friedrich NIETZSCHE, *L'Antéchrist*, p.161.

²³ SAINT PAUL, *Première épître aux Corinthiens* (13, 8).

²⁴ HERACLITE, *Fragments*, Paris, PUF, 1986, p.256.

²⁵ Martin HEIDEGGER, *op.cit.*, *Alèthéia*, p.339.

mondial »²⁶, qui n'est peut-être rien de moins que l'« enjeu » spirituel du « combat ».

Du fait que l'« Occident », à jamais continent des « philosophes » pour Rimbaud, a refoulé le « feu » en enfer - qui est lui-même le lieu enterré, caché, occulte par excellence -, le poète, en refusant le christianisme – geste profondément chrétien, comme l'écrit Maxence Caron²⁷ –, se retrouve confronté à la puissance inconditionnée de ce même « feu ». Si l'on admet avec Héraclite que « le monde a toujours été et sera toujours feu éternellement vivant, s'allumant par mesure et s'éteignant par mesure »²⁸, on peut alors penser que Rimbaud a perçu la « résonance » de la « mesure » ou du battement de ce « feu mondial », une « résonance » certes ténue, mais faisant signe, au milieu des « grincements de dents », des « sifflements de feu » et des « soupirs empestés », vers ce qu'il convient d'appeler, à la suite de Hölderlin et de Heidegger, « ce qui sauve ».

C'est parce qu'elle est toute tendue en direction de la « résonance » de ce « feu », que la parole rimbaldienne est « oracle », mot qui vient du verbe latin « *orare* », dont on sait qu'il signifie parler : « C'est oracle ce que je dis ». Hélas, la parole oraculaire – et donc « parlante » - de Rimbaud se tait devant une étrange « vision des nombres », qui semble autant tenir du quatrième livre du Pentateuque que de la vision pythagoricienne. Le seul éclaircissement du poète quant à ce qu'il appelle, dans les *Illuminations*, « l'infini des mathématiques », est finalement, dans *Une Saison*, un aveu d'impuissance : « Ne sachant m'expliquer sans paroles païennes, je voudrais me taire. »

C'est alors peut-être le moment pour le lecteur de se tourner vers Lautréamont, qui semble poursuivre, en une étrange coïncidence tout autant historique qu'historiale, la « vision des nombres » de Rimbaud : « O

²⁶ *Ibid.*, p.338.

²⁷ Maxence CARON, *Pages, Le Sens, la musique et les mots, « Rimbaud, la subversion de la conversion »*, Paris, Éditions Séguiet, 2009. Sur internet : <http://parolesdesjours.free.fr/rimbaudcaron.pdf> .

²⁸ HERACLITE, *op.cit.*, p.279.

mathématiques sévères, je ne vous ai pas oubliées, depuis que vos savantes leçons, plus douces que le miel, filtrèrent dans mon cœur, comme une onde rafraîchissante... » Reste à comprendre l'enjeu d'une telle vision.

Guillaume Arcuset