

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

**La Symbolisation de l'expérience :
une étude de la poésie du Québec et du Nord-Est des Etats-Unis,
1900-1965**

Volume 1 de 2

par

David Palmieri

Département des littératures
de langue française

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Philosophiæ Doctor (Ph.D.)
en études françaises

Juillet 2006

© David Palmieri



PQ

35

U54

2007

v.013

t.1

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL
FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES

Cette thèse intitulée :

**La symbolisation de l'expérience :
une étude de la poésie du Québec et du Nord-Est des États-Unis, 1900-1965**

Présentée par :

David Palmieri

A été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Pierre Nepveu
Président-rapporteur

Robert Melançon
Directeur de recherche

Éric Savoy
Membre du jury

Luc Bonenfant
Examineur externe

Thèse acceptée le : _____

Sommaire

La critique littéraire et la philosophie entretiennent des relations souvent conflictuelles. Deux des sommités universitaires du vingtième siècle, le critique Northrop Frye et le philosophe Eric Voegelin, ont créé des perspectives et des « symboles » uniques qui ont exercé une grande influence sur beaucoup de leurs collègues. Dans ses derniers travaux sur la Bible, Frye a développé le symbole de l'« univers mythologique » lequel, croyait-il, imprègne toute la littérature occidentale. Passant du paradis de la création artistique au bonheur de l'union conjugale, puis au monde ordinaire de la « génération », pour finalement sombrer dans l'Ulro, où un homme ou une femme se perd dans des abstractions stériles, l'univers mythologique fournit une « architecture » à la conscience. Durant les dernières vingt années de sa vie, Voegelin s'est concentré sur la formulation d'une « philosophie de la conscience ». Pour lui, la conscience humaine se déplace inéluctablement vers son Commencement et son Au-delà. Les symboles que Voegelin a mis au point pour décrire la conscience comportent la réalité-II/ réalité-chose, la parousie et l'intentionnalité/luminosité. L'interpénétration de l'architecture de Frye et des symboles philosophiques de Voegelin contribue à la critique par mythes qui a prospéré pendant les années soixante.

Six des termes de Frye et Voegelin ont été combinés pour créer de nouveaux symboles. L'enveloppe-cosmion suggère l'espace culturel et politique fermé dans lequel la poésie est écrite. La communauté de l'être et du langage offre une échappatoire. À travers un champ d'étude ou à travers des mythes d'une civilisation, la conscience adopte un langage lui permettant de connaître Dieu et le monde, l'homme et la société. L'univers-conscience se fonde sur l'intuition de Spinoza selon laquelle l'ordre des idées est le même que l'ordre des choses. Le poète transforme des éléments de l'univers physique en symboles qui décrivent sa conscience laquelle récrée l'univers comme un cosmos, une Réalité entièrement humaine.

Cette approche littéraire-philosophique est employée pour analyser environ quarante poèmes de deux enveloppes culturelles distinctes. Les

poètes du Québec et du Nord-Est des États-Unis sont géographiquement proches, mais ils sont rarement analysés ensemble. Une exception notoire est *Intérieurs du Nouveau Monde* par le critique québécois Pierre Nepveu. *La Symbolisation de l'expérience* s'engage dans cette entreprise utilisant une approche fondée sur Frye et Voegelin et dans une optique américaine. Les formules verbales de poètes comme Saint-Denys Garneau, Alain Grandbois, Wallace Stevens et Elizabeth Bishop sont analysées par rapport à quatre expériences de l'univers-conscience.

La maison est le point de départ de la pensée. Dans le retranchement, l'homme ou la femme formule la Question, la force motivatrice dans l'acte de symbolisation dans le mythe de l'origine et de l'au-delà de l'existence. Cherchant une réponse, un langage pour connaître la communauté de l'être, la conscience entame la route qui la conduit à l'intentionnalité et à la luminosité, et, au bout de cette route, découvre un *axis mundi* sur lequel elle peut faire l'ascension ou qu'elle peut ignorer. Dans le premier cas, l'*axis mundi* mène aux fondements de l'être, le ciel et ses symboles traditionnels de transcendance. La maîtrise de ces symboles est en grande partie le sujet de Rina Lasnier et de Robert Frost. Observées sous l'angle de l'univers-conscience, la poésie québécoise et celle du Nord-Est deviennent un combat à gagner ou à perdre pour pénétrer le mystère de l'existence dans la Réalité.

Poésie américaine Poésie québécoise Frye Voegelin Mythe

Summary

Literary criticism and philosophy are notoriously mistrustful of each other. Two of the most important scholars of the twentieth century, the critic Northrop Frye and the philosopher Eric Voegelin, created unique perspectives and "symbols" that have influenced the thinking of many of their colleagues. In the last biblical phase of his career, Frye developed the symbol of the "mythological universe" which, he claimed, pervades Western literature. Passing from the paradise of artistic creation to the bliss of marital union to the current world of "Generation," and finally sinking to Ulro, where a man or woman becomes lost in sterile abstractions, the mythological universe provides an "architecture" for consciousness. During the last twenty years of his life, Voegelin concentrated on the formulation of a "philosophy of consciousness." For Voegelin, human consciousness moves ineluctably towards its Beginning and Beyond. The symbols that Voegelin devised to describe these paradoxical wanderings include the It-reality/thing-reality, the Parousia and intentionality/luminosity. The interpenetration of Frye's architecture and Voegelin's philosophical symbols advances the mythic approach to literature which flourished in the 1960s.

Six of Frye and Voegelin's terms have been combined into new symbols. The envelope-cosmion suggests the closed political and cultural space in which poetry is written. The community of being and language offers an escape. Through a field of study or civilizational myths, consciousness adopts a language which allows it to know God and the world, man and society. The univers-consciousness is based on Spinoza's insight that the order of ideas is the same as the order of things. The poet transforms elements of the physical universe into symbols that describe his or her consciousness which then recreates the universe as a cosmos, an entirely human Reality.

This literary-philosophical approach is used to analyze about forty poems from two distinct cultural envelopes of North America. The poets of Quebec and the North-East of the United States write within a few miles of

each other, but they are seldom analyzed together. A rare comparative study was *Intérieurs du Nouveau Monde* (1998) by the Quebecois critic Pierre Nepveu. *La Symbolisation de l'expérience* ventures onto this terrain guided by its critical approach based on Frye and Voegelin and through an American lens. The verbal formulas of poets like Saint-Denys Garneau, Alain Grandbois, Wallace Stevens and Elizabeth Bishop are analyzed in relation to four experiences of the universe-conscience.

The house is the starting point of thought. In isolation, the man or woman formulates the Question, the motivating force in the act of symbolizing through myth the origin and beyond of existence. Seeking a response, a language to know the community of being, consciousness embarks on the road leading to intentionality and luminosity, and, at the end of this road, discovers an *axis mundi* which can be climbed or ignored. If climbed, the *axis mundi* leads to the ground of being, the sky and its traditional symbols of transcendence. The mastery of those symbols is in large part the subject of the poetry of Rina Lasnier and Robert Frost. As analyzed through these four experiences, the poetry of Quebec and the American Northeast becomes a struggle, successful or unsuccessful, to know and penetrate the mystery of conscious existence in Reality.

American Poetry Quebec Poetry Frye Voegelin Myth

Tables des Matières

Sommaire	iii
Summary	v
Introduction	1
Première partie. Les études littéraires conservatrices	17
Chapitre I. L'Amérique, le critique littéraire et le philosophe	17
1. Le conservatisme nord-américain	
2. Les vies et les œuvres de Northrop Frye et d'Eric Voegelin	
3. Le symbole et l'enveloppe-cosmion	
Chapitre II. L'interpénétration	92
1. La typologie, le tripartisme joachimite et la vision historique	
2. Les symboles et le gnosticisme	
3. Les affinités sélectives	
a. La communauté de l'être et du langage	
b. Le mythe	
c. L'univers-conscience	
Deuxième partie. La Symbolisation de l'expérience	166
Chapitre I. Entre les quatre coins : le <i>bereshit</i> de la conscience	175
1. Définir le rapport avec la communauté de l'être et du langage : <i>Jeune fille</i> (Miron), <i>Father's Bedroom</i> (Lowell), <i>La Maison</i> (Lamontagne), <i>Sunday Morning</i> (Stevens), <i>First Death in Nova Scotia</i> (Bishop), <i>La Maison, Intérieur</i> (Lasnier).	
2. La dégradation de l'individu : <i>Maison fermée</i> (Saint-Denys Garneau), <i>The Dark House</i> (Robinson).	
3. La croissance de l'individu : <i>Douceur de la maison</i> , <i>Triple hommage</i> , <i>La Maison Vide</i> (Morin), <i>Je regarde dehors par la fenêtre</i> (Loranger), <i>The Black Cottage</i> (Frost), <i>Cycles d'Impressions</i> (Lozeau).	

- Chapitre II. La quête : la route vers le Commencement
(le *bereshit*) et l' Au-delà (*l'epekeina*) de l'univers 243
1. Le choix et le refus du choix : *The Road Not Taken* (Frost), *Ah Toutes ces rues* (Grandbois), *Questions of Travel* (Bishop).
 2. La femme et le départ : *City Hotel* (DesRochers), *The Day Lady Died* (O'Hara).
 3. Le chemin dans le désert : *Solitude, Ô Sagesse...* (Vézina), *Monde irrémédiable désert* (Saint-Denys Garneau), *A World Without Objects Is a Sensible Emptiness* (Wilbur).
 4. Au bout du continent : *The Steeple-Jack* (Moore), *The Idea of Order at Key West* (Stevens), *La Malemer* (Lasnier).
- Chapitre III. Entre la terre et le ciel :
l'*axis mundi*, le symbole littéraire du *metaxy* 304
1. L'arbre dans l'univers-conscience : *At a Bible House* (Lowell), *Tree at My Window* (Frost).
 2. L'arbre extatique : *Sunflower Sutra* (Ginsberg), *Arbres* (Lapointe).
 3. L'arbre démoniaque : *Young Sycamore* (Williams), *The Unbeliever* (Bishop).
 4. Entre la terre et le ciel : *Of Mere Being* (Stevens), *Esquisses en Plein Air* (Saint-Denys Garneau), *L'Arbre* (Lasnier).
 5. L'*axis mundi* et l'amour : *The Mountain* (Klein), *Tes Mains Ouvertes* (Grandbois), *Change* (Teasdale), *The Love Tree* (Cullen), *Odes aux Étoiles* (Choquette).
- Chapitre IV. Ciel - soleil, lune, étoiles, planètes, nuages,
arc-en-ciel : *to on* et *logos* 359
1. Le ciel contre la maison : *Electrical Storm* (Bishop).
 2. Pitié prométhéenne 1 : *Renascence, Conversations at Midnight* (Millay).
 3. Le ciel vide : *American Sublime* (Stevens), *Jeu, Autre Icare* (Saint-Denys Garneau).
 4. Pitié prométhéenne 2 : *Petite suite en lest, Héritage de la Tristesse, Six Courtepointes* (Miron).
 5. La modèle strict de l'univers hiérarchique : *Take Something Like a Star* (Frost).
 6. Le ciel est absent mais regarde et comprend : *le Soleil Voit, Présence de l'absence* (Lasnier).

Conclusion : l'avenir du passé

412

Bibliographie

420

à Sadjia

Une remarque ou deux sur les manifestations représentatives de cette tension entre les domaines de l'expérience et de la symbolisation laisseront entendre les proportions du problème.

Eric Voegelin, *The Ecumenic Age* (11)

La première personne au monde moderne qui a compris que la vieille construction mythologique s'était effondrée fut William Blake.

Northrop Frye, *Creation and Recreation* (55)

Introduction

Que signifient au juste les symboles « québécois » ou « américain » dans le langage de la critique littéraire du Québec et du Nord-Est des États-Unis ? Depuis les années soixante du XX^e siècle, le symbole « québécois » tient la place des anciens termes « canadien-français » et « canadien » ; depuis les années soixante-dix du XVIII^e siècle, le symbole « américain » s'appose aux produits artistiques du Nord-Est. Les poètes d'entre 1900 et 1965, comme Rina Lasnier, Robert Frost, Saint-Denys Garneau, et Elizabeth Bishop, semblent naturellement représentatifs de ces symboles pourtant complexes.

Au commencement du XXI^e siècle, les critiques du Nord-Est ont souvent recours à des optiques postcoloniale, féministe, ou « *queer* », un héritage du questionnement déclenché par la « *Sixties culture* », tandis que les critiques québécois explorent souvent la littérature par rapport au nouveau symbole de leur identité terrestre primaire née à la même époque. Ces optiques circulent entre le Canada et les États-Unis mais, exception faite du féminisme, ont tendance à perdre leur crocs à l'étranger. Comment inscrire dans un même cadre conceptuel les poèmes du Québec et ceux du Nord-Est étant donné les différences appréciables dans les intérêts de leurs institutions critiques ?

D'abord, il faudrait s'élever au-dessus des identités terrestres primaires de ces poèmes pour les situer dans le cadre plus général de l'Occident. Pourquoi l'Occident et non pas un cadre encore plus global ? T.S. Eliot remarque qu'on devrait soutenir l'idée d'une culture mondiale tout en

reconnaissant qu'elle est inimaginable, qu'elle existe uniquement « comme le terme logique des relations entre cultures ¹ ». Les postcolonialistes, les féministes, les spécialistes d'études *queer* ainsi que les critiques « québécois » adoptent parfois un discours sévère par rapport à l'Occident. Néanmoins, si une culture mondiale accouche – péniblement et dans le sang – de civilisations et de sciences humaines, c'est en tant qu'« occidentaux » que les poèmes du Nord-Est et du Québec y entreront.

Dans la Grèce du quatrième siècle avant J.-C., la philosophie s'est séparée de la poésie et a développé une autre manière de comprendre la Réalité ², et par la suite la critique littéraire s'est séparée de la philosophie et s'est constituée en champ autonome. La critique de la poésie en Occident a ses origines dans la condamnation d'Homère et des poètes en général par Platon dans *la République*. Les poètes romantiques anglais du XIX^e siècle, particulièrement Blake, Shelley et Coleridge et leurs homologues français Hugo et Baudelaire, ont quant à eux défendu vigoureusement le « génie poétique ». La méfiance envers la poésie chez les philosophes et la suspicion de la philosophie chez les poètes est une constance historique de la culture occidentale.

Deux penseurs du XX^e siècle, le critique littéraire Northrop Frye et le philosophe Eric Voegelin, ont incarné ces attitudes de leurs champs respectifs. L'« interpénétration » de leurs symboles dans la présente étude

¹ T.S. Eliot, « Notes towards the Definition of Culture », *Christianity and Culture* (New York : Harcourt, Brace & Co., « A Harvest Book », 1939, 1977) 136. « We are therefore pressed to maintain the ideal of a world culture, while admitting that it is something we cannot *imagine*. We can only conceive it, as the logical term of relations between cultures ». Toutes les traductions de cette thèse, à moins de précision contraire, sont de moi.

² Michel Foucault dans sa leçon inaugurale au Collège de France, *L'Ordre du discours* (Paris : Gallimard, 1971) aborde la séparation de la poésie et de la philosophie en Grèce au cours du quatrième siècle av. J.C.

crée un appareillage critique capable d'unir les poésies du Nord-Est et du Québec dans un champ d'étude maniable, ni objet de méfiance ni objet de génie. L'« univers mythologique » de Frye et la « philosophie de la conscience » de Voegelin – la base de leurs efforts herculéens pour mettre de l'ordre dans la littérature et dans l'esprit occidentaux – convergent dans une approche qui s'efforce de surmonter, autant que possible, les vastes différences entre l'expérience (*pathos*) sociopolitique des poètes des États-Unis et celle des poètes du Québec. Ce nouvel appareillage critique a été développé en réponse à ce que Glenn Hughes appelle, dans une discussion de Richard Rorty et de Jacques Derrida, des « *philosophers of groundlessness* »³ et se veut une contribution à l'école de pensée que Stephen Tanner nomme « l'étude conservatrice de la littérature »⁴.

Les poètes américains viennent tous du Nord-Est du pays, majoritairement de la Nouvelle-Angleterre et de la région de New York, tandis que les poètes québécois viennent d'un peu partout dans la province. Ces derniers sont tous francophones, à l'exception d'un Anglophone, Abraham Moses Klein.

Le corpus de la présente étude se limite à des poèmes écrits entre 1900 et 1965, cette dernière date étant considérée comme le terme de la poésie canadienne-française. Une étude pénétrante des poésies américaine et canadienne-française de cette période écrite dans une perspective québécoise est *Intérieurs du Nouveau Monde* (1998) par Pierre Nepveu. Ce livre a eu une

³ Glenn Hughes, *Transcendence and History* (Columbia : University of Missouri Press, 2003) 31. « Such philosophers of groundlessness, as I shall call them, understand well that the removal of transcendent meaning from our understanding or reality tends to induce a sense of disorientation in human existence ». On peut paraphraser cette expression en français par : « les philosophes qui nient les fondements transcendants d'être ».

⁴ Stephen L. Tanner, « Conservative Literary Study », *Modern Age* 42.1 (Winter 2000) : 72-81.

influence considérable sur la conception de *La Symbolisation de l'expérience*, mais non pas sur sa méthodologie. *Intérieurs du Nouveau Monde* jette les bases d'une optique commune sur les poésies américaine et canadienne-française, mais la matérialité et la québécoisité de son approche sont aux antipodes de la symbolique des fondements de l'être et de la perspective américaine de la présente étude.

Le Nord-Est représente la région américaine la plus proche du Québec. Il a cependant des échanges littéraires plus nombreux avec les autres régions des États-Unis qu'avec le Québec. Comment ces interactions s'organisent-elles et quel est le rôle du Québec dans cette économie littéraire ?

Pour examiner l'organisation des régions américaines sur le plan poétique, prenons trois livres représentatifs de trois « aires littéraires » des États-Unis écrits par des poètes qui portent également la casquette de critique. *Twentieth Century Pleasures* (1984) est un recueil d'essais par Robert Hass, professeur d'anglais à l'université de Californie, Berkeley. Né à San Francisco en 1941, Hass dans « Some Notes on the San Francisco Bay Area As a Culture Region : A Memoir » décrit comment cette ville a mis cent ans à produire son « premier livre de poèmes lisibles », *In What Hour* (1941) de Kenneth Rexroth⁵. À quinze ans, Hass achète le plus célèbre recueil de

⁵ Robert Hass, « Some Notes on the San Francisco Bay Area As a Culture Region : A Memoir », *Twentieth Century Pleasures : Prose on Poetry* (New York : Ecco, 1984) 223-224. « Rexroth died this past spring. He was, like Penrod, a bad boy from Indiana. He came to San Francisco in the late 1920s, and in 1941 he published the first readable book of poems ever produced by a resident of the city. There were less than four hundred English speakers in all of California in 1841, so it took about a hundred years for colonization to produce the city that produced the book of poems [...] But *In What Hour*, Rexroth's first book, seems—with its open line, its almost Chinese plainness of syntax, its eye to the wilderness, anarchist politics, its cosmopolitanism, experimentalism, interest in Buddhism as a way of life and Christianity as a system of thought and calendar of the seasons, with its interest in pleasure, its urban and back-country meditations—to have invented the culture of the West Coast ».

poèmes jamais publié à San Francisco, *Howl* (1956) d'Allen Ginsberg, newjersyan de passage sur la côte ouest ⁶. Plus tard Hass absorbe l'influence d'autres écrivains de la Renaissance poétique de sa ville comme Robert Duncan ⁷. Hass analyse également « The Quaker Graveyard in Nantucket » et « le christianisme très étrange dans la mesure où il s'agit de christianisme » de Robert Lowell ⁸. Dans un essai sur la poésie de Yvor Winters, il explique comment ce professeur à l'université Stanford, comme critique, « a terrorisé les lettres américaines des années trente et quarante ⁹ ». Hass a été l'étudiant de Winters à Stanford, tout comme Robert Pinsky ¹⁰. *The Sounds of Poetry* (1998) est un manuel de technique poétique écrit par Pinsky, professeur d'anglais à l'université de Boston. Né à Long Branch dans le New Jersey en 1940, Pinsky, après ses études en Californie, revient dans le Nord-Est, et son manuel contribue à définir le canon de notre époque. L'exemple de l'accent et de la durée chez Pinsky est « The Snow Man » par Wallace Stevens ; de la syntaxe et du vers est « To Earthward » par Robert Frost ; de l'enjambement

⁶ Hass, « Some Notes on the San Francisco Bay Area », *Twentieth Century Pleasures* 220. « I won second place in the essay contest [...] My prize was a ten-dollar money order from the Cottage Bookshop. It was presented at a luncheon ceremony in the dining room of the Rancho Rafael Motel. I went to the bookstore—for the first time, I think; it was where, four years later, I would buy Ginsberg's *Howl* because I read in the newspaper that it was a sexual book ».

⁷ Hass, « Some Notes on the San Francisco Bay Area », *Twentieth Century Pleasures* 218. « ...it taught an attitude toward the truth I am still trying to unlearn, so that, years later again, when I read the opening lines of Robert Duncan's "In Place of Passage 22" from *Bending the Bow*, "That Freedom and the Law are identical / and are the nature of man-", I knew instantly that I couldn't understand what he meant and felt sick to my stomach ».

⁸ Hass, « Lowell's Graveyard », *Twentieth-Century Pleasures* 16-17. « Insofar as the poem is Christian, it seemed to me to be a very peculiar Christianity ».

⁹ Hass, « Four Reviews : What He Did », *Twentieth-Century Pleasures* 141. « When Yvor Winters received the Bollingen Award for Poetry in 1955, the editor of one of the small magazines that had sprung up about that time remarked in print : "Winters is not a poet; he's a policeman." As a critic, brilliant, maddening, draconian, he terrorized American letters in the 1930s and 40s ».

¹⁰ Hass, « Four Reviews : What He Did », *Twentieth-Century Pleasures* 148. « The poets he claimed or rediscovered—Wyatt, Gascoigne, Raleigh, Greville, Jonson, Hardy, Robinson—were great poets. He has written about them stunningly in his last critical book, *Forms of Discovery*; and his classroom lectures—I had a chance to hear some of them in the years just before his death—were high drama ».

« To a Poor Old Woman » par William Carlos Williams ; du pentamètre iambique caché dans le vers libre « Howl » ; de la ballade « Eros Turannos » par Edwin Arlington Robinson ¹¹. *American Poetry* (1990) est le testament critique de Robert Bly. Né à Madison dans le Minnesota en 1926, Bly a étudié à Harvard et puis, après un temps à New York, il est retourné dans le haut Midwest. Dans son grand essai de 1963 « A Wrong Turning in American Poetry », Bly ignore Robinson et critique Williams pour son absence d'« intensité spirituelle ¹² ». Williams fait partie – avec Marianne Moore, T.S. Eliot et Ezra Pound – de « la génération de 1917 », génération responsable, à l'avis de Bly, du mauvais virage de la poésie américaine ¹³. Bly admire Frost et Stevens qui appartiennent à une génération antérieure, mais son cœur est en Europe et en Amérique latine, en particulier en Espagne avec les poèmes d'Antonio Machado et la philosophie d'Ortega y Gasset. Pour Bly, la prochaine génération identifiable de poètes américains, celle de 1947, a souffert à cause du mauvais virage de 1917, notamment son chef de file, qu'il accable de reproches cuisants dans son essai « Robert Lowell's Bankruptcy ¹⁴ ».

Le corpus du présent essai appartient à la région de Pinsky. Hass de la Californie absorbe l'influence du Nord-Est, et Bly du Minnesota critique ses poètes pour leur manque de sauvagerie (*wildness*). Et qu'en est-il des

¹¹ Robert Pinsky, *The Sounds of Poetry: A Brief Guide* (New York : Farrar, Straus & Giroux, 1998) 23, 34-35, 39-40, 76-77.

¹² Robert Bly, « A Wrong Turning in American Poetry », *American Poetry: Wildness and Domesticity* (New York : Harper & Row, 1990) 7-8. « If American poetry has a center it would seem to be William Carlos Williams. His poetry however shows a fundamental absence of spiritual intensity ».

¹³ Bly, « A Wrong Turning », *American Poetry* 8. « Eliot, Pound, Moore, and Williams, all born within five years of each other, form a poetic generation we might call the generation of 1917 ».

¹⁴ Bly, « A Wrong Turning », *American Poetry* 23. « The next clearly defined generation is that of 1947—the war generation, including Karl Shapiro, Robert Lowell, John Berryman, Delmore Schwartz, Randall Jarrell, and Howard Nemerov ».

poètes-critiques du Québec ? Nepveu dans une entrevue de 1987 dans *Nuit*

Blanche déclare à Normand de Bellefeuille :

Quoi qu'on dise, nos références restent fondamentalement françaises. Les autres traditions de poésie ont peu d'impact. Michel Beaulieu lisait les Américains et les autres, ça paraissait dans son écriture. Pour le reste, je ne vois d'échange pour la poésie québécoise qu'avec la poésie française¹⁵.

Ironiquement, onze ans plus tard, Nepveu publie et gagne le prix du Gouverneur-Général de non-fiction pour *Intérieurs du Nouveau Monde*, la tentative québécoise la plus élaborée pour situer la littérature du Nord-Est (appelée américaine par Nepveu) et du Québec dans la même aire littéraire.

Les poètes qui sont également des critiques subissent l'influence des prédécesseurs qu'ils étudient en détail et, selon Harold Bloom, c'est une source d'anxiété¹⁶. Les professeurs qui sont aussi des critiques mais non pas des poètes de publication voient les poètes du passé d'abord comme des compétiteurs pour l'entrée dans le canon. Les professeurs-critiques les plus importants de la poésie du Nord-Est depuis les années soixante-dix ont été Helen Vendler à Harvard et Harold Bloom à Yale. Un recueil d'essais par Vendler, *Part of Nature, Part of Us : Modern American Poets* (1980), donne une vue d'ensemble de la poésie de la période étudiée juste après qu'elle se soit terminée. Quant à Bloom, ce n'est pas comme critique littéraire, mais comme « critique des religions » dans *The American Religion : The Emergence of the Post-Christian Nation* (1992) qu'il imprime sa marque sur la présente étude ; sa hantise du gnosticisme sera examinée dans la partie théorique.

¹⁵ Pierre Nepveu, « Poésie québécoise : portait récent (entretien entre Bernard Gilbert, Normand de Bellefeuille, Nepveu) », *Nuit Blanche* 28 (mai-juin 1987) 15.

¹⁶ Harold Bloom, *The Anxiety of Influence* (New York : Oxford UP, 1973).

Divers spécialistes qui travaillent d'une manière plus étroite dans les champs de la critique de la poésie ont également contribué à *La Symbolisation de l'expérience* qui pourrait se situer par rapport à trois études. *Reading and Writing Nature* (1991) par Guy Rotella examine les représentations de la nature chez Frost, Stevens, Moore et Elizabeth Bishop. *Modern Poetry After Modernism* (1997) par James Longenbach confronte la génération de 1917, surtout Eliot, avec plusieurs de ses successeurs, notamment Bishop, Randall Jarrell, Richard Wilbur, John Ashbery, Amy Clampitt, Richard Howard, Pinsky, et Jorie Graham. *Cold War Poetry* (2001) par Edward Brunner construit un encadrement sociopolitique pour les poèmes d'Ashbery, Bishop, John Berryman, John Ciardi, Donald Hall, Katherine Hoskins, Hughes, Jarrell, Donald Justice, Lowell, James Merrill, W.S. Merwin, Hyman Plutzik, Edwin Rolfe, Mona van Duyn, Wilbur, Williams, James Wright.

Comment formuler un corpus cohérent à partir d'une telle surabondance de poètes américains ? La même question se pose à un moindre degré pour les poètes canadiens-français. Trois critères ont déterminé le choix des poèmes : les cadres temporel et spatial, la canonicité, et la pertinence par rapport à la méthodologie et aux objectifs de cette thèse.

Ce travail demeure généralement à l'intérieur des canons américain et canadien-français. Les poèmes hors du canon qui y sont inclus ont un bon rapport avec la méthodologie et me plaisent personnellement. Plusieurs poèmes canoniques ont été considérés puis rejetés en fin de compte pour incompatibilité avec l'un ou l'autre des critères. Prenons les exemples de « The Negro Speaks of Rivers » de Langston Hughes et du « Le Tombeau des

rois » d'Anne Hébert. Chaque poème se trouve souvent dans les anthologies, et chacun a une « descente », symbole de première importance dans *La Symbolisation de l'expérience*.

Hughes a écrit son classique à dix-huit ans :

I've known rivers;
I've know rivers ancient as the world and older than the
flow of human blood in human veins.

My soul has grown deep like the rivers.

I bathed in the Euphrates when dawns were young.
I built my hut near the Congo and it lulled me to sleep.

I looked upon the Nile and raised the pyramids above it.
I heard the singing of the Mississippi when Abe Lincoln
went down to New Orleans, and I've see its muddy
bosom turn all golden in the sunset.

I've known rivers:
Ancient, dusky rivers.

My soul has grown deep like the rivers ¹⁷.

Mon encadrement spatial est le Nord-Est et le Québec. Hughes juxtapose plusieurs fleuves : l'Euphrate, le Congo, le Nil, le Mississippi. La descente du poème est celle du voyage de Lincoln de l'Illinois à Nouvelle Orléans sur le Mississippi en 1831. Lincoln avait vingt et un ans à ce moment-là, et son observation des esclaves en Louisiane l'a marquée pour le reste de sa vie. Si le fleuve de « The Negro Speaks of River » avait été le Saint-Laurent ou le Hudson, ce poème aurait été inclus dans le corpus, mais l'orientation de Hughes n'y est pas le Nord-Est des États-Unis. Demeurant pendant la plus grande partie de sa vie adulte dans le quartier de Harlem à Manhattan,

¹⁷ Langston Hughes, « The Negro Speaks of Rivers », *American Negro Poetry*, ed. Arna Bontemps (New York : Hill and Wang, 1963) 63-64.

Hughes est né en 1902 à Joplin dans le Missouri. Jeune poète, ses images viennent du Sud des États-Unis.

« Le Tombeau des rois » a été rejeté pour des raisons méthodologiques. Le poème présente une descente à « la profondeur de la mort qui persiste¹⁸ ». Le présent essai se fonde en partie sur l'univers mythologique de Frye. Dans mon adaptation de cet univers, l'accent est mis sur l'*axis mundi* comme échelle entre la terre et le ciel. La descente de la terre vers le monde souterrain des démons, l'enfer, les « chambres secrètes et rondes » de « [l]'immobile désir des gisants » d'Hébert, est une descente secondaire¹⁹. « Le Tombeau des rois » donc ne s'inscrit pas avec une pertinence particulière dans la méthodologie formulée.

L'*axis mundi* est un symbole de première importance dans l'Occident. Dans *Israel and Revelation* (1956) et *The World of the Polis* (1957), Voegelin développe le symbole linguistique de l'*omphalos*, en grec « nombril ». Les Grecs, en outre, utilisèrent ce mot pour nommer la pierre dans le grand temple d'Apollon à Delphes, le centre du monde dans leur mythologie. Hésiode raconte l'histoire de Cronos qui recracha cette pierre, qu'il prenait pour son fils Zeus, et qui tomba sur la terre²⁰. S'inspirant de l'auteur de *la Théogonie*, Voegelin définit l'*omphalos* comme le site autour duquel une

¹⁸ Anne Hébert, « le Tombeau des rois », *Poèmes* (Paris : Seuil, 1960) 61.

¹⁹ Hébert, « le Tombeau des rois », *Poèmes* 60.

²⁰ Hésiode, *la Théogonie, les Travaux et les Jours et autres poèmes* (Paris : Librairie Générale Française, 1999) 44. « Dans son cœur, il [Cronos] ignorait qu'à la place de la pierre, un fils grandissait, insouciant, invincible, qui, plus tard, viendrait le dompter par ses mains et sa force, le dépouiller de tout, et régner sur la troupe immortelle ! Or, la vigueur et les membres splendides grandirent vite chez cet enfant royal. Et quand les saisons s'en revinrent, pris au piège des fourbes conseils conseillés par la Terre, le grand Cronos aux retorses pensées recracha son engeance, succombant à l'art de son fils : à sa ruse, à sa force ! Il vomit d'abord la pierre, avalée la dernière : Zeus, aussitôt, l'assit dans la terre aux larges routes, dans Pytho la divine, sous un versant du Parnasse, pour qu'elle soit ce signe qui émerveille les hommes » (488-500). Delphes est sur la pente sud-ouest du Parnasse.

société se rassemble : c'est le point où les forces transcendantes de l'Être pénètrent l'ordre social ²¹. Pour les Athéniens, c'est le temple apollinien situé dans la ville la plus importante de leur religion, et, pour les anciens Hébreux, c'est le mont Sinaï où Moïse reçut le Décalogue ²². Pour le Nord-Est des États-Unis et le Québec, sociétés occidentales fondées au dix-septième siècle, leurs *omphalos* sont des sites de résonance plus politique que religieuse. Comme Babylone – la « porte des dieux » dans l'akkadien d'Hammourabi –, Boston et Québec sont les villes fondatrices, les premières villes de leurs pays. Comme à Béthel – la « maison de Dieu » dans l'hébreu de Jacob (Genèse 28.19) – à l'intérieur de chacune de ces villes, il y a un endroit symbolique où l'*axis mundi* monte vers le ciel.

Construit en 1742 par le marchand Peter Fanueil, un huguenot français, Fanueil Hall à Boston est connu comme « le berceau de la liberté ». Samuel Adams et les autres patriotes du Massachusetts y prononcèrent leurs discours contre les « actes intolérables » de la Grande-Bretagne et inspirèrent aux fermiers de Concord et de Lexington de déclencher, le 19 avril 1775, la Révolution américaine. L'*omphalos* de Québec est le parc des Plaines d'Abraham où fut défaite, le 13 septembre 1759 – par la supériorité numérique des colonies américaines et militaire de l'armée britannique –, la

²¹ Eric Voegelin, *Israel and Revelation* (Baton Rouge : LSU Press, 1956) 27-28. « The symbol just indicated as a requirement wherever political order is symbolized cosmologically may be called by the Greek name *omphalos*, meaning the navel of the world, at which transcendent forces of being flow into social order ».

²² Eric Voegelin, *The World of the Polis* (Baton Rouge : LSU Press, 1957) 45, 51. « And we remember the reflections of Thucydides on Crete as the strategically situated pacifier of the area of Greek civilization. The idea was so essential to Hellenic culture that the myth connected the foundation of Apollinian Delphi, the *omphalos* of the Hellenic world, with the older Cretan center » (p. 45) ; « And the Israel that existed as the Chosen People under God, while it had a beginning in historical time, could have no end because the divine will, which had created Israel as the *omphalos* of salvation for all mankind, was irreversible and remained unchanged beyond both the rhythms of the cosmos and the phases of history... the Israelite consciousness begins, through the Message and Decalogue from Sinai, with the knowledge of true order » (p. 51).

tentative à la fois ambitieuse et timide de la France d'établir un empire en Amérique du Nord.

Le Nord-Est des États-Unis et le Québec ne partagent pas un *omphalos*, c'est-à-dire une symbolique historique commune. En tant que citoyens de différentes nations, interprétant le passé chacun à sa propre façon, l'Américain et le Québécois *ipso facto* cultivent une image opaque l'un de l'autre. Cette opacité fait que la majorité des critiques littéraires américains et québécois participent à différentes « communautés d'interprétation », intellectuellement intéressantes mais émotionnellement impénétrables l'une pour l'autre. L'expression « communauté d'interprétation » vient de Stanley Fish²³. Selon Fish, une communauté d'interprétation importe plus qu'un texte ou qu'un lecteur parce qu'elle est la source des sens textuel et lectorial. Fish croit que la communauté fournit au critique « les pensées qu'il peut former et les opérations mentales qu'il peut exécuter²⁴ ». Les communautés d'interprétation

are made up of those who share interpretive strategies not for reading but for writing texts, for constituting their properties. In other words these strategies exist prior to the act of reading and therefore determine the shape of what is read rather than, as is usually assumed, the other way around²⁵.

Pour Fish, chaque critique est une extension de sa communauté. Deux exemples de communautés d'interprétation de « l'aire littéraire assemblée »

²³ Stanley Fish, « Introduction, or How I Stopped Worrying and Learned to Love Interpretation », *Is There A Text in this Class?, The Authority of Interpretive Communities* (Cambridge : Harvard UP, 1980) 1-17.

²⁴ Fish, *Is There A Text?* 14. « In later essays I will make the point that since the thoughts an individual can think and the mental operations he can perform have their source in some or other interpretive community, he is as much a product of that community (acting as an extension of it) as the meanings it enables him to produce ».

²⁵ Fish, *Is There A Text* 14.

couverte par cette thèse sont les « études postcoloniales » dans les universités du Nord-Est et le débat sur l'« américanité » au Québec. Chacune de ces « communautés » s'efforce de corriger une erreur de perspective historique. Elles se considèrent elles-mêmes comme des discours innovateurs remplaçant des visions conservatrices : par exemple, la glorification de la supériorité des « civilisations » anglo-saxonne et française chez Goldwin Smith et Henri Bourassa, intellectuels canadiens de l'âge de Macdonald et de Laurier ²⁶.

La Symbolisation de l'expérience se rattache à trois communautés d'interprétation. Premièrement, elle fait partie d'une mouvance culturelle et politique : le conservatisme nord-américain dont l'influence est prépondérante dans l'Ouest et le Sud des États-Unis ainsi que dans l'Ouest du Canada. Deuxièmement, elle contribue aux études frygiennes qui « siègent » au *Northrop Frye Centre* fondé en 1988 à l'université Victoria dans l'université de Toronto. La troisième communauté, les études voegeliennes, a son centre organisationnel, en Amérique du Nord, à *The Eric Voegelin Institute for American Renaissance Studies* fondé en 1987 par Ellis Sandoz à l'université d'état de Louisiane à Baton Rouge ²⁷. La présente étude compte parmi les centaines de thèses écrites sur Voegelin, essentiellement

²⁶ L'âge de Macdonald et de Laurier va de 1867 à 1911.

Goldwin Smith (1823-1910), né en Angleterre, professeur à l'université Cornell dans l'état de New York de 1868 à 1870, s'installa à Toronto en 1871 à l'âge de 47 ans. Il écrivait en faveur de l'union continentale du Canada et des États-Unis ; *Canada and the Canadian Question* (Toronto : University of Toronto Press, 1971), publication originale 1891.

Henri Bourassa (1868-1952) glorifiait la France d'avant la Révolution : « Quelle superbe occasion pour les Canadiens français de prendre une tardive et pacifique revanche ! Forts de leurs institutions religieuses et sociales, fidèles héritiers des traditions apostoliques de la France chrétienne, ils ont déjà couvert la moitié du continent de leurs missions, de leurs maisons d'enseignement, de leurs œuvres de charité » ; *La langue, gardienne de la foi* (Montréal : Bibliothèques de l'Action Française, 1918) 32-33.

²⁷ En Allemagne, l'*Eric-Voegelin-Archiv* à la *Ludwig-Maximilians-Universität* à Munich est responsable de la traduction en allemand des livres américains de Voegelin. La bibliothèque personnelle de Voegelin se trouve à la *Friedrich-Alexander-Universität* à Erlangen.

aux États-Unis et en Allemagne, mais aussi au Canada anglais. Autrement dit, la perspective de cette thèse vient de l'« extérieur » ; elle ne s'inscrit pas dans les communautés d'interprétation actuellement dominantes dans la plupart des départements d'études françaises du Nord-Est américain ou du Québec. Dans les limites de son approche « conservatrice », *La Symbolisation de l'expérience* vise modestement la création de nouveaux instruments théoriques pour étudier la poésie américaine et québécoise. Dans les limites de sa perspective « extérieure », elle se veut un discours dialectique ouvert à ce que Voegelin appelle la Question, « la force motivante dans l'acte de la symbolisation de l'origine des choses à travers le mythe ²⁸».

Les communautés d'interprétation littéraire du Nord-Est et du Québec s'interpénètrent difficilement à cause des gouffres qui séparent les cultures anglophone et francophone, américaine et canadienne. D'une part, chez les écrivains américains du Nord-Est, le désir de connaître mieux le Québec a été sporadique : les excursions à Montréal et à Québec d'intellectuels du calibre d'Henry David Thoreau en 1850 ou d'Edmund Wilson en 1962 n'ont pas été des événements fréquents ²⁹. D'autre part, une lecture attentive des textes canadiens-français et québécois traitant des États-Unis n'est pas encourageante. De la théorie de la « celtisation » des États-Unis chez Edmond de Nevers en 1900³⁰ à l'extatique « détestation » actuelle de Pierre

²⁸ Dans *The Ecumenic Age* (Baton Rouge : LSU Press, 1974) Voegelin explique ce symbole : « The Question capitalized is not a question concerning the nature of this or that object in the external world, but a structure inherent to the experience of reality... the Question appears as the motivating force in the act of symbolizing the origin of things through the myth, *i.e.*, by a story which relates one thing, or complex of things, to another intracosmic thing as the ground of its existence » (p. 317).

²⁹ Henry David Thoreau, *Un Yankee au Québec*, trad. Adrien Thériot (Montréal : Stanké, 1996) ; Edmund Wilson, *O Canada : An American's Notes on Canadian Culture* (New York : Farrar, Straus & Giroux, 1965).

³⁰ Dans *L'Âme américaine, Tome II* (Paris : Jouve & Boyer, Éditeurs, 1900). Le mot « celtisation » est de moi. Nevers parle des États-Unis comme « un pays façonné dans un

Vadeboncœur³¹, les francophones nord-américains, en tant que membres d'un groupe minoritaire, se montrent souvent incapables d'écrire sur la culture américaine sans tomber dans le non-sens ou le rejet névrotique³².

S'il y a un *omphalos* commun pour le Nord-Est et le Québec, en tant que région historiquement unifiée, il se situe entre le lac Champlain et le fleuve Hudson dans l'état de New York. Reliés par le lac George et deux courts portages, c'était le point de contact des Américains et des Canadiens au dix-huitième siècle, et ils l'ont nommé « la clé du continent³³ ». Il comptait à l'époque trois forts stratégiques : Carillon-Ticonderoga, William Henry, Edward. C'est au fort Carillon que Montcalm a remporté sa plus grande victoire pendant la guerre de Sept Ans, célébrée amèrement par Octave Crémazie cent ans plus tard dans le poème « Le Drapeau de Carillon³⁴ ». Et c'est au fort William Henry que fut perpétré le massacre d'une centaine d'hommes, femmes et enfants anglais et coloniaux par les Amérindiens alliés aux Français, une tuerie rattachée à jamais à la mémoire littéraire des États-

moule anglo-saxon [qui] est devenu un pays celtique » (p. 75), ajoutant qu'« Une Irlande nouvelle s'est constituée en Amérique » (p. 84).

³¹ Vadeboncœur annonce sa haine dans *Trois essais sur l'insignifiance* (Montréal : l'Hexagone, 1983) : « Agitation-inattention, grandiloquence, action sans conscience, existentialisme turpide, primitif et avant la lettre, primauté du résultat pour le résultat, je ne dis pas que ce soit là toute l'Amérique, mais enfin c'est beaucoup l'Amérique, c'est surtout beaucoup de ce qu'on apprend par l'Amérique et de ce qui est passé dans la culture dominante de ce continent. J'éprouve la plus profonde détestation de tout cela » (p. 81).

³² Je prends ce mot de Gaston Miron : « Je suis persuadé aujourd'hui que la question linguistique fait partie comme le reste de la névrose canadienne-française face à l'Autre (entendu comme altérité) ». « Le Bilingue de naissance », *L'Homme rapaillé* (Montréal : l'Hexagone, « Typo », 1998) 221. Et de Jean Le Moyne : « Quiconque n'en tient pas compte ne comprend rien à notre société : la névrose fait partie de nos données culturelles », « Saint-Denys-Garneau, témoin de son temps », *Convergences* (Montréal : HMH, 1961, 1977) 228.

³³ Le portage entre le lac Champlain et le lac George est d'un mille et demi, celui entre le lac George et le fleuve Hudson est de quatorze milles.

³⁴ Octave Crémazie, « Le Drapeau de Carillon », *Poète et témoin de son siècle*, présentation Odette Condemine (Montréal : Bibliothèque Québécoise, 1988) 66-74. La bataille de Fort Carillon eut lieu la nuit du 7 au 8 juillet 1758. Crémazie publia son poème le 5 janvier 1858 dans le *Journal de Québec*.

Unis par le roman *Le Dernier des Mohicans* (1826) de James Fenimore Cooper³⁵.

Au commencement du XXI^e siècle, toutefois, les forts aux points sud des lacs Champlain et George ne sont plus symboliquement importants pour les Américains et les Québécois. En vérité, l'*omphalos* de la région n'est pas un lieu mais un mot. L'« Amérique » a un sens différent pour les poètes des États-Unis et du Québec, mais de nos jours c'est ce mot qui représente leur point de rencontre.

³⁵ Cooper, dans *The Last of the Mohicans* (New York : Harper & Row, 1965) note que « The accounts of the number who fell in this unhappy affair vary between five and fifteen hundred » (p. 420). Dans *Betrayals: Fort William Henry and the "Massacre"* (New York : Oxford UP, 1990), Ian K. Steele estime que le nombre de « soldiers and civilians killed in the massacre at Fort William Henry" numbered at least 69 (2.8 percent), but could not possibly have exceeded 185 (7.5 percent) people (p. 144). La dernière histoire populaire américaine de la guerre de Sept Ans utilise le chiffre de 185 morts : « By the time order could be restored, as many as 185 soldiers and camp followers had been killed and a much larger number—between 300 and 500— had been taken captive. Another 300 to 500 provincials and regulars had found refuge with the French », Fred Anderson, *Crucible of War : The Seven Years' War and the Fate of Empire in British North America, 1754-1766* (New York : Knopf, 2000) 198. Le massacre de Fort William Henry eut lieu le 27 juillet 1758.

Première partie.
Les études littéraires conservatrices

Chapitre I. L'Amérique, le critique littéraire et le philosophe

L'Amérique sert explicitement de sujet chez Robert Frost, Michel van Schendel et Allen Ginsberg. Frost, honoré par le Congrès américain en 1950 à l'occasion de son soixante-quinzième anniversaire, appelle l'Amérique le « cadeau inconditionnel ³⁶ », titre du poème qu'il lit en 1961 à l'investiture présidentielle de John Kennedy. Par contre, van Schendel, immigrant français arrivé au Québec en 1952, considère l'Amérique « étrangère », une « terre carnivore ³⁷ ». Ginsberg est plus éloigné de l'Amérique que Frost et plus attaché que van Schendel. L'auteur de *Howl* s'unit au « cadeau inconditionnel » lorsqu'il déclare, « Il m'arrive que je sois l'Amérique », mais il est aussi la victime de la « terre carnivore » lorsqu'il se plaint, « Amérique je t'ai tout donnée et maintenant je ne suis rien ³⁸ ». Les poètes du Nord-Est et du Québec, comme leurs lecteurs de par le monde, se mettent soit à proximité soit à distance d'Amérique, cette nouvelle force de liberté, ce créateur de nouveaux mondes et ce destructeur de vieilles traditions.

Comment employer l'« Amérique », symbole linguistique chargé d'émotion, dans la présente étude ?

³⁶ Robert Frost, « The Gift Outright », *Collected Poems, Prose, & Plays* (New York : Library of America, 1995) 316.

³⁷ Michel van Schendel, « Amérique Étrangère », *la Poésie québécoise, des origines à nos jours*, éd. Laurent Mailhot et Pierre Nepveu (Montréal : l'Hexagone, « Typo », 1996) 335.

³⁸ Allen Ginsberg, « America », *Howl and other poems* (San Francisco : City Lights Books, « Pocket Poets Series », 1956, 1994). Traduction de : « It occurs to me that I am America » (p. 41) ; « America I've given you all and now I'm nothing » (p. 39).

Chez les participants québécois dans le débat sur l'américanité – éternellement ambivalents dans leur relation avec le continent nord-américain –, le remplacement du nom et de l'adjectif « Américain » par « États-Unien » est monnaie courante, et ils ont des précurseurs. Déjà en 1937 André Laurendeau utilise le nom, sans trait d'union, « Étatsunien » et invente le néologisme d'« antiétatsunianisme »³⁹.

Dans un article de 1991, Maximilien Laroche, auteur québécois d'origine haïtienne, explique la raison pour laquelle, croit-il, les États-Unis méritent d'être appelés « l'Amérique » :

Les États-Unis d'Amérique du Nord (U.S.A.) sont sans doute l'exemple le plus accompli d'un rêve américain et c'est à ce titre peut-être qu'ils prétendent être l'Amérique ou du moins la seule Amérique viable et valable. Et il faut reconnaître que cette prétention semble accréditée aux yeux non seulement de l'ensemble des peuples américains mais du monde entier⁴⁰.

Le Québécois n'est pas américain dans le même sens que l'Américain. Pour les citoyens des États-Unis, « Américain » est une « identité terrestre primaire », le complément de l'identité, ou héritée ou choisie, qui organise leurs relations avec les fondements de l'être. Par contre, l'identité américaine du Québécois occupe la position d'une « identité terrestre secondaire ».

Dans une entrevue publiée dans *Le Devoir* en 1967, Jacques Godbout parlait de la « nord-américanité » de l'identité québécoise. C'est la première occurrence connue du terme, rapidement écourté à l'« américanité »⁴¹.

³⁹ André Laurendeau, « Commentaires : Menaces de l'américanisme », *l'Action nationale* (décembre 1937) : 312-323.

⁴⁰ Maximilien Laroche, « Américanité et Amérique », *Urgences* 3-4 (décembre 1991) : 88.

⁴¹ Jean-Guy Pilon, « Une réalité issue de l'Amérique », *Le Devoir* (31 octobre 1967). Cité dans : Louis Dupont, « L'américanité in Quebec in the 1980's: Political and Cultural

Depuis 1967, la quête du Québécois pour son américanité a été un détour nécessaire, un effort sincère de s'enraciner. Pourtant, de son gré, son « identité terrestre primaire » est ou bien le Canada ou bien le Québec, ses deux « cosmions » politiques qui cherchent encore leur « pesanteur » culturelle. Pour la présente étude, le Canadien n'est pas un Américain et l'Américain n'est pas un « États-Unien ». Tandis que le Québécois doit chercher son américanité perdue, l'Américain doit défendre son « identité terrestre primaire ». Les guerres du XVIII^e siècle au sujet du contrôle de l'Amérique, le territoire, transformées en conflit intellectuel, se poursuivent jusqu'à nos jours sur la question de qui possède l'Amérique, le vocable.

D'une perspective plus élevée, l'Amérique et le Québec partagent le cadre de l'Occident, civilisation qui – par ses libertés, par sa technologie, par son histoire de colonisateur, et par ses ennuis graves à l'égard de la symbolisation des fondements de l'être – bouleverse les autres civilisations du monde. Aux États-Unis à l'heure actuelle, un mouvement conservateur de haute volée consacré à la sauvegarde des traditions classique et chrétienne de l'Occident occupe une place importante dans le champ universitaire. Le conservatisme, d'après Ralph Waldo Emerson, est l'un des « deux pôles de la nature » qui s'exprime « dans la profondeur de la constitution humaine ⁴²».

Considerations of an Emerging Discourse », *The American Review of Canadian Studies* (Spring 1995) : 38.

⁴² Ralph Waldo Emerson, « The Conservative », *Essays and Lectures* (New York : Library of America, 1983) 173. Cette conférence a été prononcée à Boston le 9 décembre 1841. Traduction de : « Such an irreconcilable antagonism, of course, must have a correspondent depth of seat the human constitution. It is the opposition of Past and Future, of Memory and Hope, of the Understanding and the Reason. It is the primal antagonism, the appearance in trifles of the two poles of nature ».

1. Le conservatisme nord-américain

Dans l'essai « The Conservative », Emerson écrit que « les deux partis qui divisent l'état, le parti du conservatisme et celui de l'innovation, sont très vieux, et ils se sont disputé la possession du monde depuis sa création ⁴³». Conservatrice dans la mesure où elle cherche à identifier ce qui devrait être conservé, *La Symbolisation de l'expérience* est aussi ouverte au parti de l'innovation. Dans une société qui progresse vers une symbolisation juste de l'expérience, ces deux partis ne se diabolisent pas mais œuvrent de concert pour créer un centre imaginaire qui se consacre à la quête des vérités existentielle et transcendante. Comme Emerson le met en relief, les partis du conservatisme et de l'innovation « étalent les abus l'un de l'autre, mais dans une vraie société, dans un homme vrai, ils doivent fusionner ⁴⁴».

Le renouveau conservateur en Amérique du Nord après la Deuxième Guerre mondiale peut être considéré à juste titre comme une Renaissance. Discours intellectuel profond qui séduit le public particulièrement dans le centre-ouest des États-Unis et du Canada, où l'enracinement « nord-américain » est plus essentiel, articulé dans le contexte de la crise de la civilisation occidentale, ce renouveau trouve ses fondements, me semble-t-il, dans quatre livres publiés entre 1948 et 1953. Écrits en réaction à la popularité écrasante du libéralisme du *New Deal*, ils défiaient les lieux

⁴³ Emerson, « The Conservative », *Essays and Lectures* 173. Traduction de : « The two parties which divide the state, the party of Conservatism and that of Innovation, are very old, and have disputed the possession of the world ever since it was made ».

⁴⁴ Emerson, « The Conservative », *Essays and Lectures* 175. Traduction de : « Each exposes the abuses of the other, but in a true society, in a true man, both must combine ».

communs de leur époque : *Ideas Have Consequences* (1948) de Richard Weaver, *The New Science of Politics* (1952) d'Eric Voegelin, *The Conservative Mind* (1953) de Russell Kirk, et *The Quest for Community* (1953) de Robert Nisbet ⁴⁵.

Professeur d'anglais à l'université de Chicago, Richard Weaver dans *Ideas Have Consequences* montre que le conservatisme ne cherche pas un retour en arrière mais, au contraire, oeuvre pour la formation d'un centre renouvelé. Dans *The Conservative Mind*, un survol historique, Russell Kirk place les racines du conservatisme moderne dans *Reflections on the Revolution in France* (1790) d'Edmund Burke. Sociologue, Robert Nisbet dans *The Quest for Community* estime que le déclin de l'association volontaire entre l'individu moderne, « libéré », et l'État tout-puissant de providence ou de guerre est responsable de la crise « d'aliénation personnelle et de désintégration culturelle » dans l'Occident ⁴⁶.

⁴⁵ Richard Weaver, *Ideas Have Consequences* (Chicago : University of Chicago Press, 1948). Eric Voegelin, *The New Science of Politics* (Chicago : University of Chicago Press, 1952). *The Conservative Mind* (Chicago : Henry Regnery Co., 1953). Robert Nisbet, *The Quest for Community* (New York : Oxford UP, 1953).

L'histoire classique du renouveau conservateur est celle de George H. Nash, *The Conservative Intellectual Movement in America since 1945* (New York : Basic Books, 1976), réédité en 1998.

Le *Intercollegiate Studies Institute* (ISI) publie un pamphlet par Jeffrey O. Nelson intitulé *Ten Books That Shaped America's Conservative Renaissance* (Wilmington : ISI Books, 1997). Les livres de Weaver, Kirk, Nisbet et Voegelin y figurent. Les autres livres sur la liste débordent le cadre de l'après-guerre immédiat, allant de la défense classique du libéralisme par l'économiste autrichien von Mises à un texte fondateur du mouvement néoconservateur américain par Kristol : *Socialism* (1922), Ludwig von Mises ; *Memoirs of a Superfluous Man* (1943), Albert Jay Nock ; *The Road to Serfdom* (1944), F.A. Hayek ; *Witness* (1952), Whitaker Chambers ; *In Defense of Freedom* (1962), Frank Meyer ; *On the Democratic Idea in America* (1972), Irving Kristol.

Le sénateur John P. East dans *The American Conservative Movement : The Philosophical Founders* (Chicago : Regency, 1986) analyse Kirk, Weaver, Meyer, Wilmoore Kendall, Strauss, Voegelin et von Mises.

⁴⁶ Robert Nisbet, *The Quest for Community* (San Francisco : ICS Books, 1990) 3. Traduction de : « One may paraphrase the famous words of Karl Marx and say that a specter is haunting the modern mind, the specter of insecurity. Surely the outstanding characteristic of contemporary thought on man and society is the preoccupation with personal alienation and cultural disintegration ».

Le premier des livres de Voegelin traduit en français, *les Religions politiques*, paraît en 1994, le deuxième, *la Nouvelle Science du politique*, en 2000⁴⁷. Dans son compte rendu de ce dernier pour la revue jésuite *Études*, Paul Valadier note que Voegelin

cherche à montrer à quel point le christianisme, avec sa distinction du spirituel et du temporel, est à la racine d'une « dé-divinisation » du politique, elle-même peu supportable et qui, à ce titre, expliquerait les tentatives gnostiques de « re-divinisation ». Ces thèses ont été fortement mises en cause, notamment parce qu'elles font du christianisme « le moment de différenciation maximale » dans l'histoire de l'humanité, par le destin que cette religion assigne à l'homme. Il n'en reste pas moins qu'elles constituent un heureux stimulant pour la pensée, en obligeant à prendre en compte certains aspects de la pensée politique occidentale trop souvent minimisés⁴⁸.

Les comptes rendus publiés en France et au Québec des *Religions politiques* et de *la Nouvelle Science du politique* ont, en général, le ton réservé mais accueillant de Valadier⁴⁹. Les premiers lecteurs de Voegelin en France admirent « une critique virulente et une analyse claire de la montée des

⁴⁷ Eric Voegelin, *Les religions politiques*, trad. Jacob Schmutz (Paris : Cerf, « Humanités », 1994) ; *La Nouvelle Science du politique : Une introduction*, trad. Sylvie Courtine-Denamy (Paris : Seuil, « L'ordre philosophique », 2000) ; *Hitler et les Allemands*, trad. Mira Köller et Dominique Ségler (Paris : Seuil, « Traces écrites », 2003).

⁴⁸ Paul Valadier, compte rendu de *La Nouvelle Science du politique : une introduction*, par Eric Voegelin, trad. Sylvie Courtine-Denamy, *Études, revue de culture contemporaine* (juillet-août 2000) : 136.

⁴⁹ J'ai trouvé trois recensions des *Religions politiques* : André Mineau, *Laval Théologique et philosophique* 51.3 (octobre 1995) : 694-695 ; Paul Monville, *Revue philosophique de Louvain* 93.4 (novembre 1995) : 658 ; Pierre Trotignon, *Revue philosophique de la France et d'étranger* 4 (octobre-décembre 1995) : 566. Et six de *la Nouvelle Science du politique* : Louis Arénilla, *La Quinzaine Littéraire* 787 (16-30 juin 2000) : 17 ; Jean-Luc Pouthier, « Les religions politiques ; Eric Voegelin : les trois âges du divin », *Le Monde des Débats* 15 (juin 2000) : 30-31 ; Robert Redeker, « Qui a peur d'Eric Voegelin ? », *Critique* 57.644-645 (jan-fév 2001) : 248-251 ; Jean-Louis Schlegel, « Sécularisation et mal politique moderne, À propos de *la Nouvelle Science du politique* d'Eric Voegelin », *Esprit* 265 (juillet 2000) : 63-68 ; Augustin Simard, *Politiques et sociétés* 20.1 (2001) : 175-179 ; Paul Valadier, *Études* (juillet-août 2000) : 135-136.

régimes totalitaires de l'entre-deux-guerres⁵⁰» et concèdent que Voegelin « vaut le détour⁵¹», tout en avouant une « quasi-ignorance » sur « une œuvre difficile, multiforme et, surtout, précédée d'une fâcheuse réputation⁵²».

En 2003 et 2004, quatre nouvelles traductions de Voegelin paraissent : *Hitler et les Allemands*, une collection de conférences sur le nazisme données à Munich en 1964, *Réflexions autobiographiques*, transcription d'un entretien de 1973, *Science, politique et gnose*, traduit de l'édition allemande de 1959, et *Foi et philosophie politique, correspondance Strauss-Voegelin, 1934-1964*, recueil des lettres échangées entre Voegelin et Leo Strauss, autre géant de la diaspora germanophone des années trente aux États-Unis⁵³. Après avoir lu la correspondance de Voegelin et Strauss, Nicolas Weil dans *Le Monde* se demande :

Pourquoi éprouve-t-on à la lecture de ces textes un sentiment d'étrangeté ? Sans doute parce que ni Strauss ni Voegelin n'adhèrent à la thèse devenue la chose du monde la mieux partagée qui veut que le mouvement de l'histoire aille irrémédiablement dans le sens de la sécularisation. Ces conservateurs, en quête du sens véritable de la liberté humaine, sont tous les deux des adversaires résolus de l'« historicisme » (la croyance qu'un esprit est à l'œuvre dans l'histoire, lui donnant une direction intelligible). De même sont-ils hostiles à l'idée que la modernité représente un quelconque « progrès » spirituel par rapport à l'âge classique, voire à l'Antiquité.

⁵⁰ Monville, *Revue philosophique de Louvain* 1995, 658.

⁵¹ Schlegel, *Esprit* 2000, 68.

⁵² Pouthier, *Le Monde des Débats* 2000, 30.

⁵³ *Réflexions autobiographiques*, éd. et intro. Ellis Sandoz, trad. Sylvie Courtine-Denamy (Paris : Bayard, 2004) ; *Science, politique et gnose*, trad. de l'allemand par Marc de Launay (Paris : Bayard, « Débat théologique », 2004) ; *Foi et philosophie politique, correspondance Strauss-Voegelin, 1934-1964*, éd. Peter Embry et Barry Cooper, trad. Sylvie Courtine-Denamy (Paris : Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 2004).

Weil note d'un ton ironique que la croyance dans la sécularisation comme un processus inévitable de l'histoire est « devenue la chose du monde la mieux partagée ». En tant que conservateurs, Voegelin et Strauss n'adhèrent pas à cette thèse, et Weil dans sa conclusion fait l'apologie de leurs efforts pour aller à contre-courant : « Mais le vertige que provoque cette humiliation des modernes par les anciens reste sûrement salutaire ⁵⁴ ».

La critique française n'a sûrement pas pris en considération les cinq volumes de *Order and History*, ces derniers n'étant toujours pas traduits en français. Étude magistrale que Voegelin écrivait au cours des prolifiques trente dernières années de sa vie, *Order and History* est la clé de voûte de sa philosophie. Avant la traduction de ces cinq livres, tous les jugements français portés sur son œuvre seront partiels ⁵⁵.

⁵⁴ Nicolas Weil, « Foi et philosophie : constat de désaccord courtois », compte rendu de Foi et philosophie, correspondance Strauss-Voegelin, 1934-1964, *Le Monde*, « Des Livres » (4 juin 2004) 8.

⁵⁵ Entre 1959 et 1981, dans les revues savantes françaises, des comptes rendus des livres américains de Voegelin paraissaient : Édouard Will, compte rendu de *The World of the Polis* et *Plato and Aristotle*, *Revue de Philologie de littérature et d'histoire ancienne* 33 (1959) : 97-98. Anonyme, compte rendu de *Israel and Revelation*, *Revue de Métaphysique et de Morale* (1959) : 501. Pierre Hassner, compte rendu de *Israel and Revelation*, *The World of the Polis*, *Plato and Aristotle*, *Revue française de science politique* 10 (1960) : 713-715. R. Weil, compte rendu de *The World of the Polis* et *Plato and Aristotle*, *Revue des études grecques* 73.347-348 (1960) : 546-548. Anonyme, compte rendu de *From Enlightenment to Revolution*, *Revue française de science politique* 25.6 (décembre 1975) : 1170.

Je fais la liste des recensions des *Religions politiques* et de *la Nouvelle Science du politique* dans la note 49. En plus de l'article de Nicolas Weil, les comptes rendus des quatre livres de Voegelin publiés en France en 2003 et 2004 comprennent : Pierre Assouline, « Actualités : Les carnets, Hitler et les Allemands ». *Lire* (février 2004) : 5-9. Antonia Birnbaum, compte rendu de *Hitler et les Allemands*, *La Quinzaine Littéraire* 858 (16-31- juillet 2003) : 30 ; Jean-Claude Monod, « Eric Voegelin et l'interprétation du nazisme, compte rendu de *Hitler et les Allemands*, *Esprit* 297 (août-septembre 2003) : 208-211.

Deux articles par des universitaires européens ont été publiés dans les revues québécoises. Thomas Molnar, « *Political Religions* d'Éric Voegelin, *L'Analyste* 23 (automne 1988) : 35-36. Augustin Simard, compte rendu de *La Nouvelle Science du politique, Politique et Sociétés* 20.1 (2001) : 175-179. Et deux comptes rendus ont été publiés par des Québécois. Celui d'André Mineau (l'UQ à Rimouski) est respectueux, celui de Georges Leroux (UQAM) est enthousiaste : André Mineau, compte rendu des *Religions politiques*, *Laval Théologique et Philosophique* 51.3 (octobre 1995) : 695-695 ; Georges Leroux, « Philosophie : Voegelin, penseur de l'histoire », compte rendu de *Science, Politique et gnose et Réflexions autobiographiques*, *Le Devoir* 2-3 octobre 2004 : F6.

L'éloignement des innovateurs des symboles linguistiques conservateurs et des conservateurs des symboles linguistiques innovateurs pose un problème à la conscience, gardienne de l'ordre social d'après Voegelin⁵⁶. Cette étude, à la suite de Strauss et Voegelin, ne considère ni la sécularisation comme inévitable ni la modernité comme un progrès sur l'âge classique. Elle développe des « symboles conservateurs » afin d'équilibrer sur le plan philosophique les discours littéraires du Nord-Est et du Québec.

Le Nord-Est a toujours été parmi les régions les plus innovatrices des États-Unis. Les mouvements sociaux bienfaisants qui à partir de la Nouvelle-Angleterre et de la région de New York secouaient la nation entière comptent, entre autres, l'abolition de l'esclavage, le suffrage universel, le syndicalisme, le *New Deal*. Cette tendance s'est accentuée après 1960 avec le mouvement contre la guerre au Vietnam qui a créé un nouveau loyaliste : le *draft-dodger*.

Le Québec est devenu plus innovateur et donc plus comme le Nord-Est depuis les années soixante. Pendant cette décennie, le Québec a quitté avec beaucoup de fracas une longue période conservatrice pour entrer dans la « modernité » et la « sécularisation ». L'espace social autrefois canadien-français et aujourd'hui québécois subit une chirurgie majeure, l'ablation de la vieille symbolique mythologique de l'Occident véhiculée par son

⁵⁶ Eric Voegelin, *Anamnesis : On the Theory of History and Politics, The Collected Works of Eric Voegelin*, Volume 6, trans. M.J. Hanak based on the translation by Gerhart Niemeyer, ed. & intro. David Walsh (Columbia : University of Missouri Press, 1999) 345. « The consciousness of concrete men is the locus where order is experienced ; and both noetic and non-noetic interpretations of social order radiate from this center of experience ».

catholicisme – du Moyen Âge au Nouvel Âge sur le trans-spirituel express dans la saillie de Daniel Tanguay⁵⁷.

En effet, pendant les années cinquante, lorsque le conservatisme américain trouvait un nouveau souffle dans les livres de Weaver, Voegelin, Kirk et Nisbet, le conservatisme canadien-français était à bout de souffle. La langue, gardienne de la foi, l'appel de la race, un hiver de survivance couronné par une grande noirceur : les symboles linguistiques utilisés pour tracer le portrait de la période entre l'Union des deux Canadas en 1840 et la Révolution tranquille sont entrés dans les discours savant et populaire⁵⁸. Ces cent vingt ans ont été diabolisés par les intellectuels du Québec « moderne » jusqu'au point où le nom et l'adjectif « canadien français » deviennent problématiques⁵⁹. Une tâche que cette étude se donne est de comprendre, à travers la poésie, la relation de l'imagination canadienne-française avec le « transcendant » ou les « fondements de l'être » (*ground of being*), ces deux termes étant interchangeable chez Voegelin, mais le

⁵⁷ Daniel Tanguay, « Du Moyen Âge au nouvel âge : trans-spirituel express », *Québec, espace et sentiment*, éd. Stéphane Batigne (Paris : Éditions Autrement, 2001) 108-121.

⁵⁸ « But there is another turning point that is crucial in understanding the history of French Canada, and, more specifically, Québec literature : it is the 1837-38 Rebellion, which marked an era that would endure to the 1950s and well beyond », Jean-Louis Major, *Québec Literature : from collective identity to modernity, and back* (Ottawa : Borealis, 1999) 16.

⁵⁹ L'analyse faite par Pierre Maheu en 1966 est représentative à ce sujet : « Dans la mesure même où les Canadiens français ont été dominés, amoindris, déshumanisés, la société canadienne française a été une théocratie. L'omniprésence de Dieu était corrélative à notre intériorisation de la défaite. Dépossédés des moyens d'agir sur le monde, nous nous sommes repliés sur l'être, et nous avons cru que l'essentiel, c'est le ciel, non ce monde où nous n'étions pas aux commandes. Mais, j'ai tenté de le montrer dans le dernier numéro de cette revue, le monde a été plus fort que notre mythe compensatoire : le Dieu canadien français est mort sous le raz de marée de l'urbanisation-industrialisation. La culture cléricale traditionnelle subsiste encore, sans doute, mais elle est en pleine désintégration. Et d'autre part l'homme québécois n'est pas encore né ; il n'est qu'un espoir vers quoi nous nous dirigeons en aveugles, alourdis dans notre marche par le poids de ce Dieu défunt que nous portons encore sur nos épaules comme des bossus » (p. 35-36). « Le dieu canadien français contre l'homme québécois », *Parti pris* 3-4 (nov.-déc., 1966) 35-57. La confusion entre les symboles de transcendance (« Dieu ») et d'immanence (« cléralisme »), une distinction importante pour la présente analyse, est particulièrement aiguë dans cet article.

deuxième ayant tendance à remplacer le premier dans ses derniers livres et essais ⁶⁰.

Le conservatisme d'Henri Bourassa et de Lionel Groulx est habituellement perçu comme ayant trois composantes : la langue, la patrie, la religion. Le nouveau consensus « québécois » d'après 1960 n'a aucune difficulté à absorber les deux premières composantes dans son discours innovateur, mais la religion inspirait plus d'angoisse et en inspire encore.

L'influence du catholicisme canadien-français sur la conscience, comment cette conscience structure son univers mythologique personnel, est de première importance dans cet essai, mais, comme phénomène social, l'histoire de l'Église catholique au Québec sera laissée aux thésards dans les sciences sociales. Dans un roman de Gilles Marcotte, *Le Poids de Dieu* (1962), le docteur Marien libère par son exemple un jeune prêtre de son « ancienne prison ». Il explique au père Claude Savoie le rôle de « l'église » chez les Canadiens français :

La foi des Canadiens français est rigoureusement sans contenu. Un cadre utile, si vous voulez. Utile à ceux qui veulent conserver le système. C'est utile de pouvoir réunir chaque dimanche à l'église toute la population pour lui dire quoi faire, quoi penser. Mais Dieu n'a rien à voir dans cet encadrement ⁶¹.

⁶⁰ Gerhart Niemeyer définit le transcendant ainsi : « Transcendence here is a shorthand for the ensemble of historical symbols and concepts through which man had comprehended the divine in contrast to the "things of this world" », « Conservatism and the New Political Theory », *Modern Age* 23.2 (Spring 1979) : 117.

Voegelin définit les fondements de l'être ainsi : « The ground is not a spatially distant thing but a divine presence that becomes manifest in the experience of unrest and the desire to know [...] The consciousness of questioning unrest in a state of ignorance becomes luminous to itself as a movement in the psyche toward the ground that is present in the psyche as its mover [...] the ground is not to be found among the things of the external world, nor among the purpose of hedonist and political action, but lies beyond this world », « Reason : The Classic Experience », *The Southern Review* 10.2 (Spring 1974) 244-245.

⁶¹ Gilles Marcotte, *Le poids de Dieu* (Paris : Flammarion, 1962) 203.

Le personnage créé par Marcotte n'aborde pas l'influence de l'Église sur l'imagination, y compris la sienne, mais son interprétation reste valide pour la présente étude qui considère le catholicisme canadien-français d'entre 1900 et 1965 comme le visage public d'un groupe minoritaire se réfugiant dans un repli ethnique.

Minée par son rôle sociopolitique, fournissant un instrument imparfait pour accéder aux fondements de l'être, l'Église catholique a, néanmoins, formé la conscience d'écrivains aussi différents par ailleurs qu'Albert Lozeau, Robert Choquette et Rina Lasnier. Elle les a imprégnés de son vocabulaire de transcendance, et ces poètes nous ont légué un « art chrétien ». Le discours québécois d'après 1960 soutient que les Canadiens français étaient un peuple opprimé, souffrant d'une pauvreté culturelle. On convoque souvent trois « expériences » de l'histoire littéraire pour confirmer ce diagnostic : l'exil d'Octave Crémazie, l'internement d'Émile Nelligan, la carrière avortée de Saint-Denys Garneau. Devenus emblèmes de défaite, ces poètes fascinent l'institution littéraire « libérée et moderne » du Québec. En comparaison, les poètes comme Lozeau, Choquette, et Lasnier, tous couverts de louanges par le Canada français, semblent moins dignes d'attention, folklorique au mieux, grotesquement pieux au pire.

Les écrivains qui entamaient leur carrière dans les années soixante-dix se distinguaient par leur attachement à la nouvelle identité séculière du Québec, mais parfois ils répétaient aveuglément les jugements de monseigneur Camille Roy (1870-1943), doyen des critiques cléricaux de la première moitié du vingtième siècle. Prenons l'exemple de Lozeau et sa

« consolation ». Roy écrit dans son *Manuel* que ce poète paralysé « chercha dans les livres, dans la poésie classique et moderne, dans des ouvrages préférés, une consolation, un plaisir délicat et utile pour sa vie brisée ⁶² ». De la même façon, le préfacier d'une nouvelle édition des poèmes de Lozeau en 1997 écrit : « Lozeau, toute sa vie, aura cherché dans l'écriture une consolation ⁶³ ».

Ce recours chez Camille Roy et Pierre Nepveu au rôle consolateur de la poésie dans la vie de Lozeau est un poncif. L'auteur de *l'Âme solitaire* était cloué au lit à cause d'une tuberculose de la colonne vertébrale, et sa vie était certes pleine de souffrance comme Roy et Nepveu tous deux le font observer ⁶⁴. Sous l'angle de son expérience des fondements de l'être, toutefois, la vie de Lozeau pourrait être considéré comme un destin singulier à partir duquel il puise des symboles qui expriment cette expérience. Dans le chapitre « Entre les quatre coins », on analysera l'agencement par Lozeau des images de la maison, de l'arbre et du ciel dans la séquence de douze poèmes *Cycles d'impressions*. On soutiendra que Lozeau a une appréhension réaliste de sa participation au mystère du « metaxy » (*the In-Between*), symbole voegelinien introduit à fond plus loin.

⁶² Camille Roy, *Manuel d'histoire de la littérature canadienne de langue française* (Montréal : Beauchemin, 1956) 106.

⁶³ Pierre Nepveu, « Présentation », *Intimité et autres poèmes* [d'Albert Lozeau], choix et présentation de Nepveu (Montréal : Herbes Rouges, « Five O'Clock », 1997) 15.

⁶⁴ « Né à Montréal où il devait mourir après une vie douloureuse, où la souffrance fut pour le poète une rude maîtresse », Roy, *Littérature canadienne*, p. 106. « Le phrasé même de sa poésie est une victoire fragile sur la souffrance et sur "le charme dangereux de la mort", un travail de réduction et d'allègement de l'angoisse, dans lequel la subjectivité se cherche un nouveau pouvoir, un pouvoir faible pourrait-on dire, car il ne repose ni sur la connaissance ni sur la domination », Nepveu, Introduction à *Intimité*, p. 15.

Dans *Le Poids de Dieu*, le père Claude se demande « où, sur le plan religieux, allait l'incrédulité bruyamment affichée du docteur Marien ⁶⁵ » ? En 1995, la journaliste Lysianne Gagnon répond à cette question. Selon elle, à partir de la Révolution tranquille, il y eut « un transfert des émotions de la vieille foi au mouvement souverainiste ⁶⁶ ». C'est une idée reçue au Québec ⁶⁷. Mais en tant que soi-disant religion politique, le mouvement souverainiste au Québec équivaut-il véritablement, comme force structurante de l'imagination, à la « vieille foi » ?

Dans *Les Religions politiques* (1938), Voegelin retrace les origines des expériences nazie et soviétique jusqu'à l'Égypte antique et au règne d'Aménophis (v. 1375-1354), pharaon qui changea son nom en Akhenaton, « esprit du soleil ». Akhenaton établit le culte pré-monothéiste du dieu Aton que Voegelin appelle « la plus ancienne religion politique d'un grand peuple civilisé ⁶⁸ ». La nouvelle religion solaire dissout le culte d'Osiris qui « touchait au destin de l'âme individuelle, [...] de la même façon que celui des autres dieux, de sorte que la vie religieuse de l'Égypte, équilibrée socialement à travers le polythéisme, en ressentit un violent contrecoup ⁶⁹ ». Le

⁶⁵ Marcotte, *Poids* 203.

⁶⁶ Lysianne Gagnon, « Inside Quebec : Void left by the collapse of Catholicism remains unfilled », *Toronto Globe and Mail* (May 4, 1996) : D3. Traduction de : « ...a transfer of emotions from the old faith to the sovereigntist movement ».

⁶⁷ « Dans cette foulée, la politique a revêtu une extrême importance. Depuis 1960, on a suggéré qu'elle avait pris le relais de la religion. Quoi qu'il en soit de cette vue sommaire, sinon caricaturale, la politique a servi pendant quelque temps de laboratoire pour l'élaboration d'un nouveau langage collectif ». Fernand Dumont, *Une Foi partagée* (Montréal : Bellarmin, 1996) 287.

⁶⁸ Voegelin, *Religions politiques* [trad. Schmutz] 41. « La plus ancienne religion politique d'un grand peuple civilisé fut le culte du soleil des Égyptiens ».

⁶⁹ Voegelin, *Religions politiques* [trad. Schmutz] 52. « Ontologiquement, le culte du soleil touchait aux problèmes du monde et de l'État, tandis que le culte d'Osiris touchait au destin de l'âme individuelle ; de point de vue du système religieux, le polythéisme rendait possible une telle coexistence de domaines religieux sans que cela débouchât sur des conflits ou sur le besoin de les fusionner en les enfermant dans la construction rationnelle d'un système ; du point de vue de la société, le culte du dieu-soleil était l'objet des couches dominantes, et le

remaniement de la symbolique des fondements de l'être d'une société est un événement toujours dramatique pour la conscience, qu'il se produise dans l'Égypte de la XVIII^e dynastie ou dans le Québec du XX^e siècle.

Barry Cooper mène une analyse voegelinienne du mouvement nationaliste contemporain au Québec dans « Quebec Nationalism and Canadian Politics in Light of Voegelin's *Political Religions* » (2001)⁷⁰. Cooper trouve que François-Xavier Garneau dans *l'Histoire du Canada* (1845-1852) lance le modèle de « presque toute l'historiographie canadienne-française » dans lequel les « bons » francophones sont tentés ou deviennent carrément les victimes du maléfique « libéralisme anglais⁷¹ ». D'ailleurs, Cooper se livre à une analyse fine du modèle hégélien de la pensée de Fernand Dumont qui, comme le philosophe allemand, emploie un langage qui nie l'ambiguïté (« c'est évident » est une locution favorite chez Dumont) et qui voit dans un état national – prussien pour Hegel, québécois pour le sociologue de l'université Laval – le dernier *Aufhebung* (triomphe) d'une histoire qui progresse inéluctablement vers cet état⁷². Dans une discussion du roman

culte d'Osiris celui des dominés. À travers les réformes d'Akhenaton, le culte d'Osiris et de son clergé fut liquidé de la même façon que celui des autres dieux, de sorte que la vie religieuse de l'Égypte, équilibrée socialement à travers le polythéisme, en ressentit un violent contrecoup ».

⁷⁰ Barry Cooper, « Quebec Nationalism and Canadian Politics in Light of Voegelin's *Political Religions* », *Politics, Order and History*, eds. Glenn Hughes, Stephen A. McKnight and Geoffrey L. Price (Sheffield : Sheffield Academic Press, 2001) 208-232.

⁷¹ Cooper, « Quebec Nationalism and Canadian Politics », *Politics, Order and History* 218-219. Traduction de : « The *Histoire*, in particular, set the pattern for nearly all subsequent French Canadian historiography, inspired a school of patriotic poetry and the plot-lines of innumerable historical novels: the English sought to suppress the French, that is, evil sought to destroy goodness—and yet goodness survived and endured and one day would triumph. The key to survival was to cling to tradition, to change nothing, and to resist the temptation of 'English' liberalism ».

⁷² Cooper, « Quebec Nationalism and Canadian Politics », *Politics, Order and History* 228. « Dumont's argument follows a familiar Hegelian pattern. Each stage in the historical development of self-consciousness towards wisdom engenders its successor by providing an obstacle to be overcome. Just as a child cannot become a mature human being without coming to terms with the difficulties of growing up, neither can a society. Just as a mature

L'Appel de la race de Lionel Groulx, Cooper effleure la littérature et utilise un terme de Frye (« garnison ethnique »), mais son étude reste forcément le travail d'un politicologue. Pourtant, le premier à examiner le Québec dans une perspective voegelinienne, l'article de Cooper fournit une base incontournable pour l'analyse plus proprement littéraire entamée par cette thèse.

Cooper analyse « l'esprit d'excitation religieuse », terme voegelinien, de la « communauté spirituelle nationale » des Québécois⁷³. Il note qu'il devient de plus en plus difficile pour les étrangers de communiquer avec des membres de cette communauté. Cooper voit une manifestation de cette attitude dans le paradigme de l'histoire établi par Fernand Dumont dans *la Genèse de la société québécoise*. L'idée chez Dumont que la collectivité québécoise « se transformait lentement d'un groupe missionnaire échoué à une société distincte en route pour devenir une nation », pour Cooper, n'est pas une proposition scientifique mais « une condition dogmatique dont l'acceptation détermine les fondements de la discussion à venir ». Le dogmatisme dumontien mène à une impasse :

If one disagrees there is only silence: disagreement is a sign of enmity, disrespect, and probably a desire to humiliate. If the premises of this Hegelian enterprise cannot be called into question, the naïve myth of historical evolution is

individual takes charge of her life, so a society must take charge of its history: 'like all aspects of communal life, the nation cannot survive and develop without the support of the state'. This was for Dumont the final *Aufhebung*, the last historical overcoming, which corresponded to the new self-consciousness achieved through a re-examination of the genesis of the collective identity as set out in *Genèse de la société québécoise* ».

⁷³ Cooper, « Quebec Nationalism and Canadian Politics », *Politics, Order and History* 213. Traduction de : « One of the consequences of this 'spirit of religious excitement' in the context of Quebec nationalism in contemporary Canada is that it has become increasingly difficult to communicate with members of the nationalist spiritual community ».

simply transformed into the *mauvaise foi* of a conscious myth⁷⁴.

Je suis d'accord avec le professeur Cooper. Le nationalisme québécois est une religion politique dans le sens que Voegelin donne à ce terme. Cependant, le nationalisme n'a pas remplacé la religion comme la force structurante de l'imagination. Comme champ d'action, il se substitue à l'animation de l'Église pour beaucoup de Québécois comme montre bien l'étude de Gaston Miron, *Jeunesse et poésie*, par Christiane Tellier⁷⁵. La présente étude avance la thèse que les mythes du catholicisme ont été remplacés par les mythes d'un art innovateur, postromantique, et, d'ailleurs, que cet art est devenu au début du XXI^e siècle aussi conformiste et écrasant que le cléricisme conservateur l'a été au début du XX^e siècle.

La perspective albertaine de Cooper, professeur à l'université de Calgary, fait partie de la mouvance conservatrice en Amérique du Nord. Par contre, dans l'est du Canada, au Québec, le parti d'innovation exerce son emprise depuis la date symbolique de la mort de Maurice Duplessis, le 7 septembre 1959. Dès lors, le conservatisme semble anachronique, et sa modernisation n'a connu que des efforts sporadiques, généralement inefficaces⁷⁶.

⁷⁴ Cooper, « Quebec Nationalism and Canadian Politics », *Politics, Order and History* 231. Traduction de : « First of all, the "Dumont paradigm" is not a scientific proposition with which one may dispute on the basis of evidence. It is a dogmatic condition the acceptance of which forms the basis for further conversation ». Dans la citation dans le texte, j'ai corrigé une coquille. *Mauvaise* est écrit *mauvais* dans l'original.

⁷⁵ Christine Tellier, *Jeunesse et poésie : De l'Ordre de Bon Temps aux Éditions de l'Hexagone* (Montréal : Fides, 2003).

⁷⁶ À titre d'exemple : *L'Analyste*, magazine politique, fondé en 1982, a publié vingt-trois numéros et *Le Beffroi*, revue littéraire et philosophique, d'Alexis Klimov et Jean Renaud, à compter de 1986 a publié seize numéros. Ces deux magazines conservateurs ont tous deux cessé de paraître en 1992. Une nouvelle tentative d'articuler un conservatisme propre au Québec, *Égards : Revue de la résistance conservatrice*, était fondée en 2003 par Renaud, Gary Caldwell, Luc Gagnon et Richard Bastien.

Le démontage du conservatisme catholique au Québec a son parallèle dans l'effondrement à la même époque du conservatisme anglo-saxon au Canada anglais. Pendant les années soixante, comme en témoignent les livres *Convergences* (1961) de Jean Le Moyne et *Lament for a Nation* (1965) de George Grant, ces deux conservatismes s'avéreraient des châteaux de cartes. Incapables de résister aux innovateurs de l'après-guerre, les Canada anglais et français au cours du dernier tiers du vingtième siècle, en s'éloignant de leurs deux identités conservatrices occidentales, s'éloignaient également des traditions chrétienne et classique. C'est une expérience opposée à celle des États-Unis, possédant un conservatisme sûr et qui avaient une tradition non pas à inventer mais à protéger. Le conservatisme américain de cette période, contrairement à son homologue canadien, trouvait une nouvelle cohérence dans plusieurs livres de critiques littéraires, de politicologues, de philosophes, et de sociologues comme Weaver, Kirk, Voegelin, et Nisbett.

2. Les vies et les œuvres de Northrop Frye et d'Eric Voegelin

L'Amérique marque également d'une manière significative les œuvres de Frye et celles de Voegelin.

Frye enseignait souvent ou donnait des conférences dans les universités américaines. Il a refusé, toutefois, un poste que Harvard lui offrait en 1973 parce que son installation permanente à Cambridge, Massachusetts, aurait provoqué, croyait-il, « un sentiment d'indignation et de

trahison » dans une période de fort nationalisme canadien ⁷⁷. Voegelin, né en Allemagne, éduqué en Autriche, vit trente-neuf de ses quatre-vingt-cinq ans aux États-Unis. Il devient citoyen américain, joue un rôle important dans la vie politique de la nation, et meurt à Stanford, en Californie. Quels événements dans leurs biographies pourraient expliquer la distance de Frye et l'attachement de Voegelin aux États-Unis d'Amérique, « l'exemple le plus accompli d'un rêve américain » ?

Né le 14 juillet 1912 à Sherbrooke dans les Cantons de l'Est, baptisé dans l'Église méthodiste de la communauté anglophone de la ville, Frye a grandi dans une famille de tradition loyaliste qui, au début des années vingt, s'est installée à Moncton au Nouveau-Brunswick. La mère de Northrop, fille d'un prédicateur itinérant, poussait tous les jeunes hommes de la famille vers le ministère. Adolescent, Frye eut une « expérience religieuse décisive » :

walking along St. George St. to high school and just suddenly that whole shitty and smelly garment (of fundamentalist teaching I had all my life) just dropped off into the sewers and stayed there. It was like the Bunyan feeling, about the burden of sin falling off his back only with me it was a burden of anxiety. Anything might have touched it off, but I don't know what specifically did, or if anything did. I just remember that that was no longer a part of me and would never be again ⁷⁸.

C'est le moment blakien – le moment « moderne » – par excellence, lorsqu'un homme ou une société se rend compte que la vieille construction mythologique de l'Occident chrétien ne fonctionne plus. Remarquons,

⁷⁷ John Ayre, *Northrop Frye: A Biography* (Toronto: Random House, 1989) 345-346. Traduction de : « If he accepted in the current climate of nationalism, "there would be such a feeling of outrage and betrayal so widespread that I should lose nearly all the leadership (if that is the word) that I have built up here over the last twenty years" ».

⁷⁸ Ayre, *Northrop Frye* 44.

pourtant, que Frye utilise une image de *Pilgrim's Progress* (1678) de John Bunyan, classique du puritanisme anglais, pour décrire sa libération. Rejetant l'exploitation intégriste (« *fundamentalist teaching* ») du christianisme, Frye, en revanche, ne remet pas en cause qu'un chemin vers les fondements de l'être partant d'une expérience historique est nécessaire pour garder l'équilibre de la conscience.

En 1929, Frye entra à l'université de Toronto où il passa ses prochains soixante-deux ans comme étudiant puis comme professeur. Il écrit en 1973 que « [...] j'ai organisé ma vie inconsciemment de façon à ce que rien ne m'arrive et qu'aucun biographe ne puisse manifester le moindre intérêt pour moi ⁷⁹ ». Inévitablement, toutefois, en 1989, le journaliste John Ayre a publié une biographie respectueuse du monument canadien qu'était devenu l'auteur de *Anatomy of Criticism*. Dans une large mesure, cependant, Frye avait raison. Dès le commencement de sa carrière universitaire, sa vie se résume en grande partie à ses livres et à son travail comme enseignant à Victoria College. Il se marie avec Helen Kemp en 1937, et leurs lettres d'amour montrent comment sa femme l'aidait à devenir « cet être rare, un prodige qui a complètement réalisé sa promesse ⁸⁰ » ; Frye et Helen n'ont pas eu d'enfants. Sa première femme meurt en 1986 et deux ans plus tard Frye épouse Elizabeth Eedy Brown. Entre-temps, sa vie professionnelle a passé

⁷⁹ Northrop Frye, « The Search for Acceptable Words », *Spiritus Mundi : Essays on Literature, Myth and Society* (Bloomington : Indiana UP, 1983) 16. Traduction de : « ...I have unconsciously arranged my life so that nothing has ever happened to me, and no biographer could possibly take the smallest interest in me ».

⁸⁰ Robert Fulford, « Frye's letters to Kemp reveal the heart of taciturn legend », compte rendu de *The Correspondence of Northrop Frye and Helen Kemp, 1932-1939*, *Toronto Globe and Mail* (February 12, 1997) C1. Traduction de : « ...that rare creature, a prodigy whose promise was entirely fulfilled ».

par plusieurs phases distinctes, et il est devenu un spécialiste dans trois champs d'études que ses livres ont radicalement transformés.

À sa troisième année d'université, Frye suivit un cours sur la littérature anglaise du XVIII^e siècle⁸¹. Il prépara un travail sur le poète William Blake qui deviendra son « précepteur spirituel ». Seize ans plus tard en 1947 il publia *Fearful Symmetry*, qui est peut-être encore la meilleure étude de l'auteur de « The Tyger⁸² ». Dans le deuxième chapitre de ce livre, « The Rising God », Frye élabore une exégèse des coordonnées spatiales de l'imagination exposée dans les œuvres de Blake⁸³. Les quatre niveaux de l'imagination du poète anglais forment la base de « l'univers mythologique » que Frye développera dans ses livres ultérieurs.

Après la réception élogieuse de *Fearful Symmetry*, Frye tourna son attention vers la critique littéraire. En 1957, il publia *Anatomy of Criticism*⁸⁴. Selon un compte rendu dans *The University of Toronto Quarterly* :

It is a strikingly original achievement, of bewildering scope and complexity. And it raises a host of questions which will provide topics of literary debate for years to come ; the book will be attacked and it will be defended, but it will not be ignored. All a reviewer can do, after a preliminary reading, is to identify a few of the larger issues that it so spectacularly raises⁸⁵.

Anatomy of Criticism marque une avancée déterminante dans l'étude de la littérature dans les universités anglophones. Vers la fin du XIX^e siècle,

⁸¹ Ayre, *Northrop Frye* 70-71.

⁸² Non traduit en français.

⁸³ Northrop Frye, *Fearful Symmetry : A Study of William Blake* (Princeton : Princeton UP, 1947) 48-50.

⁸⁴ Northrop Frye, *Anatomy of Criticism : four essays* (Princeton : Princeton UP, 1957) ; *Anatomie de la critique*, trad. Guy Durand (Paris : Gallimard, 1969).

⁸⁵ M.H. Abrams, « Reviews : Anatomy of Criticism », *University of Toronto Quarterly* 28.2 (January 1959) 191.

attachée d'abord à la philologie et à l'histoire, l'étude de la littérature commença à Oxford et à Cambridge. Ces vieilles institutions anglaises établirent les premiers départements d'Études anglaises ; plus tard, d'autres universités aux États-Unis et au Canada firent de même⁸⁶. Au milieu du XX^e siècle, un « antagonisme amer » se développe dans les études anglaises entre l'historien littéraire et le nouveau critique⁸⁷. Ce dernier, sous l'influence de T.S. Eliot, pense à une norme unique pour la poésie et croit « qu'on ne devrait pas essayer de "situer" le poème par rapport à l'auteur, à une période, ou à une école avant de l'avoir jugé », une opinion exprimée par Cleanth Brooks et Robert Penn Warren dans un manuel représentatif du mouvement⁸⁸. Selon Frye, la nouvelle critique s'est perdue « dans un labyrinthe compliqué d'ambiguïtés, de sens multiples, d'images récurrentes, et d'échos de son et de sens⁸⁹ ». L'approche de *Anatomy of Criticism* est aristotélicienne, inscrivant

⁸⁶ A.C. Hamilton, *Northrop Frye : Anatomy of His Criticism* (Toronto : University of Toronto Press, 1991) 10-11. « The study of literature was again linked to history when the English honours degree was set up at Cambridge in 1917 [...] Since Oxford and Cambridge provided the model for the academic study of literature throughout the English-speaking world, most universities set up Departments of English Language and Literature ; knowledge of language was gained chiefly by requiring knowledge of Anglo-Saxon, and knowledge of literature by relating literary works to various historical backgrounds ».

⁸⁷ Hamilton, *Northrop Frye : Anatomy of His Criticism* 13. Traduction de : « By the 1950s, English studies had reached another stage in its continuing crisis. There was the bitter antagonism between the historical scholar and the literary critic, exemplified in Leavis' many controversies ».

⁸⁸ René Wellek et Austin Warren, *Theory of Literature* (New York : Harcourt, Brace and World, 1948, 1962) 248. La référence est à *Understanding Poetry*, Cleanth Brooks et Robert Penn Warren (New York : Henry Holt, 1938). Traduction de : « And clearly theorists as different as the Richards of *Practical Criticism* and Brooks and Warren (*Understanding Poetry*) think of a single standard for poetry and exactly stress that one should not try to 'place' the poem as to author, period or school before judging it ».

⁸⁹ Northrop Frye, *The Critical Path : An Essay on the Social Context of Literary Criticism* (Bloomington : Indiana UP, 1971, 1973) 25. Traduction de : « The chief material of rhetorical analysis consists of a study of the poetic "texture," and such a study plunges one into a complicated labyrinth of ambiguities, multiple meanings, recurring images, and echoes of both sound and sense ».

l'œuvre dans le contexte de la littérature⁹⁰, tout en rejetant une relation biunivoque entre l'œuvre littéraire et l'histoire⁹¹.

Dans le troisième chapitre de *Anatomy of Criticism*, Frye développe une « critique archétypique » et une « théorie de mythes ». Pour Frye, un archétype est « un symbole littéraire, ou un ensemble de symboles, qui sont employés de façon récurrente dans toute la littérature, et ainsi deviennent conventionnels⁹² ». En clair, pour comprendre l'archétype de Frye, il faut d'abord comprendre son symbole. Dans *Anatomy of Criticism*, il définit le « symbole littéraire » – sans façons – comme « un élément d'une structure littéraire quelconque, isolé de son contexte, en vue d'un examen critique⁹³ ».

Chez Voegelin, l'équivalent du « symbole littéraire » s'appelle le « symbole linguistique » (*language symbol*). Le rapprochement des symboles littéraire et linguistique est un défi crucial de cet essai et sera traité dans le prochain chapitre.

L'archétype, le symbole littéraire qui domine la deuxième phase de Frye trouve ses racines dans le grec *arkhetupon* de *arkhê*, « premier », et *tupos*,

⁹⁰ Frye, *Anatomie de la critique* 25. « Une théorie de la critique dont les principes seraient applicables à l'ensemble de la littérature et à laquelle devrait se référer toute entreprise critique, c'est, il me semble, ce qu'Aristote avait nommé la « poétique » [...] Toutefois, les premières phrases de la *Poétique* me semblent encore fournir la meilleure des introductions à un sujet de ce genre et décrire parfaitement ce que je m'efforçais moi-même de ne pas perdre de vue au cours de cette recherche ».

⁹¹ A.C. Hamilton, « Northrop Frye as a Cultural Theorist », *Rereading Frye : The Published and Unpublished Works*, eds. David Boyd, Imre Salusinszky (Toronto : University of Toronto Press) 108. « In his own way, Frye was already a New Historicist in the *Anatomy of Criticism* (1957) by rejecting the one-to-one relationship between a literary work and history posited by the Old Historicists of his time ».

⁹² Northrop Frye, *Fables of Identity : Studies in Poetic Mythology* (New York : Harcourt Brace and World, 1963) 120. Traduction de : « By an archetype I mean a literary symbol, or cluster of symbols, which are used recurrently throughout literature, and thereby become conventional ».

⁹³ Frye, *Anatomie de la critique* 92. La définition mérite d'être lue dans sa version originale en anglais, *Anatomy of Criticism* 71 : « The other matter concerns the use of the word "symbol," which in this essay means any unit of any literary structure that can be isolated for critical attention ».

« empreinte », qui est lui-même issu du verbe *tuptein*, « appliquer, frapper ». L'archétype signifie donc « frappé de l'empreinte première ». Ce terme fut très populaire au XX^e siècle ; Carl Jung aussi a formulé une théorie des « archétypes », et Frye tout au long de sa carrière a dû nier toute influence ou relation quelconques de sa théorie avec celle du psychologue suisse ⁹⁴.

Pendant la première moitié des années soixante, la « critique archétypique » (*archetypal criticism*) et la « critique par mythes » (*myth criticism*) de Frye ont fait couler beaucoup d'encre. En 1966, toutefois, le vent a tourné. Cette année-là, lors du colloque « The Languages of Criticism and the Sciences of Man » à l'université Johns Hopkins de Baltimore, Jacques Derrida (1930-2004) présente une communication qui fait date, « Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences », et qui en effet marque le commencement de sa longue carrière en Amérique du Nord. Par la suite, la théorie littéraire s'est tournée vers la France, vers les poststructuralismes divers qui trouvent un public universitaire avide de décentrer le sujet et de déconstruire les discours dits « dominants ». L'ère de la plus grande influence de Frye s'est terminée à la fin des années soixante.

À ce moment-là, Frye change de cap et entreprend la troisième et dernière aventure intellectuelle de sa vie, une étude de la relation entre la Bible et la littérature. Au cours de l'année scolaire 1974-1975, Frye,

⁹⁴ Frye, *Critical Path* 16 : « But mental habits are hard to break, especially bad habits, and, because I found the term "archetype" an essential one, I am still often called a Jungian critic, and classified with Miss Maud Bodkin, whose book I have read with interest, but whom, on the evidence of that book, I resemble about as closely as I resemble the late Sarah Bernhardt (1971).

Northrop Frye, *Le Grand Code*, trad. Catherine Malamoud (Paris : Seuil, 1984) 94 : « J'ai utilisé l'expression *archétype* pour désigner ces matériaux de construction dans ce que je croyais son sens traditionnel, sans me rendre compte à quel point l'utilisation plus idiosyncrasique que Jung a faite du même mot avait monopolisé tout le domaine ».

professeur invité à Harvard, donne un cours sur la Bible et aussi les six prestigieuses conférences « Norton ⁹⁵ ». Celles-ci seront publiées l'année suivante sous le titre *The Secular Scripture : A Study of the Structure of Romance*. Cette étude, selon Frye, est « une très brève et sommaire leçon de géographie dans ce que j'appelle l'univers mythologique ou imaginaire ⁹⁶ ». C'est le volet séculier de l'univers mythologique qu'il élabore alors dans son projet biblique.

Après avoir écrit des ouvrages incontournables sur Blake et la critique littéraire, Frye en a fait autant avec la Bible. En 1981, il publie *The Great Code* ⁹⁷, un « examen préliminaire de la structure et de la typologie bibliques ⁹⁸ ». Employant la dyade « type-antitype » pour dévoiler la connexion étroite entre les livres sacrés chrétien et juif, l'exégèse « typologique » souligne la dépendance du Nouveau Testament envers l'Ancien Testament. La suite du *Great Code*, *Words with Power*, paraît en 1990 ⁹⁹. Dans sa seconde partie, il « traite d'une image ayant une importance exceptionnelle dans la littérature, l'*axis mundi* ou la dimension verticale du cosmos ¹⁰⁰ ». Peu après la sortie de *Words with Power*, Frye s'éteint le 23 janvier 1991 à Toronto.

The Great Code a figuré sur la liste des best-sellers du magazine *Maclean's* durant une période de huit mois en 1982, mais la réception critique

⁹⁵ Ayre, *Northrop Frye* 349. « The English 135 course, compulsory for English majors, normally drew from 50 to 75. Now there were 420 students turning up at the uncivilized hour of 9 :00 am. There was actually a run on Bibles ».

⁹⁶ Northrop Frye, *The Secular Scripture : A Study of the Structure of Romance* (Cambridge : Harvard UP, 1976) vii. Traduction de : « However, the book has its own place in my writing as a very brief and summary geography lesson in what I call the mythological or imaginative universe ».

⁹⁷ En français : *le Grand Code* (Paris : Seuil, 1984).

⁹⁸ Northrop Frye, *la Parole souveraine*, trad. Catherine Malamoud (Paris : Seuil, 1994) 7.

⁹⁹ En français : *la Parole souveraine* (Paris : Seuil, 1994).

¹⁰⁰ Frye, *Parole souveraine* 17.

a été divisée ¹⁰¹. À la parution de *Words with Power*, « l'attention de la culture critique était ailleurs ¹⁰²». La critique n'a pas encore mesuré toute l'importance de ces livres. En 1999, dans l'*Encyclopedia of Literary Critics and Criticism*, James Sullivan écrit à l'égard de Frye qu'« à quarante-cinq ans, il a publié son livre le plus important, *Anatomy of Criticism* ¹⁰³». Mais Robert Denham estime que la critique universitaire accorde trop d'importance à la deuxième phase de Frye. Le spécialiste américain le plus important de Frye croit que les « valeurs » de *Fearful Symmetry* et des deux études de la Bible dépassent en importance le « principe » de *Anatomy of Criticism* :

In any case, as I have followed the contours of Frye's career, I have become more and more convinced that what is fundamental to his work is not so much the principle outlined in the *Anatomy*, though that is surely a book that will remain with us, but the values that emerge from those works that serve as the bookends of his career, *Fearful Symmetry* at the beginning and fifty years later the two Bible books and *The Double Vision* ¹⁰⁴.

Un signe de la tendance, à laquelle se rattache cette thèse, à relativiser la deuxième phase de Frye et à faire valoir sa troisième fut le colloque, « Frye and the Word : Religious Contexts in the Criticism of Northrop Frye », organisé en mai 2000 par les départements d'Études anglaises et d'Études

¹⁰¹ Ayre, *Northrop Frye* 381-385.

¹⁰² Jeffery Donaldson, « Introduction », *Frye and the Word : Religious Contexts in the Writings of Northrop Frye*, eds. Jeffery Donaldson and Alan Mendelson (Toronto : University of Toronto Press, 2004) 8. Traduction de : « When *Words with Power* and *The Double Vision* appeared within a year of each other almost a decade later, the critical culture was turned elsewhere ».

¹⁰³ James Sullivan, « Northrop Frye : Canadian critic and theorist », *Encyclopedia of Literary Critics and Criticism*, Volume I, A-K, ed. Chris Murray (Chicago : Fitzroy Dearborn Publishers, 1999) 407. Traduction de : « ...at the age of forty-five, he published his most important book, *Anatomy of Criticism* ».

¹⁰⁴ Robert Denham, *Northrop Frye : Religious Visionary and Architect of the Spiritual World* (Charlottesville : University of Virginia Press, 2004) ix.

religieuses de l'université McMaster à Hamilton, Ontario¹⁰⁵. Jeffery Donaldson, éditeur de l'un des deux recueils d'essais issus du colloque, estime que la pensée religieuse de Frye, tel qu'elle est formulée dans *The Great Code, Words with Power*, et dans son dernier livre *The Double Vision*¹⁰⁶, ainsi que dans les cahiers de la fin de sa vie publiés dans les œuvres complètes et intitulés *Architecture of the Spiritual World*¹⁰⁷, « n'ont pas reçu, l'attention qu'ils méritent dans les études littéraire, religieuse, et culturelle¹⁰⁸ ».

Selon l'un des participants au colloque de McMaster, la rencontre des spécialistes de littérature et de religion s'est terminée dans un silence respectueux mais troublant¹⁰⁹. Depuis deux cents ans, la critique historique prédomine dans les études bibliques. Frye, par contre, insiste sur le caractère mythique et métaphorique de la Bible. Pour lui, les Évangiles sont tout mythe, et « comme le mythe n'est pas antihistorique, mais contre-historique, ainsi la métaphore, la constatation ou l'implication que deux choses sont identiques mais différentes, n'est ni logique ni illogique, mais contre-

¹⁰⁵ James M. Kee, General Editor, « Northrop Frye and the Afterlife of the Word », *Semeia* 89 (2002) ; Jeffery Donaldson and Alan Mendelson, eds, *Frye and the Word : Religious Contexts in the Writings of Northrop Frye* (Toronto : University of Toronto Press, 2004).

¹⁰⁶ Non traduit en français.

¹⁰⁷ Non traduit en français ; Northrop Frye, *Northrop Frye's Late Notebooks, 1982-1990 : Architecture of the Spiritual World 1 & 2, Collected Works of Northrop Frye, Volume 6*, ed. Robert D. Denham (Toronto : University of Toronto Press, 2000).

¹⁰⁸ Jeffery Donaldson, « Introduction », *Frye and the Word : Religious Contexts in the Writings of Northrop Frye* », eds. Jeffery Donaldson et Alan Mendelson (Toronto : University of Toronto Press, 2004) 8-9. Traduction de : « Now, after another ten years, the present volume offers a first book-length evaluation and revisiting of Frye's religious thought, and in particular a consideration of *The Great Code, Words with Power*, and *The Double Vision*, along with the enormously fertile late notebooks (now published in the *Collected Works* project), books that arguably have not received the attention they warrant in literary, religious, and cultural studies ».

¹⁰⁹ Joe Velaidum, « Towards Reconciling the Solitudes », *Semeia* 89 (« Northrop Frye and the Afterlife of the Word ») 23-24. « The result was a respectful silence between these two academic fields. The silence was unsettling, given the mandate for the conference and the fact Frye, as the most important modern literary critic interested in the Bible, offers a place where true interdisciplinary dialogue might occur ».

logique ¹¹⁰». Pour Frye, le mythe va à l'encontre de l'histoire, mais il n'est pas son contraire. De la même façon, la métaphore n'est pas incohérente, mais elle va à l'encontre de la cohérence de la logique.

L'argument de Frye exaspère Robert Alter qui prend ombrage parce que « l'engagement de Frye dans la pensée métaphorique rend souvent arbitraire sa lecture des textes bibliques ¹¹¹ ». D'ailleurs, Alter estime que les questions d'interprétation « sont rendues beaucoup plus difficiles par l'insistance sur les archétypes ¹¹² ». Robert Cording remarque qu'Alter répète tout simplement les reproches faits à la méthode de Frye depuis *Anatomy of Criticism* ¹¹³. D'après Cording, l'objectif de Frye était de prouver que la recherche de « l'historicité des passages bibliques est une entreprise infructueuse en comparaison avec leur signification comme histoires qui nous enseignent plus sur le "possible" que sur le réel ¹¹⁴ ».

Dans sa composante frygienne, *La Symbolisation de l'expérience* se veut une extension du *Great Code*, de *Words with Power* et de *The Double Vision*, mais plus particulièrement de *Words with Power*. Dans son second volet, elle

¹¹⁰ Northrop Frye, *The Double Vision* (Toronto : University of Toronto Press, 1991) 17. Traduction de : « And just as myth is not anti-historical but counter-historical, so the metaphor, the statement or implication that two things are identical though different, is neither logical nor illogical, but counter-logical ».

¹¹¹ Robert Alter, « Northrop Frye between Archetype and Typology », *Frye and the Word: Religious Contest in the Writings of Northrop Frye*, Jeffery Donaldson and Alan Mendelson, eds, (Toronto : University of Toronto Press, 2004) 147. Traduction de : « Beyond such tweaking of terms, Frye's commitment to metaphorical thinking often makes his reading of biblical texts arbitrary ».

¹¹² Alter, « Frye Between Archetype and Typology », *Frye and the Word* 148. Traduction de : « Interpretive matters are made considerably worse by the insistence on archetypes ».

¹¹³ Robert Cording, « The "Something More" in the Bible : A Response to Robert Alter, David Gay, and Michael Dolzani », « Northrop Frye and the Afterlife of the Word », James M. Kee, General Editor, *Semeia* 89 (2002) 162. « Because Alter sees Frye as interested only in a "self-reflexive system encompassing a sequence of mythological patterns", he seems to sell Frye short at every opportunity. Which is to say, Alter continually trots out criticisms of Frye that been around since Frye's *Anatomy of Criticism* ».

¹¹⁴ Cording, « Something More in the Bible », *Semeia* 161. « Frye's point is simply that proving the historicity of biblical passages is a fruitless enterprise when weighed against their significance as stories that teach us more about the "possible" than the actual ».

analyse quatre images de l'univers mythologique de la poésie du Nord-Est et du Québec d'entre 1900 et 1965 (maison, route, arbre, ciel), en se fondant sur la deuxième partie de *Words with Power* où Frye analyse quatre images saillantes de la Bible (la montagne, le jardin, la caverne, la fournaise). L'approche développée dans cette étude où le vocabulaire philosophique de Voegelin interpénètre l'univers mythologique tente de soustraire les poèmes classiques américains et québécois aux lectures réductrices dont ils ont fait l'objet.

En comparaison avec Northrop Frye qui connaît au Canada une vie paisible et remplie d'honneurs, Eric Voegelin mena une existence plus mouvementée et difficile. L'agonie de l'Europe centrale de la première moitié du XX^e siècle eut une influence déterminante sur Voegelin qui s'engagea dès lors dans une bataille acharnée contre les maux de son époque.

De onze ans l'aîné de Frye, Eric Voegelin est né à Cologne en Allemagne le 3 janvier 1901. En 1910, sa famille s'installe à Vienne¹¹⁵. Voegelin étudie pendant huit ans au *Real-Gymnasium*, puis il entre en 1919 à l'Université de Vienne. Il obtient son doctorat en philosophie politique trois ans plus tard, à vingt et un ans. Par la suite, il suit des cours de droit constitutionnel à Berlin et à Heidelberg, et il reçoit une bourse de la Fondation Rockefeller qui lui permet d'étudier pendant trois ans aux États-Unis et en France.

¹¹⁵ Thomas W. Heilke, *Eric Voegelin : In Quest of Reality* (Lanham : Rowman & Littlefield, 1999) 3.

Voegelin arrive à New York le 4 octobre 1924¹¹⁶. Tout d'abord, il suit les cours du philosophe John Dewey et du sociologue Henry Giddings à l'université Columbia. Ce dernier, auteur de *Studies in the Theory of Human Society* (1922), contribue à la formulation par Voegelin du symbole linguistique *homonoia*, une adaptation grecque de *consciousness of kind*¹¹⁷, que Dewey lui-même adapte pour son *like-mindedness*¹¹⁸. À l'automne 1925, Voegelin assiste aux conférences d'Alfred North Whitehead à Harvard. Mais c'est au printemps 1926, à l'université de Wisconsin, Madison, qu'il rencontre l'homme qui aura le plus d'influence sur lui pendant sa première période américaine : l'économiste du travail, John R. Commons, auteur de *Human Nature and Property* (1924), une figure « lincolnesque » qui incarne pour le jeune boursier autrichien « la véritable, l'authentique Amérique »¹¹⁹. Dans la préface de son premier livre, *Über die Form des amerikanischen Geistes* (*Sur la*

¹¹⁶ Jürgen Gebhardt and Barry Cooper, « Editor's Introduction », *On the Form of the American Mind, The Collected Works of Eric Voegelin*, Volume 1 (Baton Rouge : LSU Press, 1995) xxxv-xxxvi.

¹¹⁷ Voegelin, *American Mind* 217-218. Traduction de : « consciousness of kind ». « If, Giddings writes, the worker followed his economic interest, he would accept the highest wages he is offered ; but in fact he prefers taking part in a strike that he does not understand to exiling himself from the society of his fellows as a strikebreaker. The example makes no sense in economic terms, but it demonstrates that "consciousness of kind" is intended to designate the experience of pure group membership, without reflection on the rational sense of the action ».

¹¹⁸ Voegelin, *American Mind* 218-219. « Dewey shared Giddings's optimistic view and advocated the same theory in every essential point. He replaced "consciousness of kind" with "likemindedness" and ascribes to it the obligating power behind all specifics of social action ».

¹¹⁹ Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques*, trad. Courtine-Denamy (Paris : Bayard, 2004) 58. Traduction de *Autobiographical Reflections* (Baton Rouge : LSU Press, 1989). « Dans le Wisconsin, je pénétrai dans ce que je croyais être à l'époque, compte tenu de mon savoir encore limité, la véritable, l'authentique Amérique. Elle était incarnée par John R. Commons, qui revêtit à mes yeux une allure lincolnesque, dont les préoccupations étaient fermement liées aux problèmes économiques et politiques tant au niveau étatique que national, et qui mettait tout particulièrement l'accent sur le problème du travail ».

Voegelin, *American Mind* 279. « The "genuine democratic spirit," to which Commons refers occasionally, knows only one class of equals, who must get along with each other. Intervention by the states or supervision and arbitration by specialists would destroy the unity of the commonwealth and establish authorities in a community whose guiding principle is the equality of all its members, without any authority ».

*forme de l'esprit américain*¹²⁰), Voegelin écrit en faisant référence à Commons : « Si mon travail est devenu une expression de sympathie et de respect pour la vie d'une nation plutôt que d'être une collection de faits divers – cela je le dois entièrement à Commons, dont la stature est telle qu'on doit l'aimer afin de se prémunir contre sa supériorité¹²¹ ».

Voegelin apprécie, plus particulièrement, l'analyse du marxisme par Commons qui critique Marx pour avoir basé l'analyse du *Manifeste communiste* (1848) sur la dépression économique de l'Europe entre 1837 et 1847. Pour Commons, Marx négligeait « l'évolution réelle des volontés collectives¹²² », c'est-à-dire, la participation des travailleurs depuis cette crise au succès du système capitaliste. En 1973, Voegelin accuse sans ambages Marx d'être un « escroc intellectuel¹²³ » et dit être lui-même immunisé par son expérience américaine, contre les maladies spirituelles européennes de son époque – « le progressisme, le positivisme, le marxisme, la psychanalyse, le communisme, le fascisme, et le national-socialisme¹²⁴ ». Selon lui, la

¹²⁰ Non traduit en français ; en anglais, *On the Form of the American Mind* (1995).

¹²¹ Voegelin, *American Mind* 1. Traduction de : « That my work is more than a collection of disparate facts and has instead become an expression of sympathy and respect for the life of a nation—this I owe entirely to Commons, whose stature is such that one has to love it in order to be defended against its superiority ».

¹²² Cité dans Voegelin, *American Mind* 259. Pris de John R. Commons, « Marx Today : Capitalism and Socialism », *Atlantic Monthly*, 136 (November 1925) : 628-693. Traduction de : « Marx and Hegel share the view of a process of history that, either as the unfolding of the idea or as necessary development of the economic form, takes place not by way of individuals but according to a law that transcends their will. "Consequently, writes Commons, "in both cases the actual historical evolution of collective will was overlooked » (p. 690, Commons, *Marx Today*).

¹²³ Voegelin, *Réflexions autobiographiques* [trad. Courtine-Denamy] 80-81. « À ma manière barbare, en tant qu'homme qui n'aime pas tuer les gens pour faire plaisir aux intellectuels, j'affirme carrément que Marx était consciemment un escroc intellectuel dont le but était de conserver une idéologie lui permettant de soutenir l'action violente dirigée contre des êtres humains, tout en manifestant son indignation morale ».

¹²⁴ Voegelin, « Science, Politics and Gnosticism », *Modernity Without Restraint* 295. « By gnostic movements we mean such movements as progressivism, positivism, Marxism, psychoanalysis, communism, fascism, and national socialism ». La citation vient du chapitre

perspective qu'il acquiert aux États-Unis le change profondément¹²⁵. Contrairement à Martin Heidegger, Voegelin ne fut nullement dupé par Hitler et par le national-socialisme. En 1983, Voegelin dit de son contemporain « Il ne m'a guère impressionné avec *Sein und Zeit* [*Être et Temps*] (1927) du fait de mon expérience avec John Dewey à Columbia et Whitehead à Harvard, grâce auxquels j'ai pris connaissance de la philosophie anglaise et américaine du sens commun¹²⁶».

En 1926 et 1927, Voegelin prend des cours de droit et de philosophie à Paris. Il lit Flaubert ainsi que les poèmes de Mallarmé et de Valéry ; *le Cimetière marin* attire particulièrement son attention¹²⁷.

Il retourne à Vienne et en 1928 publie son premier livre basé sur ses expériences aux États-Unis dans lequel il analyse les philosophes américains – Edwards, Peirce, James, Santayana –, la jurisprudence anglo-américaine, et

« Ersatz Religion: The Gnostic Mass Movements of Our Time », non inclus dans la traduction française, fondée sur l'édition allemande, de *Science, Politics and Gnosticism*.

¹²⁵ Voegelin, *Réflexions autobiographiques* [trad. Courtine-Denamy] 61. « Pourtant cet ouvrage, dans lequel je dresse le bilan de mes deux années d'études en Amérique, ne rend pas complètement compte de l'importance qu'exercèrent ces années sur ma vie. Le grand événement consista en fait à être jeté dans un monde où les grands débats méthodologiques néokantiens, qui étaient à mes yeux extrêmement importants sur le plan intellectuel, ne l'étaient absolument pas. L'arrière-plan y était bien plutôt constitué par les événements politiques fondateurs de 1776 et 1989 et par le développement de cet acte fondateur au moyen d'une culture politique et juridique représentée par la confrérie des avocats et la Cour suprême [...] ».

¹²⁶ Voegelin, « Autobiographical Statement at Age Eighty-Two », *The Beginning and the Beyond* 113. Traduction de : « After the American experience I was impervious to Heidegger. He did not impress me at all with *Sein und Zeit*, because in the meanwhile, with John Dewey at Columbia and with Whitehead at Harvard, I was acquainted with English and American commonsense philosophy ».

¹²⁷ Voegelin, *Réflexions autobiographiques* [trad. Courtine-Denamy] 63-64. « Je me souviens ainsi avoir lu les Trois contes de Gustave Flaubert, ce qui fut une véritable épreuve, le vocabulaire de Flaubert étant très riche, et il me fallait par conséquent recourir au dictionnaire presque à chaque phrase, mais c'était là la seule manière de maîtriser la langue [...] C'est à cette époque que je constituai ma collection presque complète des oeuvres de Paul Valéry, dont plusieurs dans leurs premières éditions, désormais introuvables. J'eus l'occasion de voir Valéry lorsqu'il donna une conférence en soirée lors d'une rencontre en liaison avec la Société des Nations. Ce qui m'intéressait le plus en lui à cette époque, outre le fait qu'il était un grand artiste, c'était sa philosophie lucrécienne, tout comme chez George Santayana. Le poème dont j'étais le plus amoureux était le "Cimetière marin" ».

Commons. Peu après, il est nommé maître de conférences par l'université de Vienne. Voegelin s'est marié avec Lissy Onken en 1932 ; le couple n'aura pas d'enfants.

L'année suivante, il rédigea deux livres sur la « question de la race ». Dans *Raas und Staat (Race et État* ¹²⁸), Voegelin se concentre sur le problème du « corps-idée » (*Liebideen*) « comme co-constitutif de la réalité de l'état » parce que « la personne et la communauté sont essentiellement fondées sur le corps ¹²⁹ ». La ressemblance des corps est le fondement pour la création des sociétés humaines, mais le corps « biologique » est vite intériorisé et devient une « idée » détachée du corps matériel. Voegelin écrit : « Le corps qui, comme une idée, contribue à la construction de la communauté, n'est pas le corps de la biologie ; il n'est pas un corps animal mais toujours un corps de l'esprit ¹³⁰ ». Selon Barry Cooper, Voegelin estime que le « concept » de race n'a rien à voir avec un savoir organisé dans les sciences biologiques ou ethnographiques ; l'« idée » de la race est plutôt « un élément dans un mouvement de foi moderne utilisé pour intégrer une communauté spirituellement et politiquement ¹³¹ ». La même année, dans *Die Rassenidee in*

¹²⁸ Traduction française, par Sylvie Courtine-Denamy, à paraître (Paris : Librairie philosophique J. Vrin) ; en anglais, Eric Voegelin, *Race and State, The Collected Works of Eric Voegelin*, Volume 2, trans. Ruth Hein ; ed. and intro. Klaus Vondung (Baton Rouge : LSU Press, 1997).

¹²⁹ Voegelin, *Race and State*, 5. Traduction de : « The problem of the body idea as co-constitutive of the reality of the state, which gave rise to the present study, is also part of this thematic complex. Person and community are grounded essentially in the body, and therefore body ideas will always share significantly in the structure of the reality of the state, as the idea of dynasty, blood lineage, or as the idea of blood kinship, the mystical body of Christ, or race ».

¹³⁰ Voegelin, *Race and State* 128. Traduction de : « The body that, as an idea, contributes to constructing the community, is not the body of biology; it is not an animal body but always a body of the mind ».

¹³¹ Barry Cooper, *Eric Voegelin and the Foundations of Modern Science* (Columbia : University of Missouri Press, 1999) 44. « As we have just seen, the implications of the race idea have nothing to do with organized knowledge of biological or ethnographic

der Geistesgeschichte (L'Idée de race dans l'histoire ¹³²), Voegelin constate « que les théories entourant l'idée de race ne pouvaient gagner leur importance humaine et sociale qu'après la destruction de l'idée du *corpus Christi mysticum* ¹³³ ».

La présente thèse utilise cette intuition pour examiner un phénomène du XX^e siècle dans lequel des poètes québécois comme Gaston Miron et Paul-Marie Lapointe quittent le corps du Christ pour entrer dans un « corps national ». Cette même intuition s'applique d'une manière un peu différente aux poètes américains. Edna St.-Vincent Millay, par exemple, ne se reconnaissait pas comme une « femme chrétienne » mais comme une « femme libre », tandis que Frank O'Hara faisait le passage d'une identité familiale de « catholique irlandais » à celle d'« homosexuel urbain ».

Afin de protéger l'Autriche des tendances antidémocratiques de sa gauche, en l'occurrence un parti social-démocrate militarisé, et de sa droite, les nazis, le chancelier Engelbert Dollfuss promulgua le 1^{er} mai 1934 une nouvelle constitution qui établit un état autoritaire, corporatif et chrétien. Bien que Dollfuss fut assassiné par les nazis en juillet 1934, son état corporatif durera jusqu'en mars 1938, date de l'incorporation de l'Autriche à l'Allemagne hitlérienne. En 1936, Voegelin publie *Der autoritäre Staat : En Versuch über das österreichische Staatsproblem (L'État autoritaire : essai sur le*

phenomena. The idea is, rather, an element in a modern creed movement used to integrate a community spiritually and politically ».

¹³² Non traduit en français ; en anglais, Eric Voegelin, *The History of the Race Idea from Ray to Carus, The Collected Works of Eric Voegelin*, Volume 3, trans. Ruth Hein, ed. and intro. Klaus Vondung (Baton Rouge : LSU Press, 1998).

¹³³ *Hochland : Monatszeitschrift für alle Gebiete des Wissens, der Literatur, und Kunst*, XXXI (1933-1934), No. 2, 185. Cité dans : Eric Voegelin, *The History of the Race Idea* xiii. Traduction de : « The renowned Catholic periodical *Hochland*, for instance, acknowledged as the main intellectual merit of Voegelin's study "that he discloses how race theories could gain their human and social importance only after the destruction of the idea of the *corpus Christi mysticism* ».

problème de l'état autrichien où il appuie l'action de Dollfuss¹³⁴. Voegelin compare son « attitude théorique » envers les décisions du chancelier démocrate-chrétien à celle de Robert Jackson, juge de la Cour suprême américaine. Ayant pris connaissance des idéologies radicales européennes lorsqu'il était membre du tribunal militaire de Nuremberg après la Deuxième Guerre mondiale, Jackson avait eu la formule mémorable : « la démocratie n'est pas un pacte de suicide¹³⁵ ».

La dernière étude viennoise de Voegelin, *Die politischen Religionen* (*les Religions politiques*) de 1938¹³⁶, propose une « considération religieuse du national-socialisme¹³⁷ ». Voegelin avait donc publié quatre livres antinazis au cours des années trente. Après l'*Anschluss*, il s'enfuit de Vienne pour Zurich en Suisse, le soir même où la Gestapo faisait irruption chez lui pour confisquer son passeport. Sa femme le rejoignit une semaine plus tard, et c'est ainsi à 38 ans que la période autrichienne de Voegelin prit fin, la première des quatre phases de sa vie¹³⁸.

¹³⁴ Non traduit en français ; en anglais, Eric Voegelin, *The Authoritarian State, An Essay on the Problem of the Austrian State, The Collected Works of Eric Voegelin*, Volume 4 (Columbia : University of Missouri Press, 1999).

¹³⁵ Voegelin, *Réflexions autobiographiques* [trad. Courtine-Denamy] 72. « Mon attitude théorique dans ce domaine à l'époque ne différait guère de celle que formula par la suite la Cour suprême de justice en la personne du juge Robert H. Jackson, lors de l'affaire Terminiello en 1949 (c'est-à-dire après qu'il se fut familiarisé avec les idéologies européennes radicales en tant que membre du tribunal de Nuremberg) : la démocratie n'est "pas un pacte suicidaire" ».

¹³⁶ En français : Eric Voegelin, *les Religions politiques*, trad. de l'allemand Jacob Schmutz (Paris : Cerf, 1994). En anglais, *Political Religions*, trans. T.J. DiNapoli and E.S. Easterly III (Lewiston, NY : Edwin Mellen Press, 1986). *Modernity Without Restraint. The Political Religions ; The New Science of Politics ; Science, Politics and Gnosticism. The Collected Works of Eric Voegelin*, Volume 5 (Baton Rouge : LSU Press, 2000). Il y avait aussi une édition suédoise publiée après l'*Anchluss* : *Die Politischen Religionen* (Stockholm : Bermann-Fischer Verlag, 1939).

¹³⁷ Voegelin, *Les Religions politiques* [trad. Schmutz] 25.

¹³⁸ Voegelin, *Réflexions autobiographiques* [trad. Courtine-Denamy] 90. « Il n'en reste pas moins que ce qui devait être observé par voie légale, compte tenu des nouvelles ordonnances en vigueur, l'était effectivement dans l'ensemble, et, si je constituais apparemment une cible de quelque intérêt. Tel n'était pas le cas de ma femme. Lorsque je

Harvard lui donna la chance de retourner aux États-Unis en lui offrant un poste temporaire pour l'année scolaire 1938-1939. Peu après son arrivée, il trouva un deuxième poste à Bennington College dans le Vermont. Bien que ce fut un emploi permanent, Voegelin le refusa à cause de « l'environnement sur la côte est ». Il observa à Bennington « la composante d'extrême gauche, de même que les quelques communistes déclarés à la faculté et qui étaient encore plus nombreux chez les étudiants. Or, cet environnement n'était pas plus de mon goût que celui du national-socialisme que je venais de quitter ¹³⁹ ». C'est alors qu'il accepta une proposition de l'université d'Alabama, attiré surtout par le fait qu'il pourrait donner des cours sur le gouvernement américain et la Constitution. En 1942, il devint professeur associé à l'université de Louisiane à Baton Rouge où il passa les seize années qui suivirent. Sa femme et lui devinrent citoyens américains en 1944.

Au cours des années quarante, Voegelin publia de nombreux articles ¹⁴⁰, mais son plus grand projet fut un long texte jamais publié de son vivant. Lors de son passage à Harvard, un éditeur lui avait proposé d'écrire

pris la fuite, elle put rester avec ses parents, qui étaient nationaux-socialistes et dont le salon était orné d'un grand portrait d'Hitler. Je me suis enfui le soir du jour où le fonctionnaire de la Gestapo voulait confisquer mon passeport, et il revint naturellement le lendemain pour demander où je me trouvais et où était mon passeport. On plaça alors un garde devant la porte de l'appartement de mes beaux-parents où ma femme séjournait. Dès mon arrivée à Zurich, j'envoyai un télégramme ; le garde disparut et mon télégramme arriva vingt minutes plus tard. Manifestement, il avait compris que j'étais parti pour de bon. Une semaine plus tard, ma femme me rejoignit à Zurich. Nous avons dû laisser la plupart de nos biens, mais nous réussîmes à emporter quelques meubles et, plus important, la bibliothèque ».

¹³⁹ Voegelin, *Réflexions autobiographiques* [trad. Courtine-Denamy] 94.

¹⁴⁰ Ses sujets allaient de Platon à Nietzsche, des ordres des khans mongols aux origines du scientisme. Parmi ces articles, on compte : « Plato's Egyptian Myth », *The Journal of Politics* 9.2 (August 1947) : 307-324 ; « The Philosophy of Existence : Plato's Gorgias », *The Review of Politics* 11.4 (October 1949) : 477-498 ; « Nietzsche, the Crisis and the War », *The Journal of Politics* 6.2 (1944) : 177-212 ; « The Mongol Orders of Submission to European Powers, 1245-1266 », *Byzantion*, 15 (1940-1941) : 378-413 ; « The Origins of Scientism », *Social Research* 15.4 (December 1948) : 462-494.

une histoire des idées politiques. Voegelin avait accepté, mais dès le départ, il était évident que « la limitation imposée à l'histoire des idées, la convention en vertu de laquelle on la faisait commencer avec la philosophie grecque classique pour s'achever sur quelques idéologies contemporaines était intenable ¹⁴¹ ». C'est alors qu'il entama une série d'études sur les origines du christianisme afin de comprendre la politique du Moyen Âge, sur le judaïsme pour comprendre les origines du christianisme, et sur les civilisations de l'ancien Proche-Orient pour mieux voir l'arrière-fond duquel Israël se dégage. Son projet atteignant approximativement quatre mille pages, Voegelin décida, après quinze ans de travail et de correspondance avec de nombreux éditeurs, de l'abandonner définitivement en 1955 ¹⁴². Il sera publié entre 1997 et 1999 en huit volumes qui font partie de ses œuvres complètes ¹⁴³.

Pendant la rédaction de ce travail, Voegelin fait une découverte de la plus haute importance : la constatation de l'insuffisance de « l'idée » comme un outil théorique. Par voie de conséquence, il se tourne vers l'« expérience », symbole linguistique qui deviendra le fondement de sa philosophie de la conscience.

¹⁴¹ Voegelin, *Réflexions autobiographiques* [trad. Courtine-Denamy] 100.

¹⁴² Thomas A. Hollweck et Ellis Sandoz, « General Introduction to the Series », *History of Political Ideas, Volume I, Hellenism, Rome, and Early Christianity, The Collected Works of Eric Voegelin*, Volume 19 (Columbia : University of Missouri Press, 1997) 1-14 ; Heilke, *Quest for Reality* 92.

¹⁴³ Eric Voegelin, *The Complete Works 19-26, History of Political Ideas : Volume I (1997), Hellenism, Rome and Early Christianity*, ed. Athanasios Moulakis ; Volume II (1997), *The Middle Ages to Aquinas*, ed. Peter von Sivers ; Volume III (1998) *The Later Middle Ages*, ed. David Walsh ; Volume IV (1998), *Renaissance and Reformation*, eds. David L. Morse and William M. Thompson ; Volume V (1998), *Religion and the Rise of Modernity*, ed. James L. Wiser ; Volume VI (1999), *Revolution and the New Science*, ed. Barry Cooper ; Volume VII (1999), *The New Order and Last Orientation*, eds. Jürgen Gebhardt and Thomas A. Hollweck ; Volume VIII (1999), *Crisis and the Apocalypse of Man*, ed. David Walsh.

Rappelons que l'expression « l'histoire des idées » a été popularisée par Arthur O. Lovejoy, professeur à Johns Hopkins, fondateur en 1940 de la revue *The Journal of the History of Ideas*, et auteur de *The Great Chain of Being : A Study of the History of an Idea* (1936) provenant de la conférence William-James à Harvard en 1933¹⁴⁴. Pour Lovejoy, une idée est un élément d'une structure plus large, ou, pour employer ses propres termes, une « idée-unité » fait partie d'une « idée-complexe¹⁴⁵ », cette dernière étant « le corps total de la doctrine de n'importe quelles philosophie ou école¹⁴⁶ ». Lovejoy se situait dans une perspective interdisciplinaire. L'« idée », telle qu'il la conçoit, franchit les barrières entre la littérature, l'histoire, la philosophie, etc. Lovejoy considère la création, pendant les années quarante, des départements de littérature comparée comme étant la reconnaissance que les « Idées sont des commodités qui entrent dans le commerce entre États¹⁴⁷ ». Il croit que l'analyste qui veut comprendre une « idée » doit d'abord maîtriser l'histoire du milieu dans lequel elle s'est développée. Étant donné de telles

¹⁴⁴ Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being : A Study of the History of an Idea* (Cambridge : Harvard UP, 1936, 1978).

¹⁴⁵ Arthur O. Lovejoy, « The Historiography of Ideas », *Essays in the History of Ideas* (New York : George Braziller, 1955) 8. Traduction de : « But if it is a fact, it has two practical implications: first, that in the preparation of scholars for competent investigation in most other historical fields, a sound training both in the history of philosophical ideas and—what is not less important—in the methods of philosophical analysis—of taking ideas-complexes apart—is especially needful ».

¹⁴⁶ Lovejoy, *Great Chain* 3. Traduction de : « The total body of doctrine of any philosopher or school is almost always a complex and heterogeneous aggregate—and often in ways which the philosopher himself does not suspect ».

¹⁴⁷ Lovejoy, « Historiography of Ideas », *Essays* 3. « And in the present phase of the development of, at least, several of these nominally distinct disciplines the lines of division are breaking down. They are breaking down because questions originally raised within the traditional limits of one or another of these subjects prove incapable of adequate and accurate answer without going beyond those limits. Ideas are commodities which enter into interstate commerce. One notable example to the growing recognition of this has been the emergence, out of the study of separate national literatures, of the study of comparative literature. But the observation of what happens to ideas when they cross national or linguistic boundary lines is but a small part of the process of which I am speaking, even in the specific case of the history of literature ».

convictions, il n'est pas surprenant que Lovejoy fournit des arguments aux historiens littéraires dans le conflit qui les opposa aux nouveaux critiques ¹⁴⁸.

Voegelin lui-même avait utilisé le mot « idée » (*Rassenidee*) dans l'une de ses deux études sur la race. Mais c'est en travaillant sur l'un des derniers livres de Friedrich Schelling, *Philosophie der Mythologie* (*Philosophie de la mythologie*), écrit-il, que « il me vint à l'esprit que la conception d'une histoire des idées constituait en fait une déformation idéologique de la réalité. Il n'y avait d'idées que si l'on disposait de symboles pour les expériences immédiates ¹⁴⁹ ». En étudiant le mythe de Schelling, il comprend que

ideas are nonsense : there are no ideas as such and there is no history of ideas; but there is a history of experiences which can express themselves in various forms, as myths of various types, as philosophical development, theological development, and so on. One has got to get back to the analysis of experience ¹⁵⁰.

Lovejoy assume que l'idée existe en relation avec d'autres idées. Par exemple, l'idée de l'« âme » a une histoire, l'idée de « Dieu » en a aussi une, et ensemble elles font partie de l'idée-complexe de la « religion ». Mais l'« âme » n'est pas une idée, c'est le symbole linguistique d'une expérience historique constante dans laquelle l'homme découvre que son expérience n'est pas limitée à son intellect et à son corps. D'ailleurs, la « religion » n'est pas seulement une idée-complexe, mais également un symbole inventé par

¹⁴⁸ Arthur O. Lovejoy, « Reflections on the History of Ideas », *Journal of the History of Ideas* 1.1 (January 1940) : 11-13. « How meager would be the aesthetic content of the Divine Comedy as a whole, or of most of its parts, to a modern reader—especially a non-Catholic reader—wholly ignorant of medieval ideas and feelings and pieties, or incapable, while reading it, of making these in some degree his own, by an effort of the imagination! ».

¹⁴⁹ Voegelin, *Réflexions autobiographiques* [trad. Courtine-Denamy] 100. « Tandis que je travaillais au chapitre sur Schelling, il me vint à l'esprit que la conception d'une histoire des idées constituait en fait une déformation idéologique de la réalité. Il n'y avait d'idées que si l'on disposait de symboles pour les expériences immédiates ».

¹⁵⁰ Eric Voegelin, « Autobiographical Statement at Age Eighty-Two », *The Beginning and the Beyond, Papers from the Gadamer and Voegelin Conferences* 119.

Cicéron et adopté par les stoïciens. La « religion » déforme le symbole linguistique plus précis de « théologie » conçu par Platon dans le deuxième livre de *La République* pour signifier le « type » vrai ou faux des dieux ¹⁵¹.

Les symboles linguistiques de l'Occident comme « âme », « Dieu », « théologie », « religion » ont des « équivalents » en d'autres cultures qui rendent possible une analyse interculturelle de la quête humaine d'une vérité transcendante. De même, il y a de par le monde des cultes, des cérémonies, des rites et des mythes équivalents. L'homme est conscient des différences dans les symboles linguistiques qu'il analyse mais la similitude :

which justifies the language of equivalences does not lie in the symbols themselves but in the experiences which have engendered them. The language of "equivalences," thus, implies the theoretical insight that not the symbols themselves but the constants of engendering experience are the true subject matter of our studies ¹⁵².

¹⁵¹ Eric Voegelin, « Quod Deus dicitur », *Journal of the American Academy of Religion* 43.3 (December 1985) 579. « In the analysis of the disease and its syndrome, Plato created a neologism of world-historic consequences: when dealing with the propositional sets he used, for the first time in the history of philosophy as far as we know, the term "theology". In the *Republic*, Plato speaks of the negative propositions *typoi peri theologias*, as types of theology (379a), and opposes to them the positive counter-propositions as true types. Both types, the negative as well as the positive, are theology, because they express a human response to the divine appeal ; they both are, in Plato's language, the verbal mimesis respectively of man's existence in truth or falsehood ».

Eric Voegelin, « Conversations with Eric Voegelin », *The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers, 1939-1985*. Volume 33, *The Collected Works of Eric Voegelin* (Columbia : University of Missouri Press, 2004) 246. « This doesn't mean that what Thomas meant by metaphysics did not exist before. He meant a science of propositions concerning what he called "first principles and substances." He gave as examples the concept of being, and the concept of God. This type of metaphysics, though it received its name only in the thirteenth century, actually began in the generation immediately after Aristotle, with the dogmatization of philosophy by the Stoics. The Stoics transformed the original language formulations of philosophy, what are language symbols expressing steps in a meditative process of experience, into propositions concerning the realities symbolized. Examples would be propositions concerning God, concerning intellect, concerning the soul. That is a transformation that begins only after Plato and Aristotle ».

¹⁵² Eric Voegelin, « Equivalences of Experience and Symbolization in History », *Published Essays, 1966-1985, The Collected Works of Eric Voegelin*, Volume 12, ed. Ellis Sandoz (Columbia : University of Missouri Press, 1990) 115.

Cependant, l'identification de l'« expérience » comme le sujet vrai de « nos études » peut mener à une erreur : l'hypostase de l'expérience comme un absolu dans laquelle elle « risque de devenir la dernière demeure dans notre quête des constantes dans l'histoire ¹⁵³ ». Voegelin ne trouve pas la constante au niveau d'expériences équivalentes :

we shall look in vain for the constant in an experience articulating the constant as its contents. The constant that will justify the language of equivalent experiences and symbols must be sought on a level deeper than the level of equivalent experiences which engender equivalent symbols ¹⁵⁴ ».

Qu'est-ce que ce « niveau plus profond » où se trouve la constante qui « justifie le langage d'expériences et de symboles équivalents » ? Héraclite, Eschyle et Platon développèrent le symbole linguistique de la « profondeur de l'âme », et l'expression a été préservée en Occident jusqu'à nos jours. Pour les Grecs, cette profondeur est « au-delà de l'expérience articulable ». D'après Voegelin, les psychanalystes de l'Europe moderne comme Jung et Freud, moins sages que les Grecs, essaient d'« obtenir par *fornicatio fantastica* un absolu qu'une analyse critique de l'expérience ne fournit pas ¹⁵⁵ ».

¹⁵³ Voegelin, « Equivalences of Experience and Symbolization in History », *Published Essays, 1966-1985* 123. « The first fallacy to be avoided is the hypostasis of experience as an absolute. If we understand symbols in spite of their differences as equivalent because, as we have said they are intelligibly engendered by the same type of experience, the experience is in danger of becoming the resting point in our search for constants in history ».

¹⁵⁴ Voegelin, « Equivalences of Experience and Symbolization in History », *Published Essays, 1966-1985* 124.

¹⁵⁵ Voegelin, « Equivalences of Experience and Symbolization in History », *Published Essays, 1966-1985* 124. Traduction de : « The depth of the soul, however, is experienced by the Hellenic thinkers as a depth beyond articulate experience. It can be expressed by the symbol "depth," but it does not furnish a substantive content in addition to our experiences of God, man, the world, and society, of existential tension, and of participation. Hence, we must avoid the fallacy of imaging the depth as an area whose topography can be explored by a science not bound by the limits of our experienced truth of reality. Neither must we populate it with the archetypes of a collective unconscious, nor endow it with libidinous dynamics, in order to gain by *fornicatio fantastica* an absolute which a critical analyses of experience will not deliver ».

Le contenu de la profondeur de l'âme « apporte des intuitions concernant le processus de la réalité par lequel des équivalents émergent ¹⁵⁶ ». Les Grecs nomment ce contenu la « *psyche* ». La *psyche* fascine la conscience en tant que menace et en tant que charme, mais le fait crucial est qu'il n'y pas a de conscience plus profonde que la conscience, et nous ne connaissons le contenu de la *psyche* que par ce qui en entre dans la conscience. La *psyche* est la constante que justifie le langage d'équivalences. Avec la conscience, la *psyche* forme un continuum dans lequel l'homme peut se déplacer par l'intermédiaire des symboles. Les descentes et les ascensions de l'univers mythologique de Frye, dans l'optique de l'intuition de Voegelin, décrivent les mouvements intérieurs entre la conscience et la *psyche*.

La *psyche* n'est pas le champ primordial de la réalité qui s'appelle, chez Voegelin, la « communauté de l'être » et qui comprend Dieu et le monde, l'homme et la société. En plongeant dans la *psyche*, on trouve « l'unicité sous-jacente de la réalité, sa cohérence, sa durabilité, la constance de sa structure, son ordre et son intelligibilité ». Cette unicité inspire l'invention d'autres images, la plus importante étant celle du « cosmos », symbole linguistique développé historiquement en parallèle avec celui de *psyche* ¹⁵⁷. Cependant, contrairement à nos expériences par rapport à Dieu et au monde, à l'homme

¹⁵⁶ Voegelin, « Equivalences of Experience and Symbolization in History », *Published Essays, 1966-1985* 124. Traduction de : « Though the experience of depth does not add to the substantive content of the experience and symbols whose equivalence is our concern, it has a content peculiar to itself: it conveys insight into the process of reality from which the equivalents emerge ».

¹⁵⁷ Voegelin, « Equivalences of Experience and Symbolization in History », *Published Essays, 1966-1985* 124. Traduction de : « Our perspectival experiences of reality in process may render no more than fragments of insight, the fragmentary elements may be heterogeneous, and they may looko even incommensurable, but the trust in the underlying oneness of reality, its coherence, lastingness, constancy of structure, order and intelligibility will inspire the creation of images which express the ordered wholeness sened in the depth. The most important of these images in the symbol "Cosmos" itself, whose development runs historically parallel with that of the symbol "psyche" ».

et la société, la *psyche* n'offre pas un matériel assez différencié pour être utile dans une analyse de la réalité.

C'est ainsi que l'expérience transformée en symbole de la communauté de l'être devient la catégorie de base de la philosophie de la conscience de Voegelin. Comme telle, elle assume le même rôle structurel dans sa pensée que la dyade « type-antitype » dans la dernière phase de Frye. Pourtant, l'« expérience » de la transcendance précède dans le temps la formation du « type », qu'il soit un premier (arkhé-) « type » qui se répète à travers des millénaires d'« écritures séculières », ou un « type » de l'Ancien Testament qui précède un antitype du Nouveau Testament.

À titre d'exemple, prenons l'arbre comme *axis mundi*, un type de l'univers mythologique qui traverse les contes et les poèmes de différentes époques et de pays divers, du frêne merveilleux, Yggdrasil, qui servait de support à l'univers dans la mythologie des Nordiques¹⁵⁸ aux deux arbres, de vie et de la connaissance du bien et du mal, dans la Genèse (2,9). De par le monde, les hommes des commencements de l'histoire écrite imaginaient le cosmos sous la forme d'un arbre géant, un « arbre cosmique¹⁵⁹ », dans la formule de Mircea Eliade, ou, dans la formule de Frye, un « arbre du monde ». Cet arbre « a ses racines dans le monde inférieur et ses hautes branches dans le monde supérieur », et il symbolise « en quelque sorte une connexion entre la terre et le ciel, rompue lors de la Chute¹⁶⁰ ». L'« expérience » se manifeste d'abord quand un homme voit l'arbre comme la

¹⁵⁸ Edith Hamilton, *La mythologie : ses dieux, ses héros, ses légendes*, trad. Jacques Dumont (Paris : Gérard & C^o, « Marabout université », 1962) 389. En anglais 1940.

¹⁵⁹ Mircea Eliade, *Le sacré et le profane* (Paris : Gallimard, 1965) 128-129.

¹⁶⁰ Frye, *Parole souveraine* 173.

connexion entre son être corporel et les fondements radicalement transcendants de son être. Puis, la conscience symbolise l'expérience, le symbole étant la base des mythes qui forment une mythologie. Après que la mythologie, dans un long processus, pénètre et encadre la société, l'arbre devient un type.

Cet « arbre du monde » ne prend jamais de l'âge, et il paraît dans des centaines de poèmes écrits aux États-Unis et au Québec entre 1900 et 1965, de *Young Sycamore* de William Carlos Williams à *À un vieil arbre* de Pamphile Lemay ¹⁶¹. Pour beaucoup de poètes québécois et américains, l'arbre est l'image-type du mystère de leur existence entre la terre et le ciel.

De son propre aveu, Voegelin reconnaît qu'entre 1945 et 1950 il fut dans une « période d'indécision, si ce n'est de paralysie ¹⁶² ». Ce temps de transition s'acheva par la rédaction des six conférences Walgreen prononcées sous l'intitulé « Vérité et Représentation » à l'université de Chicago en janvier 1951 et qui donneront naissance, un an plus tard, à *The New Science of Politics* ¹⁶³. Le livre, dont le titre a été inspiré par *la Nouvelle Science* (1725) de Vico, recevra une attention à la fois positive et négative qui dépasse le champ de la science politique. Ses admirateurs incluent le critique du *Christian Century* qui écrit qu'il « est une étoile polaire pour toute personne qui réfléchit et qui cherche une restauration de la science politique sur le plan

¹⁶¹ « À un vieil arbre », *Les Goutelettes* (1904) ; « Young Sycamore », *Collected Poems* (1934).

¹⁶² Voegelin, *Réflexions autobiographiques* [trad. Courtine-Denamy] 101. « Je caractériserais les cinq années entre 1945 et 1950 comme une période d'indécision, si ce n'est de paralysie, dans le traitement des problèmes que je percevais bien mais que je ne pouvais pas résoudre de façon satisfaisante ».

¹⁶³ En français, *La Nouvelle Science du politique*, [trad. Courtine-Denamy], (2000).

classique et chrétien ¹⁶⁴», et aussi les éditeurs du magazine *Time* qui, le 9 mars 1953, dans un article en couverture, « Journalism et Joachim's Children », présentèrent les idées de Voegelin au grand public ¹⁶⁵.

En 1956 et 1957, Voegelin publia les trois premiers volumes – *Israel and Revelation*, *The World of the Polis*, *Plato and Aristotle* – de *Order and History*. À ce moment-là, Voegelin prévoyait que cette série compterait six volumes qui analyseraient « les types d'ordre et les formes symboliques » de l'ancienne Mésopotamie à « la crise de la civilisation occidentale ¹⁶⁶».

De même que *The New Science of Politics*, *Order et History* souleva des louanges et des objections. Il n'est pas surprenant que l'un des comptes rendus les plus négatifs – « ridicule et malveillant », d'après Thomas Molnar¹⁶⁷ – fût publié dans *The Journal of the History of Ideas*. Moses Hadas accuse *Plato and Aristotle* de promouvoir l'« eugénique » et une « police secrète ». L'ordre de *Order and History*, pour Haddas, « se fonde sur une mystification justifiée par l'attribution d'une inspiration divine à une élite qui usurpe le pouvoir afin d'en profiter », tout en faisant allusion au « fascisme »

¹⁶⁴ Anthony Harrigan, « Political Gnosticism », compte rendu de *The New Science of Politics, The Christian Century* (April 1953) 385. Traduction de : « The book is a lodestar to thinking men who seek a restoration of political science on the classic and Christian basis ».

¹⁶⁵ Anonyme, « Journalism and Joachim's Children », *Time* 61.10 (March 9, 1953) : 57-61. Cette semaine, Voegelin paraît sur la couverture de l'édition américaine de *Time* ; la même semaine, Syngman Rhee, le président de la République sud-coréenne de 1948 à 1960 paraît sur la couverture de l'édition canadienne.

¹⁶⁶ Voegelin, *Israel and Revelation* x. Traduction de : « The principal types of order, together with their self-expression in symbols, will be studied as they succeed one another in history. These types of order and symbolic form are the following... ». *The Crisis of Western Civilization* est le titre que Voegelin a proposé pour volume 6, jamais écrit, de *Order and History*.

¹⁶⁷ Thomas Molnar, « Eric Voegelin : A Portrait, An Appreciation », *Modern Age* 25.4 (Fall 1981) : 382-383. Traduction de : « The man who draws with an equal ease from several disciplines creates in America an almost tangible malaise.... Edmund Wilson was such a man among native Americans. He was, however, a leftist, thus better tolerated ; Voegelin is a "rightist," as a silly malevolent review of the *New Science of Politics* [sic] by Moses Hadas suggested ».

caché de l'auteur, une insinuation étrange considérant que Voegelin avait dû fuir son pays à cause de son opposition au nazisme ¹⁶⁸.

En 1958, Voegelin quitte la Louisiane pour devenir directeur du Nouvel Institut de science politique à l'université Ludwig-Maximilian à Munich, un retour au pays natal quarante-six ans après son « émigration révolutionnaire ¹⁶⁹ ». Ainsi se termine la deuxième phase de Voegelin qui de 38 à 57 ans aura établi une carrière universitaire et une réputation nationale aux États-Unis.

Voegelin est le premier titulaire de la chaire de science politique à l'université munichoise depuis la mort de Max Weber en 1920. Il se présente officiellement à ses collègues le 26 novembre 1958 lors d'une conférence intitulée « Wissenschaft, Politik, und Gnosis » (*Science, politique et gnose*). La réaction véhémente du plus éminent journal libéral de Munich est indicative de la division dans l'amphithéâtre. Voegelin déclare que Hegel, Marx, Nietzsche, et Heidegger étaient des « gnostiques », une caractérisation que le

¹⁶⁸ Moses Hadas, compte rendu de *Israel and Revelation, The World of the Polis* et *Plato and Aristotle*, « Review, *Order and History* », *The Journal of the History of Ideas* 19.3 (June 1958) : 442-444. Traduction de : « Reduced to simple terms, Professor Voegelin's "order" rests upon a hoax, which is justified by attributing divine afflatus to the elite which usurps the power to work it ».

L'accusation du fascisme vient dans la conclusion du compte rendu : « One wonders whether "the institution that wishes to remain unnamed" which Professor Voegelin thanks for material aid in each of his Prefaces was aware of the nature of his work, and one remembers a remark attributed to a notable patron of the institution which Professor Voegelin serves: "Sure, we'll have fascism in this country, but of course we'll call it something else." Leap in being? » (les deux citations, p. 444). Dans sa remarque concernant le fascisme « dans ce pays », Hadas fait référence à Huey Long, gouverneur de la Louisiane de 1928 à 1932, et sénateur de 1930 à 1935.

¹⁶⁹ Voegelin, *Anamnesis* (2002), 90, 98. « These experiences, however, occurred after the years in the Rhineland ; they did not begin until after my own revolutionary change of location to Austria » (p. 90) ; le titre de la vingtième expérience *anamnésique* d'*Anamnesis* est : « First Emigration » (p. 98).

Süddeutsche Zeitung trouve irrationnelle¹⁷⁰. Cette conférence sera publiée comme livre en 1959¹⁷¹.

Outre ses responsabilités à Munich, Voegelin sera professeur invité à l'université Notre Dame en 1960 et à Harvard en 1964. Le 28 décembre 1965 à l'institut Thomas-More, lors de la première de ses quatre visites entre 1965 et 1976 à l'institut montréalais, il prononce un discours, « In Search of the Ground ». Les transcriptions de ses conférences et les réponses de Voegelin à son auditoire seront recueillies en 1980 dans *Conversations with Eric Voegelin*¹⁷².

En 1966, Voegelin fait paraître en allemand *Anamnesis*, une collection d'anciens et nouveaux essais¹⁷³. À travers le symbole platonicien du souvenir, Voegelin médite sur « le caractère de la conscience comme un processus qui augmente de son propre logos¹⁷⁴ ». Une percée significative

¹⁷⁰ Manfred Henningsen, « Introduction », *Modernity Without Restraint : The Political Religions; The New Science of Politics; and Science, Politics, and Gnosticism, The Collected Works of Eric Voegelin*, Volume 5 (Columbia : University of Missouri Press 2000) 3. « The leading liberal German newspaper, the *Süddeutsche Zeitung* of Munich, summarized the shocked reaction by suggesting in a front-page editorial (November 29/30, 1958) that the new professor who had characterized Hegel, Marx, Nietzsche, and Heidegger as Gnostics was indulging in "irrationalism" ».

¹⁷¹ *Wissenschaft, Politik und Gnosis* (Munich : Koesel, 1959). Première traduction américaine : *Science, Politics and Gnosticism*, « Gateway Edition » (Chicago : Regency, 1968). La traduction utilisée est celle des Œuvres complètes : *Modernity Without Restraint : The Political Religions ; The New Science of Politics; and Science, Politics, and Gnosticism. The Collected Works of Eric Voegelin*, Volume 5, ed. Manfred Henningsen (Columbia : University of Missouri Press, 2000) 253. *Science, politique et gnose*, trad. de l'allemand Marc de Launay (Paris : Bayard, « Débat théologique », 2004).

¹⁷² Non traduit en français ; Eric Voegelin, *Conversations with Eric Voegelin*, ed. & intro. R. Eric O'Conner (Montreal : Thomas More Institute Papers, 1980).

¹⁷³ Non traduit en français ; Eric Voegelin, *Anamnesis*, trans. & ed. Gerhart Niemeyer (Columbia : University of Missouri Press, 1978) ; *Anamnesis, On the Theory of History and Politics, The Collected Works of Eric Voegelin*, Volume 6 trans. M.J. Hanak, based on the translation of Gerhart Niemeyer, ed. & intro. David Walsh (Columbia : University of Missouri Press, 2002).

¹⁷⁴ Voegelin, *Anamnesis* (2002), 34. Traduction de : « The character of consciousness as a process of augmenting insight into its own logos determines the form of the volume herewith presented ».

pour Voegelin, en effet, *Anamnesis* inaugure une série d'essais¹⁷⁵ et de livres¹⁷⁶ extraordinaires qui se succédèrent jusqu'à sa mort.

Après onze ans en Allemagne, Voegelin entama la quatrième et dernière phase de sa vie lorsqu'il retourna définitivement aux États-Unis en 1969. Nommé *Distinguished Scholar* à *The Hoover Institute* à Stanford, Voegelin sera affilié à cette université jusqu'à la fin de sa vie.

En 1971, *The Southern Review* publie une lettre que Voegelin avait écrite en 1947 à Robert Heilman, son collègue d'alors à l'université de Louisiane. Heilman, nouveau critique, avait auparavant donné à Voegelin deux articles qu'il avait écrits sur *Tour d'écrou* (1898) d'Henry James, ainsi qu'une interprétation freudienne de la nouvelle par Edmund Wilson. Et c'est à cette occasion que Voegelin répondit à Heilman par cette fameuse lettre dans laquelle il suggéra que *Tour d'écrou* « est une étude non pas simplement du mystère du bien et du mal, mais de ce mystère en relation avec le complexe formé par la conscience psychologique-la conscience morale-la vertu¹⁷⁷ ». En 1971, Voegelin rédige un post-scriptum qui révisé sa première impression tout en relevant le caractère confus du *Tour d'écrou* et « une certaine déformation de la réalité personnelle et sociale éprouvée par

¹⁷⁵ Eric Voegelin, *Published Essays, 1966-1985*, ed. et intro. Ellis Sandoz, *The Collected Works of Eric Voegelin*, Volume 12 (Baton Rouge : LSU Press, 1990) ; ed. et intro Thomas A. Hollweck and Paul Caringella, *The Collected Works of Eric Voegelin*, Volume 28 (Baton Rouge : LSU Press, 1990).

¹⁷⁶ *The Ecumenic Age*, Volume Four, *Order and History* (Baton Rouge : LSU Press, 1974) ; *In Search of Order*, Volume Five, *Order and History* (Baton Rouge : LSU Press, 1987). Pendant cette période, Voegelin donne permission à publier une section de son *History of Political Ideas : From Enlightenment to Revolution*, ed. John H. Hallowell (Durham : Duke UP, 1975).

¹⁷⁷ Eric Voegelin, « A Letter to Robert Heilman », *The Southern Review* n.s. 7.1 (January 1971) : 10. Traduction de : « I believe that *The Turn of the Screw* is a study, not of the mystery of good and evil, but of this mystery in relation to the complex of consciousness-conscience-virtue ».

les artistes au tournant du siècle et exprimée par le moyen de l'art symboliste ¹⁷⁸».

Maintenant un vif intérêt pour la littérature, Voegelin avait écrit en 1944 une courte étude, publiée après sa mort, des *Four Quartets* (1943) de T.S. Eliot¹⁷⁹ dans laquelle il analyse les titres de chacun des quartettes. Critique littéraire compétent mais non professionnel, Voegelin organise son étude autour des « noyaux d'allusions qui déterminent la structure intellectuelle de tout le poème ¹⁸⁰». « Notes on T.S. Eliot's *Four Quartets* » explique d'une manière claire les racines personnelles de cette « autobiographie spirituelle d'un poète chrétien ¹⁸¹».

Dans le chapitre, « Tragedy » de la troisième partie, « The Athenian Century », de *The World of the Polis*, Voegelin analyse deux pièces d'Eschyle – *Les Suppliantes* et *Le Promothée enchaîné* – et passe en revue trois pièces d'Euripide, ainsi que *Les Grenouilles* d'Aristophane et *La Poétique* d'Aristote ¹⁸², ce qui représente avec ses essais sur *Le Tour d'écrou* et l'étude des *Four Quartets* ses seules incursions dans la critique littéraire. Dans une lettre privée à Heilman de 1955, il parle de la critique littéraire comme étant

¹⁷⁸ Eric Voegelin, « Postscript : On Paradise and Revolution », *The Southern Review* n.s. 7.1 (January 1971) : 26-27. Traduction de : « Though the aura of indistinctness surrounding the Jamesian symbols cannot be denied, it need not be imputed to a failure of James ; the fuzziness of the symbols, as well as the general fogginess of meaning pervading the work, is caused rather by a certain deformation of personal and social reality that was experienced as such by artists at the turn of the century and expressed by means of symbolistic art ».

¹⁷⁹ Eric Voegelin, « Notes on T.S. Eliot's *Four Quartets* », *The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers, 1939-1985, The Collected Works of Eric Voegelin*, Volume 33, eds. et intro. William Petropulos and Gilbert Weiss (Columbia : University of Missouri Press, 2004) 33-40.

¹⁸⁰ Voegelin, « T.S. Eliot », *The Drama of Humanity* 36. Traduction de : « An interpretation of the *Four Quartets* cannot begin at the beginning ; it has to begin with the nucleuses of allusion that determine the intellectual structure of the whole poem ».

¹⁸¹ Voegelin, « T.S. Eliot », *The Drama of Humanity* 34. Traduction de : « The *Four Quartets* are the spiritual autobiography of a Christian poet ».

¹⁸² Eric Voegelin, « Tragedy », *The World of the Polis* (Baton Rouge : LSU Press, 1957) 243-266.

« après tout, l'une de mes occupations permanentes ¹⁸³ », mais, il avoue seize ans plus tard dans *The Southern Review* que, concernant l'étude de la littérature, « je ne suis pas plus qu'un amateur ¹⁸⁴ ».

Dans sa correspondance avec Heilman, Voegelin présente les principes herméneutiques qu'il discerne dans le livre de son ami, *Magic in the Web* (1956), sur *Othello* de Shakespeare ¹⁸⁵. Il est évident que ces principes représentent son idéal pour la critique littéraire ¹⁸⁶. Ils sont énumérés comme suit : 1) l'épuisement de la source, 2) les symboles linguistiques employés par le critique doivent être développés à partir de la source, 3) le système d'interprétation doit aller dans la direction indiquée par le poète et doit être rendu dans un langage philosophiquement critique ¹⁸⁷.

¹⁸³ Robert B. Heilman and Eric Voegelin, *A Friendship in Letters, 1944-1984*, ed. & intro. Charles R. Embry (Columbia : University of Missouri Press, 2004) 142. Traduction de : « Your letter of Dec. 11th came just in time this morning, for I wanted to write you today anyway to thank you for the delightful review of *Critics and Criticism*. It had thrown me into a mood of indecision, because your refined politeness left me in doubt whether I should not read the volume, because literary criticism is after all one of my permanent occupations ».

¹⁸⁴ Voegelin, « Postscript : On Paradise and Revolution », *The Southern Review* 25. Traduction de : « At least some of the responsibility will have to be carried by the recipient of the letter, as well as the editor of *The Southern Review*, for they both consider my suggestions to be neither invalidated nor made obsolete by the critical literature on James that has accrued in the meantime. Well, they are experts in a field in which I am no more than an amateur, and I can only hope that their generous opinion is not too wide of the mark ».

¹⁸⁵ Robert Heilman, *Magic in the Web : Action and Language in Othello* (Lexington : University of Kentucky Press, 1956).

¹⁸⁶ Voegelin, « Letter 63 », *A Friendship in Letters* 150-153.

¹⁸⁷ Embry, « Letters 63, 65 », *A Friendship in Letters* 150-153, 156-159. 1) « First of all, the principle of exhaustion of the source. The interpretation of a literary work by a first-rate artist or philosopher must proceed on the assumption that the man "knew" what he was doing—leaving in suspense the question of the level of consciousness at which the "knowing" in the concrete instance occurs » (150). 2) The first principle (the exhaustion of the source, in order to make sure that the meaning ascertained is indeed the meaning intended by the source), has then to be accompanied by the second hermeneutic principle : that the terminology of the interpretation, if not identical with the language symbols of the source (a condition that can frequently be fulfilled in the case of first-rate philosophers, but rarely in the case of a poem or a myth), must not be introduced from the "outside," but be developed in closest contact with the source itself for the purpose of differentiating the meanings which are apparent in the work, but too compactly symbolized as that the symbols could be used in the discursive form of rational analysis » (151). 3) This conception of the whole of human nature, that in the poem is carried by the magic in the web, must now be carried by the magic of the system. An here I am now full of admiration for your

Par rapport à *Anatomy of Criticism*, publié l'année suivante, les « principes » de cette lettre ne manifestent pas une reconnaissance du contexte verbal de la « source », de l'univers imaginaire dont le poème fait partie. Au milieu des années cinquante, Frye s'efforce de dépasser la nouvelle critique. Par la force des choses, un non-professionnel comme Voegelin n'y pénètre pas aussi profondément que le spécialiste et finit par se mettre en orbite autour de l'école de pensée dominante de l'époque. Néanmoins, la réflexion de Voegelin, particulièrement son troisième principe, oriente la présente étude vers un langage philosophique, mais dans un esprit frygien, plus conscient de la conjoncture littéraire du poème.

Le quatrième volume de *Order and History, The Ecumenic Age*¹⁸⁸, « brise le programme » que Voegelin avait présenté dans l'introduction de *Israel and Revelation*. La conception originale, déclare-t-il, « ne tenait pas compte des lignes importantes de sens dans l'histoire qui ne suivaient pas celles du temps¹⁸⁹ ». Dans *The Ecumenic Age*, Voegelin franchit les époques et les civilisations et à travers une « toile de sens avec une pluralité de points

qualities as a philosopher. For you have arranged the problem of human nature in the technically perfect order of progress from the peripheral to the center of personality—if I may use [Max] Scheler's terminology. You begin with modes of deception, the problem of appearance and reality; and you end with the category of existence and spiritual order—with life and death, love and hate, eros and caritas, transfiguration and demonic silence. The form of your book has convincing authority because it is determined by the substance presented » (152).

Pour la rédaction de cette section je suis redevable à Professor Charles R. Embry de Texas A&M-Commerce et à sa communication : « ...literary criticism is after all one of my permanent occupations » Eric Voegelin's literary criticism in the Heilman-Voegelin Correspondence », congrès de l'American Political Science Association, 2 septembre 2004, Chicago, Illinois.

¹⁸⁸ Non traduit en français.

¹⁸⁹ Voegelin *Ecumenic Age* 2. Traduction de : « Still, the conception was untenable because it had not taken proper account of the important lines of meaning in history that did not run along lines of time ».

nodaux ¹⁹⁰» aboutit à l'« œcoumène chinois ¹⁹¹» ; cette étude, dernière que Voegelin lui-même a menée à terme, dirige le lecteur vers le dernier chapitre, « l'humanité universelle ».

Le cinquième volume de *Order and History, In Search of Order* (1987), publié après la mort de Voegelin, pousse le vocabulaire du philosophe à son point ultime ¹⁹². La dernière période de Voegelin est sa plus subtile, et ses deux derniers livres, ainsi que les articles qui les entourent, sont les plus cités dans cette thèse. Il en est de même pour la dernière période et les deux derniers livres majeurs de Frye.

Au commencement des années quatre-vingt, Voegelin continue de donner des conférences. En 1983, à Boston College, il offre un « Autobiographical Statement at Age Eighty-Two », un épilogue à ses « réflexions » dix années plus tôt ¹⁹³. Voegelin meurt le 19 janvier 1985. Sur son lit de mort, il dicte un dernier article « Quod Deus Dicitur » (*Ce qui est dit être Dieu*), ce titre venant de la *Summa Theologiae* de Thomas d'Aquin, qui paraîtra dans *The Journal of the American Academy of Religion* de décembre

¹⁹⁰ Voegelin, *Ecumenic Age* 57. Traduction de : « In this new form, the analysis had to move backward and forward and sideways, in order to follow empirically the patterns of meaning as they revealed themselves in the self-interpretation of persons and societies in history. It was a movement through a web of meaning with a plurality of nodal points ».

¹⁹¹ Le mot « œcoumène » n'est pas dans le Petit Robert. Je l'introduis là, calqué sur l'anglais de Voegelin, *ecumene*. Le mot vient du grec homérique *oikoumene* qui avait le sens « de la terre qui dépasse l'eau et sur laquelle tous les gens demeurent ». Il est lié à *oceanos*, « l'horizon », la racine du mot « océan ». Pour Voegelin, l'œcoumène est l'habitat de l'homme dans le cosmos. Voir : *Ecumenic Age* 201-202.

¹⁹² Non traduit en français.

¹⁹³ Voegelin, « Autobiographical Statement », *The Beginning and the Beyond, Papers from the Gadamer and Voegelin Conferences* 111-131.

1985¹⁹⁴. Par coïncidence, l'article qui le suit immédiatement dans ce numéro est « The Expanding World of Metaphor » par Northrop Frye¹⁹⁵.

3. Le symbole et l'enveloppe-cosmion

Au cours de sa carrière, Voegelin publie la majorité de ses articles dans des revues de science politique et Frye dans des revues littéraires. Que le dernier texte de Voegelin se trouve par hasard à proximité d'un autre de Frye dans une revue religieuse américaine est un signe de l'importance du champ de la « théologie » et de l'« Amérique » dans l'« interpénétration » de leurs symboles.

Le terme « interpénétration » vient de Frye. Jeune homme, il l'avait découvert dans *le Déclin de l'Occident* d'Oswald Spengler : « ...le principe de l'interpénétration historique : tout ce qui se passe est un symbole de tout ce qui est dans la même époque¹⁹⁶ ». À la même époque, Frye lisait *Science and the Modern World* d'Alfred North Whitehead qui offre le complément spatial de l'intuition de Spengler : « Dans un certain sens, tout est partout à tout moment. Chaque endroit implique un aspect de lui-même dans tout autre endroit. Chaque perspective spatio-temporelle donc reflète le monde¹⁹⁷ ». Après avoir appris les contextes historique et philosophique de

¹⁹⁴ Eric Voegelin, « Quod Deus Dicitur » *Journal of the American Academy of Religion* 53.3 (December 1985) : 569-584.

¹⁹⁵ Northrop Frye, « The Expanding World of Metaphor », *Journal of the American Academy of Religion* 53.3 (December 1985) : 585-598.

¹⁹⁶ Frye, *Late Notebooks, 1982-1990 : Architecture of the Spiritual World* 2, 617. « ...the principle of historical interpenetration: everything that happens is a symbol of everything else that's contemporary with it ». La citation de Frye paraît dans : Denham, *Northrop Frye* 35.

¹⁹⁷ Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (New York : The Free Press, 1925, 1967) 91. « In a certain sense, everything is everywhere at all times. For every location involves an aspect of itself in every other location. Thus every spatio-temporal standpoint mirrors the world ». Cité par Denham, *Northrop Frye* 36.

l'interpénétration, Frye s'instruit de son contexte théologique en lisant *Studies in the Lankavatara Sutra* de D.T. Suzuki. Le *Sutra Avatamsaka*, écrit Suzuki, « couronnement de la pensée bouddhiste », conduit son lecteur « à la vérité que tout l'univers peut être perçu reflété même dans une particule de poussière – non pas simplement l'univers visible, mais le système vaste d'univers, uniquement par les consciences les plus élevées ¹⁹⁸ ». Sur le plan poétique, Blake formule le principe de l'interpénétration lorsqu'il aspire, « à voir tout un monde dans un grain de sable ¹⁹⁹ ».

Frye note que chez un philosophe ce « grain de sable » se résume souvent à un seul mot qui occupe une place centrale dans son système de pensée :

Ou encore, en cherchant à pénétrer la pensée d'un philosophe, on s'attachera souvent à l'examen d'un seul terme, la nature, par exemple, chez Aristote, la substance chez Spinoza, le temps chez Bergson, en le confrontant à la série complète de ses connotations. Fréquemment alors on a l'impression que la totale compréhension de ce seul terme nous fournira la clef de tout un système de pensée ²⁰⁰.

La clé métaphorique chez Frye lui-même serait le « type » et chez Voegelin l'« expérience ». L'interpénétration des intuitions de Frye et Voegelin passe d'abord par ces deux mots. L'expérience est un type qui

¹⁹⁸ Denham cite Suzuki dans *Northrop Frye* 37. Traduction de : « Frye seems to have known as well Suzuki's commentary on the sutra, *Studies in the Lankavatara Sutra*, where Suzuki says that the Avatamsaka Sutra, "The consummation of Buddhist thought," represents "abstract truths so concretely, so symbolically... that one will finally come to the realisation of the truth that even in a particle of dust the whole universe is seen reflected—not this visible universe only, but the vast system of universes, by the highest minds only ».

¹⁹⁹ Blake, « Auguries of Innocence », *The Complete Poetry and Prose of William Blake*, ed. David Erdman (Berkeley : University of California Press, 1982) 490.

²⁰⁰ Frye, *Anatomie de la critique* 406.

inspire le symbole chez Voegelin et l'antitype chez Frye. L'interpénétration des vocabulaires de Frye et Voegelin, toutefois, a une limite. Frye estimait que dans la culture, il y a la variété et l'unité, mais non pas l'uniformité²⁰¹, et il se méfiait de :

the syncretism that reconciles Plato & Aristotle or St. Thomas & Marx. I think every great structure of thought or imagination is a universe in itself, identical with and interpenetrating every other, but not similar or harmonizable with any other²⁰².

Plusieurs termes dans les « grandes structures de pensée » de Frye et Voegelin s'opposent carrément. Prenons l'exemple de « l'imagination ». L'imagination de Frye vient du romantisme anglais ; c'est la force libératrice du complexe mental humain qui, comme celle de Coleridge, synthétise ses autres composantes : la volonté, la raison, l'émotion²⁰³. L'imagination de Voegelin est classique et grecque ; c'est une force potentiellement dangereuse, comme chez Hegel et Marx, par laquelle la participation de l'homme à la réalité est pervertie par le rêve d'acquérir un pouvoir ultime sur celle-ci, une image du monde remplaçant le monde lui-même dans l'imagination ainsi déformée²⁰⁴.

²⁰¹ Frye, *Late Notebooks, 1982-1990 : Architecture of the Spiritual World* 2, 641. « Cultural history interpenetrates : variety and unity, but no uniformity ». Cité par Denham, *Northrop Frye* 34.

²⁰² Northrop Frye, *The "Third Book" Notebooks of Northrop Frye, 1964-1972 : The Classical Comedy*, ed. Michael Dolzani. *Collected Works of Northrop Frye*, vol. 9. Toronto : University of Toronto Press, 2001) 39. Cité par Denham, *Northrop Frye* 33.

²⁰³ La discussion de l'imagination par Frye se trouve dans *Fearful Symmetry*, pp. 19-27. Coleridge dans *Biographia Literaria* (1817) donne la définition archétypique de l'imagination dans le romantisme anglais : « The primary IMAGINATION I hold to be the living Power and prime Agent of all human Perception, and as a repetition in the finite mind of the eternal act of creation in the infinite I AM » (*The Collected Works* 7, eds. James Engell and W. Jackson Bate (Princeton : Princeton UP, 1983) 304.

²⁰⁴ Voegelin définit l'imagination dans *In Search of Order*, pp. 37-39.

Frye estime que les grandes structures de la pensée sont des « univers » qui « s'interpénètrent », mais n'étant pas « similaires » ne sont pas « harmonisables ». Une interpénétration de deux grandes structures de pensée respecte leur dissimilitude foncière en reconnaissant que chaque structure est identique dans la mesure où, d'après une « formule verbale » qui sous-tend toute la pensée de Frye, « tout est partout²⁰⁵ ». L'irréconciliabilité n'est pas l'hermétisme, et les grandes structures s'interpénètrent en décrivant la même réalité d'angles divers. Je ne tente d'harmoniser ni les pensées de Frye et Voegelin ni, plus globalement, la critique littéraire et la philosophie. L'interpénétration de l'univers mythologique de Frye et de la philosophie de la conscience de Voegelin conduit à une troisième structure qui n'est pas une harmonisation de leurs différends, mais une structure indépendante. L'appartenance pratique de cette nouvelle structure est par la force de l'histoire intellectuelle la critique littéraire.

Cinq exemples d'interpénétration de leurs termes ont été identifiés : une définition synthétisée (le symbole), une communauté d'approche (le mythe) et trois symboles binaires (l'enveloppe-cosmion, la communauté de l'être et du langage, l'univers-conscience). Les autres termes employés y ont l'acception que ou Frye ou Voegelin leur donnent.

Les emplois du terme « symbole » chez le critique et le philosophe sont « interpénétrables ». En grec, « symbole » a deux racines

²⁰⁵ Denham, *Northrop Frye* 59. « In his exposition of the two concepts at the center of Kabbalistic thought, Charles Ponce writes [dans *Kabbalah: An Introduction and Illumination for the World Today* (Wheaton, IL : Quest Books, 1978)] that the "Primordial or Smooth Point," an attribute of Kether, "is not a point in the normal sense of the word, a dot on a piece of paper; it is a monad of pure energy." In his copy of Ponce's book Frye put parentheses around "monad of pure energy" and then wrote in the margin, "the everything everywhere" ».

étymologiques : le verbe *symballein*, « jeter ensemble » et le nom *symbolos*, « augure ». Un symbole associe deux éléments de la réalité et révèle une vérité cachée. Le « symbole littéraire » chez Frye a quatre phases qui s'inspirent des quatre niveaux de sens de l'exégèse médiévale : littéral, allégorique, anagogique et mystique. D'abord, le symbole est un « signe » tourné vers l'intérieur du poème, lui donnant son unité. Le poème – étant également un miroir placé devant la nature – a un aspect extérieur, et dans cette phase le symbole est une « image ». Lorsque le symbole s'attache au mythe et traverse les frontières et les époques, il est un « archétype²⁰⁶ ». Dans sa dernière phase, le symbole est une « monade » qui ne renvoie pas simplement à « un élément d'une structure littéraire », mais qui est plutôt l'œuvre littéraire considérée « comme un microcosme de toute la littérature, une manifestation individuelle de l'ordre des mots dans leur totalité²⁰⁷ ». Le « symbole linguistique » chez Voegelin porte « la vérité au sujet d'une réalité non existante » qui évoque l'expérience des fondements de l'être²⁰⁸. Si un symbole ne réussit pas à reproduire cette expérience, son sens disparaît, et il devient alors de l'information à laquelle on peut croire ou ne pas croire. Les expériences du transcendant sont inévitablement symbolisées, et le philosophe juge un symbole selon deux critères : son adéquation à

²⁰⁶ Frye, « Deuxième essai : critique éthique, théorie de symboles », *Anatomie de la critique* 91-158.

²⁰⁷ Hamilton, *Northrop Frye : Anatomy of His Criticism* 113. Traduction de : « The symbol in the anagogic phase is called the monad, the term *symbol* being used now to refer not to "any unit of any literary structure that can be isolated for critical attention" but to literary structure itself ; as a monad, a literary work is seen as a 'a microcosm of all literature, an individual manifestation of the total order of words' ».

²⁰⁸ Eric Voegelin, « Immortality : Experience and Symbol », *Published Essays, 1966-1985, The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 12* (Baton Rouge : LSU Press, 1990) 52. Traduction de : « For, in the first place, the symbols are not concepts referring to objects existing in time and space but carriers of a truth about nonexistent reality ».

l'expérience du transcendant qu'il représente et sa capacité d'évoquer cette expérience en d'autres consciences ²⁰⁹.

La nécessité de distinguer nettement entre le « concept » et le « symbole » hante la philosophie depuis Platon qui règle le problème en traitant l'analyse conceptuelle et la symbolique mythique comme « des modes de pensée complémentaires dans la quête de la vérité ²¹⁰ ». Pour Voegelin, les concepts sont « des formulations définitionnelles se référant aux objets qui ont une existence dans le temps et l'espace ». L'histoire, par exemple, n'est pas un « objet » et ne peut pas être décrite par des concepts. Un symbole se réfère « à la tension de l'expérience et de l'existence ²¹¹ ». L'histoire se forme comme un champ à travers des symboles qui cernent la tension existentielle de l'expérience ²¹². Pourtant, il entre dans la nature des

²⁰⁹ Voegelin, « Immortality and Symbol », *Essays 1966-1985*, 53. « The intangibility of the experience just adumbrated exposes the symbols and their truth to strange vicissitudes of history. Because of the vanishing substratum, even the most adequate exegesis and articulation of an experience can achieve no more than symbols which remain as the exterior residue of an original full truth comprising both the experience and its articulation. As soon, however as the symbols have separated from this fullness and acquired the status of a literary account, the intimate tension between a reality engendering and symbols engendered, holding in balance the identity and difference of the two poles, is liable to dissociate into a piece of information and its subject matter ».

²¹⁰ Voegelin, *In Search of Order* 17. « Another such constant is the distinction between "concept" and "symbol," with the difficulty of assigning precise meanings to the terms. This problem has plagued the philosopher's discourse ever since Plato recognized it and, in the practice of his own philosophizing, coped with it by using both conceptual analysis and mythic symbolization as complementary modes of thought in the quest for truth ».

²¹¹ Voegelin, « Responses to the Panel Discussion of the "Beginning of the Beginning" », *The Beginning and the Beyond, Papers from the Gadamer and Voegelin Conferences* 97. Traduction de : « From such symbolizations, I distinguish concepts as definitional formulations referring to objects which have existence in time and space [...] As far as one can see, a symbol like the beginning of the universe or the universe itself, and so on, is not a concept of anything, but the symbolization of the tension of experience and existence ».

²¹² Voegelin, « Responses to the Panel Discussion of the "Beginning of the Beginning" », *The Beginning and the Beyond, Papers from the Gadamer and Voegelin Conferences* 97. « From such symbolization, I distinguish concepts as definitional formulations referring to objects which have existence in time and space. For instance, you cannot have a concept of history, because history is not really in time and space for it involves the future and we have no knowledge of the future. There is no "thing," history, about which one can talk at all, as we can about this table existing in time and space [...] As far as one can see, a symbol like the beginning of the universe or the universe itself, and so on, is not a concept of anything, but the symbolization of the tension of experience and existence ».

symboles d'être instables en raison de la contingence de tous les horizons du sens linguistique. Plus grave encore, il faut toujours distinguer le message que l'auteur a l'intention d'accorder à son symbole, et le message qu'il transmet réellement ²¹³.

Une « symbolique complexe » illumine la société humaine et rend sa structure, les relations entre ses membres, son existence même, transparente « par rapport au mystère de l'existence humaine ». D'après Voegelin, cet éclairage interne par des symboles est peut-être la partie la plus essentielle de « la réalité sociale ²¹⁴ ».

Frye réfléchissait longtemps sur le symbole dans son contexte littéraire et Voegelin faisait de même pour le symbole dans son contexte communal, ce que Héraclite appela le *xyon*. La présente étude combine leurs intuitions, se fondant sur les définitions exposées dans *Anatomy of Criticism* et *The New Science of Politics* :

Le symbole, élément de base de la réalité humaine, est toute unité dans une langue que l'attention critique peut isoler et qui exprime l'expérience que l'homme est fondamentalement l'homme en raison de sa participation en même temps dans le *xyon*, le commun d'Héraclite, et au cosmos.

²¹³ Glenn Hughes, *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin* (Columbia : University of Missouri Press, 1993) 5. « Language symbols, as calls them, must be recognized as inherently unstable, both because all horizons of linguistic meaning are contingent and because a sharp distinction must always be made between meaning intended and meaning conveyed ».

²¹⁴ Voegelin, *Nouvelle Science du politique* [trad. Courtine-Denamy] 65-66. « Cette symbolique donne son sens au *cosmion*, en assurant la transparence de sa structure interne, celle des relations entre ses membres, et entre ses groupes de membres, tout comme l'ensemble de son existence, par rapport au mystère de l'existence humaine. Cet auto-élucidation de la société à travers les symboles fait partie intégrante de la réalité sociale, et l'on peut même dire qu'elle constitue sa part essentielle, car c'est à travers une telle symbolique que les hommes font l'expérience de la société dont ils sont membres, et qui est plus qu'une simple contingence ou qu'une simple commodité ».

1) Un symbole illumine la conscience et la conduit vers son « identité terrestre primaire » en lui donnant le sens que son *xyon* n'est pas un accident ou une commodité, qu'il est l'essence même de son existence humaine.

2) En fixant l'homme dans le *xyon* et le *xyon* dans le cosmos, le symbole évoque l'expérience de « participation » et mène la conscience à établir son « identité primaire par rapport aux fondements de l'être ». Le symbole est le « signe » que la réalité offre des moyens pour apprendre les vérités d'un cosmos trop complexe et mystérieux pour être saisi par les concepts qu'évoquent les « choses » terrestres.

La conscience est véhiculée par un corps. Au-dessous de nos pieds est la surface de la planète et au-dessus de notre tête est la voûte céleste. Le corps humain se pointe vers le bas et vers le haut ; son existence est dirigée « entre » (*metaxy*) la terre et le ciel. Si le corps humain avait une orientation horizontale, l'appareillage critique de cette thèse serait différent. Dans le *Timée* Platon établit le type des enracinements terrestre et « divin » dans sa spéculation sur l'emplacement corporel de l'âme :

En fait, un dieu a donné à chacun de nous, comme démon, cette espèce-là d'âme dont nous disons, ce qui est parfaitement exact, qu'elle habite dans la partie supérieure de notre corps, qu'elle nous élève au-dessus de la terre vers ce qui, dans le ciel, lui est apparenté. C'est à cette région en effet, à partir de là que poussa la première naissance de l'âme, que l'espèce divine accroche notre tête, c'est-à-dire nous enracine, et maintient ainsi tout notre corps droit ²¹⁵.

La verticalité de la conscience-corps le conduit à deux identités. Comme un arbre, l'homme place ses racines dans un endroit spécifique de la planète. Il cherche une « identité terrestre primaire », et la trouve le plus

²¹⁵ Platon, *Timée* [90a] (Paris : Gallimard, « Flammarion », 1996) 216.

souvent dans la société de sa naissance. Pourtant, s'il émigre, ou parfois même s'il reste dans la même société toute sa vie, l'homme développe des « identités terrestres secondaires » – civilisationnelle, régionale, locale, ethnique – qui l'attachent à d'autres « aires de lancement ». C'est-à-dire que comme l'arbre, la conscience-corps également projette ses branches vers le ciel. L'homme cherche une « identité primaire par rapport aux fondements de l'être », un vocabulaire qui lui donnera le pouvoir de comprendre le Commencement et l'Au-delà de sa vie fugitive dans une conscience attachée à un corps possédant une identité terrestre primaire. Encore, l'« identité primaire par rapport aux fondements de l'être » se développe, le plus souvent, à partir des traditions héritées à la naissance, mais dans l'Occident cette identité devient de plus en plus la quête d'un individu libre. Comme ses identités terrestres, la conscience a aussi des identités secondaires par rapport aux fondements de l'être. Par la curiosité, par le métier, par l'amitié, par le voyage, des « identités secondaires par rapport aux fondements de l'être » modèlent aussi la relation de la conscience avec le ciel symbolique. Le symbole est le moyen d'articuler les vérités que la conscience-corps apprend par l'entremise de ses identités. La formulation de cette définition du symbole formateur des deux identités humaines primaires et de leurs compléments constitue la première étape dans le développement de l'approche littéraire et philosophique de la présente étude.

Les « symboles » de Frye et Voegelin peuvent être fusionnés dans une définition convenable. Cependant, j'ai identifié trois cas dans lesquels un symbole littéraire de Frye exprime une vérité de l'expérience culturelle et un symbole linguistique de Voegelin, lui, exprime une vérité parallèle des

expériences politique ou philosophique, et ces symboles ne peuvent être réunis sans s'éloigner des intuitions originales. Dans ces cas, la création de termes binaires s'avère nécessaire. Le premier symbole de cette catégorie est « l'enveloppe-cosmion ».

Frye estime que « l'homme ne vit pas directement et nu dans la nature comme les animaux, mais à l'intérieur d'une enveloppe qu'il a construite à partir de la nature et qu'il appelle habituellement la culture ou la civilisation ²¹⁶ ». Il trouve cette même hypothèse dans l'essai « The Decay of Lying » par Oscar Wilde, mais ce dernier n'utilise pas le mot « enveloppe ». Une des sources de ce terme chez Frye est peut-être Virginia Woolf, qui l'utilise dans son essai « Modern Fiction » : « La vie », écrit-elle, « n'est pas une série de lanternes de voiture disposées symétriquement ; la vie est un halo lumineux, une enveloppe semi-transparente qui nous entoure du commencement à la fin de notre état d'être conscient ²¹⁷ ». Frye appelle aussi l'enveloppe « un *temenos* ou cercle magique » qui se trace autour d'une culture quand une mythologie se cristallise en son centre. La mythologie fournit les fondements d'une littérature qui « se développe historiquement à l'intérieur d'une orbite limitée de langage, de références, d'allusions, de croyances, de traditions transmises et partagées ²¹⁸ ». La culture est à la fois un centre mythologique et une frontière à l'intérieur de laquelle un être

²¹⁶ Northrop Frye, *Creation and Recreation* (Toronto : University of Toronto Press, 1980) 5. Traduction de : « The main thesis of this essay [The Decay of Lying] is that man does not live directly and nakedly in nature like the animals, but within an envelope that he has constructed out of nature, the envelope usually called culture or civilization ».

²¹⁷ Virginia Woolf, *L'art du roman*, trad. & préfacé Rose Celli (Paris : Seuil, 1962) 15.

²¹⁸ Frye, *Critical Path* 35. Traduction de : « But when a mythology crystallizes in the centre of a culture, a *temenos* or magic circle is drawn around that culture, and a literature develops historically within a limited orbit of language, reference, allusion, belief, transmitted and shared tradition ».

humain peut se sentir à l'aise au cours de sa courte vie dans un univers mystérieux. L'enveloppe – qui nous protège de l'inconnu – est une image puissante de la culture.

Voegelin reprend le terme « cosmion », l'une de ses « idées politiques » des années quarante, du livre *Wege des Glaubens (les Chemins de la foi)* du philosophe Adolf Stöhr, professeur à l'université de Vienne. Dans une lettre de 1945, Voegelin déclare que son cosmion est l'équivalent du « subunivers » de William James²¹⁹. Dans *The Principles of Psychology*, James identifie sept subunivers, et c'est le quatrième, « les idoles de la tribu, les illusions ou les préjugés communs à la race » qui semble être celui auquel Voegelin se réfère²²⁰.

La culture chez Frye établit une « orbite limitée », et, parallèlement, chez Voegelin, la société politique a « une fonction d'abri²²¹ ». Les penseurs politiques rationalisent cette fonction, et leurs symboles linguistiques « évoquent » une unité politique, un cosmion. Le cosmos est l'univers

²¹⁹ Hollweck et Sandoz, « General Introduction », *Hellenism, Rome, and Early Christianity* 18. La lettre à Schutz est du 5 octobre 1945. « Years later, in a letter to Alfred Schütz, Voegelin made reference to the origin of the term cosmion and declared it equivalent to the term subuniverse, coined by William James and made the object of one of Schütz's own major theoretical texts, the paper entitled "On Multiple Realities" ».

²²⁰ William James, *The Principles of Psychology*, Volume Two (New York : Dover, 1950) 291-293. « The most important sub-universes commonly discriminated from each other and recognized by most of us as existing, each with its own special and separate style of existence, are the following :... (4) The world of 'idols of the tribe,' illusions or prejudices common to the race. All educated people recognized these as forming one sub-universe. The motion of the sky round the earth, for example, belongs to this world. That motion is not a recognized item of any of the other worlds ; but as an 'idol of the tribe' it really exists. For certain philosophers 'matter' exists only as an idol of the tribe. For science, 'secondary qualities' of matter are but 'idols of the tribe' ».

²²¹ Hollweck et Sandoz, « General Introduction », *Hellenism, Rome, and Early Christianity* 18-19. Traduction de : « shelter function ». « The cosmion, whose function is to simulate the wholeness of the cosmos by analogy, and thus to act as "shelter" against the forces of disintegration, is always a product of the human imagination, but since it manifests itself in history as real political societies with real political and social institutions, it leaves a historical trail of rationalization of its shelter function, a trail made up of "what are commonly called political ideas" ».

physique en tant qu'espace humain ; le cosmion est une analogie et une réflexion du cosmos, « un petit monde d'ordre » créé par l'imagination humaine menant « une vie précaire sous la pression de forces destructrices de l'intérieur et de l'extérieur²²²». Le cosmion est un produit de l'imagination, mais sa manifestation historique est réelle. Et comme l'histoire l'a souvent montré, les symboles qui donnent un sens et un abri institutionnel à l'homme sont souvent établis et gardés au prix de la vérité de l'existence humaine. Hollweck et Sandoz notent que ce n'est qu'au XX^e siècle que les idéologies postchrétiennes de l'Europe comme le national-socialisme et le communisme ont essayé d'éliminer le domaine apolitique de l'expérience et de carrément mettre le cosmion à la place du cosmos²²³.

La présente étude fusionne l'« enveloppe culturelle », et le « cosmion politique » dans le symbole de « l'enveloppe-cosmion », c'est-à-dire la société en tant qu'espace fermé que la conscience humaine crée afin d'échapper au mystère terrifiant de sa propre existence.

L'enveloppe-cosmion est une unité dans laquelle les membres sont séparés de la nature, et où ils se sentent « humains » à travers la culture. Ils peuvent se reconnecter à la nature par l'enveloppe-cosmion, mais à un niveau supérieur, en formant une conception d'eux-mêmes comme subunivers qui reflète les vérités de l'univers physique transformé en un

²²² Voegelin, *Hellenism, Rome and Early Christianity* 225. Traduction de : « To set up a government is an essay in world creation. Out of a shapeless vastness of conflicting human desires raises a little of world of order, a cosmic analogy, a cosmion, leading a precarious life under the pressure of destructive forces from within and without, and maintaining its existence by the ultimate threat and application of violence against the internal breaker of its law as well as the external aggressor ».

²²³ Hollweck et Sandoz, « General Introduction », *Hellenism, Rome and Early Christianity* 19-20. « Only in our time has the substitution of the cosmion for the cosmos taken such extreme forms as we find in nationalism, the racist ideologies of National Socialism, or the totalitarian systems of Communism ».

espace plus qu'humain, un cosmos, une réflexion sur une échelle infinie et éternelle de leur propre cosmion. Les membres de l'enveloppe-cosmion « participent » à son existence culturelle et politique. Ces participants partagent une *homonoia* et une « substance communautaire » (*community substance* ²²⁴) qui les protègent contre la désintégration de la conscience et aussi de l'enveloppe-cosmion. C'est une unité à la fois puissante et fragile, puissante parce qu'elle donne l'assurance nécessaire pour accomplir les tâches quotidiennes de la vie, fragile parce que les participants comprennent également que leur enveloppe-cosmion a un commencement et une fin, que l'unité fait partie de l'existence historique.

Le corpus de cette thèse assemble des poèmes de deux enveloppes-cosmions : les États-Unis et le Québec.

À l'intérieur du cosmion américain, il existe des enveloppes de littératures régionales, dont le Nord-Est, où les littéraires se disent « américains » tout court sans faire référence à leur région. Le Nord-Est a des frontières communes avec le Sud des États-Unis, à partir des banlieues virginienne de Washington, D.C. et avec le Midwest, un tracé à une distance égale de Philadelphie et de Pittsburgh qui passe par les états de la Pennsylvanie et du Maryland ; il a aussi des frontières communes avec trois régions du Canada : l'Ontario, le Québec, et les Maritimes. Ces cinq

²²⁴ C'est une expression que Voegelin utilise souvent, comme dans cet exemple de *History of Political Ideas, The Late Middle Ages* au sujet de la formation du peuple anglais comme un corps politique dans le contexte des élections organisées à l'intérieur du nouvel ordre dominicain : « The evolution of town communities in the secular sphere parallels the evolution of new spiritual communities in the religious. Both phenomena are intimately interwoven socially ; and we have to deal with this aspect of the problem in a later chapter "The People of God." The fact that new community substances entered the field of history, accompanied by new forms of representation, does not justify, however, the assumption that representation as such was a new phenomenon. Representation, as defined above, is to be found as soon as any community becomes articulate » (p. 153).

enveloppes culturelles délimitent le Nord-Est, et leurs « participants » considèrent justement la région Boston-New York-Washington, D.C. comme le centre de puissance en Amérique du Nord. Cette thèse compare la poésie d'écrivains établis dans le Nord-Est avec celle de la seule enveloppe-cosmion de ses voisins, le Québec.

Dire que le Québec et le Canada ont une relation complexe, c'est enfoncer une porte ouverte. Le Québec a un gouvernement, c'est-à-dire qu'il est un cosmion engagé dans un projet de création d'un monde (*world creation*) qui se manifeste, entre autres, dans une poésie « nationale » laquelle fait partie d'une culture qui protège contre « l'expérience de l'existence humaine comme fragmentaire et sans signification ²²⁵ ». Les onze états et le district qui forment le Nord-Est²²⁶ ont aussi des gouvernements, mais leur « fonction d'abri » est moindre que celle des appareils exécutif et législatif à Québec. Aucun de ces états, en tant qu'état, ne possède une poésie « nationale » ou même « régionale ». On peut parler d'une poésie new-yorkaise ou de romanciers bostoniens, mais les littératures écrites ou inspirées par ces villes ont la même relation avec le Nord-Est américain qu'a littérature montréalaise avec le Québec.

Il est difficile de parler convenablement d'une littérature régionale basée dans un état comme New York ou le Massachusetts en raison du déplacement fréquent des poètes du Nord-Est à l'intérieur de leur région

²²⁵ Voegelin, *Hellenism, Rome and Early Christianity* 225, 226. « To set up a government is an essay in world creation » (p. 225) ; « The peculiar problems involved in the enterprise to create a finite cosmos of meaning can be seen perhaps more clearly in comparison with other fundamental answers to the experience of the fragmentary and senseless character of human existence » (p. 226).

²²⁶ Maine, Nouveau Hampshire, Vermont, Massachusetts, Rhode Island, Connecticut, New York, New Jersey, Pennsylvanie, Delaware, Maryland et Washington D.C.

ainsi que vers d'autres régions des États-Unis. Prenons les exemples de Wallace Stevens et de Marianne Moore. Stevens est né à Reading, Pennsylvanie, une banlieue de Philadelphie, tandis que Moore, née dans le Missouri, déménage à l'âge de neuf ans avec sa mère à Carlisle, Pennsylvanie. Ces deux poètes pennsylvaniens « émigrent », à l'âge adulte, au nord du Nord-Est. Stevens étudie à Harvard et habite quinze ans à Manhattan avant de s'établir définitivement à New Haven dans le Connecticut. Moore, après avoir vécu dans le New Jersey et à Manhattan, s'installe pendant trente-cinq ans près de Fort Greene Park à Brooklyn.

Le Canada et les États-Unis jouent des rôles différents dans la présente étude. Les États-Unis fournissent une enveloppe et un cosmion américains pour une poésie régionale ; le Canada, lui, fournit un cosmion et une enveloppe canadiens complémentaires d'une poésie nationale, québécoise. Le Canada, un cosmion confédéral, est une enveloppe culturelle qui cède plus de sa fonction d'abri à ses régions que les États-Unis, un cosmion national. Le Canada et les états qui forment le Nord-Est, en tant que cosmions, occupent des positions secondaires dans cette thèse qui considère les États-Unis et le Québec comme les enveloppes-cosmions qui fournissent aux poètes du Nord-Est et du Québec leur « substance communautaire ²²⁷ ».

²²⁷ L'éthicien Guy Durand identifie bien les éléments de la substance communautaire de l'enveloppe-cosmion québécoise : « En France, beaucoup de gens disent " mon pays" pour désigner leur région, la région qui fait corps avec eux. Au XXI^e siècle, cette identité ne peut être que multiple, par exemple : Québécois, Canadien, Nord-Américain, Occidental, citoyen du monde, même si le point d'ancrage symbolique, psychologique et politique est le Québec ». Guy Durand, *Le pays dont je rêve : regard d'un éthicien sur la politique* (Montréal : Fides, 2003) 317.

Peut-on synthétiser la poésie du Nord-Est et celle du Québec à partir de deux « symboles » plus larges, l'Occident et l'Amérique, qui, contrairement au Canada, englobent *chacun* de ces enveloppes-cosmions ? À proprement parler, ni l'Occident ni les Amériques, dans le sens des deux continents, ne constituent une enveloppe-cosmion. La frontière-est de l'Occident commence au niveau de l'océan Arctique et descend à travers l'Europe jusqu'à la mer Adriatique séparant le christianisme catholique-protestant du christianisme orthodoxe et de l'islam. L'Occident comprend toute l'Europe à l'ouest de cette ligne ainsi que les continents américains et australien (y compris la Nouvelle-Zélande) que cette partie de l'Europe colonisait.

Selon Voegelin, l'Occident a son origine dans une catastrophe : la Grande Migration, ou *Völkerwanderung*, au IV^e et V^e siècles des tribus germaniques forcées par les nomades d'Asie à entrer dans l'Empire Romain. Ces tribus deviennent la « minorité créatrice » de la civilisation occidentale et fournissent son mythe fondateur : la crainte de l'Asie²²⁸. Qu'est-ce que les Occidentaux ont en commun ? La culture occidentale a ses racines dans deux cultures extérieures à l'Occident : la Grèce et Israël. Les Occidentaux sont chrétiens depuis le IV^e siècle, catholiques ou protestants depuis le XVI^e siècle. La liberté de religion s'y installe progressivement à partir du XVIII^e siècle, et les athées et les Juifs gagnent droit de cité dans ce contexte. Essentiellement, l'Occident se forme autour de la figure de Jésus-Christ, et tous ses « participants » arriveront à une conviction personnelle concernant

²²⁸ Cooper, *Eric Voegelin and the Foundations of Modern Science* 315.

l'exemple de sa vie et le symbole de son corps comme le site de l'unité humaine.

Les enveloppes-cosmions qui appartiennent à la même époque s'interpénètrent, mais il est aussi vrai qu'il existe des forces qui les protègent et établissent leur étanchéité, leur capacité à résister à l'influence d'autres enveloppes-cosmions. L'Occident, composé d'une vingtaine d'enveloppes-cosmions, est une enveloppe culturelle mais non pas un cosmion politique. De plus, il a été déchiré pendant toute son histoire par des « guerres civiles ».

Selon Samuel Huntington, auteur du *Choc des civilisations* (1996), dans la phase actuelle de l'histoire, les « identités de civilisation, déterminent les structures de cohésion, de désintégration et de conflits dans le monde d'après la guerre froide²²⁹», ou, dans les termes de la présente étude, ces « identités de civilisation » fournissent plus de « substance communautaire » à notre « identité terrestre primaire ». Si la mouvance que Huntington identifie prend plus d'ampleur, on pourrait voir peut-être dans un avenir lointain l'Occident organisé en une « enveloppe-cosmion ». Jusqu'à nouvel ordre, toutefois, les « civilisations » servent plus de fournisseurs de « perspectives » et de « langages » que d'« identités terrestres primaires ». De toute évidence, entre 1900 et 1965, l'Occident ne forme pas la matrice identitaire principale des poètes du Nord-Est et du Québec.

Quant à l'Amérique bicontinentale, elle n'est ni une enveloppe culturelle ni un cosmion politique. Huntington exclut même l'Amérique

²²⁹ Samuel Huntington, *le Choc des civilisations*, trad. Jean-Luc Fidel, Genevière Joubain, Patrice Jorland, Jean-Jacques Pédussaud (Paris : Odile Jacob, 1997, 2000) 17.

latine de l'Occident : « L'Amérique latine pourrait être considérée », écrit-il, « comme une sous-civilisation de la civilisation occidentale ou bien comme une civilisation distincte, liée à l'Occident et divisée sur la question de savoir si elle appartient ou non à l'Occident²³⁰ ». Il n'existe pas de symbole comparable mais différent du Christ que les autochtones et les immigrants divers des Amériques ont intériorisé et qui les force de dire : « nous sommes ensemble dans une enveloppe culturelle américaine ». La thèse de Huntington est raisonnable, et l'emploi de l'Amérique dans un sens « continental » comme encadrement primaire de la poésie du Nord-Est et du Québec d'entre 1900 et 1965 serait un exemple de ce que Voegelin appelle *fornicatio fantastico*, un abus injustifiable du symbole.

Le Nord-Est et le Québec ont des *homonoia* non partagées. Cette thèse compare les poèmes d'une enveloppe culturelle et d'une enveloppe-cosmion occidentaux de l'Amérique du Nord. Historiquement, leur relation avec les symboles des fondements de l'être constitue leur plus grande différence. Les États-Unis sont une enveloppe-cosmion de liberté religieuse qui connaît des hauts et des bas d'intensité par rapport à sa symbolisation des fondements de l'être, tandis que le Québec est une enveloppe-cosmion définie, d'abord, par une orthodoxie religieuse, puis par l'effondrement de cette orthodoxie.

Cette différence explique une prédilection de l'institution littéraire québécoise que cette thèse tente de modifier. En effet, après la Deuxième Guerre mondiale, les littéraires canadiens-français ont octroyé à Saint-Denis

²³⁰ Huntington, *Choc des civilisations* 53.

Garneau la position de fondateur de la poésie « moderne » du Québec²³¹. Plus loin, je soutiendrai la thèse que la « modernité » est un symbole défectueux qui établit une fausse équivalence entre des expériences hautement divergentes. L'une des conséquences néfastes de son emploi habituel dans le Québec littéraire est que Garneau occupe plus de place qu'il mérite. En effet, il usurpe la place d'un poète, auteur d'une œuvre plus dense, Rina Lasnier. Dans cette optique je partage l'opinion de Jean-Pierre Issenhuth qui en 1992 a critiqué « plusieurs livres récents sur la littérature québécoise » pour avoir négligé Lasnier²³².

²³¹ « J'ai gardé le plus profond souvenir du printemps 1955 où la lecture de *Regards et Jeux dans l'espace* et des *Solitudes* m'initia à la poésie moderne », Jacques Blais *le Choix de Jacques Blais dans l'œuvre de Saint-Denys Garneau* (Charlesbourg : Presses Laurentiennes, 1987) 9.

« La parution, en mars 1937, du recueil *Regards et jeux dans l'espace* marque l'avènement de notre modernité en poésie » ; François Charron, *l'Obsession du mal : de Saint-Denys Garneau et la crise identitaire au Canada français* (Montréal : Herbes Rouges, 2001) 511.

En 1960, Jean Le Moyne fait valoir le jugement que porte l'exemple de S.-D. Garneau sur la société canadienne-française : « Et on ne peut tolérer que personne, au nom de qui ou de quoi que ce soit, puisse être refoulé au désert comme un Saint-Denys-Garneau afin de se dépasser et de s'accomplir. Une société dont le dynamisme interne serait faussée au point d'entraîner pareille obligation ne mériterait plus que d'être évacuée. Par la cruauté scandaleuse de sa vocation, Saint-Denys Garneau a jugé d'avance une telle société ». Jean Le Moyne, « Saint-Denys-Garneau, témoin de son temps », *Convergences* (Montréal : Hurtubise HMH, 1961- 1977) 241.

En 1958, Gilles Marcotte considère Saint-Denys Garneau le libérateur de la forme et de la parole de la poésie canadienne-française : « C'est pour avoir fait éclater en pleine lumière, pour avoir vécu et exprimé, avec une sincérité bouleversante, cette aliénation, que Saint-Denys-Garneau a exercé une influence décisive sur la récente évolution de la poésie canadienne-française. Avant lui, beaucoup de choses avaient été dites, mais par échappées seulement, avec des réticences, des hésitations ; et aussi, il faut l'avouer, dans des formes poétiques surannées, peu propres à libérer l'expression. Chez Saint-Denys-Garneau, libération de la forme et libération de la parole vont de pair. Désormais, il sera de plus en plus difficile d'éviter quelque dur affrontement. La poésie canadienne-française a trouvé son centre : avant toutes choses, elle confesse une division intérieure, un profond malaise à vivre ». Gilles Marcotte, « Poésie canadienne française, Présentation », *Mercure de France* 333 (mai-août 1958) : 9.

Philippe Haecck appelle Saint-Denys Garneau « notre premier poète de la modernité », dans *la Parole verte* (Montréal : VLB, 1981) 132. Cité par Nepveu, *Écologie du réel* (Montréal : Boréal, 1988) 25.

²³² Jean-Pierre Issenhuth, « Préface », *Présence de l'absence*, par Rina Lasnier (Montréal : l'Hexagone, « Typo », 1992) 8. Les livres critiqués par Issenhuth sont : *Écrivains contemporains du Québec depuis 1950* de Lise Gauvin et Gaston Miron ; *L'Écologie du réel* de Pierre Nepveu ; *La Poésie québécoise* de Laurent Mailhot et Pierre Nepveu.

Eric Voegelin a vécu dans trois enveloppes-cosmions germanophone et anglophone, tandis que Northrop Frye n'en a connu que deux et toutes deux anglophones. Il étudia à Oxford en Angleterre pendant deux ans et vécut dans quatre provinces canadiennes au cours de sa vie. Son cosmion politique est le Canada, son enveloppe culturelle est le sud de l'Ontario. Contrairement à d'autres Canadiens anglais de sa génération comme l'essayiste George Grant, Frye n'est jamais tombé dans l'antiaméricanisme²³³. Le 14 septembre 1989, Frye a prononcé un discours à l'ambassade du Canada à Washington, D.C. dans lequel il a déclaré avec magnanimité :

But, of course, there are people in Canada, and it has been of immense benefit to the United States, whether it knows it or not, to have across its northern border not merely a friendly ally but another nation with a different history and tradition, closely related to yet contrasting with its own²³⁴.

Cette observation généreuse en comparaison avec la « détestation profonde » de l'Amérique de Pierre Vadeboncœur est tout à l'honneur de Frye.

Pourtant, en tant qu'analyste du « fameux problème de l'identité canadienne²³⁵ », Frye s'égare parfois dans les dédales d'une pensée comparée

²³³ Grant dans l'essai, « In Defence of North America », de *Technology and Empire* (Toronto : Anansi, 1969) résume, d'une manière classique, les sentiments de l'anti-Américain Canadien anglais : « English-speaking Canadians, such as myself, have despised and feared the Americans for the account of freedom in which their independence was expressed, and have resented that other traditions of the English-speaking world should have collapsed before the victory of that spirit; but we are still enfolded with the Americans in the deep sharing of having crossed the ocean and conquered the new land » (p. 17).

²³⁴ Northrop Frye, « Levels of Cultural Identity », *The Eternal Act of Creation, Essays, 1979-1990*, ed. Robert D. Denham (Bloomington : Indiana UP, 1993) 170. Frye prononce ce discours en 1989 au sommet d'une période continentaliste de l'histoire canadienne qui va durer environ de 1983 à 2001. Le premier accord de libre-échange canado-américain entrait en vigueur le 1^{er} janvier 1989.

²³⁵ Northrop Frye, « Author's Preface », *The Bush Garden, Essays on the Canadian Imagination* (Toronto : Anansi, 1995) xxi. Traduction de : « The famous Canadian problem of

du Canada et des États-Unis dans laquelle l'Américain sert de repoussoir. Frye réalise son équilibre vis-à-vis la poésie américaine en entrant dans l'enveloppe occidentale. Le critique admire particulièrement deux poètes américains, Emily Dickinson et Wallace Stevens, qui deviennent très protestants dans ses essais, leurs identités terrestres primaires américaines restant peu abordées pour ne pas dire inaccessibles²³⁶. La perspective même la plus généreuse du Canadien ou de l'Américain sur la poésie de l'enveloppe-cosmion avoisinante, en dépit des meilleures intentions, a toujours une qualité oblique qui, d'ailleurs, parfois inspire, de chaque côté « des lignes », un sentiment de violation.

Quant à Voegelin et l'Amérique, le moment le plus dramatique de sa biographie est sa fuite précipitée de la Gestapo et son arrivée à Boston en 1938. Cette opportunité que lui offraient les États-Unis le sauvegarda des nazis et en même temps de l'Europe. En fait, cette rédemption avait été entamée au cours de son premier voyage en Amérique. À soixante-douze ans, Voegelin décrivit l'influence de ses études aux États-Unis entre 1924 et 1926 sur son identité européenne :

En d'autres termes, le monde dans lequel j'avais
été éduqué n'avait aucun rapport tant sur le plan
intellectuel que moral et spirituel avec cet autre

identity may seem a rationalized, self-pitying or made-up problem to those who never had to meet it, or have never understood that it was there to be met ».

²³⁶ Northrop Frye, « Emily Dickinson », « The Realistic Oriole : A Study of Wallace Stevens », *Fables of Identity : Studies in Poetic Mythology* (New York : HBJ, 1963) ; « Wallace Stevens and the Variation Form », *Spiritus Mundi* (Bloomington : Indiana UP, 1976).

« Well, I find myself continually quoting Wallace Stevens. In fact, when *The Great Code* came out I was interviewed by Australian television, and they asked me why I quoted Stevens so often. I don't know ; it's just that he happens to say the thing that I want to say at that point. In spite of that idiotic collapse on his deathbed where he went into his fold, I think he is what I would call an intensely Protestant poet. Like Emily Dickinson, he had a faith that he wanted to fight with and not knuckle down under ». Northrop Frye, « An Interview with Northrop Frye, by Marylou Miner », *Northrop Frye Newsletter* 4.2 (Summer 1992) : 11.

monde. La constatation de cette pluralité de mondes exerça un effet dévastateur sur moi dans la mesure où cette expérience mit un terme définitif – du moins je l'espère – à mon provincialisme d'Europe centrale ou plus généralement d'Européen, sans pour autant me faire tomber dans un provincialisme américain ²³⁷.

Voegelin fut frappé qu'aux États-Unis le christianisme et la culture classique fournissaient encore un contexte à l'intellect. Dans l'Europe de sa jeunesse, ce contexte chrétien et classique, je cite, « étaient notoirement en voie de disparition, voire absents, des débats méthodologiques au sein desquels j'avais fait mon apprentissage ²³⁸ », d'où le premier livre de Voegelin, *On the Form of the American Mind*.

En 1900, dans l'avant-propos de *L'Âme américaine*, Edmond de Nevers écrivit que de « tous les pays modernes, les États-Unis sont incontestablement celui dont la bibliographie a tenu le plus de place, au XIXe siècle ²³⁹ ». Citant entre autres Tocqueville, Dickens et Mathew Arnold, Nevers estima que plus d'un millier d'écrivains avaient analysé l'histoire, le système politique, l'économie et les mœurs des États-Unis. Vingt-huit ans plus tard, Eric Voegelin apporta sa contribution à cette bibliographie toujours florissante, notant que les « traits particuliers de la vie économique ainsi que les institutions politiques américaines avaient donné lieu au cours des derniers 150 ans à plus d'interprétations de l'Amérique que de toute

²³⁷ Voegelin, *Réflexions autobiographiques* [trad. Courtine-Denamy] 61.

²³⁸ Voegelin, *Réflexions autobiographiques* [trad. Courtine-Denamy] 61. « L'arrière-plan y était bien plutôt constitué par les événements politiques fondateurs de 1776 et 1789 et par le développement de cet acte fondateur au moyen d'une culture politique et juridique représentée par la confrérie des avocats et la Cour suprême, ou encore par le christianisme et la culture classique, lesquels étaient notoirement en voie de disparition, voire absents, des débats méthodologiques au sein desquels j'avais fait mon apprentissage ».

²³⁹ Nevers, *L'Âme américaine*, Tome I^{er}, 1.

autre nation ²⁴⁰». Le premier cosmion politique à avoir créé un ordre stable de liberté religieuse à la suite de l'effondrement au XVIII^e siècle de la vieille construction mythologique de l'Occident, les États-Unis fascinent le monde, comme modèle et comme repoussoir.

²⁴⁰ Eric Voegelin, *On the Form of the American Mind* (Columbia : University of Missouri Press, 1995) 2. Traduction de : « The traits peculiar to American economic and political institutions and to intellectual life in the United States have in the last 150 years given rise to more interpretations of America than of any other nation ».

Chapitre II. L'interpénétration

1. La typologie, le tripartisme joachimite et la vision historique

Au commencement des années soixante, Voegelin prend position dans un débat qui l'oppose à Rudolf Bultmann. *The Old Testament and Christian Faith* (1963) examine l'« interprétation existentialiste » chez le théologien allemand de la relation entre l'Ancien Testament et le Nouveau Testament ²⁴¹. Voegelin trouve « un fond de Gnosticisme » dans l'essai de 1933 de Bultmann qui inspire ce recueil ²⁴². Onze ans plus tard, dans *The Ecumenic Age*, il réfute encore l'argument johannique de Rudolf Bultmann contre la pertinence de l'Ancien Testament pour la théologie chrétienne, le condamnant comme une « déformation apocalyptique de la conscience des époques ²⁴³ ».

Northrop Frye, lui aussi, lisait Bultmann et lui empruntait le mot grec *kerygma*. Le kérygme ou la proclamation du christianisme est la vérité que la symbolique chrétienne véhicule. Bultmann l'oppose au mythe et « considère

²⁴¹ Bernhard W. Anderson, « Introduction : The Old Testament as a Christian Problem », *The Old Testament and Christian Faith : A Theological Discussion*, ed. Bernhard W. Anderson (New York : Harper & Row, 1963) 1-7.

²⁴² Eric Voegelin, « History and Gnosis », *The Old Testament and Christian Faith : A Theological Discussion*, ed. Bernhard W. Anderson (New York : Harper & Row, 1963) 64-65. L'essai de Bultmann est publié dans ce livre sous le titre, « The Significance of the Old Testament for the Christian Faith ». Cet essai a été publié d'abord en 1933, puis dans *Glauben und Verstehen* [Foi et entendement], (Tübingen, J.C.B. Mohr, 1954) 303-336. Traduction de : « A critical examination of the principles which have induced Bultmann to deny theological relevance to the Old Testament is forced into definite form by certain characteristics of his work, the decisive one being the vein of Gnosticism running through it ».

²⁴³ Voegelin, *The Ecumenic Age* 325-326. Traduction de : « And we find the apocalyptic deformation in such surprising places as Rudolf Bultmann's thesis that the Old Testament is of no concern to the Christian theologian. The Pauline admonition, "Remember the root sustains you," cannot be repeated often enough ».

Voegelin, « History and Gnosis », *Published Essays, 1953-1965* (Columbia : University of Missouri Press, 2000) 172. « In the New Testament, of course, the complex is no more than a strand; and not even the Gospel of Saint John, as Bultmann points out, will go so far as to declare the God of the Old Testament to be the daemonic Creator of the world prison from which man is to be released by a messenger of the true God. But a strand it is without a doubt; and this strand is virulent enough in Bultmann to follow Saint John in his removal of Old Testament history from relevance to Christianity ».

les parties mythiques de la Bible comme des éléments à enlever ou à transmuier en quelque chose d'autre avant que le kérygme puisse ressortir²⁴⁴». Frye, par contre, estime que « le mythe est le véhicule linguistique du kérygme et que cela reviendrait à oblitérer la Bible que d'en "démithologiser" une partie quelconque²⁴⁵».

Contrairement à Bultmann, Frye et Voegelin sont d'avis que le mythe doit être présent dans la conscience afin que celle-ci puisse avoir la connaissance du « processus de la réalité dans son entier » qui rend possible « l'unité d'action et de pensée²⁴⁶». Ils s'entendent également dans leur désaccord avec Bultmann sur la place de l'Ancien Testament dans la théologie chrétienne.

Dans *The Great Code*, Frye note que Matthieu 5,18 contient une mise en garde contre l'enseignement stipulant que la loi de la Torah a été abrogée, même si l'amour chrétien la surpasse. Ce verset, estime Frye, met en garde contre « la tendance gnostique à penser le christianisme en totale discontinuité avec le judaïsme et même à imaginer le Dieu de l'Ancien Testament comme un être mauvais²⁴⁷». Parmi les hérésiarques gnostiques, c'est Marcion qui rejette l'Ancien Testament avec le plus d'acharnement, faisant une distinction « entre le Dieu des Écritures et le Dieu révélé par le

²⁴⁴ Frye, *Parole souveraine* 121.

²⁴⁵ Frye, *Grand Code* 73.

²⁴⁶ Hughes, *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin* 109 ; Frye, « The Koine of Myth : Myth as a Universally Intelligible Language », *Myth and Metaphor* (Charlottesville : University of Virginia Press, 1990) 17. Traduction de Hughes : « Myth, for Voegelin is the "adequate and exact... instrument of expression" for articulating and communicating insights into the meaning of the process of reality as a Whole... ». Traduction de Frye : « Anything that proposes to become a significant part of human consciousness today will have to use the same kind of mythical *koine*, narratives with a verbal shape that can inform other arts and sciences as well, and draw them together in a unity of thought and action ».

²⁴⁷ Frye, *Grand Code* 137.

Christ²⁴⁸». Il réduit les Écritures saintes de la nouvelle religion à l'évangile de Luc et aux dix épîtres de Paul. Par contre, la méthode utilisée par Frye pour analyser la Bible, la typologie, a été développée par Tertullien, Irénée et les autres pères de l'Église pour défendre l'Écriture juive et son inclusion dans la Bible chrétienne afin de montrer que la vie et la mort de Jésus étaient historiquement préfigurées.

Dans *Anatomy of Criticism*, Frye déplore que la typologie biblique soit « à tel point ignorée que la plupart des lecteurs, y compris des érudits, sont incapables de saisir le sens de certains poèmes qui s'y réfèrent²⁴⁹ ». Dans sa deuxième phase, l'archétype relie les symboles de la littérature ; dans sa troisième phase, la dyade type-antitype relie les symboles de la Bible.

Exceptionnellement parmi les livres sacrés majeurs du monde, la Bible raconte l'histoire de l'humanité de sa naissance jusqu'à sa mort. Le Mahabarata et le Coran comportent des récits, mais non pas « un » récit chronologique qui a la prétention d'englober toute l'expérience de l'humanité. Dans la typologie, « tout ce qui se passe dans l'Ancien Testament est un "type" ou signe précurseur de quelque chose qui se passe dans le Nouveau²⁵⁰ ». Si Jésus est né à Bethléhem, c'est parce que Michée (5) proclame que le Sauveur naîtra à Bethléhem²⁵¹. Si Jésus au commencement

²⁴⁸ Michael Allen Williams, *Rethinking « Gnosticism » : An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton : Princeton UP, 1996) 45. Traduction de : « For instance, some scholars would count Marcion as a gnostic because of his distinction between the creator God Scripture and the God revealed by Christ, while others would insist on distinguishing his teaching from "gnosticism" on the basis of differences such as those mentioned in chapter 1 ».

²⁴⁹ Frye, *Anatomie de la critique* 26.

²⁵⁰ Frye, *Grand Code* 131.

²⁵¹ Frye *Grand Code* 86.

La Sainte Bible, nouvelle version Segond révisée (Paris : Alliance Biblique Universelle, 1978) 966.

Michée 5,1-2 : Et toi, Bethléem Éphrata

de la semaine de la Passion entre dans Jérusalem sur le dos d'un âne, c'est parce que Zacharie (9.9) avait établi le type du roi de Sion qui entre dans Jérusalem sur le dos d'un âne ²⁵². L'histoire archi-archétypique de la Bible est celle de Joseph et ses frères, l'Exode, la fuite de l'esclavage sous les pharaons par un clan obscur. Moïse conduit son peuple hors d'Égypte, reçoit le Décalogue au Sinai, et laisse les Hébreux à la rivière Jourdain où il meurt en vue de la Terre promise ²⁵³. Les évangélistes fondent la vie de Jésus sur l'exode et sur la prétention que le Fils de Dieu est un antitype qui évite les erreurs commises par son type, les anciens Hébreux.

Selon Jean Daniélou, « c'est en effet à l'occasion de conflits relatifs à l'Ancien Testament que les Pères ont eu à insister sur la typologie, qui marque à la fois contre les gnostiques l'unité des deux Testaments et contre les Juifs la supériorité du Nouveau ²⁵⁴ ». La typologie est ainsi par définition antignostique, et, comme Voegelin, mais avec moins d'insistance, Frye combattait le gnosticisme.

Dans la critique littéraire du vingtième siècle, Frye avait un compagnon d'armes comme partisan de la typologie. Erich Auerbach,

Toi qui est petite parmi les milliers de Juda,
De toi que sortira pour moi
Celui qui dominera sur Israël ;

²⁵² Frye *Grand Code* 283.

La Sainte Bible (Alliance Biblique Universelle) 986-987.

Zacharie 9,9 : Sois transportée d'allégresse,

Fille de Sion !

Lance des clameurs,

Fille de Jérusalem !

Voici ton roi, il vient à toi ;

Il est juste et victorieux,

Il humble et monté sur un âne,

Sur un ânon, le petit d'une ânesse !

²⁵³ Frye, *Grand Code* 238. « Parmi tous les mouvements ascendants de notre graphique, la forme première qui sert de modèle est la libération d'Égypte, ainsi que la création de la nation d'Israël qui a fait partie de cette libération ».

²⁵⁴ Jean Daniélou, *Sacramentum Futuri* (Paris : Beauchesne, 1950) x.

auteur de *Figura* (1938) et de *Mimésis* (1946), a « nommé *figurative* la conception de la réalité qui a prévalu à la fin de l'antiquité et durant le moyen âge chrétien²⁵⁵ ». Hans Frei croit qu'Auerbach a développé « les analyses de la procédure figurative ou typologique les plus éclairantes dont on dispose²⁵⁶ ».

Synonymes, le *typos* grec de Frye et la *figura* latine d'Auerbach se présentent non seulement comme un « mode de rhétorique », mais aussi comme un « mode de pensée » qui véhicule une vision historique²⁵⁷. D'après Auerbach :

Selon cette conception, un événement qui s'est passé sur la terre ne signifie pas seulement cet événement même, mais aussi, et sans préjudice de sa réalité concrète *hic et nunc*, un autre événement qu'il annonce ou qu'il répète en le confirmant ; le rapport entre les événements n'est pas envisagé essentiellement comme un développement temporel ou causal, mais comme formant une unité au sein du plan divin, dont tous les événements constituent des parties et reflets ; leur connexion terrestre immédiate est de moindre importance, et la connaissance de celle-ci quelquefois tout à fait superflue pour l'interprétation²⁵⁸.

En revanche, pour Perry Miller, historien du puritanisme, la typologie est « une méthode étrange pour interpréter la Bible²⁵⁹ ». La typologie a

²⁵⁵ Erich Auerbach, *Mimésis*, trad. de l'allemand Cornélius Heim (Paris : Gallimard, 1968) 550.

²⁵⁶ Hans W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative : A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven : Yale UP, 1974, 1977) 325. Traduction de : « ...the most illuminating analysis available of the figural or typological procedure ». Cité par Linda Munk, « Northrop Frye : Typology and Gnosticism », *Frye and the Word : Religious Contexts in the Writings of Northrop Frye* (Toronto : University of Toronto Press) 154.

²⁵⁷ Frye, *Creation and Recreation* 60. Traduction de : « What typology really is is a vision of history, or more accurately of historical process ».

²⁵⁸ Auerbach, *Mimésis* 551.

²⁵⁹ Perry Miller, *Roger Williams, His contribution to the American tradition* (New York : Bobbs Merrill, 1953) 33. Traduction de : « Typology is a peculiar method of interpreting the Bible, ... ».

également ses détracteurs chez les critiques littéraires. Harold Bloom s'oppose au « renouveau de la *figura* chez Erich Auerbach et du Grand Code blakien de Northrop Frye ». Pour Bloom, « aucun texte, séculier ou religieux, ne complète un autre texte, et les critiques qui insistent sur le contraire homogénéisent tout simplement la littérature ²⁶⁰ ».

L'attitude de Bloom n'est pas surprenante vu qu'il se considère comme « un juif non-croyant de fortes tendances gnostiques ²⁶¹ », et, donc, il s'attaque à la typologie non pas pour défendre l'autonomie de la Torah mais à travers une identité gnostique. Bloom avance même la thèse que « la religion américaine » est le gnosticisme ²⁶². Toutefois, de même que les États-Unis « celtiques » d'Edmond de Nevers, les États-Unis « gnostiques » de Bloom nous en disent plus long sur une obsession de leurs auteurs que sur l'identité américaine.

Le gnosticisme historique a plusieurs composantes ²⁶³. Au vingtième siècle, c'est le rejet marcionite de la Bible juive qui devient un courant

²⁶⁰ Harold Bloom, « Before Moses Was, I Am : The Original and Belated New Testaments », *Poetics of Influence*, ed. John Hollander (New Haven : Henry R. Schwab, 1988) 402. Cité par Munk, p. 155. Traduction de : « Well, we are all trapped in history, and the historical triumph of Christianity is a brute fact. But I am moved to reject the idealized modes of interpretation it has stimulated, from early typology on to the revival of *figura* by Eric Auerbach and the Blakean Great Code of Northrop Frye. No text, secular or religious, fulfills another text, and all who insist otherwise merely homogenize literature ».

²⁶¹ Harold Bloom, *The American Religion* (New York : Simon & Schuster, 1992) 30. Traduction de : « an unbelieving Jew of strong Gnostic tendencies ».

²⁶² Bloom, *American Religion* 22. « I have centered more upon the Mormons and the Southern Baptists than upon our other major denominations (for reasons that I will expound fully), but most American Methodists, Roman Catholics, and even Jews and Muslims are also more Gnostic than normative in their deepest and unwariest beliefs. The American Religion is pervasive and overwhelming, however it is masked, and even our secularists, or indeed even our professed atheists, are more Gnostic than humanist in their ultimate presuppositions ».

²⁶³ Les valentiniens tentent « de situer l'origine des ténèbres, et par conséquent celle de la déchirure d'être dans le dualisme *au sein* de la divinité même » ; Han Jonas, *La Religion gnostique*, trad. Louis Évrard (Paris : Flammarion, 1978) 229. « Les voyages extatiques à travers le ciel sont bien attestés dans le gnosticisme sethien », James M. Robinson, General Editor, *The Nag Hammadi Library in English* (San Francisco : Harper & Row, 1988) 396.

meurtrier de la modernité européenne sous la forme du nazisme et du communisme menant à la haine génocidaire de l'Holocauste et du Goulag. Ce courant touchait même certains Juifs comme Bloom et Simone Weil, platonicienne également « de fortes tendances gnostiques ». René Girard pense qu'il :

est regrettable, assurément, que la puissance d'attention de Simone Weil ne se soit jamais orientée vers les grands textes de l'Ancien Testament. Elle en était empêchée par sa fidélité aux pires aberrations du milieu intellectuel dont elle faisait partie. Tous ses maîtres, comme le philosophe Alain, étaient des humanistes hellénisants qui lui ont inculqué à l'égard du texte biblique l'espèce d'horreur sacrée qui caractérise la pensée moderne dans son ensemble, à quelques exceptions près, généralement discréditées et privées de toute influence ²⁶⁴.

La pensée typologique protégeait Frye et Auerbach de cette « horreur sacrée » à la fois ancienne et moderne envers la Bible. Linda Munk estime que

For Frye and Auerbach, figuralism may have represented *the* critical stay against the horrors of neo-Gnosticism, which are still with us. In the short term, the revival of typology in the late 1930s and 1940s worked against the New Criticism. But its true antagonist was Gnosticism: a mode of reading that assumes the unfulfilled, dehistoricized, status of texts ²⁶⁵.

Quant à Voegelin, au lieu de typologie, il préfère parler de « préfiguration », terme qui rappelle la *figura* d'Auerbach. À ses yeux, la préfiguration « a des fondements solides dans le processus historique des

Traduction de : « Ecstatic trips through the heavens are well attested in Sethian Gnosticism ».

²⁶⁴ René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris : Éditions Grasset & Fasquelle, 1978) 351.

²⁶⁵ Munk, « Typology and Gnosticism », *Frye and the Word* 156.

expériences et de symboles de différenciation ²⁶⁶». Voegelin n'est pas, comme Frye, un penseur formé par la méthode typologique, mais il reconnaît la véracité de ce mode de rhétorique et de pensée.

Frye, Auerbach et Voegelin se sont opposés à la séparation de la Loi et de l'Évangile, du Dieu créateur et du Dieu rédempteur. À propos de l'Ancien Testament, Voegelin accuse Bultmann d'avoir « reconnu seulement la surface compacte des plus anciens symboles et de ne pas avoir tenu compte des tensions de l'expérience qui semblent indiquer une différenciation dans le futur ²⁶⁷». Bultmann finit par formuler une théologie dans laquelle l'histoire de la révélation ne peut jamais embrasser dans le même geste « l'histoire d'Israël » et « notre histoire ²⁶⁸». Pour Voegelin, l'existentialisme de Bultmann mène inévitablement à un désir d'« anéantir l'histoire ²⁶⁹», et son modèle de la théologie chrétienne est une falsification dangereuse de la structure de la réalité, dangereuse dans le sens que la « vérité de la conscience » est essentiellement historique ²⁷⁰.

²⁶⁶ Voegelin, « History and Gnosis », *Old Testament and Christian Faith* 86. Traduction de : « For prefiguration, as can now be said with more precision, has its solid basis in the historical process of differentiating experiences and symbols. Christ is indeed prefigured in the Old Testament, especially in Isaiah and Deutero-Isaiah, even though in specific cases zealous interpreters have found more in it than there is to be found ».

²⁶⁷ Voegelin, « History and Gnosis », *Old Testament and Christian Faith* 87. Traduction de : « Bultmann's philological method, while deprecating scriptural proof and allegoresis, uses their very technique of relating successive positions in a continuum on the level of symbols, but since he recognizes only the compact surface of the earlier symbols, and disregards the tensions of experience pointing to future differentiation, the result is a separation of the history of Israel from that of Christianity ».

²⁶⁸ Voegelin, « History and Gnosis », *Old Testament and Christian Faith* 72. « Though there are both a "history of Israel" and "our history"—a revelation both to Israel and through Christ, a theology of Old and New Testaments—there can be no theology of the history of revelation that embraces them ».

²⁶⁹ Voegelin, « History and Gnosis », *Old Testament and Christian Faith* 89. « Within the context of Bultmann's articles, however, the positivistic arguments have only supporting rank; the center of motivation is the existentialist will to annihilate history ».

²⁷⁰ Eric Voegelin, « Remembrance of Things Past », *Published Essays, 1966-1985* (Baton Rouge : LSU Press, 1990) 313. « The truth of consciousness revealed itself through participation in the process of reality; it was essentially historical ».

Sur le plan occidental, Frye et Voegelin protègent l'expérience des Hébreux de ceux qui veulent minimiser son importance. L'autre pilier historique de l'Occident, la Grèce antique, leur fournit également un champ d'expériences des fondements de l'être et une multitude de symboles exacts et durables. Voegelin appelle les expériences historiques des Hébreux et des Grecs des « bonds dans l'être » (*leaps in being*)²⁷¹.

Le symbole le plus important que Voegelin développe à partir du bond dans l'être grec est la « différenciation » qui désigne la réponse des Athéniens, surtout celle de Platon, au désordre institutionnel et à la déchéance culturelle de leurs *polis*, le cosmos de leur territoire. Le terme indique une « pénétration profonde dans la réalité menant à une plus grande compréhension²⁷² ». Fait à noter, la « conscience différenciée » des Grecs ne remplace pas la « conscience compacte » des empires mésopotamien et égyptien, elle s'y ajoute.

Frye appelle la différenciation des Grecs, dans un langage moins technique, leur « pas capital ». De la même façon, ce que Voegelin nomme le bond dans l'être, Frye l'appelle la « grande évolution ». Comme Voegelin, Frye estime que les Grecs inspirèrent « un pas capital dans la conscience humaine », mais ce pas n'est pas le fait que la philosophie se différencie du mythe. Comme on peut s'y attendre, pour lui, ce tournant décisif est « la

²⁷¹ Traduction de « leap of being » : « Through the leap of being, that is, through the discovery of transcendent being as the source of order in man and society, Israel constituted itself the carrier of a new truth in history » (*Israel and Revelation*, p. 123). « The leap in being had different results in Israel and Hellas. In Israel it assumed the form of historical existence of a people under God; in Hellas it assumed the form of personal existence of individual human beings under God » (*The World of the Polis*, p. 169).

²⁷² Michael Federici, *Eric Voegelin: The Restoration of Order*, « Library of Modern Thinkers » (Wilmington: ISI Books, 2002) 29. Traduction de : « The reality of differentiation—that is, the penetration to a deeper understanding of reality—also makes a return to the dead past as opposed to the living past impossible ».

grande évolution de ce que nous appelons la littérature du mythe²⁷³». Partout où Voegelin voit la philosophie, Frye voit la littérature, et vice-versa.

Cette thèse propose à la critique littéraire un ensemble de « symboles » voegeliniens. Plusieurs universitaires ont déjà publié des articles qui traitent de la littérature dans l'optique définie par le philosophe²⁷⁴. Une critique littéraire voegelinienne existe certes, mais à l'état embryonnaire. À mon avis, un emploi systématique des symboles de Voegelin dans la critique littéraire sera plus durable si un encadrement par les symboles d'un système critique déjà établi le renforce. C'est ce que Eugene Webb suggère dans l'article « Eric Voegelin and Literary Theory » où il accorde le rôle de critique complémentaire à Mikhail Bakhtin²⁷⁵.

Dans sa vaste fresque historique, Voegelin ne voit pas d'emblée l'œuvre littéraire, et c'est un préalable pour la critique littéraire. Lorsqu'un homme ou une femme achève la lecture d'un poème, le moment qui suit est crucial.

²⁷³ Frye, *Double Vision* 43. Traduction de : « In the Athens of the fifth century BC, momentous step in human consciousness occurred when the rituals associated with Dionysus developed into drama, and the great evolution of what we now call literature out of mythology took a decisive turn ».

²⁷⁴ Le meilleur exemple d'une critique littéraire voegelinienne est offert par Glenn Hughes, « Eric Voegelin, Ezra Pound and the Balance of Consciousness », *The Modern Schoolman* 75 (November 1997) : 1-21. D'autres exemples incluent les quatre articles de la section « Voegelin's 'Implicit' Theory of Literary and Modern Cultural Criticism » dans *Politics, Order and History : Essays on the Work of Eric Voegelin*, eds. Glenn Hughes, Stephen A. McKnight and Geoffrey L. Price (Sheffield : Sheffield Academic Press, 2001 : Eugene Webb, « Eric Voegelin and Literary Theory », pp. 502-515 ; Jack E. Trotter, « Tragedy and the Polis in Eric Voegelin's *Order and History* », pp. 516-544 ; Robert A. Watson, « Milton's Chaos and the Experience of the *Apeiron* », pp. 545-575 ; James Babin, « Voegelin and the Study of Literature : Restoring Sense to Senseless Sounds », pp. 576-607. D'autres exemples incluent : Thomas W. Heilke, « Anamnestic Tales : The Place of Narrative in Eric Voegelin's Account of Consciousness », *The Review of Politics* 58.4 (Fall 1996) : 761-792. Wesley Trimpf, « Reason and the Classical Premises of Literary Decorum », *Independent Journal of Philosophy* 5/6 (1988) : 103-111. Thomas H. Landess, « James Joyce and Aesthetic Gnosticism », *Modern Age* 23.2 (Spring 1979) : 145-153. Cleanth Brooks, « Walker Percy and Modern Gnosticism », *The Southern Review* 13.4 (October 1977) : 677-687. James L. Babin, « Melville and the Deformation of Being : From Typee to Leviathan », 7.1 n.s. (January 1971) : 89-114. Le premier exemple de ce genre est par Anselm Atkins, « Voegelin and the Decline of Tragedy », *Drama Survey* 5.3 (Winter 1966-1967) : 280-285.

²⁷⁵ Webb, « Eric Voegelin and Literary Theory », *Politics, Order and History* 513-515.

Toute l'œuvre de Frye enseigne qu'un critique littéraire s'éloigne de sa vocation s'il prend acte d'un cadre autre que la littérature. Un critique marxiste verrait les relations économiques, un critique psychanalyste verrait la conscience comme un site de désirs refoulés, une critique féministe verrait la longue lutte pour la libération de son sexe, et un philosophe, comme Voegelin, placerait le poème dans le contexte des textes de Platon, de saint Thomas d'Aquin, de Hegel. Un critique littéraire, par contre, verrait d'autres poèmes, l'ensemble de la littérature :

Le premier devoir du critique littéraire, écrit Frye, n'est-il pas de lire, de reconnaître les limites de son domaine, et de dégager ses conceptions et ses principes de la connaissance qu'il en a acquise ? Les grands principes de la critique ne lui sont pas fournis sur mesure par la théologie, la philosophie, la politique, les sciences, ou par un quelconque combinat de ces diverses entreprises ²⁷⁶.

La philosophie de Voegelin ne fournit pas les grands principes de la présente étude qui vise plutôt la naturalisation de ses symboles dans la critique littéraire. Cette accommodation passe par l'interpénétration des intuitions de Voegelin et de Frye, une tâche rendue possible par leur implication commune dans la vie intellectuelle du XX^e siècle.

Voegelin et Frye décrivent des cercles autour des mêmes expériences historiques, des mêmes grands enjeux de leur époque : le mythe, le gnosticisme, la crise des idéologies. Et autour des mêmes personnages européens historiques et contemporains : Rudolf Bultmann, Alfred North Whitehead, Giambattista Vico, Oswald Spengler, Joachim de Flore. Peut-être que leur plus grande différence est que Frye n'a pas lu William James avec la

²⁷⁶ Frye, *Anatomie de la critique* 17-18.

même attention et admiration que Voegelin ; le critique torontois ne semble pas aller beaucoup plus au-delà de *Varieties of Religious Experience* (1902) dans sa lecture du philosophe pragmatiste²⁷⁷. Pourtant, en tant que deux consciences occidentales confrontées à l'effondrement de la vieille construction mythologique du christianisme, ils sont à l'intérieur de la même enveloppe culturelle.

Les classiques grecs sont cruciaux pour eux, mais Voegelin retourne le plus souvent à *la République* de Platon et Frye à *la Poétique* d'Aristote. Les langages qu'ils développent sont chargés de mots grecs, mais il y a peu de chevauchement terminologique entre leurs Grèce philosophique et littéraire. L'habitude de catégoriser chez Frye, trait caractéristique de son orientation aristotélécienne, le met parfois en conflit avec Voegelin qui, comme Platon, cherche surtout des explications pour le *nosos* (pneumopathologie) de son temps.

Dans *The Great Code*, Frye propose une théorie du développement linguistique en trois phases auxquelles il donne les noms hiéroglyphique, hiératique et démotique²⁷⁸. Chaque phase se définit par un mode de rhétorique. Le langage hiéroglyphique, ou homérique, est métaphorique, et son expression verbale s'unifie autour des « dieux ». Le langage hiératique,

²⁷⁷ Denham note que Frye a annoté sa copie de *Varieties of Religious Experience*. (Northrop Frye 328). Frye fait une référence à ce livre dans *Words With Power* (p. 112). Victoria University possède la bibliothèque personnelle de Frye, et le seul autre livre annoté de William James dans la collection est *Pragmatism* (<http://libraruy.vicu.utoronto.ca/fryeviv/j.htm>).

²⁷⁸ Frye fonde ses phases linguistiques sur celle de Vico, qui les nomme le poétique, le noble et le vulgaire. Tzvetan Todorov dans la Préface à la traduction française de *The Great Code* note l'importance de Vico pour Frye : « L'image la plus fidèle pour représenter la carrière intellectuelle de Northrop Frye serait celle, familière à tous les émules de Vico — et Frye en est un —, d'un mouvement giratoire qui va s'élargissant, d'une spirale qui, gardant toujours le même noyau central, traverse souvent des régions nouvelles, « Préface », *le Grand Code* 5.

ou platonicien, est métonymique, et c'est un « Dieu » transcendant qui occupe le centre de son univers verbal. Le langage démotique, ou moderne, est descriptif, et dans cette phase le symbole Dieu « devient linguistiquement non fonctionnel ²⁷⁹ ».

Voegelin aurait vu cette division tripartite comme étant un exemple de l'application du « symbole de la Trinité au cours de l'histoire » faite au Moyen Âge par Joachim de Flore (v. 1145-1202). Voegelin accuse le moine cistercien d'être le destructeur de la conception augustinienne de l'histoire ²⁸⁰. Par contre, Frye a été très attiré par les spéculations de Joachim ²⁸¹. Bien qu'ils s'accordent sur la typologie biblique, Frye et Voegelin ont un différend révélateur au sujet de l'auteur médiéval de *Concorde des deux Testaments*.

Augustin distingue entre l'histoire profane et l'histoire sacrée. Dans l'histoire profane, les empires s'élèvent et tombent sans but, sans signification. L'histoire sacrée comprend les événements de la sphère angélique et du sabbat éternel transcendant de l'Église ²⁸². Selon la *Cité de Dieu*, la sixième et dernière phase de l'histoire sacrée commence avec le Christ. Dès lors, c'est le temps du *saeculum senescens*, de la sénilité de

²⁷⁹ Frye, *Grand Code* 56.

²⁸⁰ Voegelin, *Nouvelle science du politique* [trad. Courtine-Denamy] 174. « La spéculation joachimite apparut comme une tentative pour doter le cours immanent de l'histoire d'une signification que n'autorisait pas la conception augustinienne. Pour ce faire, Joachim utilisa les moyens à sa disposition, c'est-à-dire la signification de l'histoire transcendantale ».

²⁸¹ Jean O'Grady, « Frye and the Church », *Frye and the Word : Religious Contexts in the Writings of Northrop Frye*, eds. Jeffery Donaldson & Alan Mendelson (Toronto : University of Toronto Press, 2004) 182. « Frye was much attracted to the speculations of the medieval mystic Joachim of Fiore... ».

²⁸² Voegelin, *Nouvelle Science du politique* [trad. Courtine-Denamy] 174. « En élaborant cette conception théorique, saint Augustin distinguait entre une sphère profane de l'histoire, au sein de laquelle les empires se faisaient et se défaisaient, et une histoire sacrée dont le point culminant était l'apparition du Christ et la fondation de l'Église. Il insérait en outre l'histoire sacrée dans une histoire transcendantale, celle de la *civitas Dei* qui inclue les événements survenant dans la sphère angélique ainsi que le sabbat éternel transcendantal. Seule cette histoire transcendantale, qui comprend le pèlerinage terrestre de l'Église, était orientée vers son achèvement eschatologique ».

l'humanité. On attend la parousie et les événements eschatologiques. Les seuls exodes qui restent sont spirituels, et ils mènent à la *civitas Dei* qui n'est pas de ce monde. Par contre, dans l'histoire profane, dans la cité de l'homme, la perfection n'est pas possible, et il n'y a pas d'accomplissement eschatologique²⁸³.

Joachim donne à l'histoire un schéma ternaire caractérisé par « un accroissement sensible de plénitude spirituelle²⁸⁴ ». L'âge du Père va de la Création à la naissance du Christ ; l'âge du Fils commence avec le Christ, mais il n'est plus le dernier âge ; il est suivi par l'âge de l'Esprit Saint, symbolisé par la vie spirituelle parfaite du moine. Joachim annonce le commencement du troisième âge pour 1260. Il y aurait un leader (*Dux*) précédé par un prophète, nouveau Jean Baptiste, Joachim lui-même. Au treizième siècle, les Franciscains considéraient leur fondateur comme étant le *Dux* du troisième empire, l'instigateur de « la transformation de l'Église universelle en un nouvel ordre monastique, contemplatif et spirituel²⁸⁵ ». En 1215, le Concile de Latran condamnait les œuvres de Joachim pour trithéisme, c'est-à-dire pour la séparation des trois personnes de la trinité²⁸⁶.

²⁸³ Voegelin, « Science, Politics and Gnosticism », *Modernity Without Restraint* 300. « According to the Augustinian construction, the phase of history since Christ was the sixth, the last earthly age—the *saeculum senescens*, the time of the senility of mankind. The present had no earthly future; its meaning was exhausted in a waiting for the end of history through eschatological events ».

²⁸⁴ Voegelin, *Nouvelle Science du politique* [trad. Courtine-Denamy] 165.

²⁸⁵ Voegelin, *The Political Religions ; Modernity Without Restraint* 51. Traduction de : « The third empire of Joachim is not a new institution that was to take the place of the Church but a process of spiritualization of the ecclesia and transformation of the universal Church toward a new contemplative and spiritual monastic order ».

²⁸⁶ « Joachim of Fiore », *New Catholic Encyclopedia*, Second Edition, Volume 7 (New York : Gale, 2002) 876. « Opposing Peter Lombard, Joachim held the unity of the Trinity to be not *vera et propria*, but *collectiva et similitudinaria*, a thesis that was condemned by Lateran IV (1215) as tritheistic ». Ce concile fut convoqué par le pape Innocent III.

La seule chose qu'une Église officielle ne peut pas accepter, écrit Frye, est que « son autorité soit transcendée à l'intérieur de l'Histoire ». La Réforme protestante propose un tel dépassement, et Frye considère Joachim comme un précurseur de la Réforme²⁸⁷. Pour Voegelin, la Réforme est l'époque au cours de laquelle les mouvements gnostiques inspirés par Joachim entreprirent leur invasion des institutions occidentales. Pourtant, son analyse fait valoir d'autres manifestations de la confusion du sacré et du profane – et de la suggestion d'un temps postchrétien – que contient le schéma historique de Joachim²⁸⁸.

Au quinzième siècle, Flavio Biondi considéra le millénaire entre la chute de Rome en 410 et l'an 1410 comme le « moyen âge » précédé par une antiquité et suivi d'un nouvel âge, le sien. Dans la France des XVIII^e et XIX^e siècles, Turgot et Comte conçurent un premier âge théologique, un deuxième âge métaphysique et un troisième âge positif²⁸⁹. En Allemagne, Hegel et Schelling proposèrent des schémas historiques à trois phases. Marx, quant à lui, voit un communisme primitif, suivi par la société bourgeoise, et prédit

²⁸⁷ Frye, *Grand Code* 138. « En conséquence, des enseignements comme ceux de Joachim de Flore sur un troisième âge historique de l'Esprit qui succéderait à l'âge juif du Père et à l'âge ecclésiastique chrétien du Fils ont été considérés comme hérétiques. Au XVI^e siècle, la conception d'une Église transcendée à l'intérieur de l'Histoire se concentra dans la Réforme protestante ».

²⁸⁸ Voegelin, *Nouvelle Science du politique* [trad. Courtine-Denamy] 193. « Car, si aucun des mouvements ne mérite que nous lui accordions notre préférence en vertu de son contenu de vérité, la Réforme a bien clairement dessiné une époque dans l'histoire occidentale : celle d'une invasion réussie des institutions occidentales par les mouvements gnostiques ».

²⁸⁹ Turgot analyse « la succession des empires et des civilisations » dans *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain*, discours prononcé dans les écoles de Sorbonne, 1750 ; Condorcet propose que la nature humaine n'est pas immuable dans *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793). Philippe Bénétou discute Turgot et Condorcet dans l'optique fournie par *From Enlightenment to Revolution* de Voegelin dans le livre *Introduction à la politique moderne, Démocratie libérale et totalitarisme* (Paris : Hachette, 1987) 68-70.

un troisième âge de société sans classes²⁹⁰. Les trois phases linguistiques de Frye se calquent sur le même rejet joachimite de la conception augustinienne de l'histoire.

Aucune de ces formulations ne représente une vérité empirique. L'« antiquité » et le « moyen âge » n'existent pas comme tels sauf dans la conscience de l'« âge moderne ». Ces soi-disant « âges » sont des inventions d'une machine idéologique. À vrai dire, elles ne font que flatter l'homme « moderne » dans sa condition actuelle.

Un exemple de nos jours de la flatterie joachimite est le schéma tripartite que Fernand Dumont propose pour l'histoire québécoise. Selon lui, la « genèse de la société québécoise » se termine au milieu du dix-neuvième siècle après la défaite de la rébellion de 1837. Commence à cette époque l'hiver de survivance, « aménagé » pendant cent ans dans le contexte d'un recours simultané à « l'utopie » et à « la mémoire²⁹¹ ». L'hiver de survivance dure jusqu'à... la génération de Dumont, celle des innovateurs de la Révolution tranquille. Autrement dit, l'hégélianisme de Dumont s'accompagne du joachitisme, combinaison qui pourrait expliquer le sentiment de malaise de ses lecteurs voegeliniens comme Barry Cooper.

Frye a lu les livres de Joachim qui font partie de sa bibliothèque personnelle²⁹². Dans ses cahiers privés, Frye développe un schéma joachimite dans lequel une première Conscience catholique, inclusive, est

²⁹⁰ Voegelin, « Science, Politics and Gnosticism », *Modernity Without Restraint* 301-302.

²⁹¹ Le sixième, septième et huitième chapitres de *Genèse de la société québécoise* de Fernand Dumont s'intitulent, en ordre : L'Aménagement de la survivance, Le Recours à l'utopie, et Le Recours à la mémoire.

²⁹² Robert Denham, « Northrop Frye's 'Kook Books' and the Esoteric Tradition ; Appendix : The Sources of Frye's Reading in Esoteric Spirituality », *Frye and the Word : Religious Contexts in the Writings of Northrop Frye* (Toronto : University of Toronto Press, 2004) 350.

suivie d'une Deuxième Conscience protestante, oppositionnelle, à son tour surpassée par une Troisième Conscience, mythique et imaginative²⁹³. Frye constate que Spengler ridiculise avec justification la thèse des trois-périodes qui, depuis Joachim, a un attrait si fort pour la conscience « faustienne » de l'Occident²⁹⁴, mais l'attachement au joachitisme de sa propre conscience est constant. Frye écrit dans son essai sur Spengler que « le monde essaie de dépasser la conception d'une civilisation pour atteindre une perspective différente ». Cette « perspective différente » est le joachitisme. « Il est possible », écrit Frye, « que ce qui commence de nos jours soit le vrai "Troisième Reich" duquel les nazis ont produit une parodie si hideuse²⁹⁵ ».

Au cours de sa carrière, Frye a fait preuve de circonspection à l'égard de Joachim de Fiore. Cependant, juste avant sa mort, dans *The Double Vision*, il envisage un christianisme qui ne traîne plus « les chaînes d'un bilan historique fétide et cruel²⁹⁶ ». Frye estime qu'« un tel christianisme peut représenter l'âge de l'Esprit que le franciscain Joachim de Flore a vu comme

²⁹³ Northrop Frye, *The 'Third Book' Notebooks, 1964-1972*, Volume 9 in *The Collected Works of Northrop Frye*, ed. Michael Dolzani (Toronto : University of Toronto Press, 2000) 305. « The Three Awarenesses, or stages of mythical self-consciousness. The first awareness, "catholic," conceptual, and working by inclusion & reconciliation, in St. Thomas Aquinas: spokesman, Dante. The second awareness, "protestant," existential & revolutionary, in Luther : spokesman, Milton (but keep Rabelais in mind). The third awareness, imaginative, based on interpenetration : spokesman, Shakespeare ». Cahier 24, probablement daté de 1970-1972.

²⁹⁴ Northrop Frye, « Spengler Revisited », *Spiritus Mundi : Essays on Literature, Myth, and Society* (Bloomington : Indiana UP, 1983) 198. « Spengler, we saw, attacks and ridicules the three-period view of ancient, medieval and modern ages with, we said, a good deal of justification. But he also remarks that the notion of three ages has had a profound appeal to the Faustian consciousness, from Joachim of Floris in the thirteenth century onward ».

²⁹⁵ Frye, « Spengler Revisited », *Spiritus Mundi* 198. Traduction de : « It is possible that what is now beginning to take shape is the real "Third Reich," of which the Nazis produced so hideous a parody ».

²⁹⁶ L'insistance sur les crimes du christianisme est aussi présente dans chez le philosophe Charles Taylor : « C'est un espoir que je considère implicite dans le théisme judéo-chrétien (si terribles que soient les annales de ses fidèles dans l'histoire), et dans sa promesse centrale d'une affirmation divine de l'humain, plus totale que celle à laquelle les êtres humains pourraient jamais atteindre par eux-mêmes ». *Les Sources du moi : La formation de l'identité moderne*, trad. Charlotte Melançon (Montréal : Boréal, 1998) 650.

supplantant l'âge du Père de l'Ancien Testament et l'âge du Logos du Nouveau Testament²⁹⁷». Aussi, Frye ne se rend pas compte que son « tripartisme » va à l'encontre de son « typologisme ». Le tripartisme joachimite ajoute un troisième élément à l'interdépendance binaire du type-antitype. L'ajout d'une troisième « expérience » détruit l'équilibre typologique. La typologie vise l'avenir ; le tripartisme vise la perfection dans l'avenir, rendant caduc le besoin de types et d'antitypes. La conscience entre dans un troisième royaume où toutes les fautes du christianisme, ou de n'importe quelle autre expérience historique disparaissent.

Le joachitisme est le ver dans la pensée de Frye. Sur cette question, Voegelin, plus astucieux, repère le danger : la projection devant l'humanité d'un avenir glorieux qui nous attend si seulement nous pensons correctement. Pourquoi Frye tombe-t-il ainsi dans le joachitisme ? Dans un article sur *The Great Code*, George Grant écrit que : « Frye ne fait pas des suppositions explicites parce qu'il est un si bon ami de la société moderne²⁹⁸ ». Frye nous rappelle parfois l'uniformité de la pensée dans son époque que Nicolas Weil critique ironiquement dans son article sur Voegelin et Strauss cité plus haut. Le critique canadien écrit trop facilement des phrases comme : « ce qui me frappe le plus au sujet de Spengler est le fait que tout le monde accepte en pratique sa thèse principale, quel que soit ce

²⁹⁷ Frye, *Double Vision* 58. « Such a Christianity might represent the age of the Spirit that the thirteenth-century Franciscan Joachim of Floris saw as superseding the Old Testament age of the Father and the New Testament age of the Logos ».

²⁹⁸ George Grant, compte rendu de *The Great Code*, *Toronto Globe and Mail* (February 27, 1982) E17. Traduction de : « The reason that Frye does not make his assumptions explicit may be because he is such a good friend of modern society ».

qu'on pense ou dit accepter²⁹⁹», le « tout le monde » (*everybody*) de cette phrase laissant peu de place pour la divergence. Comme Barry Cooper le note chez Fernand Dumont, Frye, également sous l'influence de Hegel³⁰⁰, est un critique pour qui trop de choses semblent « évidentes ».

En résumé, Frye s'intéresse à la typologie principalement comme à un mode de pensée et accessoirement comme à un mode de rhétorique. Il note, toutefois, qu'un autre procédé rhétorique, la causalité, est le contraire temporel de la typologie³⁰¹. Dans la typologie on est ramené en avant ; dans la causalité :

les phénomènes qui nous entourent sont des effets ; la première chose que l'on fait est de chercher les causes qui, bien sûr, leur sont antérieures ; ainsi, lorsqu'on pense de manière causale, on est ramené en arrière dans le temps³⁰².

Frye théorise que le mouvement en arrière de la causalité correspond peut-être à la conception que Platon eut de la connaissance comme un souvenir, ou *anamnesis*³⁰³. Voegelin place l'*anamnesis*, redressement du présent par le passé, au cœur de sa philosophie de la conscience.

²⁹⁹ Frye, « Spengler Revisited », *Spiritus Mundi* 187. Traduction de : « What seems to me most impressive about Spengler is the fact that everybody does accept his main thesis in practice, whatever they think or say they accept ».

³⁰⁰ Denham, *Northrop Frye* 105. « It is perhaps worth noting that in Frye's notebooks Hegel often becomes a preoccupation. Hegel's use of Begriff or concept in his journey up the ladder of being and his view of dialectic as Aufhebung get mentioned in passing in *The Great Code and Words with Power*, but Hegel and Hegelianism are referred to in the notebooks more than 220 times, and Frye declares in Notebook 53, "The rush of ideas I get from Hegel's Phenomenology is so tremendous I can hardly keep up with it" (*Architecture* 2 :631) ».

³⁰¹ Frye, *Grand Code* 81.

³⁰² David Cayley, *Entretiens avec Northrop Frye*, trad. Clifford Bacon (Montréal : Bellarmin, 1996) 262. Édition originale en anglais 1992.

³⁰³ Frye, *Creation and Recreation* 59. « The causal thinker is confronted by a mass of phenomena which he can understand only by thinking of them as effects, after which he searches for their preceding causes. The movement backwards reminds us of, and may even be connected with, Plato's conception of knowledge as recollection ».

Frye est un penseur typologique orienté vers l'avenir ; Voegelin est un penseur causal orienté vers le passé. Partant des types qui la forment, la conscience littéraire de Frye se déplace vers l'antitype que l'avenir prépare. Partant des symboles qui la forment, la conscience philosophique de Voegelin se déplace en arrière vers les expériences qui les inspirent. La typologie de Frye est innovatrice, elle cherche un ordre des mots axé sur notre devenir ; la causalité de Voegelin est conservatrice, elle cherche un ordre de l'être axé sur notre permanence.

Cette thèse est à la fois causale et typologique. Causale dans la mesure où ses images sont des symboles tournés vers les expériences intérieures des poètes, elle est typologique dans la mesure où ces images sont également des types qui préparent l'avènement de leurs antitypes.

Les images de la maison, la route, l'arbre et le ciel sont neutres en tant que symboles. Ces images ne sont ni conservatrices ni innovatrices, ni gnostiques ni typologiques. L'emploi de l'image décide son sens. Par exemple, la route dans la littérature de l'Amérique du Nord aboutit souvent à la mer, là où commence le regard vers le ciel. Deux images de villages maritimes, provenant toutes deux de poèmes des années trente, symbolisent la vision historique de cette thèse.

Une tempête descend sur un village où un réparateur de clochers travaille sur une « étoile pointue solide³⁰⁴ » au sommet du clocher d'une église. L'étoile reste stable dans la confusion du vent tumultueux, et le réparateur continue à exécuter sa tâche. Le village est plein de fleurs et d'arbres, de filets de pêche, et d'air frais qui entre dans les maisons. Un objet

³⁰⁴ Traduction de : « the solid- / pointed star ».

du ciel descendu sur terre veille sur le village, l'étoile, qui « sur un clocher / représente l'espoir³⁰⁵ ». Dans *The « Steeple-Jack »* de Marianne Moore, un village, qui ressemble à un tableau de Dürer, a son étudiant, son héros et son réparateur de clochers qui met un signe, « Danger », près de l'Église pour avertir les gens simples qui y habitent de sa présence³⁰⁶. Le réparateur de clochers et son Observateur³⁰⁷ sont dans « le paysage de sécurité infinie » des États-Unis dont parle Voegelin, entourés de « pouvoirs amicaux³⁰⁸ ».

Un Interrogateur et ses compagnons se promènent près du port où des bateaux de pêche sont ancrés. Ils écoutent une femme qui chante ; sa voix se confond avec la « voix sombre de la mer ». La femme semble, par sa chanson, créer le monde qu'elle chante. Quant au ciel :

It was her voice that made
The sky acutest at its vanishing.
She measured to the hour its solitude.

Le ciel solitaire disparaît, et l'Interrogateur, sans accès à la vision théophanique de la réalité, se demande d'où viennent l'esprit et l'ordre de l'univers : « Oh! Rage bienheureuse pour l'ordre, pâle Ramon, / La rage du

³⁰⁵ Traduction de : « It could not be dangerous to be living
in a town like this, of simple people,
who have a steeple-jack placing danger-signs by the church
while he is gilding the solid-
pointed star, which on a steeple
stands for hope ».

³⁰⁶ Marianne Moore, *Complete Poems* (New York : Penguin, 1981) 5-7. *The Steeple-Jack* était la première partie d'un poème en trois parties publié en 1932. Il fait sa première apparition à part dans *Selected Poems* (1935).

³⁰⁷ Le premier livre de Moore *Poems* (1921) a été publié sans sa participation par ses amis à Egoist Press. Le premier livre qu'elle a publié elle-même s'appelle *Observations* (1924).

³⁰⁸ Voegelin, *On the Form of the American Mind* 62. « The philosophy of radical empiricism [de James] frankly abandons the attempt to structure a rational image of the world. All intellectual rigor has dissolved, leaving the soul in a landscape of infinite security. It is not solitary, beyond it there are friendly powers in diverse gradations of size and generality, with never an end in sight ».

créateur d'ordonner les mots de la mer³⁰⁹». Dans « The Idea of Order at Key West » de Wallace Stevens, les amis se tournent vers la ville, et le Questionneur voit les lumières des bateaux, se penchant dans l'air, maîtrisant la nuit, et divisant la mer, « fixant des zones blasonnées et des perches enflammées³¹⁰». Ce sont ces lumières terrestres qui ordonnent l'espace, et c'est la chanteuse, doublure du poète, qui crée la mer « qui n'est pas un masque³¹¹».

Une étoile sur un clocher, un ciel qui disparaît dans sa solitude : la première image est le type, la deuxième son antitype. L'étoile est le symbole de la proximité de la transcendance à l'immanence ; le ciel en fugue est le symbole de l'effacement de la transcendance par la conscience enterrée dans l'immanence. Entre ces deux images tient le corpus poétique de *La Symbolisation de l'expérience*, considéré dans son ensemble comme un ordre de mots qui passe du poème théophanique au poème égophanique.

2. Les symboles et le gnosticisme

En 2000, dans son compte rendu de *la Nouvelle Science du politique*, Valadier note l'utilisation par Voegelin du symbole « gnostique » pour décrire les mouvements de masse totalitaires européens qui se sont empressés de remplir le vide spirituel de l'entre-deux-guerres.

³⁰⁹ Wallace Stevens, « The Idea of Order at Key West », *Collected Poetry and Prose* (New York : Library of America, 1997) 106. Publié d'abord dans *Ideas of Order* (1936). Traduction de : « Oh! Blessed rage for order, pale Ramon, / The maker's rage to order words of the sea, ».

³¹⁰ Wallace Stevens, « The Idea of Order at Key West », *Collected Poetry and Prose* 106. Traduction de : « Mastered the night and portioned out the sea, / Firing emblazoned zones and fiery poles ».

³¹¹ Wallace Stevens, « The Idea of Order at Key West », *Collected Poetry and Prose* 105. Traduction de : « The sea was not a mask ».

En 1952, *The New Science of Politics* rendait Voegelin célèbre parmi les politologues américains et lui faisait gagner des admirateurs chez les leaders du nouveau conservateur. Son association de la modernité avec le gnosticisme séduisait beaucoup d'esprits, le magazine *Time* écrivait que Voegelin offrait « une explication fascinante de la crise intellectuelle moderne ³¹². En même temps, il s'attirait beaucoup de reproches à cause de sa théorie selon laquelle le gnosticisme est « la nature de la modernité ³¹³ ». Ceux-ci amenèrent Voegelin à une réflexion sur les gnosticisimes ancien et actuel qui durerait le reste de sa vie.

Du grec classique *gnôsis*, « connaissance », « gnostique » est le terme utilisé depuis le II^e siècle après J.C. pour décrire les concurrents du christianisme à cette époque – le marcionisme, le valentinianisme, le sethianisme, entre autres. En notant les similarités entre ces hérésies et les mouvements intellectuels du XX^e siècle – le nazisme et le communisme, mais également le libéralisme et le progressisme –, Voegelin employait le mot pour désigner les phénomènes contemporains.

Gnôsis fut un terme épistémologique pour les philosophes grecs. Pendant les siècles où les sectes « gnostiques » prospérèrent, plusieurs auteurs utilisèrent le symbole, notamment Origène ainsi que Porphyre qui donna à la dernière des *Ennéades* de Plotin le titre « Contre les gnostiques ³¹⁴ ». Mais ce fut surtout Irénée de Lyon dans *Contre les Hérésies* (vers 180) qui

³¹² *Time* 57. Traduction de : « One fascinating explanation of the modern intellectual crisis is contained in a recent book by Political Scientist Eric Voegelin of Louisiana State University ».

³¹³ Le titre du quatrième chapitre de *The New Science of Politics* est : « Gnosticism—the Nature of Modernity ».

³¹⁴ Michel Tardieu et Jean-Daniel Dubois, « Histoire du mot "gnostique" », *Introduction à la littérature gnostique I* (Paris : Cerf, 1986 21-37).

répandit l'usage de ce terme³¹⁵. Il réapparaît au XVI^e siècle comme un mot passe-partout pour décrire les groupes ésotériques, et deux siècles plus tard Gibbon l'utilise dans *Le Déclin de l'empire romain* (1776). Le néologisme « gnosticisme » est créé au XVIII^e siècle, et son emploi devient commun au cours du XIX^e siècle lorsqu'il parut dans le titre d'une étude par Jacques Matter en France ainsi que dans un livre influent par Ferdinand Christian Baur en Allemagne³¹⁶. Carl Jung et Hans Jonas font partie de l'armée active de gnosticisants au cours du XX^e siècle dans les enveloppes-cosmions germanophones et ailleurs en Occident³¹⁷.

Voegelin disait que *l'Apocalypse de l'âme allemande* (1937) de Hans Urs von Balthasar et *le Drame de l'humanisme athée* (1944) d'Henri de Lubac inspiraient sa propre réflexion sur la connexion entre le gnosticisme et les « religions ersatz » du vingtième siècle³¹⁸. Son emploi métaphorique du mot dans *The New Science of Politics* était donc bien fondé étant donné l'état des connaissances à l'époque. Cependant, depuis 1952, la traduction des textes coptes trouvés à Nag Hammadi en Égypte a peu à peu limité le contexte du

³¹⁵ Michael Allen Williams, *Rethinking Gnosticism: An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton : Princeton UP, 1996) 33.

³¹⁶ Jacques Matter, *Histoire critique du Gnosticisme et de son influence sur les sectes religieuses et philosophiques des six premiers siècles de l'ère chrétienne* (Paris : G. Levrault, 1828) ; Ferdinand Christian Baur, *Die Christliche Gnosis oder Die Christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung* [La gnose chrétienne ou la philosophie religieuse chrétienne dans son développement historique](Tübingen : Osiander, 1835).

³¹⁷ Hans Jonas, *La Religion gnostique*, trad. Louis Évrard (Paris : Flammarion, 1978) ; en anglais 1958. Robert A. Segal, ed., *The Gnostic »Jung. Selections From The Writings of C.G. Jung and His Critics* (Princeton : Princeton UP, 1992) et Carl Gustav Jung, *La vie symbolique : psychologie et vie religieuse* ; trad. de l'allemand par Claude Meillard et Christine Pflieger-Maillard (Paris : Albin Michel, 1989).

³¹⁸ Voegelin, « Science, Politics and Gnosticism », *Modernity Without Restraint* 253. « For example, Hans Urs von Balthasar's *Apokalypse der deutschen Seele* (1937), the first volume of which was reissued in 1947 under the title *Prometheus*, helps to clarify German history since the eighteenth century. The parallel work on French history is *L'homme révolté* (1951) by Albert Camus. And the interpretation of intellectual history that forms the basis for my present essay has moreover been strongly influenced by Henri de Lubac's *Drame de l'humanisme athée* (2nd edition, 1945) ».

mot. Le symbole « gnostique » reçoit de nos jours une acception plus exacte, et son usage métaphorique devient de plus en plus difficile.

Bref, le gnosticisme est actuellement un symbole instable, difficile à exploiter comme Voegelin l'a fait dans le contexte de la guerre froide.

Néanmoins, Gerald Hanratty affirme que « l'épithète "gnostique" représente un horizon herméneutique légitime pour la classification et l'explication de plusieurs des mouvements les plus influents de la tradition culturelle occidentale ³¹⁹ ». Dermot Moran, pourtant, exprime son désaccord :

it seems that anyone who puts forward a systematic account (Hegel, Marx, Heidegger) can be defined as a gnostic. It is not a neutral term but carries some sense of flawed, Faustian, overweening ambition. Even if the term is current in contemporary theology and literary theory, it is of little value [...] ³²⁰

En plus du doute qui plane sur l'usage métaphorique de « gnosticisme », un argument décisif a été développé contre son emploi traditionnel pour dénommer les myriades de nouvelles religions des II^e et III^e siècles. Michael Allen Williams consacre son livre *Rethinking Gnosticism* (1996) au « démantèlement d'une catégorie contestable ³²¹ ». Pour lui, le « gnosticisme », est un terme qui comporte « une gamme déconcertante de

³¹⁹ Gerald Hanratty, *Studies in Gnosticism and in the Philosophy of Religion* (Portland, Oregon : Four Courts, 1997) 10, 82. Traduction de : « In the light of the current understanding of the spectrum of attitudes and ideas which formed the gnostic outlook, the epithet 'gnostic' represents a legitimate hermeneutic horizon for the classification and explication of some of the most influential movements in the Western cultural tradition (p. 10). Among those who insisted on the theological character of Hegel's speculation was the historian, Ferdinand Christian Baur, who argued that it was a sophisticated modern version of the early gnostic heresies, and more specifically, of the elaborate second-century system constructed by Valentinus (p. 82).

³²⁰ Dermot Moran, compte rendu de *Gnostic Return to Modernity : A Programmatic Essay*, par Cyril O'Regan et *Gnostic Apocalypse and Jacob Boehme's Haunted Narrative*, par Cyril O'Regan. *Notre Dame Philosophical Reviews* (May 1, 2002) : <http://ndpr.icaap.org/content/archives/2002/5/moran-oregan.html>.

³²¹ Traduction du sous-titre de *Rethinking "Gnosticism"* : « An Argument for Dismantling a Dubious Category ».

connotations possibles³²²». Il est difficile après la publication de la bibliothèque de Nag Hammadi de catégoriser toutes les données hétéroclites qui ont été rassemblées historiquement sous la rubrique « gnostique ». Williams suggère qu'il est légitime de parler de « valentinianisme » ou de mouvements dans une « tradition démiurgique biblique », mais que le mot « gnostique » n'est plus qu'un synonyme de « protestation » ou de « révolte » et devrait être abandonné³²³.

Comment catégoriser la dégradation du symbole « croix » dans « Arbres » de Paul-Marie Lapointe ou l'apostolat « incandescent » de son poème « Épitaphe pour un jeune révolté » ? Dans la quatrième des « Courtes pailles » de *Pour les âmes* (1965), Lapointe écrit :

divinité embusquée
 entre les pierres cachée
 qui tombe de l'arbre comme pomme
 ou surgit ô geyser et soudain
 en un siècle quelconque
 autrefois ou demain
 vous saisit à la gorge

mystère de la terre

Michel Biron constate que la « terre » de ce poème « se lit d'abord par opposition à "ciel", à l'inaccessible : l'absolu céleste devient dans *Pour les âmes* un absolu terrestre, habitable, chaleureux ». Ce qui est à relever dans l'interprétation de Biron est l'inaccessibilité du ciel. Lapointe arrache le transcendant de son élévation traditionnelle pour le fusionner avec la terre.

³²² Williams, *Rethinking Gnosticism* 3. Traduction de : « I literally have no certain idea what you might have expected to find in it, given the bewildering array of possible connotations of terms like "gnosticism" "gnostic," or " gnosis" to which you as a modern reader could have been exposed ».

³²³ Williams, *Rethinking Gnosticism* 51-53.

Ce « parti pris pour le terrestre ³²⁴ », pour reprendre l'expression de Biron, est le résultat de l'effondrement du catholicisme comme principe organisateur de l'imagination des Canadien-français. On peut avancer la thèse que sous le choc de l'effondrement de la vieille construction mythologique de l'Occident, Lapointe est devenu gnostique. Mais est-il utile d'accoler cette étiquette à l'auteur-magicien de *Psaume pour une révolte de terre* ?

Je crois que non. Pour moi, *Rethinking Gnosticism* donne le coup de grâce à la métaphore « gnostique ». Si le terme a perdu en grande partie sa pertinence pour les mouvements divers de l'époque d'Irénée, les deux piliers de sa structure, l'historique et le contemporain, ne tiennent plus debout, et le moment est venu d'y renoncer. J'accepte l'argument de Williams. Pourtant, il est impossible d'écarter complètement le gnosticisme une fois pour toutes parce qu'il est également « une marque avec un marché sûr ³²⁵ ». La présente étude l'évite autant que possible, mais puisque les politologues, les théologiens, et les critiques littéraires, Harold Bloom et Marion Montgomery au premier chef, continuent d'utiliser « gnosticisme » comme si c'était un symbole avec un référent clair, son abolition totale s'avérera impossible. D'ailleurs, la position de Williams n'a pas atteint ou convaincu beaucoup

³²⁴ Michel Biron, « Idéologie et poésie : un poème de Paul-Marie Lapointe », *Voix et Images* 40.1 (automne 1988) 91.

³²⁵ Bentley Layton, « The Rediscovery of Gnosticism : Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978 ». 2 vols. *Studies in the History of Religions (Supplements to Numen)*, 41. Leiden : Brill, 1980-1981. Cité par Williams, *Rethinking Gnosticism* 266. Traduction de : « At the end of his paper, he [Professor Morton Smith] nevertheless remarked with mock resignation and lovable sarcasm that "'gnosticism' has become in effect a brand name with a secure market" ».

d'universitaires, et des livres utilisant le terme comme une métaphore ne cessent d'être écrits et publiés ³²⁶.

Voegelin, lui, n'a jamais lâché prise. Jusqu'à la fin de sa vie, il se persuadait de la validité du symbole, mais, au fil des ans, son emploi de « gnosticisme » devint plus strict. Notant que Cicéron appela le *morbus animi* (l'âme morbide) et Schelling la « pneumopathologie » (la maladie spirituelle), la condition de la conscience souffrante du « gnosticisme ³²⁷ », Voegelin utilisait aussi ces termes et d'autres pour dépister les origines de l'aliénation actuelle, et ceux-ci seront introduits dans les pages qui suivent. La longue lutte de Voegelin avec le « gnosticisme » est un élément fondamental de sa pensée et fournit l'arrière-plan de cette « mise en place définitionnelle ».

En 1959, Voegelin publie *Wissenschaft, Politik und Gnosis* dans lequel il caractérise l'« élément central » des gnosés ancienne et moderne :

Parmi toute la richesse des expériences gnostiques et de leurs expressions symboliques, on mettra en avant un seul trait que l'on peut considérer comme la caractéristique tout à fait essentielle de cette création de sens dont les ramifications sont très vastes : le monde est ressenti comme un séjour étranger où l'homme s'est fourvoyé, et qu'il doit

³²⁶ À titre d'exemple : Stefan Rossbach, *Gnostic Wars : The Cold War in the Context of a History of Western Spirituality* (New York : Columbia UP, 2000) ; *Gnostic Return in Modernity*, Cyril O'Regan (Albany : SUNY Press, 2001) ; Kristen J. Grimstad, *The Modern Revival of Gnosticism and Thomas Mann's Doktor Faustus* (Rochester : Camden House, 2002) ; Mario Enrique Sacchi, *The Apocalypse of Being : The Esoteric Gnosis of Martin Heidegger* (South Bend : St. Augustine's Press, 2002).

³²⁷ « As the distinctions show, Plato is struggling to find the analytical language that will fit the case under observation, but he has by far not completed the task of developing the concepts of a "pneumopathology," as Schelling has called this discipline. Plato does not yet have, for instance, a concept like the *agnoia ptoiodes*, the "scary ignorance" of Chrypsipus that has become the "anxiety" of the moderns; nor does he have the Chrypsippian *apostrophe*, denoting the inversion of the movement, the *epistrophe*, that leads the prisoner in the Cave up to the light; nor Cicero's characterization of the existential disease, of the *morbus animi*, as an *aspernatio rationis*, a rejection of reason. Still, he has seen the crucial point that the negative propositions are the syndrome of a disease that affects man's humanity and destroys the order of society », Eric Voegelin, « The Beginning and the Beyond : A Meditation on Truth », *What Is History? and other late unpublished writings*, eds. Thomas A. Hollweck and Paul Caringella (Baton Rouge : LSU Press, 1990) 202-203.

quitter pour se retrouver chez soi, dans l'autre monde d'où il provient. « Qui m'a précipité dans la souffrance du monde ? » s'interroge, dans des textes gnostiques, la « grande vie » qui est en même temps la « première vie étrangère hors des mondes de la lumière ³²⁸ ».

Pour Voegelin, les expériences de frustration qu'engendre la vie sont partagées par tous les êtres humains. Incontournables, elles peuvent être résumées comme l'incertitude, la contingence, l'imperfection et « la mortalité dans un monde dans lequel tout doit s'éteindre, mais derrière laquelle on perçoit une permanence, une éternité au-delà du monde des choses ³²⁹ ». Les expériences d'insatisfaction sont les mêmes pour chacun d'entre nous mais nos *réactions* diffèrent. Le gnostique voegelinien veut échapper au mystère de son existence particulière ; il veut la certitude et le pouvoir de déformer la réalité à l'image de sa propre aliénation : « Soyez tristes » propose Lapointe dans son poème de ce titre : « ce continent me trahissait ce pays ce cercueil / par le clocher ³³⁰ ».

Dans un entretien de 1973, Voegelin dit, faisant référence à *The New Science of Politics* que « nous savons plus de choses maintenant concernant les tendances durables dans l'histoire intellectuelle de l'Occident ». Il estime que l'expérience d'aliénation adoptait plusieurs formes :

³²⁸ Voegelin [trad. de Launay], *Science, politique et gnose* 16.

³²⁹ Michael Franz, « Gnosticism and Spiritual Disorder in *The Ecumenic Age* », *The Political Science Reviewer* 27 (1998) : 32. Traduction de : « What are the most important experiences that are common to or shared by the exemplars of both well-ordered and disordered consciousness? There are four which seem fundamental for Voegelin, and the first three of these can stated straightforwardly : these are the experiences of the human condition as one of uncertainty, contingency and imperfection. The fourth requires only a slightly more extensive description; it is the experience of mortality in a world in which all things pass away, but beyond which there is a perceived but mysterious lastingness, an eternity beyond the world of things ».

³³⁰ Paul-Marie Lapointe, *le Réel absolu, poèmes 1948-1965* (Montréal : l'Hexagone, 1971) 198.

Gnosticism is certainly not the only trend. One has to include, as I mentioned before, apocalyptic strands, the neoplatonic restoration at the end of the fifteenth-century, and the hermetic component which resulted in the conscious penetration of sorcery and in Hegel's determinology³³¹.

Les fils apocalyptiques de l'Occident ont leurs origines dans les prophètes hébreux et ils pénètrent le christianisme avec Paul, puis font surface dans les mouvements sectaires jusqu'à nos jours. L'homme apocalyptique cherche « l'immanentisation de l'*eschaton* chrétien³³² », c'est-à-dire l'arrivée hâtive du royaume de Dieu sur la terre. Frye reconnaît également l'importance de « l'attente de ce qui apparaît comme une fin du monde imminente [qui] court à travers tout le Nouveau Testament », et il note qu'elle a « un grand attrait pour ce que j'ai appelé les éléments populistes de la chrétienté³³³ ». Voegelin a moins de sympathie que Frye pour ces éléments qu'il condamne pour leur « évasion apocalyptique³³⁴ ».

La tendance apocalyptique se présente dans plusieurs poèmes canadien-français et américain inspirés par la Deuxième Guerre mondiale. François Hertel décrit une fin du monde comique dans « Cosmos » (1945) dans laquelle « Il n'y a plus personne dans les salles de billard », et « Seules, les maisons closes profitent du dernier instant³³⁵ ». Une « ferveur

³³¹ Eric Voegelin, « Philosophies of History : An Interview with Eric Voegelin », *The New Orleans Review* 3.2 (1973) : 136. Traduction de : « Because in the twenty-five years intervening since the book was published, we know so much more now about the continuous trends in Western intellectual history ».

³³² Voegelin, *Nouvelle Science du politique* [trad. Courtine-Denamy] 177. « Nous sommes maintenant en mesure de reprendre l'analyse au niveau des principes. La tentative de construire un *eidōs* de l'histoire conduira à l'immanentisation erronée de l'*eschaton* chrétien ».

³³³ Frye, *Grand Code* 136.

³³⁴ Voegelin, « Configurations of History », *Published Essays 1966-1985* 107. « Here we have types of apocalyptic visions by which that one pole of the tension, the love of God, is projected into an event in history in which the structure of history or society is changed into perfection. This is the apocalyptic escape ».

³³⁵ Hertel, « Cosmos », *Cosmos* (Montréal : Serge Brousseau, 1945) 30.

apocalyptique » également hante *Lord Weary's Castle* (1946) de Robert Lowell ³³⁶.

Le plus apocalyptique des poètes étudiés, toutefois, est Allen Ginsberg. Dans « Kaddish » (1961), il rêve sa vie et la vie de sa mère « se hâtant vers l'Apocalypse ³³⁷ ». Archétype du poète new-yorkais pendant quatre décennies, Ginsberg dans « Scribble » (1956) veut détruire l'univers afin de retourner au « Dieu d'amour » ; il regarde le visage de Kenneth Rexroth, « fatigué », une « tête triste » :

listening to Edith Piaf street song
as she walks the universe
with all life gone
and cities disappeared
only the God of Love
left smiling ³³⁸.

Ginsberg oblitère son aliénation terrestre et réveille sa conscience dans une apocalypse d'amour charnel et divin : « l'amour qui m'a porté je le retourne à mon origine sans perte ³³⁹ ».

Voegelin note que le symbole de « l'aliénation » fait son entrée dans la philosophie avec Plotin. Le néoplatonicien du III^e siècle fait référence « à une inaccessibilité de Dieu si grande que Dieu est "aliéné" pour le monde et pour l'homme ³⁴⁰ ». Depuis le III^e siècle, le symbole philosophique « aliénation » a

³³⁶ James Longenbach, *Modern Poetry After Modernism* (New York : Oxford UP, 1997) 18. « Apocalyptic fervor fills both *Lord Weary's Castle* and *Life Studies*, and it's a trait one finds nowhere in Elizabeth Bishop — except in her jacket blurb for *Life Studies* ».

³³⁷ Ginsberg, « Kaddish », *Kaddish and other poems, 1958-1960* (San Francisco : City Lights, 1961) 7. Traduction de : « Dreaming back thru life, Your time—and mine accelerating / toward Apocalypse ».

³³⁸ Allen Ginsberg, « Scribble », *Reality Sandwiches* (San Francisco : City Lights, 1963, 1997) 59.

³³⁹ Ginsberg, « The End », *Kaddish* 99. Traduction de : « Love that bore me I bear back to my Origin with no loss ».

³⁴⁰ Voegelin, *Published Essays, 1966-1985, Immortality : Experience et Symbol* 82-83. Traduction de : « The alienation (*alotriosis, Entfremdung*) itself, however, does not appear in

eu une carrière brillante. Le néoplatonisme fournit plusieurs symboles d'aliénation à Hegel, le gnostique moderne par excellence de l'avis de Voegelin. L'auteur de *la Phénoménologie de l'esprit* reprend non seulement les catégories d'aliénation de Plotin³⁴¹, mais aussi sa triade – thèse-antithèse-synthèse – est issue des écrits du philosophe néoplatonicien Proclus³⁴². Le néoplatonisme renaquit à Florence au XV^e siècle et devint un élément important dans le renouveau de l'esprit classique en Europe. Selon Voegelin, cette renaissance constitue un effort pour recouvrer la compréhension de l'ordre cosmique de Platon, mais ses adeptes échouèrent :

La tentative pour reconquérir une compréhension de l'ordre cosmique par l'intermédiaire d'une renaissance du néoplatonisme échoua ; une renaissance de l'ordre divin dans le cosmos au sens ancien aurait requis une renaissance des dieux païens, et cela ne marchait pas. Ce qui subsistait de l'ordre divin intracosmique que les néoplatoniciens s'étaient efforcés de faire renaître, c'était un ordre immanent de la réalité – un immanentisme qui devait devenir séculier lorsque, comme aujourd'hui, à la suite des dieux païens, le Dieu chrétien a lui aussi été expulsé³⁴³.

Gaston Miron a perdu le Dieu que les néoplatoniciens avaient rejeté. L'auteur de « Monologue de l'aliénation délirante », sous le choc du traumatisme de l'environnement orthodoxe, vide le ciel de sa symbolique

the philosophical discourse, as far as I know, before Plotinus. In its Neoplatonic context it refers to a remoteness of God so great that God is "alien" to the world and man ».

³⁴¹ Voegelin, *New Orleans Review* 137. « Hegel has a habit of never quoting his sources. All the alienation categories—things like direction, division, separation, and so on—are taken from Plotinus. It's the Plotinus concept of all life, with a little variance ».

³⁴² Eric Voegelin, « Response to Professor Altizer's "A New History and a New But Ancient God?" », *Journal of the American Academy of Religion* 43.4 (December 1975) : 768. « The discovery of the Gnostic component, however, did not dissolve all that was obscure to me in Hegel's thought. I had yet to become aware of the origins of his dialectics in Neoplatonism, and especially in the triadic dialectics of Proclus, as well as of Hegel's self-interpretation of his work as the fulfillment of the Proclian intentions in the *Geschichte der Philosophie* ».

³⁴³ Voegelin, *Réflexions autobiographiques* [trad. Courtine-Denamy] 104.

chrétienne³⁴⁴. Archétype du poète québécois au cours de quatre décennies, Miron confesse à un animateur de radio :

Oui, aussi à l'église parce que je trouvais ça beau, les cérémonies religieuses. Moi, je ne me suis pas révolté contre... Oui, je me suis révolté, mais pas contre les dimensions culturelles de la religion... Cependant, plus tard, je me révolterai ou je dénoncerai avec virulence le cléricisme de l'Église, le pouvoir temporel de l'Église, mais quand même, j'ai toujours gardé la dimension culturelle et esthétique que cette Église a eue parmi nous, même si je n'en suis plus³⁴⁵.

Nostalgique pour « les dimensions culturelles » du catholicisme, Miron condamne « le pouvoir temporel » de l'Église. La nostalgie des symboles chrétiens véhiculés par la culture et les cérémonies de l'Église encadre la révolte de Miron contre l'état insatisfaisant de l'enveloppe-cosmion canadienne-française. Voegelin dresse un portrait de Miron dans sa description de l'« homme moderne » :

As far as society is concerned, the spiritually sensitive revolt against its unsatisfactory state is conducted by existentially deficient men who add themselves as a new source of disorder to troubles which are bad enough without them³⁴⁶.

Dans cette citation d'un article de 1966 sur Hegel, Voegelin formule le symbole des « hommes existentiellement déficients » pour remplacer celui de l'« homme gnostique », et il convient bien à Miron avec son Dieu ignoré dans une nostalgie esthétique pour la vieille mythologie.

³⁴⁴ Eric Voegelin, *In Search of Order* (Baton Rouge : LSU Press, 1987) 63. Traduction de : « The Trauma of the Orthodox Environment », le titre du onzième section du premier chapitre de *In Search of Order*.

³⁴⁵ « Gaston Miron par lui-même » [Émission de *Littératures actuelles*, Radio-Canada, 1990], *Liberté* 233 (octobre 1997) : 17. Entrevue diffusée d'abord en 1990 sur la chaîne culturelle FM de Radio-Canada.

³⁴⁶ Eric Voegelin, « Hegel : A Study in Sorcery », *Published Essays, 1965-1985, The Collected Works of Eric Voegelin*, Volume 12, ed. Ellis Sandoz (Baton Rouge : LSU Press, 1990) 217-218.

Dans *The Ecumenic Age*, Voegelin aborde le gnosticisme par le biais de l'Évangile de Jean. Le Commencement (en hébreu : le *bereshit*), la créativité divine des choses, c'est-à-dire le « Je suis » du buisson ardent de Moïse, et l'Au-delà (en grec : *epekeina*), la présence qui ordonne dans l'âme³⁴⁷, sont deux expériences fondamentales de sa philosophie de la conscience. Le Christ du disciple bien-aimé ne veut pas retourner au « Je suis » dont il est le prédicat : « il doit retourner, au-delà de la création, au statut de la parole dans la tension créative "avant que fût le monde" ³⁴⁸ ». Il y a là (Jean 17:5) une suggestion que la création est mauvaise, suggestion qui a été le point de départ de beaucoup de spéculation dans la tradition démiurgique biblique.

À cause de la mutabilité de leur « imagerie concrète », il est difficile de distinguer entre les tendances gnostiques dans les textes des premiers siècles du christianisme et ceux du vingtième siècle. Dans *The Ecumenic Age*, Voegelin règle le problème en distinguant le cœur essentiel de la partie variable du gnosticisme. Quinze ans après *Wissenschaft, Politik, und Gnosis*, le langage de Voegelin atteint une densité remarquable attribuable à sa plus grande pénétration de Platon et de la langue grecque, classique et koinè :

The essential core [of a gnostic system] is the enterprise of returning the pneuma in man from its state of alienation in the cosmos to the divine pneuma of the Beyond through action based on knowledge. Moreover, the god of the Beyond to whom the Gnostic speculator wants to return must be identical, not with the creator-god but with the god of the creative tension "before there

³⁴⁷ Voegelin, « The Beginning and the Beyond », *What Is History?* 173. « Divine reality is being revealed to man in two fundamental modes of experience : in the experience of divine creativity in the cosmon; and in the experience of divine ordering presence in the soul ».

³⁴⁸ Voegelin, *Ecumenic Age* 18. Traduction de : « However, since the Christ who in his death is victorious over the cosmos does not care to be glorified into the word that creates it, he must return, beyond creation, to the status of the word in the creative tension "before there was a cosmos" ».

was a cosmos." This essential core, then can be imaginatively expanded by a variety of symbolisms [...] ³⁴⁹.

Voegelin déploie deux nouveaux symboles qui montrent la cohésion plus forte de sa philosophie. L'« homme » de *Wissenschaft, Politik, und Gnosis* devient le *pneuma*, souffle, la traduction grecque de l'hébreu *ruach*, esprit. L'« Au-delà » remplace le long et le moins différencié « autre monde de son origine ».

Le *pneuma* attire l'homme vers les fondements de la structure de la réalité ³⁵⁰. Voegelin juxtapose souvent le *pneuma* avec le *nous*, l'intellect en tant que substance divinement créée. Ces deux symboles ont été différenciés en Occident, le *nous* devenant plus important dans la philosophie et le *pneuma* dans la théologie chrétienne. Toutefois, ils sont fonctionnellement équivalents, étant tous les deux « le site où le transcendant divin et la conscience humaine jouissent de l'intimité de participation ³⁵¹ ».

Dans *In Search of Order*, Voegelin analyse la tentative au cours de l'histoire de déformer « l'Au-delà et sa Parousie formative ³⁵² ». L'Au-delà

³⁴⁹ Voegelin, *Ecumenic Age* 20.

³⁵⁰ Voegelin, « Wisdom and the Magic of the Extreme », *Published Essays, 1966-1985* 370-371. « The pneuma is not only the Spirit of God, the pneuma that is pleromatically present in Christ and less fully in the men who can see the Christ (I Corinthiens 2 : 10-11); there is also a *pneuma tou kosmou*, a spirit of the world (2: 12), hardly distinguishable from the spirit of the Platonic Cave, though St. Paul generously includes in it all philosophical enterprises of his time; and this pneuma of the world is, furthermore, the *sophia tou ainois*, the wisdom of the aeon now coming to its end (22 : 6) ».

³⁵¹ Hughes, *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin* 55. Traduction de : « While the symbol pneuma may not be said to be synonymous with the symbol nous, they are functionally equivalent insofar as they both indicate the site where transcendent divine and human consciousness enjoy the intimacy of participation ».

Voegelin, « Conversations with Eric Voegelin », *Drama of Humanity* 249. « I shall speak of *noetic theology*, using *noetic* as an adjective derived from *nous*, which means "reason" or "intellect." *Nous* is a term (rendered in Latin as *intellectus* and used by Thomas in this sense) for intellect or reason as Aristotle and Plato meant it; *nous* as the Divine ground of existence, the *Divine intellect*, is the subject matter of his theology ».

³⁵² Voegelin, *In Search of Order* 33. Traduction de : « The questions touch a cardinal problem inherent to the analysis of existential consciousness, the inherent temptation that is

n'est pas un lieu ; il est un indice linguistique exprimant un pôle de tension sur lequel la conscience réfléchit ³⁵³. Sa « présence », ainsi que sa « vérité », ne sont pas garanties. Celles-ci ont été souvent symbolisées par les consciences perturbées par le fait que l'existence de l'homme et des sociétés se termine à l'intérieur du temps et non pas dans une Fin hors du temps. La conscience égarée déforme l'au-delà en le traitant comme une chose, un paradis. Elle déforme la parousie en la traitant comme une forme précise qu'on impose à la réalité, un Esprit qui détermine l'histoire comme l'a proposé Hegel. Ces tentatives dangereuses constituent « une force constante dans le processus millénariste de la quête de la vérité ³⁵⁴ ».

La *parousia* est le mot grec pour « présence ». Socrate dans le *Phédon* parle de la *parousia* de la Beauté ³⁵⁵. Le terme se traduit souvent dans la Bible comme « avènement ³⁵⁶ ». Devenue un terme technique en français ³⁵⁷, la parousie signifie le second avènement de Jésus-Christ. L'emploi de Voegelin, platonicien, diffère de celui des théologiens chrétiens. Platon proposa une

every questioner's burden, the temptation to deform the Beyond and its formative Parousia ».

³⁵³ Voegelin, « The Beginning and the Beyond », *What Is History?* 173. « The symbols of the Beginning and the Beyond indicate the directions in which man finds himself moving when he attempts to locate the divine ground as a something in relation to the things of this world in it is present, though it is not one of them. They are directional indices, not abstract concepts... Hence when the response become reflectively conscious as a quest, the experience reveals a truth not only about divine reality but also about the structure of the cosmos in which it occurs ».

³⁵⁴ Voegelin, *In Search of Order* 33. Traduction de « The temptation not only affects the present analysis, but is a constant force in the millennial process of the quest for truth. ».

³⁵⁵ Platon, *Phédon* [100d], *Le Banquet*, *Phèdre* (Paris : Gallimard, « Flammarion », 1983) : 70.

³⁵⁶ Pierre dans sa deuxième lettre écrit : « Ce n'est pas en effet en suivant des fables habilement conçus que nous vous avons fait connaître la puissance et l'avènement [*parousia*] de notre Seigneur Jésus-Christ [...] ». *La Sainte Bible* (Alliance Biblique Universelle), « Deuxième épître de Saint Pierre, 1,16 », 1271.

³⁵⁷ Alain Rey, ed., *Le Robert Dictionnaire Historique de la langue française* (Paris : Dictionnaires Le Robert, 1998) 2583.

relation mételeptique³⁵⁸ entre l'Être du cosmos et l'Au-delà. Voegelin écrit que selon *La République* de Platon :

[...] the cosmos derives its Being from its participation in the Beyond [l'Au-delà], and that the Beyond, if the cosmos is to participate in it, must be present as a participant in its Being. If now one uses the noun that belongs to the verb *pareinai* in order to facilitate the expression, one arrives at the formulation: the Being of the cosmos derives its existence and essence (*to einai te kai ten ousian*) from the presence, from the *parousia*, of the divine Beyond³⁵⁹.

Chez Voegelin, la parousie est la présence de l'Au-delà dans la conscience humaine et dans les expériences historiques. Grâce à elle, les êtres humains comprennent que l'histoire est intelligible et universelle. Son contraire hégélien, l'« Esprit » (*Geist*), imprègne l'histoire et lui donne une orientation ; la parousie de Voegelin est un mystère qui donne à l'histoire une direction qui n'est pas connaissable par l'homme.

Dans les principautés de Sumer (v. 3000 - 1700 av. J.C.), les noms des rois et des dynasties, dressés sur les tablettes cunéiformes provenant du centre religieux de Nippur, remontent jusqu'au déluge. Selon la Liste royale sumérienne, « Quand la royauté descendit du ciel pour la première fois elle était dans la ville d'Eridu³⁶⁰ ». Cette Liste fut rédigée pendant le bref règne

³⁵⁸ Voegelin, « Conversations with Eric Voegelin », *Drama of Humanity* 251. « With Plato the word is *methexis*, with Aristotle it is *metalepsis*, and then in Latin with Thomas it becomes *participatio* : the participation of the human in the divine and vice versa ».

³⁵⁹ Voegelin, « The Beginning and the Beyond », *What Is History?* 221. « ...le cosmos puise son Être de sa participation dans l'Au-delà, et cet Au-delà, si le cosmos a à y participer, doit être présent comme un participant dans son Être. Si on utilise le nom qui appartient au verbe *pareinai* [être présent] afin de faciliter la compréhension, on arrive à la formulation : l'Être du cosmos trouve son existence et son essence (*to einai te kai ten ousian*) dans la présence, dans la *parousia*, de l'Au-delà divin ».

³⁶⁰ Thorkild Jacobsen, *The Sumerian King List* (Chicago : University Of Chicago Press, 1939, 1966) 71.

(2123 - 2113) d'Utu-hegal, qui « restitua la royauté à Sumer³⁶¹ ». Les nombreuses dynasties qui y coexistèrent sont placées dans une succession temporelle : « Les histoires parallèles des villes y étaient abolies, mais néanmoins réabsorbées dans l'histoire imaginaire, unilinéaire d'un empire³⁶² ». Voegelin invente un terme pour ce processus de falsification : l'historiogenèse³⁶³.

L'historiogenèse est une forme de spéculation mythopoétique dans laquelle les symbolistes d'une société trouvent les racines de leur gouvernement en place « dans un point originel absolu qui fait partie de l'ordre cosmique lui-même, et de ce point ils laissent l'histoire de leur société descendre au présent dans lequel ils vivent³⁶⁴ ». L'historiogenèse est une conception déterministe de l'histoire conçue pour mettre une enveloppe-cosmion sous une lumière flatteuse.

Dans *La Genèse de la société québécoise* (1993), Fernand Dumont propose une historiogenèse du Québec dans laquelle cette enveloppe-cosmion descend comme « un rêve d'utopie » de l'Europe pour aboutir à un État

³⁶¹ Georges Roux, *la Mésopotamie* (Paris : Seuil, « Points », 1985, 1995) 187. Dans *The Ecumenic Age*, Voegelin place la restauration sumérienne d'Utu-hegal d'Uruk à environ 2050 avant J.C. (p. 65).

³⁶² Voegelin, *Ecumenic Age* 65. Traduction de « The parallel histories of the cities were abolished, but nevertheless absorbed into an imaginary, unilinear history of empire ».

³⁶³ L'homme cherche à travers le mythe les racines de chacune des composantes de la structure quaternaire de la communauté de l'être : il veut savoir les origines de l'homme (anthropogonie), de Dieu (théogonie), de l'univers (cosmogonie), et de la société (historiogenèse).

Voegelin, *Ecumenic Age* 60. « If historiogenesis is a speculation on the origin and cause of social order, it must be considered a member of the class to which also belong theogony, anthropogony, and cosmogony ». « Historiogenesis » en anglais. Voegelin a d'abord formulé ce symbole en 1966 dans un essai non publié pendant sa vie : « Anxiety and Reason », *What Is History? and other late unpublished writings, The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 28* (Baton Rouge : LSU Press, 1990) 52-100. Il explique à fond son néologisme dans le premier chapitre de *The Ecumenic Age*, pp. 59-113.

³⁶⁴ Voegelin, *The Ecumenic Age* 59. Traduction de : « The symbolists who develop the type let governance spring into existence at an absolute point of origin, as art of the cosmic order itself, and from that point down they let the history of their society descend to the present in which they live ».

« voué à l'émancipation ³⁶⁵ ». Par contre, la conception du juriste Oliver Wendell Holmes de la Constitution américaine comme une « expérience » dont le résultat est indéterminé se trouve à l'encontre du déterminisme de Dumont ³⁶⁶.

Les civilisations de l'Orient ancien développent leur histoire selon ce modèle : les expériences égyptienne et israélite, et surtout mésopotamienne, sont les foyers du symbole d'« historiogenèse ». Sumer et l'Égypte, toutefois, sont des civilisations compactes. Pour Voegelin, de telles sociétés ne distinguent pas entre le monde humain et le transcendant : les hommes et les dieux habitent ensemble dans le même espace. Leur principe ordonnateur est le « mythe cosmologique » dans lequel l'ordre cosmique se manifeste dans l'ordre politique, et « l'ordre politique est connu cosmologiquement ³⁶⁷ ». « [L]es divers clans indifférents et récalcitrants des Hébreux », par contre, entament un exode des civilisations : « Moïse tira Israël de la mort de son esclavage égyptien vers une vie de liberté en présence de Dieu ³⁶⁸ ». Par la réception de l'Alliance (hébreu : *berith*) au Sinäi, un Dieu-transcendant entre dans l'histoire, et le symbole de « Fils de Dieu », l'une des désignations du

³⁶⁵ Fernand Dumont, *Genèse de la société québécoise* (Montréal : Boréal, « Compact », 1993, 1996) 17, 23.

³⁶⁶ L'essai sur le juge Holmes par Edmund Wilson dans *Patriotic Gore* est l'inspiration de ce paragraphe (New York : Oxford UP, 1962) 743-796. La phrase de Holmes vient de son dissentiment en 1919 dans le cas d'Abrams contre les États-Unis : « But when men have realized that time has upset many fighting faiths, they may come to believe even more than they believe the very foundations of their own conduct that the ultimate good desired is better reached by free trade in ideas—that the best test of truth is the power of the thought to get itself accepted in the competition of the market, and that truth is the only ground upon which their wishes safely can be carried out. That at any rate is the theory of our Constitution. It is an experiment, as all life is an experiment. Every year if not every day we have to wager our salvation upon some prophecy based upon imperfect knowledge ».

³⁶⁷ J. Machline, compte rendu de *Israel and Revelation*, *Journal of Semitic Studies* 3.2 (April 1958) : 180. Traduction de : « There was thus a double process; cosmic order was understood politically and political order was understood cosmologically ».

³⁶⁸ Voegelin, *Israel and Revelation* 130. Traduction de : « Moses led Israel from the death of bondage to the life of freedom under God ».

Pharaon dans l'Ancien Royaume (2700-2200)³⁶⁹, se transfère aux Hébreux qui deviennent, collectivement, le Fils de Dieu, métamorphosé en l'Israël de Yahvé, le Peuple Élu³⁷⁰.

Le Fils de Dieu collectif, cependant, se trouve entouré par d'autres nations et empires. Ses prophètes identifièrent l'Au-delà divin, mais sans que cela règle le problème de l'existence du Peuple Élu dans l'histoire pragmatique. Pendant la deuxième moitié du VIII^e siècle av. J.C., les Assyriens menacèrent Juda, le royaume du sud. Personnage important de Jérusalem, Ésaïe parle à Yahvé qui lui donne alors des conseils pour le roi. L'argument impossible qu'Isaïe utilise contre l'alliance avec l'Égypte choque Voegelin :

Malheur à ceux qui descendent
 en Égypte pour avoir du secours,
 Qui prennent leur appui sur des chevaux
 Et se fient aux chars à cause de leur nombre
 Et aux cavaliers, parce qu'ils sont très forts,
 Mais qui ne regardent pas vers le Saint d'Israël
 Et ne recherchent pas l'Éternel ! [...]
 L'Égyptien est un homme et non dieu,
 Ses chevaux sont chair et non esprit (*ruach*) ; (31,1-3)³⁷¹

Isaïe conseille le souverain de ne pas mettre le destin de la nation dans l'armée, mais dans le « *ruach* du Dieu vivant dans le prophète³⁷² ». Le roi

³⁶⁹ Voegelin, *Israel and Revelation* 74-76. « In the Pharaoh, one might say, not "a man" but "the king" was a god—though one must beware of oversharpening the issue into a charisma of office, for in the institution of the "dynasty," in the birth of every Pharaoh as a son of god, there was also present the idea of the god-man who by virtue of his qualification was destined to succeed in the Pharaonic office » (p. 74).

³⁷⁰ Voegelin, *Israel and Revelation* 391-392. « And Yahweh has to enforce the new order with symbolic finality through the miracle of the Red Sea : The army of the former Son of God is enveloped in darkness (14:19), thrown into a panic (24), and submerged in the floods (27-28), while the new Son of God, his people Israel, walks safely up to dry ground and into the desert ».

³⁷¹ *La Sainte Bible* (Alliance Biblique Universelle), « Ésaïe, 31,1-3 » 729.

³⁷² Voegelin, *Israel and Revelation* 449. Traduction de : « The prophet demanded the "House of David," i.e., the King and his court, not to trust in the army or the Egyptian

ignore Isaïe et sagement accorde sa confiance aux hommes et aux armes de guerre (chevaux, charrerie nombreuse, cavalerie importante) afin de défendre Juda.

Pour Voegelin, c'est un exemple de « métastase », son terme dans *Israel and Revelation* pour la pneumopathologie qui cherche à transformer l'histoire à travers un « saut hors de l'existence vers un monde transfiguré par le divin (*to theion*), au-delà des lois de l'existence sur la terre ³⁷³» :

Metastatic faith is one of the great sources of disorder, if not the principal one, in the contemporary world; and it is a matter of life and death for all of us to understand the phenomenon and to find remedies against it before it destroys us ³⁷⁴.

Dans *The Ecumenic Age*, Voegelin fait valoir que l'exaltation de Saint Paul avait la qualité d'une foi métastatique ³⁷⁵. Sur le chemin de Damas, Paul eut une « théophanie pneumatique ». Expérience pneumatique des poètes, dans « Psyché » de Rina Lasnier la voix de l'âme parle à Éros, ce « dieu égaré et emmêlé en moi » :

O mon amour épousé dans la théophanie de la nuit
Et dans le ruissellement d'une obscure présence !³⁷⁶

Chez Voegelin, un événement théophanique est le moment où le pôle divin de l'existence devient lumineux pour la conscience.

auxiliaries, but to "consult Yahweh", *i.e.*, Isaiah. And what he offered as advice was trust in the *ruach* of Yaweh that lived in him ».

³⁷³ Voegelin, *Israel and Revelation* 452. Traduction de : « Isaiah, we may say, has tried the impossible : to make he leap in being a leap out of existence into a divinely transfigured world beyond the laws of mundane existence ».

³⁷⁴ Voegelin, *Israel and Revelation* xiii.

³⁷⁵ Voegelin, *Ecumenic Age* 241. Traduction de : « In I Corinthians 15 he [Paul] lets his exultation rise to the apocalyptic assurance that "we shall not sleep, but we shall all be changed, in a moment, in the twinkling of an eye, at the last trumpet ».

³⁷⁶ Rina Lasnier, « Psyché », *Escapes* (Imprimerie du Bien Public, Trois-Rivières : 1950) 131.

Son contraire est l'événement égophanique. Voegelin estime que la philosophie de Hegel est la « "déformation égophanique" de l'expérience théophanique de Paul ³⁷⁷ ». Expérience pneumopathologique de plusieurs philosophes modernes (archétypiquement, l'annonce de la mort de Dieu chez Nietzsche), l'égophanie est « l'épiphanie sur l'ego en tant qu'expérience fondamentale qui éclipse l'épiphanie de Dieu dans la structure de la conscience classique et chrétienne ³⁷⁸ ». Dans un événement égophanique, la conscience s'organise autour du moi et non pas autour de Dieu.

Dans les dernières œuvres de Voegelin, le gnosticisme est une dégénérescence des symboles judéo-chrétiens qui ordonnent la conscience occidentale. Les premiers gnostiques voulurent abolir la réalité pour retourner dans l'Au-delà. Les gnostiques modernes veulent imposer l'ordre de l'Au-delà dans l'ordre immanent de la réalité. Dans chaque cas, la parousie n'établit pas l'ordre dans l'âme, et le *morbis animi* se rebelle contre la tension de l'existence dans le mouvement et le contre-mouvement divin-humain du « metaxy ³⁷⁹ ».

Le metaxy est le site dans la conscience, et par là dans l'histoire, de la rencontre des fondements radicalement transcendants de l'être et de l'immanence du monde. « Il n'y a pas d'histoire », écrit Voegelin, « autre que

³⁷⁷ Stephen McKnight, « Review Essay : Recent Developments in Voegelin's Philosophy of History », *Sociological Analysis* 36.4 (Winter 1975) : 365. Traduction de : « Hegel's philosophy can be shown to be an "egophanic deformation" of Paul's theophanic experience ».

³⁷⁸ Voegelin, *Réflexions autobiographiques* [trad. Courtine-Denamy] 104-105. « Je n'ai développé le concept de "révolte égophanique" que ces dernières années pour désigner la concentration de l'épiphanie sur l'ego en tant qu'expérience fondamentale qui éclipse l'épiphanie de Dieu dans la structure de la conscience classique et chrétienne ».

³⁷⁹ Voegelin, *In Search of Order* 36-37. « At this point, when the resistance to disorder transforms itself into a revolt against the very process of reality and its structure, the tension of formative existence in the divine-human movement and countermovement of the metaxy can break down [...] ».

l'histoire constituée dans le metaxy de la conscience différenciée³⁸⁰». Dans l'univers mythologique de Frye, l'image littéraire qui symbolise le metaxy est l'*axis mundi*. L'arbre a souvent la fonction « metaxique » dans cette étude, mais d'autres *axis mundis* y figurent également comme « la croix célèbre qui saigne / dans les cinquante miles de la nuit sa lumière » sur le Mont Royal dans *The Mountain* d'Abraham Moses Klein et « le sommet du mât » où le non-croyant dort dans *The Unbeliever* d'Elizabeth Bishop³⁸¹.

Voegelin prend le symbole du metaxy de deux dialogues de Platon : *Le Philèbe* et *Le Banquet*.

Dans *Le Philèbe*, Socrate dit que les « gens savants » passent facilement dans leurs discussions de l'un (*hen*) à l'illimité (*apeiron*), mais le « multiple » qui se tient dans l'intervalle entre l'« unité de départ » et les « choses illuminées » leur échappe. « Ce sont pourtant ces intermédiaires (*metaxy*) », continue Socrate, « qui font toute la différence dans les discussions que nous avons les uns avec les autres entre la manière dialectique et la manière éristique³⁸²». En ignorant la multiplicité du metaxy, les savants quittent la quête dialectique de la vérité, « la science de la discussion à la faveur de laquelle on connaît "ce qui est" pour entrer dans la controverse, l'éristique, qui n'est que l'exercice vain et déplorable de la querelle oratoire³⁸³».

³⁸⁰ Voegelin, *Ecumenic Age* 243. Traduction de : « There is no history other than the history constituted in the Metaxy of differentiating consciousness, as the analysis of the noetic field has made clear; and if any event in the Metaxy has constituted meaning in history, it is Paul's vision of the Resurrected ».

³⁸¹ Dans les premiers vers de « *The Mountain* », Klein écrit : « Who knows it only by the famous cross which bleeds / into the fifty miles of night its light ». Bishop commence « *The Unbeliever* » par : « He sleeps on the top of a mast / with his eyes fast closed ». Dans le premier vers de ce poème, Bishop répète une citation en exergue de John Bunyan.

³⁸² Platon, *Le Philèbe* [17a], trad. Jean-François Pradeau (Paris : Gallimard, « Flammarion », 2002) 89-90.

³⁸³ Pradeau, Jean-François, *Philèbe* [note 25], 242.

Dans *Le Banquet*, Diotime explique à Socrate qu'« Éros est un intermédiaire entre le mortel et l'immortel ». Ce « grand démon », et « tout ce qui présente la nature d'un démon, est intermédiaire [*metaxy*] entre le divin et le mortel ». Se trouvant « à mi-chemin entre les dieux et les hommes, il [Éros] contribue à remplir l'intervalle, pour faire en sorte que chaque partie soit liée aux autres dans l'univers ³⁸⁴ ». Dans *Le Banquet*, « le très puissant Éros, l'Éros perfide ³⁸⁵ », est consubstantiel au *metaxy*, « le milieu entre celui qui sait et l'ignorant ³⁸⁶ ».

Dans la littérature, le symbole du *metaxy* est l'*axis mundi*. Ce qui rend possible la connaissance du *metaxy* multiple est Éros, et il n'est donc pas surprenant que chez les poètes l'arbre symbolise fréquemment l'amour comme dans « Change » de Sara Teasdale et « Tes mains ouvertes » d'Alain Grandbois. Dans « Birches », Frost juxtapose le *metaxy* et l'Au-dela. Le poète pense à un garçon qui s'élançait sur les branches des bouleaux et volait vers le ciel, mais il sait que le *metaxy*, « la terre », est « l'endroit désigné par l'amour » :

I'd like to get away from earth awhile
And then come back to it and begin over.
May no fate willfully misunderstand me
And half grant what I wish and snatch me away
Not to return. Earth's the right place for love:
I don't know where it's likely to go better ³⁸⁷.

Voegelin pousse le *metaxy* au-delà de son sens platonicien, mais ses origines restent dans l'intermédiaire « multiple », « réel » et « érotique » du

³⁸⁴ Platon, *Le Banquet* [202e], trad. Luc Brisson (Paris : Gallimard, « Flammarion », 1998) 141.

³⁸⁵ Platon, *Banquet* [205d], 147.

³⁸⁶ Platon, *Banquet* [204b], 143.

³⁸⁷ Robert Frost, « Birches », *Collected Poems, Prose & Plays* (New York : Library of America, 1995) 118.

Philèbe et du *Banquet*. Pour Voegelin, le metaxy est l'« entre-deux » (*In-Between*) qu'occupe l'être humain :

Existence has the structure of the In-Between, of the Platonic *metaxy*, and if anything is constant in the history of mankind it is the language of tension between life and death, immortality and mortality, perfection and imperfection, time and timelessness; between order and disorder, truth and untruth, sense and senselessness of existence; between *amor Dei* and *amor sui*, *l'âme ouverte* and *l'âme close*; between virtues of openness toward the ground of being such as faith, love, and hope, and the vices of infolding closure such as hybris and revolt; between the moods of joy and despair; and between alienation in its double meaning of alienation from the world and alienation from God ³⁸⁸.

L'axis mundi est révélateur du rapport entre la conscience du poète et l'univers. Dans le recueil *Howl*, les *axis mundis* du metaxy ginsbergien, des fleurs – un tournesol, une vigne, un asphodèle – sont fragiles. Plus tard, dans « Magic Psalm » de Kaddish, Ginsberg se projette vers les fondements de l'être par un effort de la volonté. L'*axis mundi* est carrément absent du metaxy mironien. Comme il est sans ciel et maison ³⁸⁹, Miron est sans moyen d'ascension vers les fondements de l'être, marchant dans les rues du Québec, « ce pays seul » où, dans « Héritage de la tristesse », les étoiles sont tombées sur « le sol natal ³⁹⁰».

Contrairement à Ginsberg et à Miron, Robert Frost et Rina Lasnier plantent leurs arbres solidement dans le metaxy. Ces deux poètes, en raison

³⁸⁸ Eric Voegelin, « Experience and Symbolization in History », *The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 12, Published Essays, 1966-1985*, ed. Ellis Sandoz (Columbia : University of Missouri Press, 1990) 119-120.

³⁸⁹ Nepveu remarque que chez Miron « la maison est simultanément posée et niée ». *Les mots à l'écoute*, p. 172.

³⁹⁰ Miron, « Héritage de la tristesse », *l'Homme rapaillé* 85. « Il est triste et pêle-mêle dans les étoiles tombées / livide, muet, nulle part et effaré, vaste fantôme / un pays seul avec lui-même ».

de leur agencement soigneux de l'*axis mundi*, représentent pour cette étude la conscience concrète de l'état intermédiaire de la conscience humaine. Quatre poèmes de Frost (*The Black Cottage, The Road Not Taken, Tree at My Window, Choose Something Like a Star*) et de Lasnier (*Intérieur, La Malemer, Le Saule, Présence de l'absence*) jalonnent les quatre chapitres de la partie analytique. Ces poèmes illustrent bien les « mouvements de participation » dans la « tension de l'existence ³⁹¹».

Ce chapitre retrace l'évolution du « gnosticisme » dans l'œuvre de Voegelin, et, chemin faisant, introduit le lecteur aux « expériences » et aux « symboles » du philosophe. Trois expériences majeures sont discutées : sumérienne, judéo-chrétienne, et gnostique ; avec une étude préliminaire de trois autres expériences associées au gnosticisme : les tendances apocalyptiques, néoplatonicienne, et hermétique. Au cours de ces analyses, dix symboles sont introduits : Commencement (*bereshit*) – Au-delà (*epekeina*), pneuma (*ruach*) – nous, parousie, historiogenèse, alliance (*berith*), théophanie – égophanie, metaxy.

3. Les affinités sélectives

Introduction

Pour Spinoza, l'esprit et la matière sont faits de la même substance. La Proposition VII de la deuxième partie de *l'Éthique*, « De la nature et de l'origine de l'esprit », avance que « L'ordre et la connexion (*ordo et connexio*)

³⁹¹ Eric Voegelin, « Reason : The Classic Experience », *The Southern Review* 10.2 (Spring 1974) : 239-246. Le titre de la première section de l'essai.

des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses ». D'après Spinoza, « substance pensante et substance étendue sont une seule et même substance qui est comprise tantôt sous cet attribut, tantôt sous l'autre ». Cette identification de la pensée et de l'étendue de la matière monte jusqu'à l'esprit de Dieu qui les contient : « l'entendement de Dieu et les choses comprises par lui sont une seule et même chose ³⁹² ».

La présente thèse avance – s'inspirant de Spinoza – que la conscience et l'univers sont faits de la même substance. Les images inventées par les poètes afin d'articuler leurs états intérieurs et les images de l'univers qu'ils développent pour saisir son mystère réfèrent à la même *ousia* (essence). *Eureka* d'Edgar Allen Poe est peut-être l'exemple le plus clair d'un poème québécois ou américain qui a comme soi-disant sujet la matière et son extension, mais qui est vraiment, comme le note Daniel Hoffman, « une caractérisation du rythme psychique de l'existence ³⁹³ ». Le sujet du poète est sa conscience, et c'est aussi l'univers dans lequel cette conscience est enchâssée, formant ainsi l'univers-conscience, le symbole le plus important dans cette thèse, qui exprime le paradoxe d'une réalité à la fois dans l'homme et autour de lui. Dans les termes spinoziens, l'univers-conscience symbolise l'unification de la substance pensante et de la substance étendue (matière) dans l'entendement du poète. L'homme vit dans le cosmos, l'univers physique vu comme un ordre intelligible. Le poète vit dans l'univers-conscience, la réalité existentielle et transcendante vue par l'imagination, sa faculté créatrice.

³⁹² Spinoza, Benedict. *l'Éthique*, trad. du latin et intro. Roland Caillois (Paris : Gallimard, Folios/ Essais », 1954) 121-122.

³⁹³ Daniel Hoffman, *Poe, Poe, Poe* (New York : Doubleday, 1972) 279.

L'univers-conscience est entouré par le Mystère³⁹⁴. Le langage utilisé pour pénétrer ce Mystère est le mythe³⁹⁵. Le mythe est un langage symbolique qui explore les fondements de l'être. Ces derniers ne peuvent pas être décrits par le même langage démotique utilisé pour décrire la matière. Le mythe est le langage qui ordonne la personnalité. Sans le mythe, écrit Voegelin, « les pouvoirs intellectuels et moraux perdraient leur direction ». La conscience a besoin du mythe parce qu'il n'y a pas d'ordre intérieur sans la confiance que les vérités qui nous attachent à « l'omphalos cosmique dans l'âme » existent. Ces vérités se forment en réponse à la Question qui se constitue par le mythe³⁹⁶.

La Question est « une structure constitutive de la réalité ». La conscience qui pose la Question cherche les origines et les fondements de son propre être. La Question inspire l'acte de symbolisation par une histoire mythique « qui relie une chose ou un complexe de choses à une autre chose intracosmique comme les fondements de son existence³⁹⁷ ». La Question

³⁹⁴ Voegelin, *Ecumenic Age* 335. « The Mystery of the historical process is inseparable from the Mystery of a reality which brings forth the universe and the earth, plant and animal life on earth, and ultimately man and his consciousness ».

³⁹⁵ Voegelin, « The Beginning and the Beyond », *What Is History?* 175. « The reality of things, it appears, cannot be fully understood in terms of the world and its time; for the things are circumscribed by an ambience of mystery that can be understood only in terms of the Myth ».

³⁹⁶ Eugene Webb, *Eric Voegelin : Philosopher of History* (Seattle : University of Washington Press, 1983) 125-126. Webb cite *Plato and Aristotle* (Columbia : University of Missouri Press, 2000) 240, 238, et la discussion concernant le *zetema* p. 149. « Myth is the symbolic language by means of which the soul explores and articulates as conscious experience its participation in the tension of existence. Moreover, says Voegelin, "without the ordering of the whole personality by the truth of the myth the secondary intellectual and moral powers would lose their direction"; without the trust that there is a substantial truth with which we are linked through the cosmic *omphalos* [navel] of the soul, there could be no ordered seeking after truth. Nor would there be a soul either to do the seeking or be sought through it; the soul, as said earlier, is not a "thing" in the realm of phenomena, but is constituted by the very order that takes place through trust in the myth. "There is no knowledge of order in the soul," says Voegelin, "except through the *zetema* in which the soul discovers it by growing into it" ».

³⁹⁷ Voegelin, *The Ecumenic Age* 317. « The Question capitalized is not a question concerning the nature of this or that object in the external world, but a structure inherent to

cherche au cours du *zetema* (quête) de l'âme à dévoiler et à illuminer le Mystère de la Réalité³⁹⁸. Malgré le fait qu'il ne réponde pas définitivement à la Question, le mythe, le site de l'articulation de la Question, reste valide.

Frye et Voegelin ont une compréhension similaire du mythe, mais l'interpénétration d'autres symboles dans leurs lexiques s'avère dans la plupart des cas irréalisable. Les affinités repérées entre la critique littéraire et la philosophie dans le cadre de cette thèse sont sélectives ; d'autres analystes, certes, trouveraient différents moyens pour les aborder. Le problème ici est la mise en place d'un symbole qui permettrait à la conscience d'insérer l'*homonoia* de son enveloppe-cosmion dans un poème qui en même temps franchit les bornes de l'enveloppe-cosmion. La présente étude apporte un symbole d'existence de la communauté de l'être et du langage.

a) La communauté de l'être et du langage

Frye met en garde à juste titre contre la tendance des critiques littéraires de trouver les « grands principes » de leur champ dans « la théologie, la philosophie, la politique, les sciences, ou par un quelconque combinat de ces diverses entreprises ». La critique littéraire peut profitablement emprunter des symboles à ces champs, mais ils sont soumis à un remaniement substantiel dans leur nouveau contexte. À titre d'exemple, le symbole voegelinien d'une « communauté de l'être » placé dans le contexte

the experience of reality... the Question appears as the motivating force in the act of symbolizing the origin of things through the myth, *i.e.*, by a story which relates one thing, or complex of things, to another intracosmic thing as the ground of its existence ».

³⁹⁸ Voegelin, *Ecumenic Age* 330. « The Question as a structure in experience is part of, and pertains to, the In-Between stratum of reality, the Metaxy. There is no answer to the Question other than the Mystery as it becomes luminous in the acts of questioning ».

du symbole frygien d'une « communauté du langage » aboutit au symbole littéraire-philosophique d'une « communauté de l'être et du langage ».

Voegelin introduit la « communauté de l'être » dans la première phrase de l'introduction de *Israel and Revelation* : « Dieu et l'homme, le monde et la société forment une communauté primordiale de l'être ³⁹⁹ ». La communauté de l'être n'est ni une abstraction ni une chose. C'est un symbole qui « exprime le contenu de l'expérience intérieure qu'un homme a de sa participation dans un tout plus grand que lui-même, à la fois semblable à lui et différent de lui ⁴⁰⁰ ». Chez Voegelin, la conscience humaine n'est pas un ego transcendant ou un « je ». Le « je », écrit-il, « semble ne pas être, à mon avis, une donnée mais plutôt un symbole très complexe pour certaines perspectives de la conscience ⁴⁰¹ ». Pour Voegelin, selon Hughes, « la conscience humaine est toujours un événement dans le contexte historique de la langue, de la communauté, du monde et du cosmos, avec une référence ultime aux fondements radicalement transcendants de l'être ⁴⁰² ». L'homme n'est pas un membre de l'« humanité », symbole inventé par la culture classique et judéo-chrétienne de l'Occident ⁴⁰³; l'homme fait partie plutôt de la

³⁹⁹ Voegelin, *Israel and Revelation* 1. Traduction de : « God and man, world and society form a primordial community of being ».

⁴⁰⁰ Sandoz, *Voegelinian Revolution* 147. Traduction de : « Neither abstraction nor thing, the term *community of being* expresses the content of man's inner experience of conscious participation in a whole greater than himself, both like and unlike himself ».

⁴⁰¹ Eric Voegelin, *Anamnesis* (1979), 19, 29. Cité par Hughes, *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*, p. 20. Traduction de : « The 'I' seems to me to be no given at all but rather a highly complex symbol for certain perspectives in consciousness ».

⁴⁰² Hughes, *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin* 21. « Voegelin makes his own position clear : human consciousness is always an event within a historical context of language, community, world, and cosmos, whose ultimate reference point is a radically transcendent ground of being ».

⁴⁰³ Voegelin, « Configurations of History », *Published Essays, 1966-1985*, 113. « We include within mankind, for example, all Africans, yet in all Africa there never was an insight that would have enabled an African tribe to conceive the idea of man or of mankind. There simply was no such thing. These are Western or at least largely Western ideas—classical and Christian ideas ».

communauté de l'être. Dieu et le monde, l'homme et la société « participent » dans cette communauté, et Voegelin les considère justement comme des « partenaires ⁴⁰⁴ ». Mais comment la conscience de l'homme devient-elle un partenaire en pleine connaissance de cause de la communauté de l'être ?

Frye constate qu'on ne peut pas définir la liberté humaine à partir de la relation entre l'homme et la nature. En cherchant le site de cette liberté, il invente le symbole d'une « communauté du langage ». Notre vision de la nature devient de plus en plus objective, et l'être humain fait partie de la nature et ainsi devient de plus en plus objectif pour lui-même. Qu'est-ce qui reste après que tout soit devenu objectivé, même l'homme pour l'homme ?

What is left can only be, as I think, our participation in a community of language, whether the language is that of words, mathematics, or one of the other arts. This is all that can really be distinguished from the objective world. As Nietzsche said, nature has no laws, only necessities, and just as we find our conception of necessity in the physical world, so we find in the languages of words and numbers and arts the charter of our freedom ⁴⁰⁵.

Qu'elle soit scientifique ou artistique, la communauté du langage se forme à l'intérieur d'une enveloppe culturelle et développe un ensemble de termes qui cherche à libérer l'homme de la nature. Elle ressemble à la « communauté d'interprétation » de Fish, mais, tandis que ce dernier

⁴⁰⁴ Robert McMahon, « Eric Voegelin's Paradoxes of Consciousness and Participation », *Review of Politics* 61.1 (Winter 1999) 119. « Though we tend to think of a participant, rather mechanistically, as "a part" of a whole, Voegelin terms him, more accurately, "a partner" : a partner is conscious both of the whole in which he participates and of himself as simply one participant ».

⁴⁰⁵ Northrop Frye, « The Double Mirror », *Northrop Frye on Religion*, eds. Alvin A. Lee and Jean O'Grady (Toronto : University of Toronto Press, 2000) 88-89.

symbole évoque l'image d'une camisole de force limitant les mouvements de la conscience, la communauté du langage de Frye l'affranchit.

Le poète, partenaire dans la communauté de l'être, cherche sa liberté à travers sa participation à une communauté du langage. Il est donc un membre d'une « communauté de l'être et du langage », en l'occurrence la poésie, à travers laquelle il trouve les mots qui évoquent les images de l'*aiton*, la cause ultime, de sa propre conscience. Les mots ordonnés de ses poèmes cherchent la connaissance vraie de tous les partenaires de la communauté de l'être : Dieu et le monde, l'homme et la société.

La communauté de l'être et du langage est génératrice de sens. C'est là que les symboles d'expérience du transcendant sont articulés. L'« expérience » elle-même est une expérience de la communauté de l'être et se déplace vers les différents langages scientifiques et artistiques pour finir comme un symbole réussi ou échoué. Quand, par la médiation d'une conscience, la communauté de l'être et du langage génère un symbole vrai des fondements de l'être, toute une enveloppe-cosmion participe potentiellement à un bond dans l'être. La communauté de l'être et du langage offre ces symboles à l'enveloppe-cosmion, structure rudimentaire qui peut identifier Dieu et le monde, l'homme et la société, mais qui atteint rapidement une limite dans sa capacité de générer des symboles efficaces pour les étudier. Si les symboles générés par la communauté de l'être et du langage semblent vrais, ils ont tendance à circuler dans l'enveloppe culturelle d'une civilisation. Le langage poétique de la communauté de l'être et du langage s'enchâsserait dans le mythe, véhicule des vérités en tant que symboles créés par la réponse qu'offre la réalité au questionnement humain.

b) Le mythe

Comme le gnosticisme et le symbole, le mythe est un terme utilisé dans une myriade de contextes. Le mythe, chez Frye, a « le sens, d'abord et essentiellement, de *mythos*, histoire, intrigue, narration ⁴⁰⁶ ». Dans un sens secondaire, le *mythos* se sépare des histoires profanes et acquiert une signification particulière pour une société rappelant « ce qu'il est important pour elle de savoir, que ce soit à propos de ses dieux, de son histoire, de ses lois ou de sa structure de classes ⁴⁰⁷ ».

Frye établit souvent un lien entre le mythe et la *dianoia*. Il emprunte « *dianoia* » à la *Poétique* d'Aristote où le terme se traduit par « pensée ⁴⁰⁸ ». La lecture a des composantes *mythique* et *dianoïque*. Le mythe, l'action, est l'aspect temporel de la lecture ; la *dianoia*, la pensée, est l'aspect spatial de la lecture ⁴⁰⁹. Le lecteur suit la narration qui se passe dans le temps (*mythe*). Au terme de la lecture, sa conscience forme une représentation spatiale de l'expérience qu'il vient d'avoir, et il voit la structure du récit (*dianoia*). Frye appelle la *dianoia* « la composition de l'imagerie » et « la pensée poétique » mais, à son avis, le meilleur terme pour le traduire est « le thème ⁴¹⁰ ».

⁴⁰⁶ Northrop Frye, « The Koine of Myth », *Myth and Metaphor* 3. Traduction de : « The word myth is used in such a bewildering variety of contexts that anyone talking about it has to say first of all what his chosen context is. Mine is the context of literary criticism, and to me myth always means, first and primarily, mythos, story, plot, narrative ».

⁴⁰⁷ Frye, *Grand Code* 76.

⁴⁰⁸ Comme dans cet exemple : « ...il y a deux causes naturelles qui déterminent les actions, à savoir la pensée [*dianoia*] et le caractère [*êthos*], et ce sont les actions qui toujours nous font réussir ou échouer » [1450a]. Aristote, *Poétique* (Paris : Gallimard, 1990) 87

⁴⁰⁹ Frye, *Anatomie de la critique* 295-296.

⁴¹⁰ « Nous commencerons par indiquer la composition de l'imagerie, ou *dianoia*, des deux mondes originaires, l'apocalyptique et le démonique [sic], en nous référant principalement à la Bible, la plus importante des sources mythiques exemptes de déphasage de notre tradition culturelle ». « Dans les genres du roman ou de la pièce de théâtre, l'affabulation interne est, en général, le principal centre d'intérêt; dans les essais ou la poésie lyrique, l'intérêt est centré sur la *dianoia*, l'idée ou la pensée poétique (certes tout à fait différente d'une autre forme de pensée) que l'auteur transmet à son lecteur. La meilleure

Dans *Science and Poetry* (1926), I.A. Richards suggère que la pensée mythique a été supplantée par la pensée scientifique. Selon Frye, depuis Platon, « la plupart des critiques littéraires ont lié le mot "pensée" à des idiomes dialectique et conceptuel, et ils ont ignoré ou nié l'existence de la pensée [*dianoia*] poétique et imaginative ». T.S. Eliot, plus prudent que Richards mais perméable à l'esprit de l'époque, laisse voir de la confusion en utilisant le mot « pensée ». Depuis Eliot et l'apogée du modernisme anglo-saxon, d'après Frye, « on s'est peu à peu aperçu que la pensée mythologique ne peut pas être supplantée parce qu'elle constitue le cadre et le contexte de toute pensée ⁴¹¹ ».

Frye avance que, dans la Bible, « toutes les valeurs liées au terme "vérité" » passent par le mythe et la métaphore ⁴¹², et Voegelin estime que la « vérité du christianisme » s'exprime dans un langage symbolique. Pour le philosophe, le « langage mythique » du christianisme, fondé sur les bonds dans l'être hébreu et hellénique, « a été, au moment de son emploi original, l'instrument précis pour exprimer l'irruption de la réalité transcendante, son incarnation et son opération dans l'homme ⁴¹³ ».

La perte dans l'Occident de la capacité d'assimiler les vérités imaginatives que porte le mythe inquiète Frye et Voegelin. Bultmann cherche à abolir le mythe, mais pour Voegelin, le mythe est un rempart

façon de traduire *dianoia* est sans doute d'utiliser le « thème », et la littérature idéalement ouverte à cette forme d'intérêt conceptuel peut être qualifiée de « thématique ». Frye, *Anatomie de la critique* 172, 71.

⁴¹¹ Frye, *Parole souveraine* 12.

⁴¹² Frye, *Parole souveraine* 11.

⁴¹³ Voegelin, *From Enlightenment to Revolution* 21. Traduction de : « The symbolic language in which the truth of Christianity is expressed stems from Hebrew and Hellenistic sources. The mythical language was, at the time of its original employment, the precise instrument for expressing the irruption of transcendental reality, its incarnation and its operation in man ».

contre l'oubli des vérités imaginatives. L'introduction de *Israel and Revelation*, « La Symbolisation de l'ordre », commence par l'une des phrases les plus célèbres de l'œuvre de Voegelin⁴¹⁴. Sa dernière phrase mérite également considération : « Dans l'*Epinomis* Platon dit le dernier mot de sa sagesse – que chaque mythe a sa vérité⁴¹⁵ ».

En Occident, entre la publication *De l'origine de l'espèce* de Darwin en 1849 et le déclenchement de la Première Guerre mondiale en 1914, le mythe, surtout le mythe biblique, a éprouvé une multiplicité de coups rudes. Mains savants au cours du vingtième siècle, y compris Frye et Voegelin, ont œuvré à sa réhabilitation⁴¹⁶. Voegelin s'intéresse à la récupération des vérités perdues dans l'Occident par « l'intolérance corrosive » de la modernité envers le mythe. Selon Hughes, le philosophe estime que l'absence du mythe laisse la conscience impuissante face aux « mystères fondamentaux » :

A few words must be said about Voegelin's interest in myth. He is, of course, far from alone in his close interest in the topic, in his concern to rehabilitate myth as a healthy feature of human living, and in his lamenting the corrosive intolerance toward mythic symbolization that is characteristic of modernity, which has left us not, of course, in a mythless culture, but in a culture in which the guiding myths go unrecognized under various pseudorationalistic and pseudoscientific guises, myths that are neither helpful for mediating fundamental mysteries nor, because not recognized as myths, subject to the appropriate critical pressure⁴¹⁷.

⁴¹⁴ « God and man, world and society form a primordial community of being ». Voegelin, *Israel and Revelation* 1.

⁴¹⁵ Voegelin, *Israel and Revelation* 11. Traduction de : « In the *Epinomis* Plato speaks the last word of his wisdom—that every myth has its truth ».

⁴¹⁶ Au cours du vingtième siècle, nombreux érudits se penchaient sur le mythe : James Frazer, Ernst Cassirer, Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes, Joseph Campbell, Carl Jung, parmi d'autres.

⁴¹⁷ Hughes, *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin* 8.

Pour Voegelin, l'expérience de participation « dans un cosmos divinement ordonné s'étendant au-delà de l'homme peut être exprimée seulement au moyen du mythe ; elle ne peut pas être transformée en un processus de la pensée à l'intérieur de la conscience ⁴¹⁸ ». Le mythe communique les vérités que nous pouvons connaître seulement par l'entremise de l'analogie, ou par la suggestion, comme dans un miroir d'une manière confuse, pour reprendre l'expression de Paul (1 Corinthiens 13:12). Et ce que Paul découvre, chaque homme peut le redécouvrir : sa propre conscience est le site où le transcendant se fait connaître :

Voegelin admires the open-endedness and multiformity of the myth, not because these are a guarantee of cognitive impotence, but because they reflect the open-endedness of transcendence. And he remains confident in myth's ability to genuinely and effectively mediate a transcendent realm of meaning that is one and enduring, though it is known only through the symbolic and existential fragmentariness of the human situation. Thus for Voegelin there are revelatory myths. They are stories or analogies that may claim the status of "truth" of a distinct kind. They do not supply certainty ; yet they are "grounded," for the transcendent ground, has through the searching of human imagination, something to say ⁴¹⁹.

L'un des défis majeurs pour le christianisme dans le monde contemporain, estime Voegelin, c'est de trouver le moyen d'expliquer à un public qui littéralise ou psychologise le mythe, que ce dernier peut servir comme « un langage objectif pour l'expression d'une irruption

⁴¹⁸ Lothar Kramm, « Gaining the Open Horizon : Eric Voegelin's Search for Order », *History of Political Thought* 7.3 (Winter 1986) : 517. "« The experience of participation in a divinely ordered cosmos extending beyond man can be expressed only by means of the myth; it cannot be transformed in a process of thought within consciousness' ». Kramm cite Voegelin, « On Hegel : A Study in Sorcery », *Studium Generale* 24 (1971) : 350-351.

⁴¹⁹ Hughes, *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin* 10.

transcendantale de façon plus adéquate et plus exacte que tout système rationnel de symboles ⁴²⁰».

Au centre des mythes de l'enveloppe-cosmion qui le forme, le poète entre dans la communauté de l'être et du langage par la symbolisation de ses expériences de l'univers-conscience.

c) L'univers-conscience

En termes spinoziens, l'ordre de la substance étendue et l'ordre de la substance pensante sont identiques. L'univers mythologique de Frye est une « image » de la substance étendue, et la conscience humaine de Voegelin est une substance pensante, un « metaxy » tenu en équilibre entre le Commencement et l'Au-delà, parmi d'autres pôles de tension. La substance étendue et la substance pensante sont fusionnées dans « l'univers-conscience ». Ce symbole représente une énergie générant des conflits qui cherchent leur expression dans le mythe et la *dianoia* du poème. Quand le poète écrit « univers », il parle d'un centre lumineux de conflits à l'intérieur de lui-même ; quand il écrit « conscience », il parle d'un centre lumineux de conflits à l'extérieur de lui-même. L'univers-conscience est, pour ainsi dire, un intérieur-extérieur.

⁴²⁰ Eugene Webb, « Eric Voegelin's Theory of Revolution », *The Thomist* 42.1 (1978) : 111-112. « One of the major challenges for Christianity in the modern world, says Voegelin, is to find a way to explain to a literalizing or psychologizing public that myth can serve "as an objective language for the expression of a transcendental irruption, more adequate and exact as an instrument of expression than any rational system of symbols ». Webb cite *From Enlightenment to Revolution* (p. 22) : « It is not for us to offer a philosophy of history and of mythical symbols that would make intelligible, firstly, the new dimension of meaning which has accrued to the historical existence of Christianity through the fact that the Church has survived two civilizations; and that would make intelligible, secondly, the myth as an objective language for the expression of a transcendental irruption, more adequate and exact as an instrument of expression than any rational system of symbols, not to be misunderstood in a literalism which results from opacity nor reduced to an experiential level of psychology ».

Frye contribue à ce symbole par son « univers mythologique » qui reçoit une première formulation dans « l'architecture de la conscience » de Blake.

La conscience chez Blake a trois niveaux, le troisième niveau étant l'imagination, elle-même divisée en deux parties. Dans Ulro, le niveau le plus bas, l'homme réfléchit sur ses mémoires de perception et façonne des idées abstraites. Au-dessus d'Ulro existe un monde d'organismes et d'environnement, de sujets et d'objets. Aucun être vivant ne peut s'ajuster complètement à ce monde à l'exception des plantes, d'où l'appellation de monde végétatif ou Génération. L'imagination paraît au troisième niveau, Beulah, un terme du livre d'Isaïe, qui signifie « marié ». Beulah, un état d'émerveillement enfantin où l'on se sent capable de posséder l'univers dans son entier, s'incarne dans l'amour sexuel qui oblitère symboliquement la division sujet-objet de la Génération. L'émerveillement et l'amour créent la réceptivité imaginative. Ils sont la base de l'Éden, le niveau le plus élevé de la conscience, l'union imaginative du créateur et de la créature, d'énergie et de forme, dans l'œuvre du poète ou du peintre ⁴²¹.

L'univers mythologique chez Frye se forme par le rapprochement de la conscience de Blake et de l'aspect spatial des images du folklore occidental.

L'univers mythologique frygien a quatre niveaux. Le niveau le plus bas, le monde des démons, l'enfer, chez Blake Ulro, ne fait pas partie de la nature ; il est un endroit autonome placé par convention au-dessous de la surface de la terre ⁴²². En montant, la conscience arrive au monde que nous

⁴²¹ Frye, *Fearful Symmetry* 48-50.

⁴²² Frye, *Secular Scripture* 97-98.

connaissions, la nature, la Génération blakienne, à laquelle l'homme ne peut pas s'ajuster. Puis vient le paradis terrestre, ce que la Bible appelle Éden ; l'équivalent dans l'imagination conçue par Blake est Beulah. C'est le point le plus élevé de la terre duquel l'homme « tombe ». Le plus haut niveau, le ciel (*heaven*), correspond à l'Éden de Blake. Le ciel n'est pas dans l'espace, mais la conscience le symbolise traditionnellement par les objets du ciel physique : le soleil, la lune, les planètes, les étoiles, les nuages, l'arc-en-ciel.

Une échelle traverse l'univers mythologique, l'*axis mundi*, sur laquelle il y a des mouvements de descente et d'ascension. Dans *The Secular Scripture*, Frye analyse deux mouvements de descente : celui qui va de la présence de Dieu au monde humain, et celui qui va du monde humain à l'enfer.

Au cours de la descente d'un être « surnaturel » vers le monde humain, la sagesse est transmise à une ou à plusieurs consciences « naturelles ». S'incarnant dans « les trois forces » du poème de ce nom par Alphonse Beauregard, cet être surnaturel descend de « l'écran gigantesque » de l'univers pour donner des leçons d'amour à l'écrivain montréalais⁴²³. Par sa descente dans l'enfer, l'homme lui-même quitte la nature pour entrer dans le monde des démons. Il y cherche la connaissance dont il a besoin pour grandir ou pour se guérir avant de retourner à la vie ordinaire. Le passage sous la terre d'Edna St.-Vincent Millay dans « Renaissance », le voyage sous-marin de Rina Lasnier dans « La Malemer » – « Je descendrai jusque sous la malemer où la nuit jouxte la nuit⁴²⁴ » –, ou l'affrontement du poète avec sa

⁴²³ Alphonse Beauregard, *Les Forces* (Montréal : Arbour & Dupont, 1912) 97-99.

⁴²⁴ Rina Lasnier, *Mémoire sans jours* (Ottawa : l'Atelier, 1960) 11. La descente à travers la mer, telle que décrite par Frye, est particulièrement à propos de ce poème de Lasnier, comme on verra. « We noted that the lower world may be submarine as well as

mère décédée et leurs démons communs dans « Kaddish » de Ginsberg, sont des exemples d'une descente vers la douleur formatrice de l'enfer.

On monte le long de l'*axis mundi* à la recherche d'une identité réelle. Lorsque le héros se sépare du monde des démons, un retour à cette identité devient possible⁴²⁵. Dans *Yeux fixes* (1951) de Roland Giguère, un « je » monte et tombe sans relâche dans « une course interminable ». Héraclite écrivit « Le changement est une route montante-descendante et l'ordonnance du monde se produit selon cette route⁴²⁶ ». Comme l'*axis mundi* traverse l'univers-conscience verticalement, la route le traverse horizontalement. En 1951, sur un chemin héraclitéen, Giguère cherche, avec détermination et désespérément, un nouveau ciel au-dessus du « rien ombrageux » de son metaxy⁴²⁷.

La plaquette originale de *Yeux fixes* a le sous-titre « ou l'ébullition de l'intérieur », et le premier vers du poème est de deux mots, « Le ciel / Le ciel se délie et s'infiltré doucement dans les / blessures ouvertes ». Tout de suite, le lecteur de *Yeux fixes* entre dans le « ciel-intérieur », c'est-à-dire dans l'univers-conscience de Giguère⁴²⁸. En montant vers le ciel pour la première fois, le « moi » du poème proclame :

subterranean : the sea is particularly the image of an unconscious which seems paradoxically to forget everything and yet potentially to remember everything », *Secular Scripture* 148.

⁴²⁵ Frye, *Secular Scripture* 129, 137.

⁴²⁶ Cité par : André Pichot, *La Naissance de la science, 2. Grèce présocratique* (Paris : Gallimard, « Folio », 1991) 109.

⁴²⁷ Roland Giguère, *Yeux fixes, ou l'ébullition de l'intérieur* (Montréal : Éditions Erta, avril 1951) 2, 9.

À ma droite : rien. À ma gauche : rien. Derrière : moins que rien. Tout est devant. Je tourne le dos à l'ombre. Les lianes se dressent en l'air en un monument irréductible, un entrelacement de chemins de fer sans passage à niveau.

⁴²⁸ Le sous-titre disparaît dans la rétrospective des poèmes de Giguère publiée en 1965 ; *l'Âge de la parole : poèmes de 1949-1960* (Montréal : l'Hexagone, 1965).

Ce n'est pas le ciel qui vient à moi, c'est moi qui
vais vers lui écrasant au passage les pétales et les
ronces, les roses et les chardons. Écrasant tout pour
tout faire renaître dans le délire.

« [L]es pétales et les ronces, les roses et les chardons » symbolisent l'*axis mundi*. Traités comme des obstacles, ils subissent un mouvement humain frénétique. Par contre, pour d'autres poètes, le retour au réel est accompagné d'un sentiment de détachement. Dans « The Moon » de Donald Hall, une vieille femme habite dans un arbre et attrape la lune dans une bouilloire. Elle la réduit par ébullition en un « haricot plat » et l'avale. Puis :

When the wind flew away
she mounted
the steps of the air

to bear the moon
on a dark bed
in the house of the night.

She nurses him
while the wind perches
like a heavy bird.

in the void branches
of a tree, beside
a cold kettle⁴²⁹.

Contrairement au protagoniste de *Yeux fixes* qui « met en bouillie » l'*axis mundi*, la femme dans « The Moon » n'écrase pas son moyen d'ascension, l'arbre. Elle intériorise les fondements de l'être en mangeant « la lune », puis, dans l'avant-dernière strophe, elle devient l'infirmière de ce plus mystérieux des symboles de transcendance. Son ascension est solitaire et froide ; néanmoins, elle monte résolument « les marches de l'air ».

⁴²⁹ Donald Hall, *Old and New Poems* (New York : Ticknor & Fields, 1990) 64-65.

D'après Frye, l'influence la plus formatrice sur l'univers mythologique de l'Occident est la Bible :

The Bible is the supreme example of the way that myths can, under certain social pressures, stick together to make up a mythology. A second look at this mythology shows that it actually became, for medieval and later centuries, a vast mythological universe, stretching in time from creation to apocalypse, and in metaphorical space from heaven to hell. A mythological universe is a vision of reality in terms of human concerns and hopes and anxieties ⁴³⁰.

Dans *The Great Code*, Frye examine l'aspect temporel de l'univers mythologique. Conjugaison de l'éternel et de l'historique, le temps biblique prend deux formes : une ligne horizontale qui alternativement monte vers le ciel et descend vers l'enfer, et un « U », deux lignes verticales sur lesquelles Dieu et l'humanité descendent, puis remontent.

Comme dans *Yeux fixes*, les deux protagonistes de la Bible, le Peuple Élu et le Fils de Dieu, montent et tombent sur l'*axis mundi* continuellement, gagnant la présence de Dieu seulement pour la perdre. Adam et Ève tombent de l'Éden, Abraham monte à Canaan ; ses fils descendent en Égypte ; ils montent en importance dans la société polythéiste ; ils tombent des bonnes grâces du Pharaon ; les Hébreux quittent l'Égypte et errent pendant quarante ans dans le désert du Sinäï ; ils remontent à Canaan et reprennent le contrôle de la Terre promise ; prospères quand ils rendent un culte au Dieu de Moïse, ils perdent des batailles quand ils sont tentés par Baal et d'autres faux dieux ; ils sont conquis par Neboukadnetsar et exilés à Babylone ; ils reviennent de Babylone et rétablissent Israël ; les Séleucides

⁴³⁰ Frye, *Secular Scripture* 14

puis les Romains les conquièrent ; du ciel, Jésus-Christ descend l'*axis mundi* ; il monte sur une montagne pour annoncer les Béatitudes ; il meurt sur une parodie démoniaque de l'*axis mundi*, la croix, et on enterre son corps dans une caverne ; il est ressuscité, grimpe sur une colline puis s'élève à travers l'air jusqu'à son Père ; les apôtres dévastés montent dans un grenier où ils parlent dans toutes les langues du monde ; mais les chrétiens sont persécutés et attendent avec impatience le retour du Fils. Dans ce mode, l'histoire se répète, et, comme Hayden White le note, le livre de Kierkegaard, *La Répétition*, a exercé une influence considérable sur la pensée de Frye qui estime que la répétition est une symbolisation plus juste de la dimension temporelle de la conscience que l'*anamnesis* de Platon ⁴³¹.

Le deuxième aspect du temps biblique prend la forme d'un « U ». Dieu crée l'homme et le place dans un jardin ; l'homme en tombe, puis s'enlise de plus en plus dans la corruption ; au bas du « U », Jésus, envoyé par son père, descend l'*axis mundi*, sauve l'humanité, qui commence sa montée et finit par vivre dans le ciel dans une belle ville, la nouvelle Jérusalem de l'Apocalypse de Jean.

Dans *The Secular Scripture*, Frye examinait la dimension spatiale de l'univers mythologique ; dans *The Great Code*, il exposait sa dimension temporelle ; dans *Words with Power*, il analysait quatre de ses « images » – le jardin, la caverne, la montagne, et la fournaise. C'est justement par ces quatre images que débute la partie analytique de cette étude.

⁴³¹ Hayden White, « Frye's Place in Contemporary Cultural Studies », *The Legacy of Northrop Frye*, eds. Alvin A. Lee and Robert D. Dehnam (Toronto : University of Toronto Press, 1994) 34-35. « Frye explicitly rejected a conception of historical inquiry directed at a perfect recovery or even minimally adequate reconstitution of the past. In *Anatomy*, he cited 'a fascinating little book called *Repetition*' by Soren Kierkegaard, and proposed using 'repetition' as an alternative to the 'Platonic' notion of anamnesis or 'recollection' ».

Dans le jardin, archétypiquement relié à « la femme », la conscience grandit dans un environnement sécuritaire qui ressemble à la nature mais qui a été fait par l'homme⁴³². Au XVIe siècle, les Européens virent le Nouveau Monde comme un immense jardin. La conceptualisation de la présente étude s'inspire de la première partie, « Recluses », d'*Intérieurs du Nouveau Monde* de Pierre Nepveu qui y analyse la signification du continent nord-américain pour quatre femmes introverties, réelles et fictives, de l'histoire littéraire – Emily Dickinson et Marie de l'Incarnation, Angéline de Montbrun de Laure Conan et Hester Prynne de Hawthorne. En effet, la maison dans *Intérieurs du Nouveau Monde* remplace le jardin de Frye comme le site féminin de la création du soi. Les métaphores spatiales de Nepveu y sont majoritairement horizontales et la question des fondements de l'être se présente plus comme une problématique qu'une thématique, mais cette intuition, que c'est par la maison et non pas par la nature, qu'on trouve la signification de l'Amérique du Nord sera reprise dans le premier chapitre de la partie analytique, « Entre les quatre coins ».

La caverne de Frye est celle de Platon ou c'est le tombeau dans lequel Jésus est enterré. Cette caverne est le monde dans lequel nous voyageons sans vraiment le connaître et dans lequel si Dieu se manifeste, nous choisirions de le tuer au lieu de l'aimer. Dans le contexte du Nord-Est et du Québec, la route est l'image qui symbolise mieux ce voyage dans la caverne ténébreuse du monde.

L'analyse de la montagne dans *Words with Power* conduit à une étude détaillée des moyens d'ascension : l'échelle (*klimax*), l'arbre, la tour, la croix,

⁴³² L'association du jardin avec la femme est explicite dans *Le Cantique des cantiques*.

le grenier, etc. Une lecture, même rapide, de la poésie du Nord-Est et du Québec montre que c'est l'arbre qui joue le rôle assigné à la Tour de Babel dans Genèse, au mont Sinaï dans Exode, à la croix dans les Évangiles, et au grenier dans les Actes des Apôtres.

Words with Power et la présente thèse se distinguent, toutefois, dans leurs dernières images. La fournaise de Frye représente le monde des démons, l'enfer ; la présente étude monte aux « fondements » et analyse la symbolique du ciel.

La conscience chez Frye est une « lutte de pouvoirs » vivant à l'intérieur d'un ensemble d'« univers » organisé comme des poupées russes :

Depuis toujours, ma pensée tourne autour d'une idée majeure : l'idée d'une conscience humaine vivant à l'intérieur d'un univers de mots, lequel, à son tour, se trouve à l'intérieur de l'univers de la nature. Le problème, bien sûr, avec le mot *univers*, c'est qu'il évoque une réalité spatiale, tandis que le véritable univers verbal, que je conçois comme une lutte de pouvoirs, existe aussi bien dans le temps que dans l'espace⁴³³.

Frye entoure la conscience d'un univers verbal qu'il conçoit comme une lutte de pouvoirs. Voegelin représente la conscience d'une manière analogue comme une « énergie conflictuelle ». Chez Voegelin, la conscience n'est pas un objet duquel on peut se séparer afin d'examiner sa « psychologie » ; elle est plutôt « le centre lumineux d'où rayonne l'ordre concret de l'existence humaine dans la société et dans l'histoire⁴³⁴ ». La contribution de Voegelin au symbole de l'univers-conscience est la « philosophie de la conscience » qui reçut sa première formulation dans ses réflexions au cours des années vingt.

⁴³³ Cayley, *Entretiens avec Northrop Frye*, 150.

⁴³⁴ Voegelin, *Anamnesis* (2002), 34. Traduction de : « Consciousness is the luminous center radiating the concrete order of human existence into society and history ».

Dès lors, Voegelin reconnaissait la nécessité de faire avancer la science politique par le biais d'une nouvelle philosophie de la conscience. C'est seulement au cours des années soixante, pourtant, que sa quête se concrétise. « Les problèmes de l'ordre humain, dans la société et dans l'histoire », écrit Voegelin en 1966, « ont leur origine dans l'ordre de la conscience. Donc, une philosophie de la conscience est le centre d'une philosophie du politique ⁴³⁵ ». Toutes les sciences humaines et sociales, y compris la critique littéraire, à mon avis, pourraient bénéficier d'une philosophie de la conscience qui leur fournirait des symboles différenciés au maximum.

La conscience mène une existence paradoxale. D'un côté, elle se localise dans le corps de l'homme, et la réalité dans ce mode « acquiert un petit peu la qualité métaphorique de "choséité" (*thingness*) ⁴³⁶ ». D'un autre côté, la conscience localisée dans un corps appartient à la réalité. Dans ce sens, la réalité n'est pas un objet, mais « quelque chose dans quoi la conscience s'effectue comme un événement de participation entre partenaires dans la communauté de l'être ⁴³⁷ ». Résultat inévitable de cette participation, le « paradoxe de la conscience » ressort des structures formatives de la

⁴³⁵ Voegelin, *Anamnesis* (2002), 33. « The problems of human order in society and history originate in the order of consciousness. Hence the philosophy of consciousness is the centerpiece of a philosophy of politics ».

⁴³⁶ Voegelin, *In Search of Order* 15. Traduction de : « On the one hand, we speak of consciousness as a something located in human beings in their bodily existence. In relation to this concretely embodied consciousness, reality assumes the position of an object intended. Moreover, by its position as an object intended by a consciousness that is bodily located, reality itself acquires a metaphorical touch of external thingness ».

⁴³⁷ Voegelin, *In Search of Order* 15. Traduction de : « On the other hand, we know the bodily located consciousness to be also real and this concretely located consciousness does not belong to another genus of reality, but is part of the same reality that has moved, in its relation to man's consciousness, into the position of a thing-reality. In this second sense, then, reality is not an object of consciousness but the something in which consciousness occurs as an event of participation between partners in the community of being ».

conscience, l'intentionnalité et la luminosité, qui sont elles-mêmes reliées à deux structures formatives de la réalité, la réalité-chose et la réalité-II.

Dans le mode de « l'intentionnalité », la conscience considère la réalité comme étant remplie de choses sur lesquelles elle peut se concentrer. La réalité sous cet angle est une « réalité-chose » (*thing-reality*).

Dans le mode de « la luminosité », la conscience devient, par contre, elle-même une « chose ». Comme Dieu, le monde et la société, l'homme appartient à la réalité, non seulement par son existence corporelle mais aussi par ses relations avec ses partenaires dans la communauté de l'être. La conscience humaine bascule entre la position d'un sujet (je regarde la réalité) à celle d'un prédicat (la réalité me regarde). Voegelin note qu'il n'y a pas de symbole conventionnellement accepté dans le discours philosophique pour nommer la structure de la réalité qui est la source de la luminosité :

However, I notice that philosophers, when they run into this structure incidentally, in their exploration of other subject matters, have a habit of referring to it by a neutral « it ». The It referred to is the mysterious « it » that also occurs in everyday language in such phrases as « it rains ». I shall call it therefore the It-reality, as distinguished from the thing-reality ⁴³⁸.

L'une des manifestations de la luminosité est l'inspiration poétique ⁴³⁹.

« L'usage du "It" impersonnel », Marcotte constate, « est fréquent chez Wallace Stevens ». Le « It » de Stevens plonge Marcotte dans la perplexité

⁴³⁸ Voegelin, *In Search of Order* 16.

⁴³⁹ McMahan, « Voegelin's Paradoxes of Consciousness », *Review of Politics* 120. « Nevertheless, luminosity is no less fundamental to consciousness, even though we advert to it less often. It seems to feature the receptivity of consciousness in apprehending the real, rather than its activity. Its general model-experiences would include poetic inspiration, intellectual insight, and aesthetic arrest; a particular instance of the latter might be watching the sunrise. In these experiences, reality itself seems to illuminate consciousness and so Voegelin calls the corresponding structure of reality "It-reality" ».

parce qu'« il pose une réalité, on oserait dire un fait, mais refuse en même temps de le définir ⁴⁴⁰». Le « "It" impersonnel » de Stevens est une manifestation non définie de la « *It-reality* » (réalité-II). Comme le note Marcotte, Stevens refuse de caractériser la réalité qui comprend la réalité-II. Il s'approche à la réalité-II dans le mode d'intentionnalité, et sa conscience refuse d'être « vue », refuse la luminosité.

L'irruption de la réalité-II dans « *In the Waiting Room* » d'Elizabeth Bishop suit le modèle stevensien. C'est l'un des poèmes de Bishop dans lequel elle se remémore un événement de son enfance. Dans la salle d'attente d'un dentiste en compagnie de sa tante Consuelo, « une femme timide et bête ⁴⁴¹», Elizabeth a six ans et lit un article sur une tribu africaine dans le *National Geographic*. Le cri de sa tante provenant du cabinet provoque une vision sidérante dans la conscience de la petite fille concernant son appartenance à sa famille, tribu étrange du Nord-Est, à son sexe, au monde, et à l'univers, un « froid espace bleu-noir ⁴⁴²». Le moment d'intuition passe, et Elizabeth fait son retour à la ville et à l'histoire :

Then I was back in it.
The War was on. Outside,
in Worcester, Massachusetts,
were night and slush and cold,
and it was still the fifth
of February, 1918 ⁴⁴³.

⁴⁴⁰ Gilles Marcotte, « Wallace Stevens et la "Supreme Fiction" », *Le Lecteur de poèmes* (Montréal : Boréal, 2000) 200.

⁴⁴¹ Elizabeth Bishop, « *In the Waiting Room* », *The Complete Poems, 1927-1979* (New York : Farrar, Strauss, Giroux, 1979, 1997) 160. Traduction de : « even then I knew she was / a foolish, timid woman ».

⁴⁴² Bishop, « *In the Waiting Room* », *Complete Poems* 160. Traduction de : « I was saying it to stop / the sensation of falling off / the round, turning world / into cold, blue-black space ».

⁴⁴³ Bishop, « *In the Waiting Room* », *Complete Poems* 161.

Le « *It* », du premier vers de cette strophe est la réalité-II qui, passant par l'histoire humaine, entre dans la conscience après un moment de luminosité. Bishop jongle adroitement avec le mouvement de l'imagination de la petite fille entre la réalité-chose froide qui est son univers, et la réalité-II qui comprend la Réalité comme une expérience lumineuse. La réalité-II est :

the comprehending reality...which encompasses its tensional pole of thing-reality and is never to be split off from it, includes among the 'things' comprehended the bodily located consciousness that, reflecting on its own intentional and imaginative search within reality, becomes aware of itself as part of the greater, comprehending reality that is not a 'thing' like the consciousness or the other 'things' consciousness intends, but is the 'All' of reality becoming luminous for its truth in the imaginative symbolizations of the consciousness in its reflective search ⁴⁴⁴.

La réalité-II comprend les partenaires de la communauté de l'être, et parmi eux « Dieu ». Selon Voegelin, l'existence du symbole mythopoétique « Dieu » évoque, en un mot et d'une façon analogique, « le mystère qui permet que toutes les histoires dans le processus [de la réalité] structurées d'une manière significative soient vécues comme des épisodes d'une histoire qui englobe tout ⁴⁴⁵ ». Platon différenciait un Dieu inconnu des dieux intracosmiques ; au-delà de la même matrice immanente, les juifs différenciaient un Dieu créateur, et les chrétiens un Dieu rédempteur.

⁴⁴⁴ Paul Caringella, « Voegelin : Philosopher of Divine Presence », *Eric Voegelin's Significance for the Modern Mind*, ed. Ellis Sandoz (Baton Rouge : LSU Press, 1991) 184.

⁴⁴⁵ Hughes, *Transcendence and History* 161. Hughes cite Voegelin, *In Search of Order* 98. Traduction de : The term God is itself, of course a mythopoetic symbol, an analogical evocation,, that in a single word enables "the mystery that lets all meaningfully structures stories within the process [of reality] be experienced as substories of the comprehending story" ».

Ressenties comme une libération de la tyrannie de la nature⁴⁴⁶, ces expériences historiques sont des bonds dans l'être. Cependant, au commencement du XXI^e siècle, la question de Platon – qui est ce Dieu ? (*Lois* 713a) – est encore urgente⁴⁴⁷. Dans sa « justification de la foi », sa défense de « la légitimité de l'attitude croyante dans les matières religieuses », « la Volonté de croire », James propose que, pour une conscience façonnée comme la nôtre, « tout ce qui ne comprend pas Dieu est irrationnel, tout ce qui dépasse Dieu est impossible⁴⁴⁸ ». On ne propose pas une mise en cause du symbole mais une différenciation plus fine. Suite à sa lecture d'un livre sur le yoga kundalini, Frye écrit dans son cahier personnel que « l'auteur de l'introduction dit que nous avons besoin dans l'Occident d'un nouveau vocabulaire pour la réalité spirituelle, quelque chose que j'ai fortement ressenti pendant la rédaction du quatrième chapitre [de *Words with Power*]⁴⁴⁹ ». Le symbole d'une réalité-Il contribue à ce nouveau vocabulaire de la réalité spirituelle en différenciant l'aspect de la conscience qui comprend le symbole « Dieu ». La présente étude tente aussi d'apporter une contribution au remaniement occidental de la « transcendance », autre symbole, comme le « gnosticisme », avec lequel Voegelin a lutté tout au long de sa carrière.

⁴⁴⁶ Frye, *Grand Code* 62. « Le passage du pont qui mène des "dieux" à « Dieu », passage qui a déjà eu lieu dans la Bible, est perçu comme une façon de se libérer de la tyrannie de la nature ».

⁴⁴⁷ Platon cité par : Michael Morrissey, *Consciousness and Transcendence : The Theology of Eric Voegelin* (Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1994) 118.

⁴⁴⁸ William James, « la Volonté de croire », *la Volonté de croire*, trad. Loÿs Moulin (Paris : Flammarion, 1916) 134.

⁴⁴⁹ Cité par Denham, *Northrop Frye* 144. De *Northrop Frye's Late Notebooks, 1982-1990: Architecture of the Spiritual World I*, 353. Traduction de : « I'm reading a book that impressed me, Gopi Krishna's *Kundalini*. The introduction writer says we in the West need a new vocabulary for spiritual reality, a thing I strongly felt in writing Chapter Four [of *Words with Power*]. » Frederic Spiegelberg est l'auteur de l'introduction à *Kundalini*.

Peter von Sivers note que Voegelin dans son dernier livre contourne la dyade « immanent-transcendant » :

The Kantian trappings of two unbridgeable experiential and conceptual worlds has finally fallen away in favor of a single "reality with two aspects, called "It-reality" and "thing-reality" ⁴⁵⁰.

Dans *In Search of Order*, Voegelin abandonne la distinction entre des mondes immanent et transcendant en faveur d'une réalité unique composée des aspects « chose » et « Il ». Cette « réalité » repose sur des « fondements » : l'Être (*to on*) de Parménide, le premier philosophe à avancer que le non-Être n'est pas possible. Tout ce qui existe « Est ! », dit Parménide, et l'Être qu'il formule « est le continu à la fois spatial et matériel dont on a l'intuition immédiate quand on pense le monde en tant qu'être, en tant qu'il existe, indépendamment de toute qualité ⁴⁵¹ ». Les réalité-chose et -Il sont contenues par l'Être.

L'univers mythologique de Frye a aussi des « fondements » : le logos d'Héraclite, l'histoire vraie que Jean dans son évangile fusionne avec le corps de Jésus-Christ ⁴⁵². Frye associe le logos et le *mythos*. « Le sous-texte de Jean », écrit-il, « ne transmet donc pas seulement l'affirmation que "Jésus est le logos", mais aussi celle-ci : "Jusqu'à maintenant, *mythos* et *logos* ont été opposés ; désormais, ils sont la même chose" ⁴⁵³ ».

Dans la partie analytique de la présente étude, la dyade « immanence-transcendance » disparaît, remplacée par un vocabulaire des « fondements »

⁴⁵⁰ Peter von Sivers, « Editor's Introduction », *History of Political Ideas, Volume II, The Middle Ages to Aquinas, The Collected Works of Eric Voegelin*, Volume 20 (Columbia : University of Missouri Press, 1997) 16.

⁴⁵¹ Pichot, *La Naissance de la science, 2. Les présocratiques* 258.

⁴⁵² *La Sainte Bible* (Alliance Biblique Universelle), « Évangile selon Jean, 1,1 » 1102.

⁴⁵³ Frye, *La Parole souveraine* 126.

par lequel on cherche à symboliser la relation entre l'univers-conscience et le *to on* et le logos.

Le bouddhisme tibétain a un dicton avec lequel le symbole de l'univers-conscience s'harmonise bien : « La conscience est tout espace ⁴⁵⁴ ». La conscience contient l'univers, et l'univers contient la conscience. Ils sont des « espaces », pleins d'une « énergie conflictuelle », c'est-à-dire que l'univers-conscience est le site de la « Guerre intellectuelle » dont Blake parle ⁴⁵⁵.

Le poème, une avancée dans cette guerre, est né dans la luminosité et se compose dans l'intentionnalité. Son sujet se penche vers la réalité-chose (Williams, *Paterson*) ou vers la réalité-II (Lasnier, *Présence de l'absence*) ⁴⁵⁶, mais les poètes errent toujours dans un univers-conscience qu'ils décrivent par l'entremise de l'image.

Le point de départ du voyage est la maison, un jardin intérieur qui nous nourrit ou, dans « Maison fermée » de Saint-Denys Garneau et « The Dark House » d'Edward Arlington Robinson, nous asphyxie. La conscience

⁴⁵⁴ Ken Wilber, *Grace and Grit* (Boston : Shambhala, 1991) 97. Traduction de : « Treya continued. "The Tibetans have a phrase I always like : 'mind is all space.' That's what it feels like for me. Of course, this experience only lasts a few seconds, then bam! it's the same old Terry again." "I like that phrase too. You were doing vipassana meditation, where you keep your mind focused on your breath or some other sensation. But the Tibetans have a practice where, on the outbreath, you are actually supposed to 'mix the mind with all space' or 'mix the mind and sky.' This means, when you breathe out, you simply feel your separate identity going out with the breath and then dissolving into the sky in front of you—dissolving, in other words, into the entire universe. It's very powerful ».

⁴⁵⁵ William Blake, « The Four Zoas », *The Complete Poetry and Prose of William Blake* 407.

Where is the Spectre of Prophecy where the delusive Phantom
Departed & Urthona rises from the ruinous walls
In all his ancient strength to for the golden armour of science
For intellectual War The war of swords departed now
The dark Religions are departed & sweet Science reigns

⁴⁵⁶ William Carlos Williams, *Selected Poems*, ed. Charles Tomlinson (New York : New Directions, 1985) 262. « —Say it, no ideas but in things— / nothing but the blank faces of the houses / and cylindrical trees ».

Rina Lasnier, *Présence de l'absence* (Montréal : l'Hexagone, « Typo », 1992) 19. « Tu es né mêlé à moi comme à l'archaïque lumière les / eaux sans pesanteur ».

cherche le *bereshit*, et trouve que le Commencement peut être symbolisé paradoxalement par la maison à l'intérieur de laquelle elle a été formée. Bientôt, la conscience quitte la maison à la quête de soi. Elle parcourt le monde attiré par l'*epekeina*, l'Au-delà au bout de toutes les routes. La conscience se structure par la Question, une énergie se projetant vers des réponses qu'aucune bouche humaine ne lui offrira jamais. Quand la conscience trouve sa stase, sa vision se tourne vers le bas ou vers le haut, vers la terre ou vers le ciel. Si elle tourne vers le haut, elle cherche à escalader l'*axis mundi*. L'un des symboles primordiaux de cet axe est l'arbre : le Bouddha a sa première illumination sous un figuier ⁴⁵⁷; Mahomet donne à ses croyants le serment solennel (il n'y a qu'un Dieu et Mahomet est son prophète) sous un arbre ⁴⁵⁸; Jésus meurt sur la croix, parodie démoniaque de l'arbre de vie ⁴⁵⁹. Les fondements de l'être ne sont pas empiriquement en haut, mais les millénaires d'expérience imaginative qui les y placent ne sont pas contournés dans la poésie québécoise et américaine du XX^e siècle. Le « ciel » est mieux nommé les « fondements de l'être », et lorsque la conscience y entre et réfléchit sur les symboles des fondements qui traversent l'histoire de l'être et du logos – les dieux, Dieu, le Créateur, l'Un – ses termes se métamorphosent lentement en symboles offerts par l'univers physique :

⁴⁵⁷ D.T. Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme Zen* (Paris : Albin Michel, 1972) 74. « L'Illumination obtenue par le Bouddha, après une méditation d'une semaine sous l'arbre de la Bodhi, ne pouvait pas être un fait vide de conséquences pour les Arhats ses disciples... ».

⁴⁵⁸ D. Masson, trad. et notes, *Le Coran* (Paris : Gallimard, 1967) Note à sourate XLVIII. « Allusion au serment solennel par lequel les croyants se lièrent d'une façon irrévocable au Prophète Muhammad et à Dieu. Ceci se passait en l'an VI/628, sous un "arbre" (voir le verset 18) que la Tradition musulmane place à Hudaïbiya ».

⁴⁵⁹ Frye, *Great Code* 149. « The cross of Christ, like the Red Sea is both a demonic image and an image of salvation, depending on the point of view from which it is regarded... Perhaps the association of hanging on a tree with a divine curse may, as Blake suggests, point to a metaphorical extension of the imagery of the trees of Eden ».

« Descend O Light » (Ginsberg)⁴⁶⁰, « O belle étoile la plus jeune » (Grandbois)⁴⁶¹, « O thou, Radiant Incorporeal, the soul of our universe » (Toomer)⁴⁶².

⁴⁶⁰ Allen Ginsberg, « Magic Psalm », *Kaddish and other poems, 1958-1960* (San Francisco : City Lights, 1961) 93.

⁴⁶¹ Alain Grandbois, « Petit poème pour demain », *Poésie I* (Montréal : PUM, « Bibliothèque du Nouveau Monde », 1990) 242.

⁴⁶² Jean Toomer, « The Blue Meridian », *The Collected Poems of Jean Toomer*, ed. Robert B. Jones et Margery Toomer Latimer (Chapel Hill : University of North Carolina Press, 1988) 75.

Deuxième partie. La Symbolisation de l'expérience

Introduction

« Les symboles existent dans le monde », écrit Voegelin, « mais leur vérité appartient à l'expérience non existante qui par leurs moyens s'articule ⁴⁶³ ». « Les mots d'un poète », écrit Wallace Stevens, « sont des choses qui n'existent pas sans les mots ».

Le philosophe et le poète constatent la non existence de la matière brute dans leurs champs respectifs – les expériences de Voegelin, les choses de Stevens – et font valoir les symboles et les mots qui les évoquent. Stevens continue : « Donc, l'image du conducteur de char et des chevaux ailés [de Platon], qui a été considérée comme précieuse pour toute l'histoire qui importe, a été créée par les mots de choses qui n'ont jamais existé sans les mots ⁴⁶⁴ ». Voegelin cherche une vérité à travers « les symboles d'expérience », tandis que Stevens cherche une image (*eikon*) précieuse à travers « les mots de choses ». Mais l'expérience qui évoque la symbolisation d'une vérité et la chose que les mots font naître et qui devient l'image capable de posséder la conscience sont également non existantes. Les vérités des philosophes selon Voegelin et les images des poètes selon

⁴⁶³ Eric Voegelin, « Immortality and Experience », *Harvard Theological Review* 60.3 (July 1967) : 235-236. Traduction de : « The symbols exist in the world, but their truth belongs to the nonexistent experience which by their means articulates itself ».

⁴⁶⁴ Wallace Stevens, « The Noble Rider and the Sound of Words », *Collected Poetry and Prose* (New York : Literary Classics of the United States, 1997) 663. Traduction de : « A poet's words are of things that do not exist without the words. Thus, the image of the charioteer and of the winged horses, which has been held to be precious for all of time that matters, was created by words of things that never existed without the words ».

Stevens viennent, comme l'homme dans « Pour mon rapatriement » de Miron, « d'en dehors du monde ⁴⁶⁵ ».

En revanche, l'examen de la matière brute de la poésie passe forcément par le monde dans lequel les enveloppes culturelles et les cosmions politiques surgissent, nous entourent, puis sont intériorisés par nos consciences afin de nous protéger du mal et de l'inconnu, et du mal de l'inconnu. L'enveloppe-cosmion impose ses exigences à la conscience et lui donne une identité terrestre primaire. Le critique littéraire a l'une de ces identités terrestres, et le « nous » et le « notre » glissent furtivement dans ses textes pour appuyer ses suppositions, avouant son impuissance de cerner la singularité de sa conscience.

Deux critiques du Nord-Est insèrent habituellement leurs réponses dans le cadre du cosmion américain. Helen Vendler décèle les fondements classiques de « Kaddish » dans l'élégie et note que « sur cette base Ginsberg a créé le poème le plus non classique du canon élégiaque américain, l'élégie immigrante qui semblait être dans l'air, attendant d'être écrite, comme nous l'avons découvert à notre étonnement lorsque nous l'avons lue pour la première fois il y a trente ans ⁴⁶⁶ ». Son collègue Harold Bloom, ébahi par la croyance répandue chez les Américains que Dieu les aime personnellement, constate que : « L'indifférence noble ou l'amour intellectuel de Dieu chez Spinoza n'est pas profondément américain, du moins depuis le

⁴⁶⁵ Gaston Miron, « Pour mon rapatriement », *l'Homme rappaillé* (Montréal : l'Hexagone, « Typo », 1998) 87.

⁴⁶⁶ Helen Vendler, « The Reversed Pietà : Allen Ginsberg's "Kaddish" », *Soul Says : On Recent Poetry* (Cambridge : Harvard UP, 1995) 15. Traduction de : « And on that classical base Ginsberg created the most nonclassical poem in the American elegiac canon, the immigrant elegy that seemed waiting in the air to be written, as we found to our astonishment when we first read it thirty years ago ».

commencement de notre dix-neuvième siècle, ici dans notre Terre du Crépuscule ⁴⁶⁷». Qui sont les « nous » et les « notre » de ces phrases écrites par deux critiques parmi les plus importants du Nord-Est ?

Chacun a recours à l'adjectif « américain », ce symbole complexe qui cache plus qu'il révèle. Pour les critiques du Nord-Est, le symbole « américain » cerne la substance communautaire qu'ils partagent avec les membres d'autres enveloppes culturelles des États-Unis. Cela étant, le « nous » et le « notre » de Vendler et de Bloom sont plus une clarification de leurs identités primaires par rapport aux fondements de l'être que de leur identité terrestre américaine. Vendler, née à Boston dans une famille catholique irlandaise, est détachée du *xynon*, sauf de sa manifestation dans la poésie. Elle avoue : « Je n'ai jamais voté. Je ne me suis jamais inscrite pour voter. Je ne suis jamais allée dans une église. Je ne suis jamais devenue membre d'un club. Je n'ai jamais appartenu à quoi que ce soit ⁴⁶⁸ ». Vendler s'intéresse à Stevens, le type de l'intellectuel éloigné des traditions chrétiennes de sa famille, parce qu'en quelque sorte elle se reconnaît en lui. Dans le fond, elle remplace le catholicisme par la poésie, le Nouveau Testament par Yeats et Stevens. Né dans le Bronx d'une famille ashkénaze, sa première langue étant le yiddish, Bloom se proclame juif gnostique et affirme : « Je suis dans une situation difficile – je me méfie des alliances, et je

⁴⁶⁷ Bloom, *The American Religion* 17. Traduction de : « Spinoza's noble disinterestedness or intellectual love of God has been profoundly un-American, at least since the start of our nineteenth century here in our Evening Land ».

⁴⁶⁸ Cité dans : Scott McLemee, « The Grand Dame of Poetry Criticism », *The Chronicle of Higher Education* 51.21 (June 28, 2005) : A14. Traduction de : « Prolonged reading of her work conveys the sense of a mind utterly devoted to poetry, a woman not at all shy about her bookishness. "I am not interested in groups," Ms. Vendler said during a private discussion in New York five years ago." I have never joined a political party. I have never voted. I have never registered to vote. I have never gone to a church. I have never belonged to a club. I've never belonged to anything" ».

crois que Yaweh est en exil, qu'il nous a abandonné. En revanche, la kabbale me semble être vraie ⁴⁶⁹». Bloom se déclare un « gnostique » qui assume ingénument que toute la culture américaine mérite cette appellation.

À partir de familles catholique irlandaise et juive ashkénaze, Vendler et Bloom trouvent leurs identités primaires par rapport aux fondements, respectivement, dans le modernisme poétique et dans le gnosticisme. Le « nous » de Vendler et de Bloom comprend les participants du Nord-Est qui cherchent, comme eux, un accès aux fondements à la suite de l'atténuation des identités catholique et juive dans cette enveloppe culturelle.

Le critique canadien qui étudie la poésie du Québec emploierait peut-être l'une des nouvelles identités formulées au cours des années soixante, la décennie pendant laquelle le catholicisme et la tradition anglo-saxonne se sont effondrés au Québec et au Canada anglais. Il ou elle est un Québécois séculier comme Nepveu dans *Intérieurs du Nouveau Monde* ou une féministe canadienne anglaise comme Patricia Smart dans *Writing in the Father's House* (1991) ⁴⁷⁰. Ces deux critiques sont des exemples de consciences formées par les idéologies qui ont pris la place des conservatismes canadiens après que ceux-ci se soient effondrés.

L'enveloppe-cosmion, la communauté de l'être et du langage, et l'univers-conscience n'ont pas l'aspect des poupées russes que Frye propose quant à sa communauté du langage. Pour sa part, Voegelin ne théorise pas

⁴⁶⁹ Ieva Lesinska, « Breakfast with a Brontasaurus : An Interview with Harold Bloom », *Eurozine*, 10 juillet 2005. Site web : www.eurozine.com/articles/2005/10/17=bloom-en.html. L'entrevue a eu lieu le 26 octobre 2004. Traduction de : « I am in a difficult situation – I do not trust in the covenants, and I believe that Yawah is in exile, that he has deserted us. On the other hand, the Kabbalah seems to me the truth ».

⁴⁷⁰ Patricia Smart, *Writing in the Father's House : The Emergence of the Feminine in the Quebec Literary Tradition* (Toronto : University of Toronto Press, 1991).

ses symboles comme des entités qui plantent leurs tentes derrière de fermes frontières temporelles ou spatiales, ni comme des catégories s'imbriquant à l'intérieur d'autres catégories qui les englobent. S'inspirant de lui, les trois structures élaborées dans cette thèse sont décrites comme étant partout et nulle part et toujours et simultanément présentes dans la conscience et dans la réalité. Le concept d'intériorité n'y entre pas ; ces structures sont intérieures et extérieures en même temps ; chacune est le centre des deux autres.

Au milieu de ces structures, prises individuellement ou en bloc, il y a un point imaginatif de la plus grande intensité. Frye et Voegelin tous deux estiment que l'œuvre d'art est un « centre ».

Chez Frye, dans la phase anagogique du langage, le symbole s'appelle une « monade ». La monade ne renvoie pas simplement à « un élément d'une structure littéraire », il est plutôt l'œuvre littéraire considérée « comme un microcosme de toute la littérature, une manifestation individuelle de l'ordre des mots dans leur totalité⁴⁷¹ ». Similairement, Voegelin dans sa conférence à Montréal en 1965 dit qu'une œuvre d'art, « si elle a quelque valeur, est en quelque sorte un mythe dans la mesure où elle devient ce que j'appelle un *cosmion*, une réflexion du cosmos dans son entier⁴⁷² ».

⁴⁷¹ Hamilton, *Northrop Frye : Anatomy of His Criticism* 113. Traduction de : « The symbol in the anagogic phase is called the monad, the term *symbol* being used now to refer not to "any unit of any literary structure that can be isolated for critical attention" but to literary structure itself; as a monad, a literary work is seen as a 'a microcosm of all literature, an individual manifestation of the total order of words' ».

⁴⁷² Eric Voegelin, « In Search of the Ground », *Published Essays, 1953-1965, The Collected Works of Eric Voegelin*, Volume 11, ed. Ellis Sandoz (Columbia : University of Missouri Press) 240. Traduction de : « All art, if it is any good, is some sort of a myth in the sense it becomes what I call a *cosmion*, a reflection of the unity of the cosmos as a whole ».

Les participants d'une enveloppe-cosmion cherchent à placer en son centre imaginatif une monade, une œuvre d'art, qui représente le mieux leur *homonoia*, leur compréhension mythique de la réalité et leur ordre unique de mots. Toutefois, les membres d'une enveloppe-cosmion sont singulièrement mal équipés pour pénétrer le centre imaginatif d'autres enveloppes-cosmions.

Par exemple, critique canadien, Gilles Marcotte, comme Frye, s'intéresse à Stevens. En comparaison avec Frye, Marcotte est plus conscient de la sensibilité « *fully American* » de l'auteur de « *The American Sublime* ⁴⁷³ ». Marcotte remarque, en feuilletant le recueil *The Palm at the End of the Mind*, qu'il est « séduit, c'est-à-dire accroché, dépaysé, car les titres de Wallace Stevens ne ressemblent guère à ceux qu'on lit dans la poésie française du XXe siècle, la mienne ⁴⁷⁴ ». Le ludisme de Stevens charme Marcotte, mais il éprouve « un effet d'étrangeté, voire d'égarement » en essayant de le lire ⁴⁷⁵. L'expérience que Stevens lui donne ne ressemble guère à l'expérience que lui offre René Char, l'un de ses poètes français favoris. Contrairement à Stevens, qui cherche la « fantastication linguistique », Char cherche la lucidité ⁴⁷⁶. Le ludisme n'est pas une qualité que Marcotte, critique francophone, associe

⁴⁷³ Marcotte, « Wallace Stevens et la "Supreme Fiction" », *Lecteur de poèmes* 186. Marcotte note que la description de Stevens comme étant « *fully American* » est de Frank Kermode.

⁴⁷⁴ Marcotte, « Wallace Stevens et la "Supreme Fiction" », *Lecteur de poèmes* 191

⁴⁷⁵ Marcotte, « Wallace Stevens et la "Supreme Fiction" », *Lecteur de poèmes* 186.

⁴⁷⁶ Marcotte, « Expérience de René Char », *Lecteur de poèmes* 80. « Le René Char de *Feuillets d'Hypnos*, nous avons l'impression de l'entendre clairement, sans aucun besoin d'intermédiaire, malgré la très grande distance qui aurait dû séparer nos idées, nos émotions, nos expériences des siennes. Nous lisions la phrase célèbre : La lucidité est la blessure la plus rapprochée du soleil[,] et nous reconnaissons là une nécessité tout à fait nôtre, en ces temps de remise en question de toutes nos valeurs ».

Marcotte, « Wallace Stevens et la "Supreme Fiction" », *Lecteur de poèmes* 188. « Frank Kermode a parlé, à ce propos, de *fantastication* linguistique, c'est-à-dire, si je comprends bien, d'un procédé visant à sortir la langue (anglaise) de son naturel, de sa banalité, de ses frontières habituelles ».

avec la poésie du XXe siècle : « Pour le lecteur de culture française que je suis », écrit-il, « entrer dans la poésie anglaise, de Grande-Bretagne ou des États-Unis, c'est vraiment quitter un monde pour un autre, soumis à des lois très différentes ⁴⁷⁷ ». Ailleurs dans son essai sur Stevens, dans une phrase révélatrice du succès de son enveloppe-cosmion en l'éloignant d'une image positive d'Amérique, Marcotte associe Stevens avec le compositeur Charles Ives, deux hommes de l'art et de l'assurance :

Deux Américains, donc, au meilleur sens du mot, profondément ancrés dans cette région des États-Unis qui, se souvenant, de l'Europe, du déracinement, de la fondation, a inventé un art de vivre et une forme de pensée réflexive fortement originaux ⁴⁷⁸.

Est-ce qu'il y a « un pire sens du mot » Américain ? Évidemment, chez Marcotte, il y en a, et ce n'est pas le cas dans cet essai pour le mot « Britannique ». Cette péjoration du symbole révèle que le sentiment de dépaysement chez Marcotte en entrant dans la poésie de langue anglaise s'intensifie en lisant un poète américain. Marcotte est dérouteré sur deux fronts par la poésie de Stevens : comme texte de langue anglaise et comme texte américain.

La conscience de Stevens opérait fermement dans la tradition du pragmatisme américain, et Margaret Peterson développe cette perspective dans son essai « *Harmonium and William James* » où elle analyse la distance et la dépendance de Stevens vis-à-vis du pragmatisme jamesien :

The later poetry, with its increasing aestheticism and subjectivity, indicates clearly enough that Stevens was temperamentally incapable of

⁴⁷⁷ Marcotte, « Wallace Stevens et la "Supreme Fiction" », *Lecteur de poèmes* 190.

⁴⁷⁸ Marcotte, « Wallace Stevens et la "Supreme Fiction" », *Lecteur de poèmes* 186.

finding contentment in the pragmatic fold. The promised "blissful liaison" of real and ideal never came about. In its secularism, relativity, and anti-rationalism—its distrust of universals, systems, and ultimate truth—the influence of pragmatism, however was formative. Above all, James's critique of the destructive cleavages of modern life gave Stevens the inexhaustible subject of major poetry ⁴⁷⁹.

L'entrée dans la sensibilité « *fully American* » de Stevens passe par une lecture de *The Pluralistic Universe* de James, et on attend toujours le critique canadien qui un jour approchera Stevens de cet angle ⁴⁸⁰. Cependant, même à ce moment-là, l'identité terrestre primaire canadienne serait éventuellement une barrière à une compréhension de Stevens dans sa propre enveloppe culturelle.

Il est difficile de maîtriser la poésie d'une enveloppe-cosmion qui n'est pas « le nôtre », il est impossible de l'éprouver de son intérieur sans changer de peau... mieux, de carapace. Comme Frye à l'égard des États-Unis, j'ai une perspective naturellement oblique et critique envers la poésie québécoise. Le caractère propre de la présente étude est qu'elle adopte une perspective « extérieure » sur le Québec et le Nord-Est en les traitant comme faisant partie d'une communauté de l'être et du langage liée par une résistance commune à la renaissance conservatrice si déterminante sur la conscience ailleurs en Amérique du Nord. Mais aucun critique ne peut s'élever au-dessus des identités qui inspirent l'analyse de la poésie par rapport aux

⁴⁷⁹ Margaret Peterson, « Harmonium and William James », *The Southern Review*, n.s. 7.3 (July 1971): 658-682. Cet article est une adaptation d'un chapitre de la thèse de Mme Peterson, défendue à Stanford en 1965 et qu'elle a publié ensuite sous le titre *Wallace Stevens and the Idealist Tradition* (Ann Arbor: UMI Research Press, 1983).

⁴⁸⁰ Le Canadien David Jarraway dans son livre *Wallace Stevens and the Question of Belief* (Baton Rouge: LSU Press, 1993) ne mentionne jamais William James. En revanche, Nietzsche, Heidegger et Derrida chacun reçoit plus de vingt références. Jarraway dédie son étude de Stevens à Northrop Frye.

structures de l'enveloppe-cosmion, de la communauté de l'être et du langage, et de l'univers-conscience. C'est le moment d'entrer dans le confessionnal et de mettre cartes sur table : je suis un Américain du Nord-Est, un petit-fils d'Ellis Island, de parents irlando- et italo-américains, catholique par la naissance, un chrétien par choix. Ces identités entrent inéluctablement dans la texture de cette thèse, comme le Québec est entré dans ma vie en 1986, année où j'ai suivi un cours pour débutants dans le programme « Le français pour non francophones » à l'université Laval.

Chapitre I.

Entre les quatre coins : le Commencement (le *bereshit*) de la conscience

— Alors dites-moi, Monsieur Northrop, que restera-t-il entre les quatre coins, au milieu de plus en plus vaste, de plus en plus vide ?

Il me répondit qu'au centre du jeu il restait une petite maison avec pelouse, haie et grimpants, presque invisible dans la verdure, « une maison que nous nommons *home* ».

Jacques Ferron, *L'Amélanchier*⁴⁸¹

La conscience forme une relation avec le monde à l'intérieur de la maison. Ce *home* se trouve dans l'enveloppe-cosmion, et ses membres partagent l'*homonoia* de leur espace culturel et politique ou se rebellent contre ses valeurs. Dans la maison, les hommes, les femmes, les enfants considèrent leur existence par rapport à leurs partenaires dans la communauté de l'être et adoptent un langage pour en parler. À travers la lecture, la conversation, la réflexion, ils se posent la Question ; chaque maison se la pose à sa manière. Si cet homme, cette femme, ou cet enfant est poète, sa conscience se concentre sur le Commencement et l'Au-delà de la réalité et se tourne vers les symboles que lui offre l'univers physique. Lentement, l'univers-conscience se dessine dans sa « vision », ou, comme Bishop l'exprime par un mot plus modeste, dans ses « *looks* » (regards)⁴⁸².

⁴⁸¹ Jacques Ferron, *L'Amélanchier* (Montréal : l'Hexagone, « Typo », 1992) 97.

⁴⁸² Guy Rotella, *Reading and Writing Nature : The Poetry of Robert Frost, Wallace Stevens, Marianne Moore, and Elizabeth Bishop* (Boston : Northeastern University Press, 1991) 187. « Bishop's fascination with perspectives and points of view motivates a poetry of seeing, of aspects, of prospects, and retrospects, a poetry of vision and visions—although, since "visions" is / too serious a word, Bishop preferred to call her visions "looks" ». Rotella cite « Poem » de *Geography III* : « Our visions coincided—'visions' is / too serious a word—our looks, two looks : / art "copying from life" and life itself, / life and the memory of it compressed / they've turned into each other » (*Complete Poems* 176-177).

Voix d'une enveloppe-cosmion, à qui la maison offre son tremplin, le poète définit sa relation avec Dieu, le monde et la société par la maîtrise d'un nombre restreint de symboles. Il apprend que la maison peut dégrader l'individu ou, au contraire, le faire croître. Dans la maison, on rejette la construction mythologique traditionnelle de l'Occident, ou on l'embrasse, mais c'est toujours par l'entremise de ce mythe ou d'autres que l'on réfléchit sur la signification de l'existence humaine.

Au Canada français, les poètes codaient souvent la maison comme un espace féminin. Dans « La Maison » (1928) de Blanche Lamontagne, un pêcheur voit de son bateau « Sa maison où l'épouse a rallumé la lampe ⁴⁸³ ». C'est un type de la poésie de l'époque, et Robert Choquette lui donne une tournure tragique dans « La Lampe » (1940). Un pêcheur partage un moment paisible avec sa femme. Entre eux, une lampe brûle, « une lune intérieure », « l'âme de la maison ». L'homme part sur un navire à voiles. Au large, un vent hurleur fait couler son bateau et en mourant, « peut-être », il revoit la maison, et la lampe « a-t-elle été, dans un cri de mémoire, / Le visage penché de l'épouse ? ⁴⁸⁴ ». La maison est un refuge dans « Jeune Fille » (1962) de Miron qui l'associe à l'église et à l'école, le triumvirat d'institutions de son enfance où le français avait droit de cité au milieu des Canadiens anglais qui transformaient Sainte-Agathe-des-Monts en village « de langue anglaise pratiquement » entre juin et septembre ⁴⁸⁵. Dans ce premier texte de

⁴⁸³ Blanche Lamontagne-Beauregard, « La Maison », *l'Action canadienne-française* 12.20 (octobre 1928) : 223.

⁴⁸⁴ Robert Choquette, « La Lampe », *l'Action nationale* 15.1 (juin 1940) 414-417. C'est un extrait de *Suite Marine* qui était publié treize ans plus tard, en 1953, dans sa version définitive.

⁴⁸⁵ « Sainte-Agathe, c'était un microcosme de ce qu'allait devenir le Québec actuel. C'est-à-dire que l'hiver nous étions vraiment chez nous, on se sentait appartenir à une

la séquence « La marche à l'amour, fragments », une jeune fille est de retour « à la maison que protègent les mères ⁴⁸⁶».

C'est une mère du Nord-Est qui protège la maison dans « Father's Bedroom » de Robert Lowell dans *Life Studies* (1959), monument de la poésie confessionnelle de l'époque. Dans la chambre à coucher de son père récemment décédé, Lowell découvre *Glimpses of unfamiliar Japan*. Le livre, « sa couverture abîmée comme la peau d'un rhinocéros ⁴⁸⁷», était un cadeau de sa grand-mère à son fils, qui s'appelait aussi Robert Lowell, et elle avait écrit sur la page de garde « Robbie from Mother » et de la même main des années plus tard :

This book has had hard usage
on the Yangtze River, China.
It was left under an open
porthole in a storm.

Le père de Lowell, commodore dans les forces marines américaines, coulait ses derniers jours dans un cottage à Beverly Farms, Massachusetts, mais, jeune homme, il avait parcouru l'Asie. De Boston, sa mère suivait ses aventures maritimes. Dans « Father's Bedroom », Lowell se rend compte que, par son cadeau, sa grand-mère veillait sur son père partout où il se trouvait de par le monde, et ce, jusque dans la maison de sa mort.

communauté culturelle et linguistique, et tout à coup l'été, de 1800 habitants le village se gonflait à 5000 habitants, parfois 6000, et là il y avait la marque de l'étranger parce qu'avant 1940 il n'y avait presque pas de touristes canadiens-français, mais déjà un fort contingent de Canadiens anglais avait des résidences secondaires dans les Laurentides. C'était déjà une tradition chez eux. Alors, tout le village devenait de langue anglaise pratiquement, on ne parlait le français que dans les lieux des valeurs-refuges, c'est-à-dire le sous-sol de l'église, parce qu'en haut c'était en latin, à l'école et dans la cuisine. [...] « Miron : Il y avait chez moi, involontairement et à mon insu, une très forte affirmation de ce que j'étais, d'une part, mais il y a aussi, qui entre dans ma formation de poète, le côté esthétique qui commence à prendre forme. Jean Larose : Ça prend forme à l'église, à l'école ? Autant à l'église qu'à l'école. Miron : Oui, aussi à l'église parce que je trouvais ça beau, les cérémonies religieuses. Miron, *Liberté* 233 (octobre 1997), 14, 16-17.

⁴⁸⁶ Gaston Miron, *l'Homme rapaillé* (Montréal : PUM, 1970) 34.

⁴⁸⁷ Robert Lowell, *Life Studies* (New York : Farrar, Straus and Cuddahy, 1959) 75.

Dans *Writing in the Father's House*, Patricia Smart considère la maison dans la littérature du Québec comme un espace masculin. Axée sur le roman, sa monographie n'étudie que deux poètes : Saint-Denys Garneau – le « fils vaincu » – et Anne Hébert – la « fille rebelle ⁴⁸⁸ ». L'approche de Smart s'harmonise bien avec les textes laissés par les cousins de Sainte-Catherine-de-Fossambault et avec des romans tels qu'*Angéline de Montbrun*, mais les poèmes « La Maison », « La Lampe », « Jeune Fille », et « Father's Bedroom » montrent qu'il y a une autre tendance dans la littérature d'Amérique du Nord, y compris du Canada français, qui prend la maison comme un espace féminin.

Au lieu de simplement jouer un rôle consolateur dans la symbolique de l'univers-conscience, la femme dans la maison peut être également une figure qui remet en cause cette symbolique.

Un dimanche matin en 1914 une femme songeuse lutte avec un homme de « Palestine silencieuse ». Le poète explore sa conscience, type même du raisonnement qui suit l'effondrement de la vieille construction mythologique de l'Occident. C'est une femme en peignoir avec son café et ses oranges qui sait qu'au-dessus de sa maison, le soir,

...casual flocks of pigeons make
Ambiguous undulations as they sink,
Downward to darkness, on extended wings.

⁴⁸⁸ Garneau et Hébert sont analysés dans le quatrième chapitre de *Writing in the Father's House* intitulé « The defeated son and the rebellious daughter : The poetry of Saint-Denys Garneau and Anne Hébert », pp. 130-158.

La femme dans la maison de « Sunday Morning », le premier texte majeur de Wallace Stevens, est postchrétienne, moderne⁴⁸⁹. Elle ignore son obligation hebdomadaire d'aller à l'église, car Jésus-Christ ne fonctionne plus comme mythe organisateur de sa conscience. Ce dimanche matin, elle affronte les conséquences de sa nouvelle liberté. Que découvre-t-elle ? Que, le Mystère ne cesse d'être un Mystère même si le christianisme est dépassé à ses yeux. Il y a sept points d'interrogation dans « Sunday Morning », c'est-à-dire que, à travers une série de questions, la « *kinesis* divine » s'efforce encore d'amener la conscience à la Question⁴⁹⁰.

Stevens, postchrétien devenu poète stoïque, comprend qu'une interdiction absolue de l'interrogation sur les fondements de l'être n'est pas possible. Dans « Sunday Morning », son *alter ego* féminin cherche d'autres réponses à la Question. La *dianoia* de la mort et de la possibilité d'une vie après la mort se manifeste dans plusieurs poèmes d'*Harmonium* (1923), y compris « Sunday Morning⁴⁹¹ ». La femme dans son peignoir fait un parcours rapide des symboles du christianisme, ses événements fondateurs en Palestine, « Dominion du sang et du tombeau⁴⁹² ». Elle se dit que le divin

⁴⁸⁹ Helen Vendler, *Part of Nature, Part of Us* (Cambridge : Harvard UP, 1980) 16. « This collection carries us from these beginnings through 1914, when Stevens was thirty-five; at thirty-six, he would publish his first major poem, "Sunday Morning" ».

⁴⁹⁰ Voegelin, « Conversations with EV », *The Drama of Humanity* 330-331. « Students always ask that question. "Where do you get this Divine revelation? Where is the Divine presence?" You are sitting here and asking questions. Why? Because you have that divine *kinesis* in you that moves you to be interested ».

⁴⁹¹ « In contemplating the poetry written by executives of large insurance companies, it is hard not to be curious about their treatment of the great fact of death upon which their ample livelihood depends. Lugubrious as the subject is, it offers a way into the obliquities of Wallace Stevens. Death appears importunately several times in Steven's first volume, *Harmonium* (1923), and less frequently thereafter... ». Richard Ellmann, « Wallace Stevens's Ice-Cream », *along the riverrun* (New York : Knopf : 1989) 172.

⁴⁹² Stevens, *Collected Poetry and Prose* 53. Traduction de :
 The day is like wide water, without sound,
 Stilled for the passing of her dreaming feet
 Over the seas, to silent Palestine,

est à l'intérieur d'elle-même. Néanmoins, elle ressent le besoin de connaître une « béatitude impérissable ». Le poète répond que c'est « la mort qui est la mère de la beauté » et que c'est seulement d'elle que viendra l'accomplissement de nos rêves et de nos désirs ⁴⁹³.

Stevens confronte « Jupiter dans les nuages », le soleil – « pas comme un dieu mais comme un dieu pourrait être » – auquel un groupe d'hommes rend un culte, et le « tombeau de Jésus » : le choc des symboles vides. Dans l'isolement du ciel, les pigeons descendent vers la mort, libres, « sur des ailes déployées ». Vendler note que la fin de l'ode « To Autumn » de John Keats – « *And gathering swallows twitter in the skies* » – sert d'intertexte au dernier vers de « Sunday Morning ⁴⁹⁴ ». La chanson de l'hirondelle de Keats devient, chez Stevens, le silence d'un pigeon libre qui meurt. Au-dessus de la femme, le ciel n'est pas une réalité-Il qui cherche sa conscience, mais un Ulro offrant la mort projeté vers le haut. La femme pleine de questions connaît les symboles engendrés par les fondements de l'être, mais ils ne sont plus que de l'information à laquelle elle ne croit plus. Pourtant, la mort, la « mère mystique », est réelle ; la mort est dans la même réalité-chose qu'elle.

Le ciel est isolé ; le soleil « un vieux chaos » ; les arbres, « comme séraphin », entrent dans les voix des hommes pendant leur chant dévotionnel au soleil ; la route passe par-dessus l'océan et se termine au tombeau légendaire de Palestine. La femme considère l'univers

Dominion of the blood and sepulchre.

⁴⁹³ Stevens, *Collected Poetry and Prose* 55. Traduction de :
Death is the mother of beauty; hence from her,
Alone, shall come fulfillment to our dreams
And our desires.

⁴⁹⁴ Vendler, *Part of Nature, Part of Us* 22. « The end of "Sunday Morning" is a rewritten version of the close of Keat's "To Autumn"; such risk-taking in a young poet argues a deep engagement with the earlier poem ».

mythologique et refuse de se laisser pénétrer par ses symboles. Entourée de la réalité-chose, pour la questionneuse de « Sunday Morning », la réalité-II s'immobilise. Par contre, la conscience humaine qui lutte pour connaître la vérité symbolise la réalité-II comme un « mouvement fort » :

The It-Reality, thus, is symbolized as the strong movement of a spiritual consciousness, imposing form on a formless and non-forming countermovement, as the tension between a pneumatic formative force (*ruach*, in later Greek translation: *pneuma*) and an at least passively resistant counterforce. Moreover, the tension in the It is definitely not the tension of a human consciousness in its struggle with reality for its truth; it is recognized as a nonhuman process, to be symbolized as divine; and yet it has to convey an aura of analogy with the human process because man experiences his own acts, such as the quest for truth, as acts of participation in the process of the It. When the authors of Genesis I put down the first words of their text they were conscious of beginning an act of participation in the mysterious Beginning of the It⁴⁹⁵.

Lorsque l'auteur de « Sunday Morning » traça les premiers mots de son texte, il était conscient de sa non participation dans la réalité mystérieuse de l'II. La réflexion sur la mort du personnage principal du poème est encadré par la réalité-chose. La femme ne connaît pas la réalité qui connaît Dieu et le monde, l'homme et la société. Pour elle, Dieu est une kyrielle de symboles bizarres, le monde est la nature qui donne du plaisir, la société est un groupe de sauvages, « la camaraderie céleste des hommes qui périssent⁴⁹⁶ ». Par contre, la réalité-chose a ses plaisirs et son épistémè : la mort est l'*apeiron*, l'origine et la fin de la Question. La femme n'a pas

⁴⁹⁵ Voegelin *In Search of Order* 20.

⁴⁹⁶ Stevens, *Collected Poetry and Prose* 56. Traduction de :
They shall know well the heavenly fellowship
Of men that perish and of summer morn.

l'expérience de l'Au-delà, et, par conséquent, le mouvement vers le Commencement renverse direction et devient une réflexion sur l'obscurité définitive qui semble attendre sa conscience.

Dès lors que la vieille construction mythologique de l'Occident ne fonctionne plus, la conscience dans laquelle la parousie n'est pas implantée devient hantée, alternativement, par les désirs de poser des questions concernant la signification de la mort et d'accepter que les plaisirs de la terre suffisent à satisfaire une femme « qui rêve un peu » dans sa maison ⁴⁹⁷. Jeune poète, convaincu que son époque représente la réduction de la réalité divine, de Dieu, à ce qu'il appelle « le mystère de la vie », Stevens cherche à créer une communauté de l'être tronquée à partir du monde, de l'homme, et de la société ⁴⁹⁸. Stevens dans « Sunday Morning » n'entre pas dans la compréhension noétique de la communauté de l'être et du langage, omission intentionnelle qui deviendra le thème déterminant de son œuvre.

Comme Stevens dans « Sunday Morning », Elizabeth Bishop thématise la mort dans « First Death in Nova Scotia ». Tiré de *Questions of Travel* (1965), recueil divisé en deux parties, « Brazil » et « Elsewhere », ce texte compte parmi les poèmes néo-écossais que Bishop écrit entre 1951 à 1967 alors qu'elle vivait au Brésil. Née en 1911 à Worcester dans le Massachusetts, d'un père américain et d'une mère canadienne, Bishop demeura entre quatre et six

⁴⁹⁷ Stevens, *Collected Poetry and Prose* 53. Traduction de :

She dreams a little, and she feels the dark
Encroachment of that old catastrophe,

⁴⁹⁸ Wallace Stevens, « lettre à Elsie Moll, 3 mai 1909 » *Letters*, ed. Holly Stevens (Berkeley : University of California Press, (1966, 1996) 140. « Before to-day I do not think I have ever realized that God was distinct from Jesus. It enlarges the matter almost beyond comprehension. People doubt the existence of Jesus—at least, they doubt incidents of his life, such as, say, the Ascension into Heaven after his death. But I do not understand that they deny God. I think everyone admits that in some form or other.—The thought makes the world sweeter—even if God be no more than the mystery of Life ».

ans à Great Village en Nouvelle-Écosse ⁴⁹⁹. « First Death in Nova Scotia » est l'un des poèmes non brésiliens de la section « Elsewhere » de *Questions of Travel*.

Petite fille, Bishop avait assisté à la veillée funèbre d'un cousin mort à l'âge de deux mois ⁵⁰⁰. « First Death in Nova Scotia » procède à un examen symbolique de cette expérience, l'une de ses premières des fondements de l'être. Les symboles de l'univers-conscience y cernent obscurément la connaissance de la communauté de l'être et du langage acquise à ce moment spécifique de son histoire personnelle et aussi de l'histoire du monde : comme « Sunday Morning », « First Death in Nova Scotia » décrit une journée de la deuxième décennie du XX^e siècle.

Le petit salon de la maison est « froid, froid ». Sous une photo de la famille royale d'Angleterre, un garçon mort est exposé dans un cercueil sous l'œil d'un huard empaillé. Tué d'une balle tirée par l'oncle Arthur, père de l'enfant défunt, le huard fait l'objet d'une strophe de dix vers. N'ayant rien dit depuis sa soi-disant mort, le huard est debout au-dessus d'une table de marbre, « un lac blanc, gelé ». Le sein de l'oiseau mort est également froid, « froid et caressable ». Ses yeux de verre rouge sont son aspect le plus remarquable, et, du haut de son lac gelé, il épie le cercueil du petit Arthur.

Le petit Arthur, tout blanc comme la poitrine du huard et comme la table de marbre, est une poupée qui « n'a pas encore été peinte ». Jack Frost avait commencé à le peindre, mais il a laissé tomber le pinceau, et Arthur

⁴⁹⁹ Bishop et sa mère s'installèrent à Great Village en avril 1915. Après l'internement de sa mère à la suite d'une dépression nerveuse, ses grands-parents paternels l'amènèrent à Worcester, Massachusetts en octobre 1917.

⁵⁰⁰ Ce cousin était Frank Elmwood Bulmer, le fils d'Arthur et Mabel Bulmer, le frère et la belle-sœur de la mère de Bishop.

allait rester blanc pour toujours. Les couples royaux aussi regardent Arthur ; ils sont gracieux dans le rouge chaleureux de leur hermine. Ils ont invité Arthur à « être page à la cour », mais comment peut-il accepter leur offre avec ses yeux clos si fermement et « les routes enterrées de neige ? ⁵⁰¹».

Le huard est responsable de la mort d'Arthur. Il est le diable, et ses yeux rouges font contrastes avec les yeux fermés du garçon. Le père d'Arthur croyait qu'il avait tué le diable, mais le huard « garde ses intentions pour lui-même ». Son opposant est Jack Frost, Dieu, mais c'est un dieu un peu distrait, un dieu-artiste qui avait aussi peint « la Feuille d'érable rouge (pour Toujours) » du Canada. La couleur prédominante de « First Death in Nova Scotia » est le blanc, également associé au diable, à Dieu, à Arthur, et à la neige qui enserre la maison. Elizabeth sait que le diable a tué le petit Arthur, mais elle réfléchit confusément sur l'impuissance du père, sur l'insuffisance de Jack Frost, et sur la royauté humaine – les dieux-diabes du monde – loin des tragédies de leurs sujets.

« First Death in Nova Scotia » associe un groupe de symboles manié avec plus de concentration que le sont les symboles de « Sunday Morning ». Ne comportant qu'un point d'interrogation, dernier vers, le lecteur ne se fait pas acheminer à travers une série de questions à l'obscurité « *darkness* » du poème de Stevens, mais à la Question qui articule le *thaumazon* (émerveillement) de la petite fille confrontée à un univers blanc et inhumain qui n'est pas un cosmos. L'entrée de Bishop dans le metaxy inspire une sorte

⁵⁰¹ Bishop, *Complete Poems* 126. Traduction de :
 But how could Arthur go,
 clutching his tiny lily,
 with his eyes shut up so tight
 and the roads deep in snow?

de *berith* raté, une alliance non conclue, un Jack Frost qui oublie de conclure une alliance avec son peuple. Jack Frost est le maître du froid, du blanc et du Canada, et il oublie de lutter contre le diable.

L'Au-delà a une parousie formative qui annonce sa présence à la conscience ; celle-ci par conséquent la reconnaît dans l'histoire. La fillette de six ans sent la parousie, mais sa conscience commence son existence terrestre dans l'*aporon*, un univers mythologique dans lequel la maison est entourée d'un blanc qui empêche l'accès au monde (même les routes sont barrées par la neige). La petite fille de « First Death in Nova Scotia » est encadrée par l'Empire britannique, le Canada, Jack Frost-Dieu et le huard-diable ; ce dernier est de loin la force la plus puissante.

Rina Lasnier adopte une autre approche de la maison, aussi intense mais moins sinistre que celle de Bishop. En 1940, Lasnier publie un poème intitulé, comme celui de douze ans auparavant par Lamontagne dans *l'Action Canadienne-française*, « La Maison », qui paraît dans son premier recueil, *Images et Proses* ⁵⁰².

L'histoire littéraire a souvent fait valoir l'importance de l'eau et de l'arbre dans l'imagerie lasnierienne ⁵⁰³. Ses maisons ont reçu moins

⁵⁰² Rina Lasnier, « La Maison », *Images et Proses* (St.-Jean : Éditions du Richelieu, 1971) 75-76 ; publication originale 1940.

⁵⁰³ R.G.: Rina Lasnier, d'où venez-vous, quel était le paysage de votre enfance et de votre adolescence... ? R.L. : L'eau, l'eau qui marche, et saute parfois « rapideuse »... l'eau du Richelieu passant des îles de Sorel au grand lac Champlain. De la maison, je pouvais voir miroiter cette rivière, et tout l'été je m'y baignais et j'y canotais. Rina Lasnier, « Est-il chose plus belle qu'une orange ? Rencontre avec Rina Lasnier », Joseph Bonenfant et Richard Giguère, *Voix et Images* 4.1 (septembre 1978) : 24.

« Aux écrivains québécois, il reste le béni calfeutrage de l'hiver, le plus beau cloître du monde, si l'on possède une rangée d'arbres pour entendre la neige se taire et l'arbre s'ajuster à son ascèse ». « Rina Lasnier, entrevue réalisée par Marcel Bélanger », *Nuit Blanche* 5 (avril-mai 1981).

d'attention. Dès *Images et Proses*, Victor Barbeau, dans *l'Action nationale*, établit les règles du jeu :

Qu'il s'agisse d'elle-même, et Mademoiselle Lasnier est la substance de son livre, qu'il s'agisse des arbres, de l'eau, de la nature que personne, chez nous, n'a exprimé avec une pareille limpidité, une aussi pénétrante tendresse... on ne sait trop qu'admirer le plus ou de la pudeur de l'expression ou de celle de l'idée⁵⁰⁴.

En 1939, Barbeau avait été le mentor de la première publication de Lasnier, la pièce *Féerie indienne*. En 1944, il fondait l'Académie Canadienne-Française et invitait Lasnier à en faire partie⁵⁰⁵. À cette époque, Lasnier était l'auteur d'un essai biographique sur Marguerite Bourgeoys (*la Mère de nos mères*, 1943), d'un recueil de poèmes réalisé en collaboration avec l'anthropologue Marius Barbeau (*Madones canadiennes*, 1944) et d'une histoire biblique en vers de Rébecca et de son fils Jacob (*Le Chant de la Montée*, 1947). Pendant les années quarante, elle s'entoure du catholicisme de son enveloppe-cosmion. Avec *Escales* en 1950, elle formule un univers-conscience plus personnel.

C'est dans l'Introduction au livre d'Eva Kushner sur Lasnier en 1964, et dans « Aperçus », article d'Issenhuth du numéro spécial de *Liberté* édité en 1998 une année après la mort du poète, que l'importance de la maison lasnierienne devient claire. C'est de sa maison, rue Lavaltrie à Joliette, « si

⁵⁰⁴ Victor Barbeau, « Vie de l'esprit », compte rendu d'*Images et Proses* de Rina Lasnier, *L'Action nationale* 17.1 (avril 1941) : 337.

⁵⁰⁵ Claude Filteau, *Poétiques de la modernité, 1895-1948* (Montréal : l'Hexagone, 1994) 281.

bien blottie parmi ses arbres⁵⁰⁶», que Lasnier trouvait l'atmosphère nécessaire pour écrire, selon ses propres mots, « une œuvre de solitude⁵⁰⁷».

Dans « La Maison », le poète est à l'intérieur d'un cottage de campagne entourée des « bêlements éperdus des brebis ». Elle s'adresse à un interlocuteur disparu de la ferme : « Reviens... », lui dit-elle », « tu as faussé ta vie en accordant ton désir au désir de la ville ». Le poème exploite le registre « terroiriste », véhiculant le message du curé de *Jean Rivard, défricheur* (1862) d'Antoine Gérin-Lajoie qui conseille au héros du roman d'éviter « la contagion du vice » de la ville⁵⁰⁸.

Contrairement aux maisons de Lamontagne et de Choquette, Lasnier n'emploie pas l'image d'une lampe qui réchauffe l'intérieur :

je veille sans feu ni lumière et mes vitres,
où jaillissaient des sources de clarté, se brisent
en silence ».

Le « je » du poème s'identifie à la maison. Elle se souvient du feu et de la lumière dans « mes vitres », autrefois, des sources de clarté. Dans « Chemin de croix », la dernière section d'*Images et Proses*, un autre personnage « inonde » avec la même clarté les « Rues étroites et glissantes de Jérusalem » :

Voici le labyrinthe de nos cœurs,
il faut bien que Dieu y passe et l'inonde
de clarté⁵⁰⁹

⁵⁰⁶ Eva Kushner, *Rina Lasnier* (Ottawa : Fides, « Écrivains canadiens d'aujourd'hui », 1964) 9. Une visite le 12 juin 2005 à la maison de Lasnier à Joliette montrait que les arbres ont été coupés. Un chalet derrière la maison, dont il y a une photo dans le livre de Kushner, a aussi disparu.

⁵⁰⁷ Jean-Pierre Issenhuth, « Aperçus », *Liberté* 237 (juin 1998) : 83.

⁵⁰⁸ Antoine Gérin-Lajoie, *Jean Rivard, défricheur* (Montréal : Bibliothèque Québécoise, 1993) 26.

⁵⁰⁹ Rina Lasnier, « Jésus est chargé de sa croix », *Images et Proses* (Saint-Jean : Éditions du Richelieu, 1970) 106.

La lumière remémorée de « La Maison » est la clarté de la conscience noétique ; la clarté qui inonde les rues de Jérusalem est l'élan pneumatique du *theotes*. La luminosité métalepique se localise « entre » la conscience véhiculée par un corps physique et la choséité de la Réalité. Dans « La Maison » et « Chemin de croix », le metaxy se symbolise, respectivement, par une maison noétique et une rue pneumatique.

Une maison vide, dépourvue de lumière et de son, est un symbole puissant de l'univers-conscience. W.H. Auden note que « l'une des images favorites de Frost est l'image de la maison abandonnée ⁵¹⁰ », et le présent chapitre analyse « The Black Cottage » de *North of Boston* (1915) dans cette optique. Le titre du poème de Saint-Denys Garneau « Le silence des maisons vides ⁵¹¹ » rappelle également cette image. Dans « La Maison », Lasnier écrit : « Reviens, une maison vide est une coquille / morte, la tristesse la remplit sans la combler ⁵¹² ».

Le « je » se rappelle que les regards du disparu « me caressaient mieux qu'un effleurement d'aile ». La maison envoie le vent « au devant de toi », et elle ferme les yeux « sur ta désertion, abritant ma solitude derrière les volets ». Dans la fin heureuse de « La Maison », le vent ramène le voyageur :

Voici le vent... et si, d'un geste brusque, il
vient de m'arracher à ma nuit, c'est que là-bas
pointe l'aube de ton retour...

⁵¹⁰ W.H. Auden, « Robert Frost », *The Dyer's Hand and other essays* (New York : Random House, 1948, 1962) 345. Traduction de : « One of Frost's favorite images is the image of the abandoned house ».

⁵¹¹ Saint-Denys-Garneau, *Poésies* (Montréal : Fides, 1972) 221.

⁵¹² Le poème de Garneau s'ouvre : « Le silence des maisons vides est plus noir que celui qui dort dans les tombeaux ». Garneau écrit ce poème dans son journal en 1930 lorsqu'il avait dix-huit ans. Le poème n'était pas publié de son vivant.

Le « je » et « le « toi » sont deux perspectives de la conscience, la maison. J'interprète le « toi » que le « je » envoie en ville comme l'âme qui voyage vers l'*epekeina* de l'univers. Le « je » à partir de l'aube du retour de son âme commence-t-il un mouvement vers le ciel ? Au contraire, dans le poème suivant d'*Images et Proses*, « Impatience », Lasnier écrit, « je cours apprendre si la profondeur de la mer me désire comme je la désire ⁵¹³ ». La descente à travers la sagesse douloureuse de l'enfer attire Lasnier jusqu'en 1960 et « La Malemer » où elle pousse son exploration de la signification de l'eau, de son fier et astreignant don verbal, au point ultime.

Gladys Downes note que chez Lasnier les événements qui ont provoqué « la mémoire et les émotions » ont disparu dans ses poèmes ⁵¹⁴. C'est-à-dire que Lasnier présente les symboles et dissimule les expériences qui les ont inspirés. Par contre, Bishop offre les expériences et cache leurs symboles derrière un décor naturel. Bishop est plus « moderne » dans la mesure où elle ne fait pas sienne l'imagerie du christianisme mais invente une symbolique personnelle. Par contre, Lasnier a confiance dans les symboles de la vieille mythologie et les emploie. Les poèmes de Bishop sont des exercices en *anamnesis*, et le plaisir qu'ils offrent découle de la lutte dans laquelle le lecteur s'engage pour comprendre des symboles ingénieux. Chez Lasnier, les symboles sont un masque, et le plaisir de ses poèmes vient, pour ceux qui soulèvent le masque, d'un contact direct avec le metaxy. L'auteur

⁵¹³ Lasnier, « Impatience », *Images et Proses* 80.

⁵¹⁴ G.V. Downes, « Poetry & Piety », compte rendu de *Entendre l'ombre et Voir la nuit*, *Canadian Literature* 101 (Summer 1984) : 120. « Profoundly felt emotions are there—love, pain, joy, loneliness, longing, grief—but they are associated with the phenomena of the natural world, birds and trees and hills rather than cigarette butts, noise of the television, or steam from the kitchen sink. And the actual events provoking memory, or emotions, have vanished ».

de « La Maison » n'offre pas une description astucieuse de ses expériences des fondements de l'être. Chez elle, les expériences se fondent dans l'arrière-plan, et le poème est toute ouverture, toute tension. Hélène Dorion touche du doigt la vulnérabilité de Lasnier lorsqu'elle décrit son œuvre comme une « dense floraison de l'être en sa nudité ⁵¹⁵ ».

Neuf ans après « Images et Proses », Lasnier revisite la maison. « Intérieur » d'*Escapes* marque une percée significative par un maniement fin de cette image de l'univers-conscience :

Quadruple mur de ma maison part palpable
 Au vent amarrant sur toi l'espace ductile,
 O feuille peinte de saison et de temps friable,
 Referme-toi sur moi comme sur un pistil,
 Je te troublerai du feu de ma croissance.

Si tu t'accordais avec le vent, ô mur,
 Il ferait de toi comme de l'arbre trompé,
 Il dénouerait ta force en chevelure ;
 Pour fixer sur toi l'ombre de ma pensée
 J'ai brûlé le fagot de mon espérance.

Nous sommes liés par un seul flamboiement,
 La flamme tient tout ensemble, non le vent ;
 Pourquoi le feu s'est-il éclaté de rire ?
 Quel souffle me rend le cœur de ma chanson,
 Qui me savait absente de ma maison ?⁵¹⁶

La maison d'« Intérieur » est dans Lasnier et autour de Lasnier. Contrairement à « La Maison », le vent d'« Intérieur » est une force maléfique qui trompe l'*axis mundi*, mais un deuxième personnage, le « souffle », est bénéfique et inspire la chanson de l'intérieur. Si le poète cédait au vent qui dénoue l'arbre de sa feuille, elle ne croirait plus dans le feu créateur de sa maison. C'est le feu qui éclate « de rire » à l'ironie de sa capitulation au vent

⁵¹⁵ Hélène Dorion, « Poème », *Liberté* 237 (juin 1998) 18.

⁵¹⁶ Rina Lasnier, « Intérieur », *Escapes* (Trois-Rivières : Imprimerie du Bien Public, 1950) 99.

qui mène le poète à abandonner sa vocation, et c'est le souffle qui savait qu'elle était absente de la maison où elle trouve le cœur de sa chanson. La maison, l'intérieur de Lasnier, se situe aussi dans le vent extérieur du monde qui peut « dénouer sa force ». Un autre poème d'*Images et Proses*, « Cloître », est une sorte de louange des religieuses catholiques. Le « souffle » de son dernier vers est identifié à la troisième personne de la Trinité : « la voilure de l'âme livrée au souffle de l'Esprit vole vers l'abîme d'en haut... ». Dans « Intérieur », le souffle, la muse chrétienne, connaît le poète et inspire sa création. Cette distinction entre le vent sapant du monde et le souffle revigorant de l'Esprit Saint est une constante dans l'œuvre de Lasnier jusqu'à ses derniers recueils.

La *dianoia* d'« Intérieur » est le désir de la conscience de se servir correctement de son talent poétique. Ce poème est l'un des nombreux *ars poetica* dans l'œuvre de Lasnier, un beau texte canadien-français.

Entre 1960 et 1970, la poésie canadienne-française se mue en poésie québécoise⁵¹⁷. À ce moment-là, la culture qui avait formé Lasnier cesse de fonctionner ; la terre glisse sous ses pieds. En 1960, elle publie *Mémoire sans jours*, et dans *Le Soleil*, Clément Lockquell loue le « splendide isolement » de Lasnier et reproche à « nos plus jeunes générations » qui se gardent – « impuissance ou indifférence ? » – des thèmes chrétiens⁵¹⁸. La nouvelle génération s'annonce dans le compte rendu du même recueil dans *Liberté*, revue fondée en 1959 par un groupe d'écrivains traumatisé par

⁵¹⁷ Les éditeurs de *Parti pris* (2.5) publient le numéro-manifeste « Pour une littérature québécoise » en janvier 1965. La revue annuelle éditée par Adrien Thério, *Livres et auteurs canadiens*, devient *Livres et auteurs québécois* en 1969.

⁵¹⁸ Clément Lockquell, « Les droits de la parole et ceux de l'ineffable », compte rendu de *Mémoire sans jours*, poèmes de Rina Lasnier, dans *Présence de la critique, critique et littérature contemporaines au Canada français*, éd. Gilles Marcotte (Montréal : HMH, 1966) 100.

l'environnement orthodoxe du Canada français. Michel van Schendel en veut à Rina Lasnier. Pour lui, *Mémoire sans jours* est prétentieux et trahit un manque de mouvement. Il avoue que « [j]e ne suis pas bien disposé à l'égard des choses saintes », mais ce qui est aggravant, à son avis, est l'« *inutilité* » de la poésie de Lasnier (les italiques sont de van Schendel) ⁵¹⁹.

Dix-sept ans plus tard, dans un compte rendu de *L'Échelle des anges*, Robert Melançon, avouant sa distance par rapport à « la théologie qui peuple l'univers (il faudrait dire la création) d'une hiérarchie innombrable d'êtres formant une rosace lumineuse autour d'un Dieu auquel je ne crois pas », se demande s'il est possible de lire le livre de Lasnier « sans partager en quelque façon la foi qui la sous-tend ? ⁵²⁰ ». Melançon parle de la « foi » et de la « théologie » mais pas des « symboles ». Lasnier, tout comme Voegelin, emploie des symboles tel que le Commencement, le ciel informe et la Parousie. *L'Échelle des Anges* s'ouvre :

Que fut ce commencement, ce ciel
informe, pas encore ferme, pas
encore firmament

Et se termine :

Retentissement de cette acclamation,
de siècle en siècle, le rosaire relie en
une seule chaîne la grande roue
caritative de la Toussaint et la
transfigure multitudinaire de la
Parousie ⁵²¹ ».

⁵¹⁹ Michel van Schendel, « Cette poésie qu'on lit si peu... », *Liberté* 2.6 (novembre-décembre 1960) : 380-382.

⁵²⁰ Robert Melançon, compte rendu de *L'Échelle des anges*, *Livres et auteurs québécois 1976* (Québec : PUL, 1977) 273.

⁵²¹ Rina Lasnier, *L'Échelle des anges* (Montréal : Fides, 1975) 13, 115.

Sous l'influence du marxisme, Van Schendel croit dans la nécessité de « désacraliser les réalités dans lesquelles nous vivons ⁵²²», et Melançon affiche, de manière sartrienne, son athéisme. Lasnier a compris les fondements philosophiques de sa marginalisation, disant en 1981 qu'« [a]yant échappé aux influences marxistes et sartriennes, je devais faire figure d'attardée malgré la modernité de ma poésie dans sa forme et ses thèmes ⁵²³».

Environ vingt ans après son premier succès, de même que Lasnier, Robert Frost s'attirait les flèches des critiques. Malcolm Cowley l'a accusé d'avoir trahi l'esprit d'ouverture des grands intellectuels de la Nouvelle-Angleterre, tandis que Yvor Winters lui a collé l'étiquette de « nomade spirituel ⁵²⁴». Ce genre d'épreuves est inévitable pour une grande œuvre et la force à établir sa crédibilité. Lasnier et Frost avaient eu chacun une longue vie, et les attaques à leur encontre commencèrent avant leur mort ⁵²⁵. En revanche, les poètes qui meurent jeune, comme Saint-Denys Garneau, ne voient pas toute l'agitation critique inspirée par l'insertion de leur œuvre dans l'histoire littéraire.

⁵²² Van Schendel, « Cette poésie qu'on lit si peu... », *Liberté* 2.6 : 383.

⁵²³ Rina Lasnier, « Est-il chose plus belle qu'une orange ? », *Voix et Images* 4.1 (septembre 1978) : 17.

⁵²⁴ « Height, breadth and strength: he [Frost] falls short in all these qualities of the great New Englanders. And the other quality for which he is often praised, his utter faithfulness to the New England spirit, is not one of the virtues they knowingly cultivated. They realized that the New England spirit when it stands alone, is inclined to be narrow and arithmetical. It has reached its finest growth only when cross-fertilized with alien philosophies. Hinduism, Sufism, Fourierism and German Romanticism: each of these doctrines contributed its own share to the New England Renaissance of the 1850's », Malcolm Cowley, « The Case Against Mr. Frost », *Robert Frost : A Collection of Critical Essays*, ed. James M. Cox (Englewood Cliffs : Prentice-Hall, 1962) 38.

Yvor Winters, « Robert Frost : Or, the Spiritual Drifter as Poet », *Robert Frost : A Collection of Critical Essays*.

⁵²⁵ Rina Lasnier (1910-1997) meurt à 87 ans ; Robert Frost meurt à 89 ans (1874-1963).

Né en 1912, deux ans après Lasnier, Garneau est formé par les mêmes expériences historiques, les années folles et la Grande Dépression, et, à l'intérieur de la même enveloppe-cosmion « obstinée » et « xénophobe », pour employer les termes de LeMoynes⁵²⁶. Le présent chapitre analyse « Maison Fermée » et compare trois symboles – maison, feu, vent – que ce poème partage avec « Intérieur » de Lasnier. Avant d'entamer cette analyse, toutefois, il est important de passer en revue l'histoire critique à l'égard de Garneau et d'aborder la question de la « modernité ».

Les études nombreuses sur Garneau peuvent être répartis de plusieurs manières. Je les divise en deux « communautés d'interprétation » : la psychanalytique et la spirituelle⁵²⁷.

L'essai « Saint-Denys-Garneau, témoin de son temps » (1960) de Jean Le Moynes donne le coup d'envoi à l'approche psychanalytique de la vie et de

⁵²⁶ LeMoynes, « l'Atmosphère religieuse au Canada français », *Convergences* 48-49. « Petite colonie et négligée, située au dernier degré de l'échelle provinciale, nous sommes soudain conquis, isolés, entourés de présences étrangères. Notre volonté d'être, notre obstination française à laquelle les circonstances ont lié la foi, le clergé, alors seule véritable élite, l'épouse tout naturellement et, nous refoulant sur nos vertus et nos biens traditionnels, assure notre survivance. [...] En effet, nous ayant sauvés, l'autorité ecclésiastique en conservera l'habitude et tendra ensuite à nous sauver de la vie. Ayant eu peur avec raison, elle transposera sa peur dans l'illusoire, craindra tout ce qui n'est pas elle et développera une xénophobie radicale dont la logique l'amènera, sinon à refuser l'humain du moins à l'adultérer, l'amenuiser ». Mon symbole d'une « identité terrestre primaire » ressemble au symbole « humain » chez LeMoynes. Dans sa xénophobie, selon LeMoynes, l'autorité ecclésiastique a fragilisé l'identité terrestre des Canadiens français jusqu'au point où elle devait disparaître pour être remplacée par Québécois.

⁵²⁷ Pour voir ce jugement exprimé à un intervalle de trente ans, on cite Marcotte et Charron : « Il faut dépasser les bornes trop aisément identifiables du religieux, du psychologique, pour arriver au conflit engendré par la forme même de l'écriture ; et l'on reconnaîtra que l'interdiction affrontée par Saint-Denys-Garneau n'est pas fondamentalement différente de celle qui occupe les œuvres d'un Nerval, d'un Baudelaire, d'un Mallarmé, d'un Breton », Gilles Marcotte, *Le Temps des poètes* (Montréal : HMH, 1969) 42 ; « Pour synthétiser, je dirais que deux grandes tendances se sont dessinées quant à l'interprétation à donner à son œuvre [« une quête spirituelle » et « une inconscience archaïque aujourd'hui heureusement surmontée »], François Charron, « Postface », *Regards et jeux dans l'espace et autres poèmes* (Montréal : l'Hexagone, « Typo », 1999) 183-187.

l'œuvre de Garneau ⁵²⁸. En passant par Eva Kushner ⁵²⁹, Jeanne Lapointe ⁵³⁰, Patricia Smart, et Antoine Prévost ⁵³¹, le psychologisme atteint un paroxysme dans *l'Obsession du mal* (2001) de François Charron, étude critique qui censure l'« amalgame de jansénisme et d'ultramontanisme » qui sous-tend la « terreur spirituelle catholique ⁵³² » dans laquelle Garneau a été élevé. Sous l'angle psychanalytique, Garneau fusionne avec le Canada français, et, d'après Le Moyne, « [t]elle est la profondeur vitale de l'aliénation canadienne-française dont Saint-Denys-Garneau est mort après en avoir été la plus haute conscience ⁵³³ ».

L'article de Robert Charbonneau dans le numéro spécial sur Garneau de *la Nouvelle Relève* en 1944 ⁵³⁴, déclenche l'apologie spirituelle. En passant par Jacques Roy ⁵³⁵, le romancier Yvon Rivard ⁵³⁶ et les poètes Hélène

⁵²⁸ Jean Le Moyne, « Saint-Denys-Garneau, témoin de son temps », *Écrits du Canada Français* VII (1960) : 8-34.

⁵²⁹ Eva Kushner, *Saint-Denis-Garneau* (Paris : Seghers, « Poètes d'aujourd'hui 158 », 1967).

⁵³⁰ Jeanne Lapointe, « Saint-Denys Garneau et l'image », *Présence de la critique*, éd. Gilles Marcotte. (Montréal : HMH, 1966). Publié d'abord *Cité Libre* 1960.

⁵³¹ Antoine Prévost, *De Saint-Denys Garneau, l'Enfant piégé* (Montréal : Boréal, 1994).

⁵³² Charron, *l'Obsession du mal* 20, 56. « Amalgame de jansénisme et d'ultramontanisme, cette morale imposera un commandement négatif qui poussera le vivant dans une impasse intérieure : *Tu détesteras le péché et celui qui le commet comme tu te détesteras toi-même en état de péché* » (20). « Qu'il s'agisse du catéchisme de Québec, du catéchisme liturgique, du grand catéchisme, de la Bible illustrée, de l'instruction religieuse, de l'Évangile selon saint Luc, de moyens de sanctification, de doctrine catholique en matière de morale ou encore d'apologétique chrétienne (sans compter la pratique du chant des litanies de la Sainte Vierge, du chapelet, des prières à la chapelle, des méditations et des messes quotidiennes) – tout cela supervisé par un préfet de discipline et un spectateur spirituel fort vigilants –, nous nous retrouvons à l'intérieur d'un temps unilatéralement scandé par la terreur spirituelle catholique » (55-56).

⁵³³ Jean Le Moyne, « Saint-Denys-Garneau, témoin de son temps », *Écrits du Canada Français* 7 (1960) : 18.

⁵³⁴ Robert Charbonneau, « De Saint-Denys Garneau », *la Nouvelle Relève* 3.9 (décembre 1944) 524.

⁵³⁵ Jacques Roy, *l'Autre Saint-Denys Garneau* (Québec : Loup de Gouttière, 1992).

⁵³⁶ Yvon Rivard, « Qui a tué Saint-Denys-Garneau », *Liberté* 139 (janvier-février 1982) 74-85.

Dorion⁵³⁷ et Serge Patrice Thibodeau⁵³⁸, ces critiques, majoritairement des artistes, estiment que le silence des dernières années de Garneau a été un choix valide⁵³⁹. Thibodeau, inspiré de sa lecture de la poésie soufie, considère Garneau comme un frère de Rûmi et l'analyse en fonction de sa « mysticité⁵⁴⁰ », un mot étrange à Dorion qui parle plutôt d'une « quête métaphysique et spirituelle qui côtoie le sacré⁵⁴¹ ». Dorion et Thibodeau entament leurs carrières durant les années quatre-vingt. Dans leur perspective, Garneau est moins un « fils vaincu » qu'un poète compétent, et sa relation étroite avec les partenaires de la communauté de l'être et du langage et son maniement des symboles de l'univers-conscience sont plus intéressants que sa soi-disant défaite par l'enveloppe-cosmion canadienne-française.

Se voulant une contribution à l'apologie spirituelle, la présente étude entre pourtant difficilement dans cette catégorie en raison de son rejet du symbole de la « modernité » que partagent les deux communautés d'interprétation québécoises.

Dans sa réflexion sur l'« époque » dans *The Ecumenic Age*, Voegelin met en cause la division, inventée par « une secte de sociologues apocalyptiques », entre la « société traditionnelle » statique et la « société

⁵³⁷ Hélène Dorion, « Danser devant l'arche », *Saint-Denys Garneau, poèmes choisis*, choix et présentation Dorion (Montréal : Noroît, 1993).

⁵³⁸ Serge Patrice Thibodeau, *l'Appel des mots, lecture de Saint-Denys-Garneau, essai* (Montréal : l'Hexagone, 1993).

⁵³⁹ Eva Kushner, pourtant, contredit ce jugement en proposant que même avec sa « conscience désaxée », « la défaite de Saint-Denys-Garneau fût sa réalisation la plus belle » parce qu'il est resté fidèle à lui-même ; *Saint-Denys-Garneau* 108, 21.

⁵⁴⁰ Thibodeau, *Appel des mots* 31. « L'œuvre poétique de Saint-Denys-Garneau est perméable à l'interprétation, une interprétation guidée à la fois par l'intuition et par un ensemble de données propres aux *Lettres*, au *Journal* et à *Regards et jeux dans l'espace*, soit à un ensemble qui se démarque par son caractère proprement mystique, par sa *mysticité* ».

⁵⁴¹ Dorion, « Danser devant l'arche », *Saint-Denys Garneau, poèmes choisis* 19.

moderne » dynamique⁵⁴². Cette division n'est pas fondée parce qu'elle « ignore le fait empirique que le questionnement de l'homme sur l'expérience de la réalité est structurellement toujours entier, et cela aussi loin que remontent nos connaissances historiques⁵⁴³ ».

La « modernité », comme l'« idée » de Lovejoy, est un outil analytique vague. D'ailleurs, son emploi escamote des symboles d'une précision relativement supérieure capables de jeter plus de lumière sur des expériences historiques. La « modernité » indique une sorte de victoire permanente du parti d'innovation dans l'Occident accompagnée par ce que Walter Lippmann appelle « la dissolution de l'ordre ancestral⁵⁴⁴ ». L'expression de Lippmann considère l'expérience du point de vue conservateur. Pour ce parti, la « modernité » véhiculée par les innovateurs est une perte, une dissolution. Le discours « moderne » déclenche chez les conservateurs un effort pour sauver les meubles, pour définir quels symboles de l'ordre ancestral méritent d'être préservés. Puis, les innovateurs ripostent que les anciens symboles sont vraiment obsolètes, non fonctionnels, dépassés. Et ainsi de suite à l'infini.

⁵⁴² Voegelin, *Ecumenic Age* 326. Traduction de : « In the twentieth century, we are still plagued with the same deformation in the sect of apocalyptic sociologists who have invented the dichotomy of "traditional" and "modern" societies, and still pursue Condorcet's policy of destroying "traditional" societies by "modernizing" them ».

⁵⁴³ Voegelin, *Ecumenic Age* 32. Traduction de : « Even today one still can read of the ancients who had a "static" conception and philosophy of the cosmos, while the moderns have overcome such backwardness by a "dynamic" conception of reality that comprehends the astro- and geophysical process, the evolution of plant and animal life, and the evolution and history of man. Such categorization on the doctrinal level transform the process of differentiation and its phrases into a true-false game played with propositions by an hypostatized history. They ignore the empirical fact that man's questioning experience of reality is structurally always complete as far back as our historical sources go ».

⁵⁴⁴ Walter Lippmann, *A Preface to Morals* (New York : Time/Life Books, 1964). Publication originale 1929. « The Dissolution of the Ancestral Order » est le titre de la première section du livre.

Le questionnement de l'homme sur l'expérience de la réalité est structurellement toujours complet dans le contexte du conflit perpétuel dans le monde et dans la conscience humaine entre les forces de dissolution et celles de préservation. Les moments de dissolution-innovation réussissent parfois à donner leur nom à une époque. En Occident, deux expériences historiques, me semble-t-il, établissent un pôle de tension innovateur toujours actuel dans nos consciences : la révolution scientifique et le romantisme. Le judéo-christianisme est en grande partie l'expérience historique qui forme le pôle conservateur opposé. La révolution scientifique et le romantisme dégagent une tension dans le metaxy qui mine les fondements des mythes judéo-chrétiens. Pour le Nord-Est et le Canada français, les deux expériences historiques innovatrices qui encadrent cette fragilisation du pôle conservateur sont la *Progressive Era* américain et la Révolution tranquille québécoise.

Entre 1900 et 1920 dans le Nord-Est et entre 1960 et 1980 au Québec, la dérouté des symboles judéo-chrétiens s'est accélérée. L'affaiblissement des repères mythiques a été plus graduel pour d'autres générations et, parfois, la vieille construction mythique a même connu des moments de regain, surtout aux États-Unis depuis les années quatre-vingt. Les poètes américains et québécois entre 1900 et 1965 se positionnent dans ce contexte. Cette étude tente de préserver l'héritage judéo-chrétien en formulant une analyse conservatrice de leurs prises de position diverses. Pour atteindre une perspective plus complète, je sors carrément le Nord-Est et le Québec de leurs enveloppes-cosmions pour les situer dans la communauté de l'être et du langage occidental. Dans cette optique, par exemple, le poème « Maison

Fermée » de Saint-Denys-Garneau n'appartient plus au Canada français de la Grande Noirceur mais à l'évolution de la conscience postchrétienne en Occident. Le poème est une vision théophanique de l'univers-conscience évoluant vers une vision égophanique dans un encadrement euro-nord-américain.

En juillet 1934, dans son journal, Garneau traçait une ébauche de « Maison Fermée », le premier poème de *Regards et jeux dans l'espace* à avoir été écrit. Elle paraît en janvier 1937 dans le journal *Idées*. En mars de la même année, Garneau publie son unique recueil. « Maison Fermée » s'y trouve inséré entre les poèmes « Spleen » et « Fièvre » dans le chapitre « De gris en plus noir ».

Cette séquence de trois poèmes joue un rôle narratif crucial dans le récit de *Regards et jeux dans l'espace*. Son premier poème, « Spleen », a quatre distiques. Le premier introduit deux personnages, mon âme et moi : « Ah ! quel voyage nous allons faire / Mon âme et moi ». Leur voyage a lieu dans un rêve qui les conduit à un « long pays » d'ennui. Les deux personnages souhaitent qu'ils soient assez fourbus le soir pour revenir « sans plus rien voir ». Le poème se termine par une conscience qui cherche sa propre fin :

Et de mourir pendant la nuit
Mourir de moi, mort de notre ennui.

Pourtant, dans la version manuscrite du *Journal* de Garneau, « Spleen » avait six distiques, le sixième se terminant :

Nous trouver dans un beau pays
Sans plus d'ennui sans plus d'ennui

La version de « Spleen » dans *Regards et Jeux dans l'espace* est le cri d'une âme en peine, tandis que la version originale, d'après Jacques Blais, « se pratique

une brèche vers l'ailleurs, où s'exprime comme un désir d'espérance⁵⁴⁵». Garneau emprunte l'anglicisme « spleen » à Baudelaire et, au cours de la conceptualisation de son recueil, l'attache à ce poème demeuré jusque là sans titre. Bien avant que ses variantes soient connues, Marcotte avait vu « Spleen » comme un rêve de délivrance devenu prison⁵⁴⁶. Toutefois, comme le démontre sa version originale, « Spleen » n'a pas de signification mélancolique immuable, et un sens « spleenétique » ne s'attache au poème qu'à l'intérieur de la structure narrative de *Regards et jeux dans l'espace*. Cette structure d'ensemble de *Regards et jeux dans l'espace* n'est pas un épiphénomène mais un fait central de l'œuvre de Garneau. Cela signifie que « Spleen » (pas plus que tout autre poème du recueil) ne peut être considéré isolément, mais qu'il doit être lu dans le mouvement du recueil.

La suite de « Spleen », « Maison Fermée », est le contenu du rêve. Un artiste souffre dans une « maison close, cernée de forêts » chauffée dans l'une de ses chambres par un « petit feu ». Cette maison, comme celle de Lasnier, est la conscience. Enfin, dans « Fièvre », le petit feu devenu conflagration consume la maison. Ce feu est une chaleur sans flamme se ravivant dans les débris de la conscience, « brûlant le vent » et « brouillant le ciel ».

« De gris en plus noir » présente un peintre-poète qui a le spleen et souffre d'une fièvre dans une maison autrefois fermée maintenant incendiée. Dans le chapitre précédent, « Deux paysages », le « maître » meurt sous un ciel calme. Dans *Art et Scolastique* (1920), Maritain félicite les docteurs du

⁵⁴⁵ Jacques Blais, « Saint-Denys Garneau et le jeu des variantes », *Études françaises* 20.3 (hiver 1984-1985) : 38.

⁵⁴⁶ Marcotte, « la Poésie de Saint-Denys-Garneau », *Une Littérature qui se fait* 158. « Le rêve, autrefois délivrance, est maintenant prison, simple éloignement des choses, sans compensation : vague à l'âme, « spleen », pour reprendre le mot que Saint-Denys-Garneau emprunte à Baudelaire ».

Moyen Âge pour avoir étudié non seulement l'homme mais aussi le « Maître », l'activité et les choix de Jésus⁵⁴⁷. Il est juste, je crois, d'identifier le maître de ce poème, « Un mort demande à boire », avec le Maître de Maritain. Dans le poème, un mort a soif et ses servantes et ses sœurs vont chercher de l'eau pour lui, sans effet, parce que, contrairement à sa première crucifixion sur la croix, après la mort de Jésus dans notre époque, « son souvenir même a quitté la terre ». La mort de Dieu dans « Un mort demande à boire » est parfaitement normale et naturelle ; n'empêche que le poète en présente les conséquences dans « De gris en plus noir ». Ce chapitre est le plus funeste de *Regards et jeux dans l'espace*. Garneau y est au fond de la caverne de Platon, le petit feu de sa chambre privée des réalités humaine et divine projetant des ombres grotesques sur la paroi⁵⁴⁸.

Dans le poème éponyme du chapitre suivant, « Faction », une autre lumière se pointe, mais Garneau doute s'il s'agit d'une étoile filante ou du « faux éclair d'une illusion / Dans la caverne que creusent en nous / Nos avides prunelles », caverne que Malenfant compare avec hésitation à celle de Platon⁵⁴⁹. Ensuite, dans le premier chapitre qui le suit, « Sans Titre », l'éclair devient vrai, l'étoile n'est plus filante, et le poète, prenant conscience de la

⁵⁴⁷ Maritain, *Art et Scolastique* (Paris : Louis Rouart, 1920, 1927) 32. « Les docteurs du moyen âge n'étudiaient pas seulement, comme beaucoup de nos psychologues introspecteurs, l'homme de ville, de bibliothèque ou d'académie, ils avaient souci de la grande humanité commune. Mais ce faisant ils étudiaient encore leur Maître. Considérant l'art ou l'activité propre de l'*artifex*, ils considéraient l'activité que le Seigneur a exercée par choix durant toute sa vie cachée ».

⁵⁴⁸ Platon, *la République* [515b], trad. Robert Baccou (Paris : Garnier Frères, 1966) 273-274. « Et si la paroi du fond de la prison avait un écho, chaque fois que l'un des porteurs parlerait, croiraient-ils entendre autre chose que l'ombre qui passerait devant eux ? »

⁵⁴⁹ Paul Chanel Malenfant, « Effets de Nuit : Faction de Saint-Denys Garneau », *Saint-Denys Garneau : la clef de lumière* (Montréal : Noroît, 2004) 133. « Clôture du texte sur une béance du sens et de la pensée – où s'ouvrirait la caverne de Platon ? ».

signification de sa mort, quitte la caverne. « Tu croyais tout tranquille » est le retournement (*periagoge*) de Garneau :

Tu croyais tout tranquille
 Tout apaisé
 Et tu pensais que cette mort était aisée

Mais non, tu sais bien que j'avais peur
 Que je n'osais faire un mouvement
 Ni rien entendre
 Ni rien dire
 De peur de m'éveiller complètement

[...]

Et maintenant

Les yeux ouverts les yeux de chair
 Trop grand ouverts

Envahis regardent passer
 Les yeux les bouches les cheveux
 Cette lumière trop vibrante
 Qui déchire à coups de rayons
 La pâleur du ciel de l'automne

Et mon regard part en chasse effrénément
 De cette splendeur qui s'en va
 De la clarté qui s'échappe
 Par les fissures du temps

[...]

Maintenant mon être en éveil
 Est comme déroulé sur une grande étendue
 Sans plus de refuge au sein de soi
 Contre le mortel frisson des vents
 Et mon cœur charnel est ouvert comme une plaie
 D'ou s'échappe aux torrents du désir
 Mon sang distribué aux quatre points cardinaux⁵⁵⁰.

Le cœur qui va tuer Garneau subit une transformation (*metanoia*). Il dépasse sa peur de la mort dans un amour blessé du monde. Ce n'est pas par accident que son sang, comme celui du Christ dans le rite chrétien, est

⁵⁵⁰ Garneau, *Regards et jeux dans l'espace* 61-63.

distribué « aux quatre points cardinaux ». La conscience de Garneau, lecteur assidu de *l'Imitation de Jésus-Christ*, passe à travers les repères mythiques du Sauveur, y compris la Cène et les quarante jours dans le désert où le charpentier juif décide que sa vocation est de mourir comme Dieu. À la fin de *Regards et jeux dans l'espace*, Garneau accepte aussi son destin cruel et prend trois décisions. Il sort de la caverne d'illusions « [p]ar toutes sortes d'opérations » (« Accompagnement »); il accepte de mourir (« Cage d'oiseau »); il devient subtil afin de « créer par ingéniosité un espace analogue à l'au-delà » (« Autrefois »).

« De gris en plus noir » n'est pas une clé pour comprendre la psychologie enténébrée du Canada français contrairement à ce que prétendra Jean LeMoyne. C'est un chapitre dans l'autobiographie spirituelle d'un poète qui emploie des images du genre gothique pour faire valoir la descente de la *psyche* avant son éveil. Le titre tardif de « Spleen » indique la direction que devrait suivre une interprétation occidentale. *Les Fleurs du mal* était le livre de chevet de Garneau pendant sa rédaction de *Regards et jeux dans l'espace*, mais les traductions de Baudelaire des contes de Poe n'étaient pas dans sa bibliothèque privée⁵⁵¹. Jean Morency et Isabelle Cossette ont déjà remarqué les rapports entre Poe et Garneau dans un article qui décrit le poète américain comme « l'un des fils conducteurs de la poésie québécoise⁵⁵² ».

⁵⁵¹ Voir : Benoît Lacroix, « Sa bibliothèque privée », *Études françaises* 20.3 (hiver 1984-1985) : 102-107.

⁵⁵² Jean Morency et Isabelle Cossette, « De Poe à Melville à Crémazie : l'imaginaire de la fin et la naissance de la littérature en Amérique du Nord », *Edgar Allan Poe : une pensée de la fin*, éd. Jean-François Chassay, Jean-François Côté, Bertrand Gervais (Montréal : Liber, 2001) 94. « En effet, il est intéressant de constater que non seulement l'image de la fin, mais aussi la figure même de Poe constituent comme une double présence spectrale dans le cheminement de la poésie québécoise, de Joseph Lenoir et Octave Crémazie jusqu'à Saint-Denis Garneau, en passant bien sûr par Nelligan. Poe fut un contemporain de Lenoir et

« Maison Fermée » est la Maison d'Usher de Garneau, les symboles d'ennui et d'épouvante venant de Poe, la « maison morte » du poème rappelant les ruines de l'hôtel de Roderick Usher.

Morency et Cossette estiment que, depuis les traductions de Poe par Baudelaire publiés au cours des années 1840 et 1850, les poètes du Québec, à partir de Joseph Lenoir et Octave Crémazie, ont été hanté par les *dianoia* poésiques de la mort et de l'exil⁵⁵³. Garneau aussi, par l'entremise de sa lecture de l'auteur des *Fleurs du mal*, avait absorbé l'esprit de Poe qui a divisé sa vie entre deux enveloppes culturelles des États-Unis, le Nord-Est et le Sud. Il n'y a que deux références à Poe dans les *Œuvres en prose* de Garneau⁵⁵⁴, et l'une d'elles montre que Garneau avait lu l'introduction, « Notes nouvelles sur Edgar Poe », dans les *Nouvelles Histoires extraordinaires* (1857), la

Crémazie, dont il préfigurait la sensibilité même ; il exerça une influence déterminante sur Nelligan, qui connaissait « Le corbeau » par cœur et s'ingénia à le traduire en français ; quant à Saint-Denys Garneau, il découvrit en 1932 l'écrivain américain et ce dernier l'accompagna dans sa glissade vers la mort et la nuit, comme en témoigne le poème « Cage d'oiseau », qui exprime une même angoisse de l'emprisonnement, de l'étouffement, de la claustration ».

⁵⁵³ Morency et Cossette, « De Poe à Melville à Crémazie », *Edgar Allen Poe* 94. « En fait, Poe est comme un des fils conducteurs de la poésie québécoise et d'un certain discours tenu sur la poésie au Québec, discours axé sur les métaphores de l'exil et de la mort, notamment dans les années 1960, comme l'observe Pierre Nepveu dans *l'Écologie du réel*, quand il écrit que "l'exil désigne la spécificité du corpus québécois", si ce n'est "sa littéarité." Cette présence spectrale de Poe nous éclaire ainsi sur un certain inconscient littéraire nord-américain et sur la naissance sans cesse différée, de la littérature québécoise. D'abord récupérée par le lectorat français, grâce aux traductions de Baudelaire, l'œuvre de Poe deviendrait ensuite une œuvre "québécoise"... ».

Le magazine *Liberté de penser* publie la traduction par Baudelaire de « Révélation magnétique » de Poe, le 15 juillet 1848 ; Baudelaire insère une étude dans la *Revue de Paris* (« Edgar-Allan Poe, sa Vie et ses Ouvrages ») en mars-avril 1852 ; *l'Artiste* publie une traduction du « Corbeau » le 1^{er} mars 1853. Baudelaire fait paraître deux livres de contes de Poe (*Histoires extraordinaires*, 1856 ; *Nouvelles Histoires extraordinaires*, 1857), et le roman *Aventures d'Arthur Gordon Pym*, 1858.

⁵⁵⁴ La première référence est le 5 novembre 1932 dans un compte rendu de ses lectures que Garneau écrivit pour un cours de Rhétorique au Collège Sainte-Marie à Montréal. Il vient de lire *le Cas étrange du Docteur Jekyll* par Robert Louis Stevenson et fait une comparaison entre Stevenson et Poe : « Stevenson n'est pas tant à dédaigner. Il est je crois, un précurseur de Poe, du diabolique Poe. Son livre est captivant, non sans vérité humaine. Ce sera l'œuvre de Poe d'approfondir cette voie ». *Œuvres en prose*, éd. Giselle Huot (Montréal : Fides, 1995) 836. *The Strange Case of Dr. Jekyll et Mr. Hyde* était publié en 1886. Stevenson est né en 1850, une année après la mort de Poe à Baltimore.

deuxième traduction par Baudelaire des contes de Poe⁵⁵⁵. Ce recueil contient *la Chute de la maison Usher*. Le 24 janvier 1935, dans son journal, Garneau cite l'introduction au roman *The Picture of Dorian Gray* d'Oscar Wilde. « *All art is useless* » écrivit Wilde, mais Garneau rejette son « esprit de dandy » :

Edgar Poe, tel que le traduit Baudelaire, dit avec beaucoup plus de profondeur : « Si le poète a poursuivi un but moral il a diminué sa force poétique ; et il n'est pas imprudent de parier que son œuvre sera mauvaise ».

Dans « The Poetic Principle », Poe s'insurge contre « *The Didactic* » en poésie et la manie qui voit la vérité comme l'objet ultime de l'art. Pour lui, le poème le plus noble est celui qui est « écrit uniquement pour le poème⁵⁵⁶ ».

Les images que confronte le « je » morose de « Maison Fermée » – désolation de l'hiver, maison morte, seul avec l'ennui, le vent fait craquer la charpente, lumière plus glaciale que la nuit – sont des conventions du gothique, genre qui prend forme à la fin du XVIIIe siècle dans la foulée du mouvement romantique. Le poète qui popularise le personnage qui hante une maison, un exclu de la société accablé par un malheur vague, était Byron, son personnage-type devenant célèbre à Londres en mars 1812 à la suite de la publication de *Childe Harold*. Frye décrit le héros byronien ainsi :

Now if we look into Byron's tales and *Childe Harold* we usually find as the central character an

⁵⁵⁵ Charles Baudelaire, « Préface : Notes nouvelles sur Edgar Poe », *Nouvelles Histoires Extraordinaires* d'Edgar Poe, trad. Baudelaire (Paris : Flammarion, 1965) 27.

⁵⁵⁶ Edgar Allan Poe, « The Poetic Principle », *The Complete Tales and Poems* (New York : Vintage, 1975) 892-893. Traduction de : « While the epic mania [...] has, for some years past, been gradually dying out of the public mind, by mere dint of its own absurdity, we find it succeeded by a heresy too palpably false to be long tolerated, but one which, in the brief period it has already endured, may be said to have accomplished more in the corruption of our Poetical Literature than all its other enemies combined. I allude to the heresy of *The Didactic*. It has been assumed, tacitly and avowedly, directly and indirectly, that the ultimate object of the all Poetry is Truth [...] there neither exists nor *can* exist any work more thoroughly dignified—more supremely noble than this very poem—this poem *per se*—this poem which is a poem and nothing more—this poem written solely for the poem's sake ».

inscrutable figure with hollow cheeks and blazing eyes, wrapped in a cloud of gloom, full of mysterious and undefined remorse, an outcast from society, a wanderer of the race of Cain ⁵⁵⁷.

Garneau dans « Maison Fermée » joue le héros byronien affligé de la lassitude d'un personnage de Poe, un Manfred qui attend un corbeau souffrant d'un spleen baudelairien. Byron avait été l'influence poétique la plus importante sur le jeune Poe, et Frye note que « sur le continent Byron fut le romantique par excellence de la littérature moderne ; la culture européenne du dix-neuvième siècle est impensable sans Byron comme le serait son histoire sans Napoléon ⁵⁵⁸ ». Après Byron et Poe, Baudelaire adopte à son tour la pose du poète aliéné. Saint-Denys Garneau en fait autant au Québec pendant les années trente du vingtième siècle. Le poète aliéné byronien-poésque-baudelairien-garnélien préfigure une nouvelle sensibilité :

For many centuries poets had assumed a hierarchy of nature with a moral principle built into it [...] But from Rousseau's time on a profound change in the cultural framework of the arts takes place. Man is now thought of as a product of the energy of physical nature, and as this nature is subhuman in morality and intelligence and capacity for pleasure, the origin of art is morally ambivalent, and may even be demonic ⁵⁵⁹.

Le personnage byronien est un héros ou un vilain mais toujours « misanthropique, incompris, et solitaire, avec un fort air diabolique ⁵⁶⁰ ».

⁵⁵⁷ Northrop Frye, « Lord Byron », *Fables of Identity : Studies in Poetic Mythology* (New York : HBJ, 1963, 1984) 178.

⁵⁵⁸ Frye, « Lord Byron », *Fables of Identity* 186. Traduction de : « But on the Continent Byron has been the arch-romantic of modern literature, and European nineteenth-century culture is unthinkable without Byron as its history would be without Napoleon ».

⁵⁵⁹ Frye, « Lord Byron », *Fables of Identity* 186-187.

⁵⁶⁰ Frye, « Lord Byron », *Fables of Identity* 177. Traduction de : « Into such settings stalked a character type, sometimes a villain, sometimes presented in a more sympathetic, or

Frye note que « lorsqu'un "vice sans nom" est introduit dans un thriller gothique, comme faisant partie de l'arrière-plan, il s'avère généralement, quand on le nomme, être l'inceste ⁵⁶¹ ». Chez Byron, les rumeurs des relations sexuelles entre lui et sa demi-sœur Augusta entouraient sa vie d'une aura incestueuse. Là encore, on trouve un équivalent dans la vie de Garneau. Edmund Wilson rapporte dans son journal intime une conversation qu'il a eue avec Mavis Gallant, nouvelliste canadienne-anglaise, à Paris en 1963, au sujet d'Anne Hébert :

She [Gallant] entertained me with an irreverent account of the authors of the *maisons seigneuriales*. Anne Hébert, who lives in Paris, had, she said, the emotional development of a child of nine. She had been kept at home and guarded by her father, [...] Anne liked to intimate that there had been some sort of amorous relationship between herself and her cousin Saint-Denys-Garneau, but actually this was only dim imagining ⁵⁶².

Plus tard, à plusieurs reprises, Gallant s'avère plus... galante à l'égard d'Hébert et loue son œuvre et son caractère ⁵⁶³.

Qu'il y a eu ou non des rapports sexuels entre Garneau et sa cousine constituerait une question pour leurs biographes, mais qu'Hébert dans ses conversations avec Gallant entoure son cousin d'une atmosphère d'amour interdit vient tout droit du genre gothique. Hébert elle-même adopte ce

more-sinned-against-than-sinning, role, but in either case misanthropic, misunderstood and solitary, with strong diabolical overtones ».

⁵⁶¹ Frye, « Lord Byron », *Fables of Identity* 178. Traduction de : « Again, when a "nameless vice" was introduced into a Gothic thriller, as part of the villain's or hero's background, it generally turned out, when named, to be incest ».

⁵⁶² Wilson, *The Sixties : The Last Journal, 1960-1972* (New York : Farrar, Strauss Giroux, 1993) 309.

⁵⁶³ Dans le film de Jacques Godbout, *Anne Hébert, 1916-2000* (ONF : 2000), Gallant est particulièrement éloquente dans ses éloges. Parlant en français, elle dit : « Ça paraît prétentieux de le dire, même d'une amie, mais j'avais très souvent, à travers les années, avec Anne... Hébert, la sensation que j'étais près du génie, que ce qui était à côté de moi était le génie qui est au-delà du talent ». Gallant a aussi écrit l'introduction à *The Collected Later Novels of Anne Hébert*, trad. Sheila Fischman (Toronto : Anansi, 2003).

genre, s'étendant sur l'ambiance de « Maison Fermée », dans son premier roman *les Chambres de bois* (1958)⁵⁶⁴.

Au Québec, les *dianoia* poësque de l'exil et de la mort traverse la poésie de Crémazie et de Nelligan, mais le gothique postchrétien ne pose un défi réel à la symbolique catholique qu'en 1937 avec *Regards et jeux dans l'espace*. Dans un carré formé par la France, les États-Unis, l'Angleterre, et le Canada – l'occident de l'Occident – les premiers poètes à entrer dans le post-judéo-christianisme avec son fort élément gothique sont Byron, Poe, Baudelaire, et Garneau, dans cet ordre.

Ce que les philosophes comme Voegelin appellent le *periagoge*, « l'ascension de l'âme vers le lieu intelligible⁵⁶⁵ », les critiques littéraires comme Frye l'appellent l'*anagnorisis*, l'archétype prédominant de la comédie. L'*anagnorisis* est le moment où un personnage passe de l'ignorance à la connaissance et découvre son identité authentique ou la vérité derrière le masque du monde⁵⁶⁶. *Regards et jeux dans l'espace* est une comédie, et à sa fin Garneau annonce sa compréhension de son destin exceptionnel, sa mort prédite par la profession médicale de son époque. La fin de la comédie est la création d'une nouvelle société amorcée par un rituel joyeux, « les cérémonies de mariage étant les plus communes ». Dans le dernier poème de *Regards et jeux dans l'espace*, « Accompagnement », le mort arrive comme « un étranger » qui « danse de ces pas de joie ». Après maintes hésitations, le héros accepte son étrange partenaire et leurs pas s'unissent dans « une rue

⁵⁶⁴ Anne Hébert, *les Chambres de bois* (Paris : Seuil, 1958).

⁵⁶⁵ Platon, *République* [517b], 275-276. « Quant à la montée dans la région supérieurs et à la contemplation de ses objets, si tu la considères comme l'ascension de l'âme vers le lieu intelligible, tu ne te tromperas pas sur ma pensée, puisque aussi bien tu désires la connaître ».

⁵⁶⁶ Frye, *Anatomy of Criticism* 163 ; Denham, *Northrop Frye* 117.

transversale⁵⁶⁷», celle de l'extinction de Garneau comme personnage public avant la mort de son corps.

Après 1937, Garneau rejette « le domaine du Faire » et entre lentement dans ce que Maritain appelle « le domaine de l'Agir⁵⁶⁸ ». Dans l'esthétique thomiste, l'Agir consiste « dans l'usage libre en tant que libre, de nos facultés » non pas par rapport aux œuvres que nous produisons, « mais purement par rapport à l'usage que nous faisons de notre liberté⁵⁶⁹ ». Le Faire est « l'action productrice, considérée non par rapport à l'usage qu'en la posant nous faisons de notre liberté, mais purement par rapport à la chose produite ou à l'œuvre prise en soi⁵⁷⁰ ». L'Art rectifie le Faire comme la Prudence rectifie l'Agir. Après qu'il publie *Regards et jeux dans l'espace*, Garneau dépasse la poésie, l'Art qui ne l'avait pas préparé de manière satisfaisante à sa mort. Ensuite, il traverse le désert d'*acedia* (paralysie morale) et décide que le silence est plus fort que l'art, qu'il doit faire valoir l'Agir dans ce qui reste de sa vie et non pas le Faire⁵⁷¹. S'il avait vécu plus longtemps, Garneau aurait peut-être fait un retour à la poésie. Hélas, contrairement à d'autres jeunes hommes,

⁵⁶⁷ Garneau, « Accompagnement », *Regards et jeux dans l'espace* 79.

⁵⁶⁸ Jacques Maritain, *Art et Scolastique* 7-12.

⁵⁶⁹ Maritain, *Art et Scolastique* 8.

⁵⁷⁰ Maritain, *Art et Scolastique* 9-10.

⁵⁷¹ Michael Weinstein, *The Wilderness and the City : American Classical Philosophy as a Moral Quest* (Amherst : University of Massachusetts Press, 1982) 6. « The term *acedia* is used in the present study as Irving Babbitt, the American critic and contemporary of the philosophers treated here, defined it. For Babbitt, who delineated more clearly than any other American thinker the grounds of a self-critical individualism, *acedia* in modern times is marked by a sense of loneliness, forlornness, and solitude that crushes the will to strive. *Acedia* is the state of being of an individual who has become separated from involvement with the common life and who either cannot or will not find a way back to such involvement though the separation is acutely painful ».

Garneau écrit dans une lettre de 25 juin 1937 à LeMoyne : « Car je suis gagné par une sorte de paralysie en face des êtres qui m'empêche de les accompagner même du regard. La moindre vie, la moindre « présence réelle » m'écrase et me paralyse, m'inspire un effroi, une honte incompréhensibles qui me paralysent à tel point que je suis incapable du moindre mouvement affectif (d'ailleurs il furent toujours chez moi charnels ou hypnotiques) et même compréhensif », *Lettres* 272.

comme William James, ayant goûté pendant un moment à l'*acedia*, le sort n'a pas laissé le choix à Saint-Denys Garneau. Il n'y a rien de particulier dans la crise de Garneau sauf son articulation. Il faut que sa crise soit mise dans un contexte jamesien, vue comme une *acedia* qui frappe souvent les jeunes hommes à la recherche d'une vocation, compliquée dans le cas de Garneau par une maladie sournoise. Le facteur déterminant de sa vie est cette maladie et non pas son identité terrestre primaire de Canadien français. Yvon Rivard n'aura pas eu tort de critiquer Jean Le Moyne et les autres « amis » de Garneau qui « l'ont empêché de vivre cette mort qui était intimement liée non seulement à son œuvre, mais aussi à sa quête spirituelle ⁵⁷² ». Ce n'était pas l'atmosphère religieuse au Canada français ou le jansénisme qui a tué Saint-Denys Garneau, c'était une lésion cardiaque ⁵⁷³.

Le romantisme, sensibilité innovatrice, abat l'ordre établi de la vieille construction mythologique de l'Occident. L'imagerie gothique de maisons mortes et de héros tourmentés sur le fond d'une arrière-scène de vices mystérieux s'avère efficace en démontant la conscience chrétienne. Pour cette raison, partout où la nouvelle sensibilité s'établit, comme dans la

⁵⁷² Yvon Rivard, « Qui a tué Saint-Denys-Garneau ? », *Liberté* 139, 74. Dès 1954, Georges Cartier écrivait : "Nous possédons déjà assez d'éléments qui viennent contester ce qui fut peut-être moins la quête mystique de Saint-Denys Garneau que l'entreprise de mystification de ses amis" » cité Jean-Louis Major, « Saint-Denys Garneau », *Le jeu en étoile, études et essais* (Ottawa : Éditions de l'Université d'Ottawa, 1978) 83.

⁵⁷³ Le Rapport du Coroner, Noël Turgeon, sur la mort de Garneau est publié comme un annexe dans : Jacques Roy, *l'Autre Saint-Denys Garneau* 135-142. « Le 26 octobre 1943 j'ai été appelé pour examiner le cadavre de St-Denis (sic) Garneau à Ste-Catherine, exposé dans sa demeure. À l'examen, il n'y a aucune lésion externe : apparence extérieure : le visage n'était pas congestionné, ni oedématisé (sic), plutôt pâle. Apparemment il ne s'agit pas de noyade ni d'asphyxie par submersion. Par les constatations, il est impossible de fixer exactement la cause de la mort. Il est probable que la mort est due à une syncope cardiaque chez un porteur d'une lésion cardiaque ayant été soumis à un exercice violent », cité par Charron, *l'Obsession du mal* 515-516.

conscience de Saint-Denys Garneau, il y a des maisons hantées par des Roderick Usher, des artistes souffrants.

Contrairement à Garneau, Rina Lasnier emploie une imagerie, non pas romantique, mais judéo-chrétienne et grecque. Dans *Escapes*, trois longs poèmes – « Escapes », « Ève », et « Pscyhé » – jalonnent sept sections. Deux de ces titres indiquent l'importance chez Lasnier des symboles hébreu et grec, ou comme l'écrit Joseph Bonenfant : « Cette œuvre [de Lasnier] poursuit l'œuvre d'incarnation du Logos, autant dans la tradition judéo-chrétienne que dans la tradition platonicienne⁵⁷⁴ ». La conscience de Lasnier, comme celle de Voegelin, est ancrée dans les deux traditions fondatrices de l'Occident.

Les fondements judéo-chrétien et grec de Lasnier et les fondements romantiques de Garneau donnent une signification différente à leurs symboles communs, comme le démontre une analyse comparée des images de la maison, du feu et du vent dans « Maison Fermée » et « Intérieur ».

La maison close de Garneau est cernée de forêts, de vent dur, pressé de froid. Dans la désolation de l'hiver, le poète conserve « un petit feu dans le grand âtre » et l'alimente de branches sèches. Le feu est la nouvelle sensibilité artistique, « une énergie de la nature physique qui est sous-humaine en moralité ». La maison est la conscience formée par le catholicisme. Le feu de la nouvelle sensibilité détruit la vieille mythologie, mais tout de suite on se rend compte du prix à payer. Le feu, avant de détruire la maison, devient une fumée que le vent rabroue dans la chambre

⁵⁷⁴ Joseph Bonenfant, « Dimensions iconiques de la poésie de Rina Lasnier », *Liberté* 18.6 (novembre-décembre 1976) : 101.

de l'artiste jusqu'à ce qu'il étouffe. Puis, dans le paysage dévasté de « Fièvre », la chaleur brûle le vent et brouille le ciel, rendant impossible l'accès à l'Au-delà.

Chez Lasnier, le « quadruple mur » d'« Intérieur » est amarré au vent qui menace de dénouer sa force en chevelure. Le poète fixe sa pensée ombrageuse sur la maison, encore, la conscience catholique. Au même moment, le feu de sa croissance brûle « le fagot » de son espérance (Celui qui cherchera à préserver sa vie la perdra, et celui qui la perdra la retrouvera [Luc 17,33])⁵⁷⁵. Ce feu est un « flamboiement » qui « tient tout ensemble », le catholicisme et la maison, le mythe et la conscience qui le véhicule. Le vent menace d'emporter tout, mais le souffle, l'Esprit Saint, rend au poète « le cœur de ma chanson ». C'est le souffle qui savait que le vent l'avait presque séparé du flamboiement qui est son œuvre.

Le catholicisme est une « maison fermée » que Garneau doit détruire et un « quadruple mur » qui s'unit à la pensée de Lasnier. Un petit feu chez Garneau brûle l'ordre ancestral, tandis qu'un flamboiement chez Lasnier tient en un tout l'ordre intérieur du poète. Le vent est également maléfique pour eux, mais la présence du « souffle » chez Lasnier représente une différence cruciale par rapport à Garneau. L'absence de l'Esprit Saint dans la symbolique de « Maison Fermée » est l'un des facteurs qui rend le poème gothique. C'est une omission qui indique que la destruction de la vieille mythologie fut avancée chez Garneau. L'expulsion de l'Esprit Saint des « caves » de la conscience exige une certaine violence, comme montre l'un des passages les plus fascinants de l'autobiographie de Sartre.

⁵⁷⁵ *La Sainte Bible* (Alliance Biblique Universelle), « Évangile selon Luc, 17,33 », 1090.

À la fin des *Mots* (1964), Sartre décrit un moment important dans la formulation de son postchristianisme. En 1917, à l'âge de douze ans, en attendant ses amis pour aller au lycée, Sartre pense au « Tout-Puissant ». Tout à coup, ce personnage « dégringola dans l'azur et disparut sans donner d'explication ; il n'existe pas, me dis-je avec un étonnement de politesse et je crus l'affaire réglée ». Dès lors, écrit Sartre, « je n'ai eu la moindre tentation de le ressusciter ». Mais tout de suite après il a eu peur parce que « l'Autre restait »,

l'Invisible, le Saint-Esprit, celui qui garantissait mon mandat et régentait ma vie par de grandes forces anonymes et sacrées. De celui-là, j'eus d'autant plus de peine à me délivrer qu'il s'était installé à l'arrière de ma tête dans les notions trafiquées dont j'usais pour me comprendre, me situer et me justifier ⁵⁷⁶.

Montgomery établit une correspondance entre la lutte de Sartre contre l'Esprit Saint et « The Haunted Palace », poème que Roderick Usher récite avant la chute de la maison qui est sa conscience dans un étang croupi. Pour Montgomery, la violence que Sartre emploie pour chasser l'Esprit Saint rappelle le texte de Poe ⁵⁷⁷. Après une restauration courte, l'effondrement de la vieille mythologie est définitif :

L'illusion rétrospective est en miettes ; martyr, salut, immortalité, tout se délabre, l'édifice tombe en ruine, j'ai pincé le Saint-Esprit dans les caves et

⁵⁷⁶ Jean-Paul Sartre, *les Mots* (Paris : Gallimard, 1964) 209.

⁵⁷⁷ Montgomery, *Why Poe Drank Liquor* 95. « One notices two things of importance to our discussion : first, Tarwater is presented to us as largely having possessed himself of those powers Sartre can claim only after expelling the Holy Ghost from the cellar of his mind. Atheism is a cruel and long-range affair indeed, and in Tarwater we are shown a defeat for his attempt to establish it. The second thing we notice in Sartre's words is the violence which leaves the edifice of the self crumbling. It is, in short a metaphor reminiscent of the "The Fall of the House of Usher" and of the "Haunted Palace" of which Roderick sings in a violent and distracted way. That is, the metaphor Sartre uses suggests to us that he is indeed of the tribe of Poe ».

je l'en ai expulsé ; l'athéisme est une entreprise
cruelle et de longue haleine : je crois l'avoir menée
jusqu'au bout ⁵⁷⁸.

Après presque un siècle de fascination parisienne pour Poe, la génération francophone de Garneau et Sartre subit à son tour l'influence de l'auteur du « Corbeau ». Dans son essai « Edgar Poe et la France », T.S. Eliot analyse l'influence de Poe sur Baudelaire, Mallarmé et Valéry. À son avis, pour les Américains et les Anglais, Poe est « un épigone mineur du mouvement romantique, [considéré] comme un disciple de Byron et de Shelley en poésie, et, dans ses œuvres d'imagination, un successeur des romanciers "Gothiques" ». Eliot juge qu'il n'y a aucun poète américain qui subit l'influence de Poe, mais la phrase suivante de cet essai est peut-être plus pénétrante à l'égard du statut de Poe dans l'imaginaire américain : « Je soupçonne que l'opinion d'un Américain de culture moyenne est que Poe est l'auteur d'un très petit nombre de poèmes lyriques qui enchantent le très jeune lecteur, et qui hantent la mémoire de tous ⁵⁷⁹ ». Poe *influence* les trois grands poètes français, mais sa poésie, d'après Eliot, *hante* la mémoire de tous les Américains qui la lisent lorsqu'ils sont enfants. Par exemple, Montgomery croit que les thèmes et la mélancolie d'Edwin Arlington Robinson « semblent particulièrement proches de Poe ⁵⁸⁰ ». Les portraits que fait Robinson des hommes et des femmes de son village fictif, *Tilbury Town* – Luke Havergal, Aunt Imogen, Minniver Cheevy – sont marqués par la

⁵⁷⁸ Sartre, *les Mots* 211.

⁵⁷⁹ T.S. Eliot, « Edgar Poe et la France », *Essais choisis*, trad. Henri Fluchère (Paris : Seuil, 1950) 392-393.

⁵⁸⁰ Montgomery, *Why Poe Drank Liquor* 388. « A poet whose themes and their accompanying melancholy seem particularly close to Poe is E.A. Robinson ».

mélancolie de Poe. Le gothique poésque se manifeste dans « The Dark House », la maison fermée de Robinson située sur la côte du Maine.

De même que la femme de Stevens buvant du café assise sur un tapis imprimé d'un cacatoès vert, ou la petite-fille silencieuse de Bishop dans un salon en Nouvelle-Écosse, dans une chambre de « The Dark House » de *Tilbury Town*, une conscience lutte avec la mort. À la façon de la maison fermée de Garneau, la maison noire de Robinson est occupée par une âme en peine. « The Dark House » paraît d'abord en 1916 dans le cinquième recueil de Robinson, *The Man Against the Sky*⁵⁸¹. Un compte rendu par Amy Lowell dans *The New Republic* loue « ce livre de grand pouvoir [...] dynamique avec expérience et connaissance de la vie⁵⁸² ». L'année suivante dans *Tendencies in Modern American Poetry*, Lowell, cousine éloignée de Robert Lowell, identifie le thème insistant de l'œuvre de Robinson comme « la préoccupation d'un homme culbuté impitoyablement d'un âge à un autre, et cherchant – cherchant – un terrain sûr sur lequel il peut prendre pied⁵⁸³ ».

« The Dark House » présente trois personnages. Un homme regarde la lumière faible qui illumine la fenêtre d'une maison. Il pense à son ami qui, dans l'une de ses chambres, fait les cent pas. L'ami est accompagné d'un Démon, une femme charmante qui le serre dans ses bras. Une lampe est allumée, comme celles de Lamontagne et de Choquette, mais cette fois-ci,

⁵⁸¹ *The Torrent and the Night* (1896), *The Children of the Night* (1897), *Captain Craig* (1902), *The Town Down the River* (1910) précèdent *The Man Against the Sky*.

⁵⁸² Amy Lowell, « E.A. Robinson's Verse », compte rendu de *The Man Against the Sky*, *The New Republic* 82 (May 27, 1916) 96. Traduction de : « For Mr. Robinson's book has great power; it is dynamic with experience and knowledge of life ».

⁵⁸³ Amy Lowell, *Tendencies in Modern American Poetry* (Boston : Houghton Mifflin, 1917, 1921) 73. « The preoccupation of a man flung ruthlessly out of one age into another, and seeking – seeking – for some sure ground on which to stand ».

c'est « une lampe comme dans une tombe⁵⁸⁴ ». Dans « The Dark House », la maison est illuminée tout comme celles de Lamontagne, de Miron et de Lowell, mais à la différence que sa lampe est reliée à une femme qui incarne la mort et non pas la vie. L'homme qui regarde de l'extérieur a été aussi dans cette tombe avec sa charmante hôtesse, et il connaît le sort de son ami. Lorsque la « vie chantante » le trouvera, la porte de la maison s'ouvrira, « Et mon ami, encore dehors / sera vivant, après être mort ».

Au milieu des clichés gothiques de « The Dark House », Robinson fait un geste vers des symboles chrétien et grec, mais, contrairement à Lasnier, ces traditions chez lui sont impuissantes. Les « *words* » de cette strophe sont une référence à la Parole de la première phrase de l'Évangile de Jean :

All the words of all the world,
Aimed together and then hurled,
Would be stiller in his ears
Than a closing of still shears
On a thread made out of years

La Parole atteint ses oreilles moins que le bruit du petit coup de ciseau qui tranche le fil de sa vie, tandis que la musique platonicienne des sphères célestes « soulage et rédime », mais sans signification :

There's a music yet unheard
By the creature of the word,
Though it matters little more
Than a wave-wash on a shore—
Till a Demon shuts a door.

Comme chez Stevens, Bishop et Garneau, c'est la mort qui hante l'espace intérieur du Commencement postchrétien de Robinson. Il me semble que « The Dark House », mieux que « Sunday Morning », illustre

⁵⁸⁴ Edwin Arlington Robinson, « The Dark House », *The Man Against the Sky* (New York : Macmillan, 1916, 1920) 95. Traduction de : And I know that in one room / Burns a lamp as in a tomb ».

l'*apeiron* d'Anaximandre, l'illimité duquel le monde vient et auquel il s'en retourne. L'*apeiron* est l'origine (*arche*) des choses (*ta onta*) qui sont nées et qui meurent dans le même illimité qui est leur *arche*. Selon Anaximandre, toutes les choses et tous les êtres suivent les lois du Devenir et du Périr parce qu'ils doivent payer pour l'injustice (*adike*) selon l'ordonnance du temps⁵⁸⁵. L'illimité d'Anaximandre sous-tend la vision platonicienne de permanence, et Voegelin considère l'*apeiron* comme l'expérience primaire de la réalité et l'une de ses trois dynamiques fondamentales⁵⁸⁶.

« The Dark House » est la vie entourée par l'*apeiron*. Le démon est l'*adike* qui est sa règle. Dans l'univers-conscience de Robinson, la vie est une tombe illuminée par une lumière anémique, et l'homme est une ombre qui arpente « faisant son possible pour être sage⁵⁸⁷ » en attendant son retour à l'*apeiron*.

La deuxième expérience de la réalité chez Voegelin après celle de l'*apeiron* est la Question dans son rapport étiologique avec les fondements de l'être : « Que sont-ils ces fondements mystérieux que les choses existantes ne portent pas à l'intérieur d'elles-mêmes, mais que néanmoins elles portent avec elles dans une sorte de matrice d'existence⁵⁸⁸ » ? Dans « The Dark House », les fondements mystérieux ne sont ni le logos ni le *to on*. Robinson

⁵⁸⁵ Voegelin cite Anaximandre dans *Ecumenic Age* 174. « The dreamers of a society that will live happily forever after once it has come into existence are reluctant to face the insight of Anaximander's dictum (A 9; B1) : "The origin (*arche*) of things is he Apeiron.... It is necessary for things to perish into that from which they were born; for they pay one another penalty for their injustice (*adikia*) according to the ordinance of Time ».

⁵⁸⁶ Voir : Morrissey, *Consciousness and Transcendence* 96 ; Voegelin, *What Is History?* 221.

⁵⁸⁷ Robinson, « The Dark House », *The Man Against the Sky* 95. Traduction de : « And the friend who knows him best / Sees him as he sees the rest / Who are striving to be wise / While a Demon's arms and eyes / Hold them as a web would flies ».

⁵⁸⁸ Morrissey, *Consciousness and Transcendence* 96. Traduction de : « Second, there arises the etiological question of the ground: "What is this mysterious ground the existent things don't carry within themselves but nevertheless carry with them as a sort of matrix of existence?" ».

croit à la vie immortelle, et pour lui la matrice de l'existence est la mort, une mort qui libère l'être humain de la maison sombre.

La troisième expérience de la réalité s'édifie à travers les réponses diverses à la Question : le *nous* divine de Platon, le *prote arché* d'Aristote, Amon-Rê d'Égypte, le Dieu-Créateur d'Israël ; le Dieu universel du christianisme ; l'âme-monde du néoplatonisme ; le *Geist* immanent de Hegel ; l'élan vital de Bergson ; l'Être épigonique de Heidegger. Ces réponses à la Question n'ont pas simplement des relations les unes par rapport aux autres sur une échelle de vérité ; elles sont des indications des constantes ontiques et des symbolisations équivalentes de la conscience humaine ⁵⁸⁹.

Robinson écrit « The Dark House » en quintils, chaque strophe ouvrant avec une rime plate suivie de trois vers qui riment. Ellsworth Barnard note que sur le plan formel, les mètres de Robinson, « en opposition à son langage, ne flirtent pas avec la prose ⁵⁹⁰ ». Dans l'essai « La prose du poème » (1984), Nepveu discute les musiciens de la poésie canadienne-française de la même époque que Robinson, au premier chef Nelligan, mais aussi « Lozeau, Morin, Chopin et combien d'autres, tous plus ou moins ciseleurs de vers ou harpistes du verbe ». Les mètres « poétiques » de Robinson le mettent dans cette même famille de musiciens. Pour Nepveu, « [l]a résistance de Garneau à la mélodie accrocheuse, son prosaïsme parfois

⁵⁸⁹ Morrissey, *Consciousness and Transcendence* 96-97. Traduction de : « Voegelin explains that these various answers to the question of the ground are not simply relative to one another on a scale of truth. They are, however, indicative of the ontic constants and equivalent symbolizations of human consciousness ». La liste des réponses à la Question vient également de Morrissey (p. 96).

⁵⁹⁰ Ellsworth Barnard, « Robinson's Literary Reputation », *Edwin Arlington Robinson : Centenary Essays*, ed. Ellsworth Barnard (Athens : University of Georgia Press, 1969) 9. Traduction de : « His metaphors do not dazzle reader with their explosive brilliance; he does not (as a rule) garnish his verses with erudite allusions; his meters, as distinct from his language, do not flirt with prose [...] ».

lourd et gênant est, me semble-t-il, le signe le plus sûr de sa grandeur et explique sa situation à la fois indispensable et tendue par rapport à la tradition québécoise moderne⁵⁹¹». Par contre, l'adhésion de Robinson à la mélodie accrocheuse explique sa présence relativement marginale dans la tradition littéraire américaine.

En 1933, deux ans avant la mort de Robinson, Allen Tate l'a décrit comme « le plus célèbre des poètes américains vivants⁵⁹²». Robert Merzy dans son introduction de 1999 à un nouveau choix des poèmes se lamente que Robinson soit devenu pour le monde littéraire presque « anonyme » (*nonperson*)⁵⁹³. L'essai de Nepveu nous aide à expliquer sa déchéance. Selon l'avis de Barnard, les nouveaux critiques n'ont pas adopté la poésie de Robinson à cause de son manque d'étrangeté, surtout par rapport au prosaïsme et aux références érudites de leur écrivain favori, T.S. Eliot⁵⁹⁴. Pour Nepveu, Garneau entre dans le prosaïsme non pas pour détruire la musicalité du poème, mais pour la déplacer à un niveau supérieur, niveau où Garneau, sur le plan ontologique, « est déjà en voie de découvrir que le sujet, c'est-à-dire lui-même, est moins substance que *désir* de substance et de plénitude⁵⁹⁵». Voegelin considère le terme « substance » comme étant la

⁵⁹¹ Pierre Nepveu, « La prose du poème », *l'Écologie du réel* (Montréal : Boréal, 1988) 28.

⁵⁹² Allen Tate, « Edwin Arlington Robinson », *Essays of Four Decades* (Wilmington : ISI Book, 1999) 341. Publication originale du livre 1968. Traduction de : « Edwin Arlington Robinson, most famous of living American poets, was born at Head Tide, Maine, on December 22, 1859 ».

⁵⁹³ Robert Merzy, « Introduction », *The Poetry of E.A. Robinson* (New York : Modern Library, 1999) xxxv. Traduction de : « It must have been the case, even then, that our opinion was not unquestionable and certainly not general, but it was fifteen or twenty years before I began to realize that for most people, both in the literary world and in the universities, Robinson had become almost a nonperson ».

⁵⁹⁴ Barnard, « Robinson's Literary Reputation », *Edwin Arlington Robinson : Centenary Essays* 8. « Perhaps what the New Critics found lacking in Robinson's poetry was, first of all, strangeness ».

⁵⁹⁵ Nepveu, « la Prose du poème, *l'Écologie du réel* 31.

corruption « par l'entremise d'une métaphysique conçue immanentistiquement » de l'*ousia* d'Aristote, et il ne l'utilise jamais. Pour Voegelin, l'*ousia* exprime « les choses du cosmos dans leurs deux dimensions d'immanence et de transcendance », son sens est englobé en français moderne par le mot « essence ». Dans cette optique, on voit que Garneau est à la recherche d'une essence pour remplacer l'*ousia* naïf du poète chrétien confronté à l'effondrement de ses assises mythologiques.

En donnant un sens péjoratif au nom « musicien » dans « la Prose du poème », Nepveu mentionne Paul Morin ; Monseigneur Roy accorde un sens péjoratif similaire au verbe « peindre » dans la notice sur l'auteur du *Paon d'Émail* dans le *Manuel d'histoire de la littérature canadienne de langue française* de 1939 :

Paul Morin a publié en 1911 *Le Paon d'Émail*. Ce livre fut pour notre public une surprise. Par lui entraient dans notre poésie canadienne l'art de décrire pour décrire, de peindre pour peindre, et l'exclusive préoccupation de montrer aux yeux des lignes souples et des couleurs harmonieuses. Cette œuvre de dilettantisme était aussi, en son fond, une œuvre païenne⁵⁹⁶.

Nepveu et Roy s'accordent à penser que la poésie est un art particulier, avec des règles propres, et que le poète qui prétend se faire musicien ou peintre mine son intégrité. À cet égard, Morin offre une cible légitime, mais il est aussi un poète de l'univers-conscience, et son Commencement a lieu dans une maison fascinante remplie d'objets provenant d'un peu partout dans le monde. Dans son imagination et dans sa maison, le poète entame une sorte de quête intérieure vers l'*epekeina*, et

⁵⁹⁶ Roy, *Manuel d'Histoire* 112.

son voyage se termine en Chine, au Japon et en Turquie, l'Orient qui en grande partie devient son Au-delà.

« Douceur de la maison » vient de la section « Le Reflet du Temps » du *Paon d'email* publié à Paris lorsque Morin avait 22 ans. Le poème présente une maison qui sommeille tout au long d'une soirée tranquille d'hiver. À l'intérieur, le poète s'assoit « Dans le chaud cercle d'or que fait l'abat-jour vert ». Il lit les poètes, ses « nocturnes amis », dans un « mélancolique émoi » digne de Poe. L'âme de ses livres erre autour de lui, et il constate « qu'il n'est de joie égale à cette joie / De feuilleter, avec un bruit léger de soie, / Les contes d'Orient ». Il fait fleurir « de blancs et frêles minarets » dans les calmes jardins de son imagination, mais ils disparaissent au rais du matin, et « tout un monde meurt à la mort de ma lampe ! ⁵⁹⁷ ».

Morin est une création de la culture française de la Belle Époque – parnassiens, symbolistes, formalistes néoclassiques, amants païens du monde. C'est une formation qui n'avait rien pour plaire aux « fondateurs de la modernité québécoise », et, en 1961, Gilles Hénault a reproché à Morin d'avoir pris la « savamment précieuse » Anna de Noailles comme maître ⁵⁹⁸. Comme l'esprit gothique chez Garneau, l'atmosphère orientale chez Morin est poésque ; Poe et Morin sont tous deux des orientalistes arabophiles. Le premier volume des contes de Poe s'intitula *Tales of the Grotesque and Arabesque* (1839), et Daniel Hoffman note que pour leur auteur les deux

⁵⁹⁷ Paul Morin, « Douceur de la maison », *le Paon d'email* (Paris : Alphonse Lemerre, 1912) 130-131.

⁵⁹⁸ Gilles Hénault, « Poèmes d'un Mandarin », compte rendu de *Géronte et son Miroir et Oeuvres poétiques, Livres et auteurs canadiens* (1961) : 37. « Il semble que les maîtres français de Morin aient été Hérédia [sic], Gustave Kahn, Henri de Régner, Albert Samain et la savamment précieuse Anna de Noailles, soit toute une école au prestige déclinant, en un temps où les symbolistes chevauchaient la nouvelle vague poétique, après avoir chambardé la conception de la poésie, avec Rimbaud, et la conception de la prosodie, avec Mallarmé ».

termes du titre sont des subdivisions du « gothique⁵⁹⁹ ». Il est difficile, cependant, de tracer les lignes d'influence entre Poe et Morin parce que les lettres du poète canadien-français ont disparu et il n'a jamais écrit ses mémoires longtemps promis. Heureusement, deux critiques ont consacré des études biographiques à Morin. L'article de 1969 de Victor Barbeau, mentor de Lasnier mais aussi ami de l'auteur de *Poèmes de cendres et d'or* (1922), dresse un portrait de l'homme pour qui le fondateur de l'Académie Canadienne-Française avait une grande estime. « Dans la hiérarchie de mes souvenirs littéraires », écrit Barbeau, « Paul Morin vient en tête⁶⁰⁰ ».

Barbeau utilise « Douceur de la maison » pour illustrer la volonté chez Morin « de faire sentir matériellement les choses⁶⁰¹ ». Si Stevens est un matérialiste stoïcien, Morin est un matérialiste épicurien. Dans les écoles stoïcienne et épicurienne, écrit Voegelin, « le modèle de l'objet dans le temps et dans l'espace est considéré comme le modèle absolu d'existence pour une chose⁶⁰² ». La difficulté de l'approche stoïcienne-épicurienne est que les symboles utilisés pour connaître et analyser la conscience – l'homme, Dieu, l'amour – ont la tendance d'être aussi traités comme des objets. Les stoïciens et les épicuriens adoptent le vocabulaire aristotélicien de « formes » et de

⁵⁹⁹ Daniel Hoffman, *Poe, Poe, Poe* (New York : Doubleday, 1972) 207. « I take "grotesque" and "arabesque" to indicate two fundamentally different intentions on the part of the fictioneer. Roughly stated, a grotesque is a satire, an arabesque a prose equivalent of a poem. The terms themselves, as used by Scott – and presumably by Poe – derive not from the vocabulary of literature but from that of art, décor, architecture. In this they resemble that parent term, Gothic, of which they are, for Poe, subdivisions ».

⁶⁰⁰ Victor Barbeau, « Paul Morin », *Cahiers de l'Académie Canadienne-française* 13 (1970) : 46.

⁶⁰¹ Barbeau, « Paul Morin », *Cahiers de l'Académie Canadienne-française* 57.

⁶⁰² Voegelin, « Conversations with Eric Voegelin », *The Drama of Humanity* 257. Traduction de : « In the various Stoic and Epicurean schools, in the second Academy, and so on, the model of the object in time and space is considered the absolute model of existence for a thing. And the categories in which an object in time and space had been described by Aristotle were "for" and "matter." »

« matière », mais ils l'appliquent erronément aux propositions concernant les non objets. Voegelin retrace cette erreur dans la théologie chrétienne jusque dans *l'Être et l'Essence* de Thomas d'Aquin.

Dans « Triple hommage » de *Poèmes de cendres et d'or* (1922), le décor est même plus splendide que dans « Douceur de la maison », « une chambre verte où, amoureux, minutieusement, je m'entoure de soieries, de lampes d'Orient, d'anciens livres dorés, odorants comme l'ambre ». Comme Barbeau le souligne, chez Morin, « [s]a maison est un décor [...] elle est le miroir de sa personnalité [...] [I]e toc voisine l'authentique ; l'ancien le moderne ; l'Orient l'Occident sans disparité choquante ». En 1947, André Langevin a rendu visite à Morin dans son appartement rue Sherbrooke en face du parc Westmount. Il écrit alors que dans le bureau de Morin « [o]n distingue à peine les formes et toutes les couleurs s'amalgament en un brun qui est la patine du temps ⁶⁰³ ». Au fil des années, les formes douces et vertes de la maison que Morin habite étaient devenues matière sans forme.

Dans un deuxième article biographique à son sujet, l'introduction à une édition de 1991 de poèmes choisis, ainsi que dans son « Ode à Paul Morin » (1986), Jean-Éthier Blais nous offre une description du *tenemos* morinien devenu cercle infernal. Selon Blais, une série de désastres entraîne Morin « [a]u fond des misères de l'homme ⁶⁰⁴ », et la douceur de sa Genèse mondaine se transforme en l'amertume de son Apocalypse misanthrope. Traducteur, Morin perd ses clients au fur et à mesure que la Grande dépression s'aggrave ; les postes de substitution comme celui d'animateur

⁶⁰³ « Triple Hommage » est cité par Barbeau dans « Paul Morin » p. 78. La description de l'appartement de Morin par Barbeau et André Langévin vient de p. 79.

⁶⁰⁴ Jean-Éthier Blais, « Ode à Paul Morin », *le Beffroi* 1 (décembre 1986) : 36.

d'une émission de radio ne lui réussissent pas ; il se trouve alors obligé de vendre ses livres, ses tableaux, ses objets ; l'événement le plus dramatique est la longue maladie puis la mort de sa femme américaine en 1952. Après cette perte personnelle, pendant les onze dernières années de sa vie, selon Blais, Morin habite une série de chambres dont « le désordre et les odeurs de sanglier écartent le rare visiteur ⁶⁰⁵ ».

Blais avait un penchant pour de telles descriptions, écrivant à l'égard d'un autre de ses amis littéraires : « À Paris, rue de la Croix-Nivert, comme au 23, rue Blanche, Hertel vécut dans le désordre (ceci est un euphémisme) et sombra peu à peu dans l'atonie ⁶⁰⁶ ». Je ne remets pas en question la véracité des observations de Blais, mais il me semble que Morin et François Hertel sont des écrivains cruciaux pour comprendre l'effet de l'effondrement de la vieille mythologie de l'Occident sur la conscience canadienne-française et qu'ils méritent des analyses axées plus sur la métamorphose de leurs symboles de participation dans l'univers-conscience et moins sur le désordre de leurs ménages. Barbeau ouvre son article sur Morin par une apologie de la proposition « que la connaissance de l'œuvre est à l'explication de l'homme ⁶⁰⁷ ». Sans entrer dans les débats concernant la mort de l'auteur, il me semble que les articles de Barbeau et Blais démontrent la faiblesse de l'approche critique axée surtout sur la vie de l'auteur : l'œuvre est traitée d'une manière cavalière dans ces deux articles. Ceci devient clair quand on

⁶⁰⁵ Jean-Éthier Blais, « Introduction », *l'Exil intérieur* (Montréal : Orphée/La Différence, 1991) 14.

⁶⁰⁶ Jean-Éthier Blais, « Hertel », *le Siècle de l'abbé Groulx* (Montréal : Leméac, 1993) 187.

⁶⁰⁷ Victor Barbeau, « Paul Morin », *Cahiers de l'Académie Canadienne-Française* 45.

analyse le *bereshit* de « Douceur de la maison » par rapport à « La Maison Vide » du dernier recueil de Morin, *Géronte et son miroir* (1960).

Je renverse les perspectives de Barbeau et Blais et propose que les désastres de la vie personnelle de Morin ont eu tout de même un effet salutaire sur son œuvre. Dans *Géronte et son miroir*, Morin quitte la maison et la rêverie orientale de sa jeunesse et entame un voyage vers l'au-delà. Toute une vie devait passer avec ses triomphes et ses défaites avant que le Commencement illumine sa conscience et l'amène à créer un champ secondaire de différenciation hors de l'intérieur. Il n'y a qu'une maison dans *Géronte et son miroir*, celle du sonnet « La Maison Vide » :

Voici comment je vois l'alme Vierge Marie :
L'enfant – toujours docile au fiat parental ;
 Jouant sans bruit dans son logis oriental ;
 Amène, affable, mais sans camaraderie.

Puis, *l'épouse* – assise à la fenêtre fleurie
 D'un atelier fleurant le cèdre et le santal
 (Joseph, pour un voisin, y chanfreine un pointal...);
 La madone sourit, le Fils s'ébat et crie.

Trente ans après. La nuit. Un souffle matineux
 Glace déjà les pins du sentier épineux
 Qui rampe du Calvaire à Sion atterrée ;

Et, sans le voir, passant le temple foudroyé,
 Plus pâle que le lis, d'horreur transfigurée,
 La mère aux Sept Douleurs regagnant son foyer⁶⁰⁸.

On entre sur un terrain miné, celui de l'emploi des symboles catholiques de la transcendance au Canada français. Laissons de côté la question du rejet québécois de cette symbolique prétendument « naïve ». La maison de Morin, qu'est-elle devenue entre 1912 et 1960, entre le paon et le

⁶⁰⁸ Paul Morin, « la Maison vide », *Géronte et son miroir* (Ottawa : Cercle du Livre de France, 1960) 135.

géronte ? D'abord, elle se transforme d'un espace paisible et sommeillant en un espace de souffrance. Dans « la Maison vide », Marie quitte la maison à la recherche de l'*epekeina*. Au bout de la route, elle trouve son *theotes* dans l'horreur du Calvaire. Il est impossible de ne pas voir Morin dans Marie, le « logis oriental » typiquement morinien de la première strophe devenant dans la dernière la maison vide de sa fin.

Comme le note Jacques Michon dans l'introduction aux œuvres poétiques complètes de Morin, la réponse critique à *Géronte et son miroir* fut mitigée⁶⁰⁹. Est-ce que ce recueil est un régal de mots ou un exercice vaniteux ? Gilles Constantineau reprochait au vieux poète d'avoir « un vocabulaire précieux et affecté⁶¹⁰ », tandis que Jean-Éthier Blais était dithyrambique dès la première phrase de son compte rendu : « Quelle joie, quel plaisir, que d'esprit, que de charme ». Plus loin dans le même article, il écrivait avec plus de retenue et de pénétration :

On peut de même dire que chez lui l'image n'est plus distincte de son devenir. Et le devenir de Paul Morin, c'est essentiellement pendant toute sa vie cette recherche des sources de la pensée poétique de l'Occident⁶¹¹.

La thèse de doctorat de Morin, soutenue à la Sorbonne, intitulée *les Sources de l'œuvre de Henry Wadsworth Longfellow* marquait une étape cruciale dans cette quête des origines de l'imagerie poétique occidentale, et ce, à travers une étude de l'auteur de « Paul Revere's Ride ».

⁶⁰⁹ Jacques Michon, éd., « Introduction », *Paul Morin : Œuvres poétiques complètes* (Montréal : PUM, « Bibliothèque du Nouveau Monde », 2000)

⁶¹⁰ Gilles Constantineau, « La poésie : Jeunes bardes, vieilles barbes et treize ronces à la douzaine », *la Presse* (24 décembre 1960) : 32.

⁶¹¹ Jean-Éthier Blais, « Une poésie de l'apaisement : "Géronte et son Miroir" par Paul Morin », *le Devoir* (11 février 1961) : 13.

Comme Paul Morin, Wallace Stevens entre dans la poésie occidentale au commencement du XX^e siècle au moment où les sources perdues de cette communauté de l'être et du langage pesaient lourdement sur les consciences. L'Occident était en train de créer une sorte de foire transmondiale de mythes brisant les barrières établies au cours d'un millénaire par d'autres communautés de l'être et du langage.

Stevens et Morin ont tous deux subi l'influence de la France, surtout de sa Belle Époque, mais Morin évidemment, en raison de la langue, en était pénétré plus profondément. On se demande si ce n'était pas une espèce de malédiction. Vendler note que « l'Orientalisme et la "décadence" des premiers poèmes de Stevens sont tout à fait conventionnels », et Holly Stevens a du mal à expliquer chez son père « le grand bond des vers juvéniles à "Sunday Morning" ⁶¹² ». Chez Morin, la question devient : Pourquoi était-il incapable de dépasser l'orientalisme de sa jeunesse ? Plusieurs réponses viennent à l'esprit : la paralysie mythique de son Commencement plus mondain qu'intérieur, la corruption de la réalité-Il dans une idéalisation de la réalité-chose, la nostalgie immobilisante de ses années parisiennes. Stevens, lui, n'a jamais voyagé en France, n'a jamais quitté les États-Unis. Son Paris était une création de son imagination, et on se demande s'il était plus chanceux que Morin, le poète canadien-français ayant dû attendre sa vieillesse avant de dépasser l'attitude décadente, le formalisme néoclassique, l'orientalisme qu'il avait fixés dans sa conscience

⁶¹² Vendler, « Wallace Stevens : Souvenirs et Prophecies », *Part of Nature, Part of Us* 18. « The poems printed here are slight, and Holly Stevens confesses that even with all the materials in view, she cannot explain "the great leap from the juvenile verses to 'Sunday Morning.'" The Orientalism and "decadence" of the early verses are wholly conventional ».

durant les quatre années, de l'automne 1910 à 1914, passées en Europe et au Moyen-Orient.

Dans un poème publié à l'époque des *Poèmes de cendre et d'or* et souvent repris en anthologie, « Je regarde dehors par la fenêtre », Jean-Aubert Loranger décrit un homme qui « appuie des deux mains et du front sur la vitre », touchant ainsi le paysage par sa vue. L'une de ses mains est sur la vitre, et « elle seule cache trois maisons » :

Je suis énorme,
Énorme...
Monstrueusement énorme,
Tout mon être appuyé au dehors solidarisé⁶¹³.

Dans « Douceur de la maison », Morin est à l'intérieur de la maison et cherche à imaginer un monde que sa conscience refuse dans sa réalité brute. Dans « Je regarde dehors par la fenêtre », Loranger décrit un homme encellulé dans la maison, son *bereshit* devenu une prison égyptienne. L'image d'enfermement de Loranger fait contraste avec la chambre verte et douillette de Morin, mais il me semble que « Douceur de la maison » et « Je regarde dehors par la fenêtre » sont comme la même photo développée de manière différente, une fois comme négatif et une deuxième fois comme positif. Le jeune homme à l'intérieur de la douce maison de Morin *est* énorme, et l'extérieur orientalisé qu'il invente est un dehors solidarisé. Les « je » de ces poèmes sont pris au piège, immobilisés dans la maison, fuyant la tension du metaxy, refusant de passer de l'expérience des fondements à sa symbolisation individuelle, refusant l'*aletheia* de Platon, la réalité souvent douloureuse qui est aussi la vérité apprise sur la route qui traverse le monde.

⁶¹³ Jean-Aubert Loranger, *Les Atmosphères* (Montréal : 1920) : 38.

Comme Morin, Frost admirait Henry Wadsworth Longfellow disant dans un entretien que « l'un des vrais poètes américains d'hier était Longfellow ». Et il ajoute : « Non, je ne suis pas sarcastique ⁶¹⁴ ». La thèse de doctorat de Morin sur Longfellow impressionne encore par la minutie de ses recherches et par l'équilibre de ses jugements. C'est un ouvrage qui récompenserait tous ceux qui manifesteraient de l'intérêt pour le « *household poet* » d'Amérique ⁶¹⁵. Morin y analyse les influences sur Longfellow venant de dix-sept enveloppes-cosmions et livres saints ⁶¹⁶, et il est clair que la méthode longfellowienne de puiser dans une myriade de cultures en conceptualisant ses propres poèmes a eu un impact sur la pratique de Morin. Alors que le jeune Canadien français soutient sa thèse sur Longfellow le 4 juin 1913 à Paris, Frost vient de publier, le 4 avril 1913 à Londres, son premier livre, *A Boy's Will*, son titre étant pris du poème « *My Lost Youth* » (1858) de Longfellow. En 1913, Morin et Frost mettent l'accent sur le fait que la poésie de Longfellow est démodée pour plusieurs ⁶¹⁷, et leur estime est un signe que leur propre poésie ne sera pas axée sur le moderne.

Frost a connu plus de succès que Morin avec cette stratégie « vieux jeu ». Son immense popularité et l'oubli qui entoure Morin ont trois causes :

1) Frost était un excellent enseignant et donnait une bonne prestation

⁶¹⁴ Gorham B. Munson, *Robert Frost, A Study in Sensibility and Good Sense* (New York : Haskell House, 1973) 84. Publication originale 1927. Munson cite un article dans le *New York Times*, 21 octobre 1923. Traduction de : « "One of the real American poets of yesterday," he goes on to say, "was Longfellow. No, I am not being sarcastic [...]" ».

⁶¹⁵ Morin, *Henry Wadsworth Longfellow*, thèse de doctorat, la Sorbonne, 1913, 6. « Longfellow est généralement connu sous le nom de "household poet" ».

⁶¹⁶ La liste complète des « sources » de Longfellow que Morin analyse comprend : anglo-saxonne, anglaise, allemande, suédoise, danoise, russe, française, espagnole, italienne, grecque, latine, sanscrite, persane, arabe, hébraïque, talmudique, biblique.

⁶¹⁷ Morin, *Henry Wadsworth Longfellow* xxxixl. « Il appartient au critique de blâmer chez Longfellow le manque d'ampleur et d'envolée, ou de déplorer cette copieuse philosophie *ad usum juventutis* qui est peut-être la cause la plus certaine de sa décroissante renommée ».

pendant ses lectures de poésie, tandis que Morin a échoué dans sa carrière professorale et ses prestations publiques, comme son émission de radio, *les Fureurs d'un puriste*, n'ont pas eu grand succès ; 2) Frost aimait son public, les Américains, tandis que Morin méprisait le langage de son public, les Canadiens français ; 3) la raison la plus importante du point de vue de l'histoire littéraire est que Frost a développé une esthétique personnelle fondée sur le son des phrases (« *sentence sounds* ⁶¹⁸»), tandis que Morin est resté fidèle de manière têtue à l'esthétique de la Belle Époque. Morin et Frost ont publié leurs premiers livres, chacun, dans le vieux pays des ancêtres. Cependant, Morin ne retourna jamais en France, tandis que Frost a voyagé à Oxford et Cambridge en 1957 pour recevoir des doctorats honorifiques, troisième Américain à recevoir ce double honneur la même année, les premiers étant James Russell Lowell et Henry Wadsworth Longfellow.

Frost n'avait pas de doutes sur l'importance de sa théorie de la versification. Dans une lettre de 1913 écrite en Angleterre, il annonce : « Pour être franc avec vous, je suis l'un des artisans les plus notables de mon temps [...] je suis le seul parmi les écrivains anglais à consciemment m'être mis à faire de la musique à partir de ce que je peux appeler le son de sens ⁶¹⁹ ». Nous sommes encore à la frontière que Nepveu a identifiée entre la « musique » des harpistes comme Robinson et Morin et des poètes comme

⁶¹⁸ Frost, « Lettre to John T. Bartlett, 22 February 1914 », *Collected Poems, Prose, & Plays* 664. « A sentence is a sound in itself on which other sounds called words may be strung. You may string words together without a sentence sound to string them on just as you may tie clothes together by the sleeves and stretch them without a clothes line between two tree, but—it is bad for the clothes ».

⁶¹⁹ Frost, « Lettre to John T. Bartlett, 4 July 1913 », *Collected Poems, Prose, & Plays* 664. Traduction de : « To be perfectly frank with you I am one of the most notable craftsmen of my time [L] I alone of English writers have consciously set myself to make music out of what I may call the sound of sense ».

Garneau et Frost qui s'efforcent d'échapper à ce que ce dernier appelle le « *sing-song* ⁶²⁰ ». Comme Garneau, Frost n'essaie pas d'oblitérer la musique du vers mais de la hausser à un niveau supérieur. Les fondements de sa pratique sont « les sons *vivants* de la langue parlée ⁶²¹ ».

Frost croit que chaque phrase a un ton, « un sens de son abstrait », qui dépasse le sens concret que transmettent les mots. Il dit que si vous écoutez une conversation derrière une porte, sans comprendre les mots, vous pouvez comprendre le « sens » en écoutant le « ton » des phrases. Est-ce que les tons sont libres, légers, réservés, ludiques ? Pour Frost, la poésie passe par l'oreille, « le seul vrai écrivain et le seul vrai lecteur ⁶²² », et il est catégorique : « Je dis que vous ne pouvez pas lire une seule bonne phrase qui ait du sel à moins que vous l'ayez déjà entendue dite ⁶²³ ». L'art de Frost incorpore le son de sens des phrases aux accents des mots qui forme le mètre :

But if one is to be a poet he must learn to get cadences by skillfully breaking the sounds of sense with all their irregularity of accent across the regular beat of the metre ⁶²⁴.

C'est la manière frostienne d'entrer dans la prose du poème, et il a mis en oeuvre sa théorie dans son deuxième livre, *North of Boston* (1914). « The Black Cottage » en offre un exemple réussi. Ezra Pound, que Frost a connu pendant ses années anglaises, admirait ce poème ; il termine son célèbre

⁶²⁰ Frost, « Lettre to John T. Bartlett, 22 February 1914 », *Collected Poems, Prose, & Plays* 676. « Get away from the sing-song ».

⁶²¹ Frost, « The Imagining Ear », *Collected Poems, Prose, & Plays* 687. Traduction de : « I always had a dream of getting away from it, when I was teaching school,—and, in my own writing and teaching, of bringing in the living sounds of speech ».

⁶²² Frost, « Letter to John T. Barlett, February 22, 1914 », *Collected Poems, Prose, & Plays* 677. Traduction de : « The ear is the only true writer and the only true reader ».

⁶²³ Frost, « Letter to Sidney Cox, January 19, 1914 », *Collected Poems, Prose, & Plays* 671. Traduction de : « I say you cant read a single good sentence with the salt in it unless you have previously heard it spoken ».

⁶²⁴ Frost, « Letter to Sidney Cox, January 19, 1914 », *Collected Poems, Prose, & Plays* 665.

compte rendu de *North of Boston* dans le magazine *Poetry* de Harriet Monroe avec une phrase concise : « *The Black Cottage is very clearly stated* ⁶²⁵ ».

La première version de « *The Black Cottage* » date de 1905 ⁶²⁶, et, fondée sur la même prémisse, diffère considérablement de celle de *North of Boston*. Une vieille femme qui avait perdu son mari dans la Guerre civile, une fois ses fils partis pour l'ouest, habite seule dans une maison. William Pritchard décrit la version de 1905 comme « tristement respectueuse », surtout sa conclusion « poétique » : « Le cottage qui sans une lampe / Coule sombrement dans des heures plus sombres ⁶²⁷ ». Comme nous l'avons vu chez Lamontagne et Choquette, la lampe est un type de l'époque. Frost, comme Lasnier, dépasse ce cliché dans la version finale de « *The Black Cottage* » qui perd sa lampe et aussi sa tristesse robinsonienne pour devenir un examen mordant de la symbolique de la maison.

Dans la version de *North of Boston*, le narrateur et un pasteur parlent d'un « petit cottage ». La veuve qui l'avait longtemps habité est morte, et ses fils, en dépit de leur projet d'y passer leurs vacances, y séjournent rarement. Les deux hommes passent devant et s'arrêtent :

We paused, the minister and I, to look.
He made as if to hold it at arm's length
Or put the leaves aside that framed it in.
"Pretty," he said. "Come in. No one will

⁶²⁵ Ezra Pound, « Modern Georgics », compte rendu de *North of Boston* par Robert Frost, *Poetry* 5.3 (December 1914) : 130.

⁶²⁶ Gorham B. Munson, *Robert Frost : A Study in Sensibility and Good Sense* (New York : George H. Doran, 1927) 80. Réimprimé 1973. « *The Black Cottage, The House-Keeper, and The Death of the Hired Man* all date, he goes on to inform you, from 1905 before he joined the Pinkerton faculty, and he adds that "Virgil's *Eclogues* may have had something to do with them ».

⁶²⁷ Cité : William Pritchard, *Frost : A Literary Life Reconsidered* (Amherst : The University of Massachusetts Press, 1984, 1993) 94. « Somewhat reminiscent of a sketch by Edwin Arlington Robinson, its overall tone is sadly respectful and "poetical," ending in a portentous evocation of the place itself—"The cottage that without a lamp / Sinks darkly upon darker hours ».

care."

Les transitions dans « The Black Cottage », comme celle qui va de la description du narrateur au dialogue du pasteur, le brusque « *Pretty* », sont sèches et manifestent un talent de raconter qui rappelle celui des romanciers. On pense aux glissements fins d'Isaac Singer. Une telle transition donne du plaisir et indique que l'auteur a des ressources en réserve. Le pasteur de « The Black Cottage » est en train d'offrir à son interlocuteur son *omphalos* personnel, un endroit d'Amérique d'où, pour lui, une échelle monte jusqu'aux fondements de l'être.

Le narrateur et le pasteur appartiennent à la communauté d'interprétation du Nord-Est. L'un des sujets incontournables de cette communauté est la Guerre civile (1861-1865), le bain de sang qui emporta le mari de cette femme. Le narrateur et le pasteur regardent à travers une fenêtre un portrait au crayon de l'homme, tué à Fredericksburg ou Gettysburg, le pasteur n'en est pas certain. La veuve a élevé ses fils sous ce portrait, et, comme adultes, ils la négligent à la manière complaisante qu'elle leur avait enseigné. Pour elle, la Guerre civile était encore un événement vivant : « elle avait vu Garrison / Et Whittier, et elle avait sa propre histoire à leur sujet ». Est-ce qu'elle avait perdu tout ce qu'elle avait perdu à cause de cette guerre pour sauver l'Union et pour libérer les esclaves ?

Ces raisons n'auraient pas été suffisantes. Selon la veuve, la Guerre civile touche plutôt le mystère dur de Jefferson, « le Gallois » qui avait écrit que tous les hommes ont été créés libres et égaux. Le pasteur mentionne qu'il avait entendu un type (*fellow*) dire que, « simplement, ce n'était pas

vrai ⁶²⁸». C'est une allusion à George Santayana (1863-1952) qui s'est moqué de cette célèbre phrase de la Déclaration d'Indépendance en 1897 dans un cours que Frost avait suivi lorsqu'il était un « étudiant spécial » à Harvard ⁶²⁹. William James décrivait la philosophie de Santayana comme « la perfection de la pourriture ⁶³⁰», et Frost appelait souvent l'auteur de *Skepticism and Animal Faith* (1923) « l'ennemi de mon esprit ⁶³¹». Pour Frost, la veuve est plus sage que Santayana, parce que, en dépit du fait qu'elle a rarement vu des noirs et n'a jamais vu de jaunes, elle se demande, « comment peuvent-ils avoir été faits si dissemblables / Par la même main travaillant avec la même matière ? ⁶³²». La veuve croyait que l'égalité des êtres humains a été décidé par la Guerre civile, et le pasteur se demande si cette espèce d'innocence sera

⁶²⁸ Frost, « The Black Cottage », *North of Boston* (New York : Henry Holt, 1915) 52-53.
Traduction de :

That's a hard mystery of Jefferson's.
What did he mean? Of course the easy way
Is to decide it simply isn't true.
It may not be. I heard a fellow say so.

⁶²⁹ Peter J. Stanlis, « Robert Frost and Creative Evolution », *Modern Age* 44.2 (Spring 2002) 127. « In his poem "The Black Cottage," Frost alluded to Santayana as a man who denied Jefferson's principle that all men are created equal in the sight of God ».

⁶³⁰ Cité par Pritchard 50. « Frost did not seem charmed by such disenchanting distinction-making, and he would doubtless have agreed with James's characterization of Santayana's philosophy as "the perfection of rottenness" ».

⁶³¹ Stanlis, « Robert Frost and Creative Evolution », *Modern Age* 44. 2, 122. « Such phrases as "all men are created free and equal," "a God-fearing man," "divine right," and so on, were treated obtusely by the philosopher; his materialism and rationalism gave him only a superficial and literal-minded discernment of language as a vehicle for comprehending these ideas. It is small wonder that Thompson recorded that Frost said repeatedly that "Santayana is the enemy of my spirit" ».

⁶³² Frost, « The Black Cottage », *North of Boston* (New York : Henry Holt, 1915) 53.
Traduction de :

White was the only race she ever knew.
Black she had scarcely seen, and yellow never.
But how could they be made so very unlike
By the same hand working in the same stuff?

« dans ce monde la force qui enfin prévaudra ⁶³³ ». Le cottage, coloré en noir velouté à cause d'une averse, lui fournit un moment d'illumination.

Cet événement lumineux déclenche un autre, métastatique, pendant lequel le pasteur imagine qu'il est « le monarque d'un pays désert ». Il dit qu'il voudrait se consacrer aux vérités auxquelles nous retournons éternellement. Son royaume serait emmuré derrière des montagnes couvertes de neige, afin que personne ne pense qu'il vaudrait la peine de le conquérir. Dans son désert, il y aurait des oasis pour des hommes mais surtout des dunes. La conclusion de cette rêverie offre l'une des transitions les plus agréables dans l'œuvre de Frost :

Sand grains should sugar in the natal dew
The babe born to the desert, the sand storm
Retard mid-waste my cowering caravans—

"There are bees in this wall." He struck the
clapboards.
Fierce heads looked out; small bodies pivoted.
We rose to go. Sunset blazed on the windows.

Le pasteur perd complètement la tête. Il va même faire naître dans son royaume un nouveau et faux Sauveur, le bébé né au désert rappelant la bête brutale, l'Antechrist de « The Second Coming » of Yeats. À partir de la maison lumineuse de la veuve loquace et sage, le pasteur passagèrement métastatique envoie des caravanes tremblantes couvertes à mi-hauteur de sable. Le cottage noir est le type, les caravanes ses antitypes diaboliques. Chaque conscience a ses moments de folie, de grandeur démesurée. Le pasteur quitte la maison et entame la route qui traverse le monde d'une

⁶³³ Frost, « The Black Cottage », *North of Boston* (New York : Henry Holt, 1915) 53. Traduction de : « I shouldn't be surprised if in this world / It were the force that would at last prevail ».

manière pneumopathologique, mais il dépasse son moment d'intentionnalité folle en frappant le mur du cottage. Les abeilles, symboles de zèle au travail, montrent leurs têtes féroces, et c'est le moment de retour à la vie de tous les jours, pleine, elle, de la férocité des humains.

Frost a écrit la première version de « The Black Cottage » en rimes plates et équipé son sage narrateur omniscient d'un stock de belles et tristes expressions⁶³⁴. En réécrivant le poème en vers blancs, Frost quitte ce que Garneau appelait « le lyrisme coulant⁶³⁵ » et entre avec succès dans la prose du poème. On se pose la question : pourquoi Robinson et Morin n'étaient-ils pas capables de remettre en question leur système d'écriture hérité du XIX^e siècle pour tâter d'autres styles. Au cours de la deuxième moitié du XX^e siècle, Allen Ginsberg trouvait les ressources en lui pour écrire dans une multitude de styles : le vers biblique, le couplet héroïque, la chanson, le lyrique, le vers blanc, le vers libre. Mais d'autres poètes se figent dans la maîtrise d'un ou deux styles. Lorsque le moment arrive de quitter le lyrisme de leur jeunesse, ils cherchent et cherchent et souvent trouvent... le silence.

Un poète peut essayer de renouveler sa voix en écrivant des vers de circonstance. Albert Lozeau et Edna St.-Vincent Millay prennent cette route, et elle devient l'impasse de leurs carrières. *Lauriers et Feuilles d'érables* (1916), le dernier recueil de Lozeau, et *Make Bright the Arrows* (1940), parmi les derniers de Millay, étaient inspirés par les guerres mondiales. L'explosion

⁶³⁴ Pritchard, *Frost : A Literary Life Reconsidered* 94. « In rewriting the poem, he thoroughly reimagined it, dispensing with the all-seeing, all-wise poet-narrator equipped with a stock of beautiful phrases (like "the bread of loneliness") to grace the saddest situation ».

⁶³⁵ Cité par Nepveu, « la Prose du poème », *l'Écologie du réel*, p. 33.

lyrique des jeunesses de Lozeau et Millay ont mal fini dans un effort pour insérer des discours guerriers dans leurs enveloppes-cosmions.

L'une des explosions lyriques les plus complexes de la jeune vingtaine de Lozeau est « Cycles d'Impressions », publié dans le numéro d'août 1903 de *la Revue canadienne*. C'est la seule occasion où cette séquence de douze douzains a été imprimée⁶³⁶. Lozeau en a choisi dix pour son premier recueil *L'Âme solitaire* (1907), les répartissant dans plusieurs sections. Le titre de ce livre suggère que, comme Lasnier, Lozeau a laissé une « œuvre de solitude », mais, en même temps, le paralytique a joué un rôle actif dans l'institution littéraire, et Anne-Marie Gleason, un critique de l'époque qui écrivait sous le nom Madeleine, note que :

Sa chambre fut longtemps un cénacle où nous allions échanger nos rêves et nos ambitions de vingt ans. Groupés autour du poète, nous passions de longues heures à parler littérature et art⁶³⁷».

Les jambes de Lozeau étaient paralysées, mais il n'était pas seul. Une année avant la publication de « Cycles d'Impressions », Lozeau entamait une relation amoureuse qui durerait cinq ans avec Françoise Fafard⁶³⁸. Lozeau est le poète qui réclamait « Musset pour maître et pour Muse la femme⁶³⁹ », et, effectivement, dans « Cycles d'Impressions » la femme au « cœur tendre » qui l'embrasse dans le troisième douzain est révélée comme la Muse dans la

⁶³⁶ Michel Lemaire ne reconstitue pas cette séquence dans son édition des *Œuvres poétiques complètes* de Lozeau.

⁶³⁷ Madeleine (pseudonyme d'Anne-Marie Gleason), *La Revue moderne*, mai 1924, p. 7. Cité dans *Albert Lozeau, Œuvres poétiques complètes*, éd. Michel Lemaire, « Introduction » (Montréal : PUM, 2002) 11-12.

⁶³⁸ Lemaire, *Lozeau, Œuvres poétiques complètes*, « Chronologie », p. 48. « 1902, Début d'une relation amoureuse avec Françoise Fafard, relation qui durera jusqu'en 1907 (Jeanne d'Arc Séguin, « Le Sentiment de la nature chez Lozeau », f. 127 s) ». Lemaire mentionne le titre de la thèse de doctorat soutenue à l'Université d'Ottawa en 1963 rédigé par Jeanne d'Arc Séguin (sœur Saint-Jean-de-Sienne).

⁶³⁹ Albert Lozeau, « Au lecteur », *Poésies complètes, l'Âme solitaire I* (Montréal : 1925) 5.

dernière. Il y a trois fils *dianoïques* qui s'entrecroisent dans « Cycles d'Impressions » : l'amour, la journée, les saisons.

Lozeau a utilisé le premier douzain de « Cycles d'Impressions » comme le poème liminaire de *l'Âme solitaire*. En 1924, juste avant sa mort, il prépara une édition de luxe de ses poésies complètes, publiée au cours de 1925 et 1926, dans laquelle *l'Âme solitaire* contient un poème liminaire différent, et la première douzaine de « Cycles d'Impressions » disparaît ainsi de l'oeuvre.

Pourquoi ? Dans le poème qui ouvre « Cycles d'Impressions », la lampe de Lamontagne, Choquette et Robinson est encore présente :

J'écris ces vers avec, pour compagne, à la brune,
Ma lampe, qui me fait des petits clairs de lune,⁶⁴⁰

Comme nous l'avons vu, Frost et Lasnier réussissent à contourner le cliché de la lampe. D'ailleurs, Lozeau dans ce poème fait référence à Alexis Félix Arvers, poète et dramaturge français de la première moitié du XIX^e siècle ; le poème liminaire des poésies complètes par contre fait référence à Musset. Michel Lemaire note que des motivations diverses ont inspiré les corrections et les suppressions de 1924 et l'une d'elle est clairement idéologique à ses yeux. Entre la publication de *l'Âme solitaire* à Paris en 1907, et 1924, écrit Lemaire, « la foi religieuse de Lozeau a évolué et il veut mettre son oeuvre en accord avec sa foi présente⁶⁴¹ ». J'ajouterai une deuxième raison idéologique. Lozeau voulait peaufiner son image dans l'histoire littéraire du Canada français. Avec les suppressions apportées en 1924, Lozeau écarte un peu sa

⁶⁴⁰ Albert Lozeau, « Cycles d'Impressions », *la Revue canadienne*, vol. 44 [39^e année, 2^e vol.], (août 1903) : 372.

⁶⁴¹ Lemaire, *Lozeau, Œuvres poétiques complètes*, « Chronologie » 26.

représentation comme poète coincé dans une maison pleine d'objets-clichés qui n'ont pas l'exotisme de ceux de Paul Morin. Il veut écarter également les héros de sa jeunesse pour embrasser une histoire littéraire normative et donc Arvers devait céder sa place à Musset. Le dernier poème du recueil de 1907 s'intitule « Inconséquence » ; le dernier poème de 1924 s'intitule « À mon pays » : « Beau pays canadien, vieille terre française ⁶⁴²».

Lozeau n'est pas un poète aliéné. Il n'y a pas de monologues à ce sujet, comme chez Miron, dans son œuvre. Ce qui n'est pas bien vu aux yeux des générations détachées des symboles de transcendance qui forment la culture majoritaire au Québec depuis les années soixante. En 2002, Lemaire écrit que l'œuvre de Lozeau est oubliée. Lozeau n'a pas de parti pris pour le terrestre, comme Lapointe, mais il tient en équilibre des symboles d'immanence et des fondements mystérieux de son existence. Assumant en pleine connaissance de cause la tension du metaxy, dans « Cycles d'Impressions », Lozeau définit d'une manière réaliste la place entre la vie et la mort, entre l'immortalité et la mortalité.

La séquence oscille entre des descriptions de la terre et du ciel, comme dans le poème qui sera intitulé « Renouveau » dans *l'Âme solitaire* :

L'herbe neuve ressemble à la haute mousse,
Tant elle est fine et court en tapis sur le sol.
L'azur est lumineux, tiède et propice au vol
Des oiseaux, délassant avec des cris leurs ailes ⁶⁴³.

Le symbole littéraire le plus commun du metaxy, l'arbre, apparaît dans le poème qui sera intitulé « Octobre » :

Les oiseaux n'ont pas de cris,

⁶⁴² Lozeau, « À mon pays », *Poésies complètes, l'Âme solitaire I*, 243.

⁶⁴³ Lozeau, « Cycles d'Impressions », *la Revue canadienne*, août 1903, 377.

Il pleut une tristesse immense sur les arbres
Immobiles, ainsi qu'au champ des morts, les marbres ⁶⁴⁴.

Dans « Renouveau », les oiseaux symbolisent un pôle du metaxy, celui de satisfaction dans le mouvement élégant du corps aviaire. Dans « Octobre », l'arbre est assimilé aux tombes des humains décédés. La conscience de Lozeau se tient en équilibre entre la vie et la mort, et, en employant une variété de symboles pour représenter le metaxy, Lozeau montre la multiplicité de l'intermédiaire humain entre le *hen* et l'*apeiron*. Nepveu affirme qu'un des secrets de Lozeau se trouve dans « cette espèce d'abandon au réel ⁶⁴⁵», ce que Socrate dans *le Philèbe* appelle, par rapport au metaxy, la dialectique, la science par laquelle on connaît « ce qui est ».

L'Éros est la colle qui tient ensemble le metaxy, et dans « Cycles d'Impressions », effectivement, c'est ce « grand démon » qui donne un sens et une direction à ses trames temporelles. L'objet d'amour de Lozeau est la femme et la Muse qu'il appelle la « Noble consolatrice », le nom que Jésus donne à l'Esprit Saint dans l'évangile de Jean (« je prierai le Père, et il vous donnera un autre Consolateur qui soit éternellement avec vous », [14,16]) ⁶⁴⁶. Le Lozeau de « Cycles d'Impressions » est dans une maison qui s'est bien plantée dans l'univers-conscience. De ce Commencement, Lozeau dépasse la route et se dirige tout de suite vers les symboles de l'*axis mundi*, puis transforme le soleil et les étoiles en symboles métaeptiques. Lemaire note que Lozeau dans un article de 1920, « Le régionalisme littéraire », adopte une

⁶⁴⁴ Lozeau, « Cycles d'Impressions », *la Revue canadienne*, août 1903, 375.

⁶⁴⁵ Nepveu, « Présentation », *Lozeau : Intimité* 12.

⁶⁴⁶ *La Sainte Bible* (Alliance Biblique Universelle), « Évangile selon Jean, 14,16 » 1123.

position « pleine de nuances et de bon sens ⁶⁴⁷ ». Lozeau évite l'argumentation éristique que Socrate condamne. En même temps, Lemaire critique Lozeau parce que, vers la fin de sa vie, il « finit par se ranger » au côté de Lionel Groulx et des partisans du terroir contre les exotistes ⁶⁴⁸. Étant donné le choix entre un exotisme qui a fait exploser l'identité terrestre canadienne-française de Morin, le plongeant dans une aliénation plus profonde que celle de Miron, le régionalisme, l'affirmation de l'identité terrestre primaire canadienne-française, me semble un choix valide pour les consciences de l'époque.

La tradition judéo-chrétienne fournit à Lozeau ses symboles des fondements de l'être. On sent que Lozeau, comme Miron, est plus entouré par les dimensions culturelles du catholicisme que par l'institution de l'Église ou même par le personnage de Jésus-Christ. À l'avenir, au moment où la Révolution tranquille se termine et où le conservatisme renaît au Québec, le rôle de la mémoire complexe du catholicisme canadien-français devra être abordée. Une culture, un fournisseur de symboles, l'unique choix offert pour former une identité par rapport aux fondements de l'être, le cléricalisme, le visage public d'un groupe minoritaire se réfugiant dans un repli ethnique : toutes ces images de l'Église devront être débattues et assimilées par la conscience québécoise conservatrice si elle veut former une culture majoritaire saine d'esprit une fois que la culture innovatrice des années soixante se sera épuisée définitivement. Je crois que la symbolique judéo-chrétienne sera importante à ce moment-là, au moins comme base

⁶⁴⁷ Lemaire, *Lozeau, Œuvres poétiques complètes*, « Introduction » 25.

⁶⁴⁸ Lemaire, *Lozeau, Œuvres poétiques complètes*, « Introduction » 24.

expérientielle, mais un judéo-christianisme québécois ayant subi l'influence du soi ouvert américain ainsi que de la liberté religieuse américaine protégée par le mur entre l'état et les milliers de symbolisations de l'expérience des fondements de l'être qui existent aux États-Unis, un mur qui est encore en train de s'édifier au Québec.

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

**La Symbolisation de l'expérience :
une étude de la poésie du Québec et du Nord-Est des Etats-Unis,
1900-1965**

Volume 2 de 2

par

David Palmieri

Département des littératures
de langue française

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Philosophiæ Doctor (Ph.D.)
en études françaises

Juillet 2006

© David Palmieri



PQ

35

U54

2007

v.013

t.2

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Chapitre II.

La quête : la route vers le Commencement (le *bershit*) et l' Au-delà (l'*epekeina*) de l'univers

Deux routes divergeaient dans un bois jaune.

Robert Frost, *La route que je n'ai pas prise* ⁶⁴⁹

La route commence à la porte de la maison et mène la conscience ou au Commencement (le *bereshit*) ou à l' Au-delà (l'*epekeina*). Dans la Bible, les Hébreux, après leur esclavage en Égypte, errent pendant quarante ans dans le désert du Sinaï. Dans Homère, après la guerre de Troie, Ulysse vagabonde pendant dix ans dans le bassin méditerranéen. Dans le *Tao-tö king* (- VI^e s.), le légendaire Lao-tseu formule le symbole du tao, caractère chinois qui, comme le *logos* grec, a acquis le sens de raison ⁶⁵⁰, mais également celui de « voie, méthode » et dans le *Tao-tö king* celui de « Vérité ultime ». Le poème fondateur du taoïsme décrit le tao comme « invisible, inaudible imperceptible (14), non praticable et non nommable (1) » ; un spécialiste ajoute que le tao est le « chemin sans chemin qu'il faut cheminer pour connaître ⁶⁵¹ ».

⁶⁴⁹ Roger Asselineau, éd., *Robert Frost* « Poètes d'aujourd'hui », trad. Alain Bosquet (Paris : Seghers, 1964) 98.

⁶⁵⁰ Rey, *Le Dictionnaire historique de la langue française* 3755. « Tao, n.m. (1735), représente la transcription d'un mot chinois signifiant « voie, raison ». *Le Petit Robert I* (Paris : Les Dictionnaires Robert-Canada, 1990) 1108. « logos, n. m., 1764 ; mot gr. « parole, raison ».

⁶⁵¹ Isabelle Robinet, *Histoire du taoïsme, des origines au XIV^e siècle* (Paris : Cerf, « Patrimoines Taoïfines », 1991) 34. « En tout premier lieu, bien sûr, la notion de Tao. C'est un mot qui, dans la langue chinoise, signifiait « voie, méthode » au besoin « règle de vie » ou « procédé », et qui, dans le *Daoldejing*, prend pour la première fois le sens de « Vérité ultime. Une transcendante : invisible, inaudible, imperceptible (*Lao zi* 14), non praticable et non nommable (*Lao zi*, 1), chemin sans chemin qu'il faut cheminer pour connaître ; situé au-delà de tout rapport de différenciation, de tout jugement et tout antagonisme, il est neutre : en tant que tel, sa vérité ne peut être abordée que par la voie apophatique. Mais il est aussi source de toute vie, fécond (la "mère", *Lao zi*, 1), extensif et universel ("pervasif", *tong*), riche de "promesse" et seule référence sûre (*Lao zi*, 25 : c'est là la voie positive ».

Lao-tseu écrit que le nom tao qu'on veut donner à cette route de Vérité ultime n'est pas adéquat parce que « le tao qu'on tente de saisir n'est pas le Tao lui-même ». Le tao mène au *bereshit* :

Sans nom, il représente l'origine de l'univers ;
Avec un nom, il constitue la Mère de tous les êtres ⁶⁵².

Le taoïsme est une philosophie de non-agir, sa route reste à l'intérieur de ce que Lao-tseu appelle « l'univers », et Voegelin « l'ordre cosmologique compact ». Le tao ne mène pas à l'*epekeina* :

Sans franchir sa porte
on connaît l'univers.
Sans regarder par sa fenêtre
on aperçoit la voie du ciel.

Plus on va loin,
moins on connaît.

Le saint connaît sans voyager,
comprend sans regarder,
accomplit sans agir ⁶⁵³.

Pour Voegelin, le drame de l'œcoumène du Proche-Orient et de la Méditerranée est celui d'une société de sociétés tandis que celui de la Chine, à cause de son isolement géographique, se joue dans les limites d'une société unique ⁶⁵⁴. Selon lui, l'histoire chinoise a été jalonnée par une série de différenciations qui n'ont jamais atteint un bond dans l'être ⁶⁵⁵. Au moment

⁶⁵² Lao-tseu, *Tao-tö king*, trad. Liou Kia-Hway (Paris : Gallimard, « Connaissance de l'Orient », 1967) 33.

⁶⁵³ Lao-tseu, *Tao-tö king* 85.

⁶⁵⁴ Voegelin, *Ecumenic Age* 287. « In the Near Eastern and Mediterranean area, the drama of mankind is enacted by a society of societies; in China, due to its geographical isolation, it is enacted within the compass of a single society ».

⁶⁵⁵ Voegelin, *Ecumenic Age* 285. « The last reflection has touched upon a characteristic of Chinese order which presents almost insuperable obstacles to analysis that is, the emergence of institutions and symbolic forms which recognizably belong to the same general type as the Western but have, in China, a habit of never emerging completely. The proposition may, at first hearing, sound ill-considered in view of the fact that incomplete differentiation of experiences and symbols is a phenomenon common to all societies under observation. Only in the cases of Israel and Hellas was the cosmological form so radically broken by the leap in

de la rédaction du *Tao-tö king* (-VI^e s.), « le dynamisme concupiscent » fut découvert comme l'origine de l'expansion de l'oecoumène. Les Chinois avaient dépassé ainsi l'expérience primaire de l'existence, et un retour à cet état était possible seulement à travers « l'adoption d'une attitude quiétiste ». Le *Tao-tö king*, selon Voegelin, est exemplaire du choix de rebrousser chemin vers l'horizon de la cosmologie compacte derrière lequel le mystère de la mort et des dieux reste l'expérience fondamentale de l'existence de l'homme⁶⁵⁶. Le texte de Lao-tseu ne symbolise ni le *bereshit* encore moins l'*epekeina* avec le même degré de différenciation que la Bible et *la République*.

Chez Voegelin, le Commencement et l'Au-delà sont à la fois des modes révélateurs de la réalité divine et des structures de la conscience humaine. Dans son essai, « The Beginning and the Beyond », découvert après sa mort et sous-titré « A Meditation on Truth », Voegelin explique que ces structures sont toujours présentes dans la conscience, mais « elles ne sont pas toujours présentes sous la forme d'une connaissance réfléchie » (*reflected knowledge*)⁶⁵⁷. Une « expérience » est « cette aire de la réalité où l'appel révélateur provenant du côté divin rencontre une réponse interrogatrice du côté humain ». La réponse de l'homme qui se trouve placé tard dans

being, i.e., by the pneumatic and noetic theophanies, that it gave way to the new symbolisms of revelation and philosophy ».

⁶⁵⁶ Voegelin, *Ecumenic Age* 273. « In the cosmological experience, man's habitat on earth has an horizon, and beyond the horizon there lies the mystery of death and the gods. [...] The knowledge of the geographical horizon, it is true, has expanded; and the concupiscent drive has been discovered as the motive force of the expansion. The consciousness of reality, thus, has advanced beyond its former state, so that a return to the limited horizon would mean the deliberate adoption of a quietist attitude—a possibility that we find realized, in the Chinese case, in exemplary form by the Tao Te Ching ».

⁶⁵⁷ Voegelin, « The Beginning and the Beyond », *What Is History?* 173. « Divine reality is being revealed to man in two fundamental modes of experience: in the experience of divine creativity in the cosmos, and in the experience of divine ordering presence in the soul. The two modes are always structures in man's consciousness of divine reality, but they are not always conscious in the form of reflected knowledge ».

l'histoire est précédée par des millénaires de réponses moins réfléchies sous la forme de symbolisations cosmologiques. Après que l'homme différencie son esprit et son intellect et se reconnaît comme un partenaire actif sur le plan cognitif de la réalité divine, « les deux modes sont discernés et adéquatement symbolisés ⁶⁵⁸ ». Lorsque la réponse de la conscience humaine devient lumineuse pour elle-même en tant que quête des fondements divins et lorsque cette recherche devient un acte de réflexion interrogatrice, « l'homme se trouve alors en marche dans la direction ou de la créativité divine du Commencement des choses ou de l'Au-delà divin qui met l'ordre dans son âme ⁶⁵⁹ ». Ces directions sont imposées par la structure de la réalité ; l'homme n'a pas le choix ; il ne peut que se déplacer soit dans la dimension temporelle du cosmos soit à travers la hiérarchie de l'être qui va de la matière inorganique jusqu'à sa propre conscience et son questionnement ⁶⁶⁰. Les symboles du Commencement et de l'Au-delà articulent les trois composantes de l'« expérience » : la réalité divine qui tire l'homme vers la quête, la réalité metaxique qui canalise l'appel divin et la recherche humaine, la structure

⁶⁵⁸ Voegelin, « The Beginning and the Beyond », *What Is History?* 173. « The experience is the area of reality where the revelatory appeal from the divine side meets with the questing response from the human side, and reflective meditation on the response is preceded by millennia of less reflected response in the form of cosmological symbolization. Only late in history, when man becomes aware of himself, of his spirit and intellect, as an active partner in the cognition of divine reality, will the two modes be discerned and adequately symbolized ».

⁶⁵⁹ Voegelin, « The Beginning and the Beyond », *What Is History?* 173. « Only when the response becomes luminous to itself as a quest for the divine ground, and when the quest becomes an act of reflective questioning, will man find himself moving either in the direction of divine creativity toward a Beginning of things, or in the direction of the ordering presence within his soul toward a divine Beyond as its source ».

⁶⁶⁰ Voegelin, « The Beginning and the Beyond », *What Is History?* 174. « In fact, when the response becomes a questioning movement, the directions are prescribed by the structure of the reality in which man finds himself situated as its part. In his search of the divine ground, man can do no more than move either in the time dimension of the cosmos or through the hierarchy of being from inorganic matter to his own questioning existence, in order to find it either in an event preceding the present state of things or in a place higher than the known hierarchy of things »

interrogatrice de la conscience. Les poètes qui quittent la maison sont surtout en quête de l'*epekeina*, la force qui ordonne dans l'âme.

Cependant, la réalité est structurée d'une telle manière qu'il est très facile de s'égarer au cours de cette quête. Frye note que l'une des images démoniaques de la littérature est le labyrinthe qui s'oppose au droit chemin du désert qui mène à Dieu dans la prophétie d'Isaïe⁶⁶¹. À Cnossos, le Minotaure attend son tribut de sept jeunes garçons et de sept jeunes filles jusqu'au jour où Thésée le tue et, grâce à la pelote de fil laissée par la fille du roi Minos, Ariane, parvient à s'échapper du labyrinthe. La poésie, communauté potentielle de l'être et du langage, est également un fil d'Ariane potentiel qui permet à la conscience de quitter le labyrinthe⁶⁶². Blake proposa son œuvre comme un tel fil dans un quatrain d'imagerie grecque et hébreu de *Jeruslam* :

I give you the end of a golden string,
Only wind it into a ball
It will lead you in at Heavens gate,
Built in Jerusalems wall⁶⁶³.

Les Hébreux errant dans le Sinaï et Ulysse voguant sur la Méditerranée sont les voyageurs et les routes labyrinthiques types de l'Occident. Chacune de ces aventures mythiques passe à travers la réalité divine et se termine dans un massacre symbolique. Dans leur affrontement concupiscent avec la brutalité du monde, ces héros représentent un esprit contraire à la philosophie de non-agir du tao.

⁶⁶¹ Frye, *Anatomie de la critique* 184. « S'opposant au droit chemin de l'apocalypse, le chemin du désert qui mène à Dieu de la prophétie d'Isaïe, nous avons, sur le plan démonique, le dédale ou labyrinthe ».

⁶⁶² « Depuis la naissance de la conscience, la poésie poursuit tout le long de ce fil d'Ariane secret et puissant l'étrange aventure de l'homme et crie son appel aux dieux » ; Alain Grandbois, « Poésie », *Liberté* 9-10 (mai-août 1960) 146.

⁶⁶³ Blake, « Jerusalem », *Complete Poetry and Prose* 231.

L'exode du Peuple élu est un épisode dans une expérience historique ayant pour point de départ et pour aboutissement la même Terre de Canaan. Les biblistes croient que l'exode des Hébreux d'Égypte eut lieu au commencement du XIII^e siècle av. J.-C. Après que l'armée du Pharaon ait été engloutie par la Mer rouge, les Israélites ont erré durant treize mois dans « le désert d'indécision » et sont arrivés au Sinai⁶⁶⁴. Moïse monte en haut de la montagne où YWHW entre dans l'histoire en enseignant sa loi et conclut le *berith* avec son peuple. Après quarante ans dans le Sinai, les Israélites traversent le Jourdain et, commençant par Jéricho, conquièrent Canaan en vouant « à l'interdit, au fil de l'épée, tout ce qui était dans la ville, hommes et femmes, enfants et vieillards, bœufs, moutons et ânes⁶⁶⁵ ». Canaan est le Temple de la terre et le Peuple élu, comme Jésus chassant les changeurs du parvis du temple au commencement de la Passion, prépare avec violence la maison de YWHW, tétragramme sans voyelles que les Hébreux employaient pour symboliser la réalité divine qui tira la réponse mosaïque⁶⁶⁶.

L'odyssée d'Ulysse est un épisode dans une expérience historique ayant pour point de départ et pour aboutissement Ithaque. Les spécialistes de la civilisation classique croient que la Guerre de Troie eut lieu au milieu du XIII^e siècle av. J.-C., à peu près cinquante ans avant l'exode d'Égypte. Après la destruction de Troie, le héros aux mille ruses et son équipage font voile vers leur patrie ; le magnanime Ulysse, toutefois, passa sept ans comme prisonnier et amant de la déesse Calypso. Libéré par l'intercession d'Athéna,

⁶⁶⁴ Voegelin, *Israël and Revelation* 113. « And this adventure was hazardous, for the Exodus from Sheol at first led nowhere but into the desert of indecision, between the equally unpalatable forms of nomad existence and life in a high-civilization ».

⁶⁶⁵ *La Sainte Bible* (Alliance Biblique Universelle), « Josué, 6,21 », 231.

⁶⁶⁶ L'histoire de Jésus chassant les vendeurs du temple est dans tous les synoptiques (Mathieu 21,12-17, Marc 11, 15-19, Luc 19,45-48) ainsi que dans Jean (2,13-17).

il « arrivait au bout de la terre, au cours profond de l'océan ⁶⁶⁷ » et décidait de faire une descente (*katabasis*) au royaume des morts où sa mère Anticlée, Achille, et le prophète Tirésias lui racontent les épreuves de son avenir. Après dix ans d'aventures périlleuses, Ulysse parvient chez lui où sa femme Pénélope est assiégée par les prétendants. Ulysse les massacre et ainsi sa famille et la société d'Ithaque retrouvent leur ordre correct.

Voegelin constate que Platon calque la structure de *la République* sur le *katabasis* d'Ulysse ⁶⁶⁸. Le premier mot de *la République* est *katebin* (j'étais descendu), et la marche de cinq miles que Socrate fait entre Athènes et le Pirée est homérique dans la mesure où la ville portuaire symbolise « le monde souterrain de Hadès qui motive son enquête sur la nature de la justice et du bon ordre ⁶⁶⁹ ». Au Pirée, les Athéniens fêtent la déesse thracienne Bendis, et cette scène est contrebalancée par la dernière dans laquelle Socrate raconte l'histoire du voyage d'Er chez Hadès. Er est un Pamphylien, un homme pour ainsi dire « de toutes les tribus », un M. Tout le monde. Qu'est-ce que le Pirée a en commun avec le royaume de Hadès ? La fête au Pirée est caractérisée par l'égalité de ses participants, et la mort rend égale toutes les

⁶⁶⁷ Homère, *l'Odyssée*, trad. Médéric Dufour et Jeanne Raison (Paris : Garnier, 1947) 157.

⁶⁶⁸ Voegelin, *Plato and Aristotle* 107. « The *kateben* opens the vista into the symbolism of depth and descent. It recalls the Heraclitian depth of the soul that cannot be measured by any wandering, as well as the Aeschylean dramatic descent that brings up the decision for Dike. But above all it recalls the Homer who lets his Odysseus tell Penelope of the day when "I went down [*kateben*] to Hades to inquire about the return of myself and my friends" (*Od.* 23.252-3), and there learned of the measureless toil that still was in store for him and had to be fulfilled to the end (23.249-50).

⁶⁶⁹ Voegelin, *Plato and Aristotle* 106, 108. « The first chapter of the *Republic* sets the dialogue into motion. Its opening passage, just quoted, assembles symbols that recur in its course. And the first word, *kateben* (I went down), sounds the great theme that runs through it to its end » (106). « Nevertheless the little scene illuminates the profounder concern of Socrates, as well as the function of the Piraeus as the Hades that motivates his inquiry into the nature of justice and right order » (108).

âmes ⁶⁷⁰. « L'égalité du havre », écrit Voegelin, « est la mort d'Athènes, et du moins une tentative doit être esquissée pour trouver une voie qui monte à la vie ⁶⁷¹ ». Au centre de *la République*, entre la descente de Socrate au Pirée et d'Er dans le monde souterrain, Platon place la parabole de la caverne et décrit l'*epanodos*, la montée de l'âme vers le jour vrai. Le *spondaios* recherche la justice (*dikaiosyne*), et le philosophe qui a vu l'Agathon l'aide dans sa quête ⁶⁷².

Robert Frost discerne le paradoxe de la route, de même que Voegelin qui écrit dans *Plato and Aristotle* :

The construction [de *la République*] clearly places the *epanodos* to the light in the center of the work, and balances it symmetrically by the descents to the Piraeus and Hades. That in itself would reveal no more than the skill of Plato the artist. It is disquieting, however, that the truth of human existence can be found both by descent and by ascent. The truth brought up from the Piraeus by Socrates in his discourse and the truth brought up from Hades by the messenger Er are the same truth that is brought down by the philosopher who has seen the Agathon. We are reminded of the Heraclitian paradox (B60): "The way up and the way down is one and the same."⁶⁷³

Dans « The Road Not Taken », Frost tire parti de la vérité héraclitienne exposée dans la structure de *la République*, livre qu'il enseigne

⁶⁷⁰ Voegelin, *Plato and Aristotle* 108. « In Hades, in death, again all men are equal before their judge, and Er, the teller of the tale, is a Pamphylian, a man "of all tribes," an Everyman ».

⁶⁷¹ Voegelin, *Plato and Aristotle* 108. « The equality of the harbor is the death of Athens, and at least an attempt must be made to find the way up to life ».

⁶⁷² Voegelin, *Plato and Aristotle* 113. « Forever holding to the "upward way," we shall pursue justice (*dikaiosyne*) and wisdom (*phronesis*), that we may be friends to ourselves and the gods in this world and the next ».

⁶⁷³ Voegelin, *Plato and Aristotle* 114.

peu avant sa composition du poème⁶⁷⁴. « The Road Not Taken » paraît en août 1915 dans *The Atlantic* et sera placé en première position dans le troisième recueil de Frost, *Mountain Interval* (1916). Depuis 1915, « The Road Not Taken » est devenu une monade, le symbole anagogique « infini et éternel » le plus important sur le plan poétique de l'enveloppe-cosmion américaine⁶⁷⁵. Son expression la plus célèbre – « *I took the road less traveled by* » – se retrouve récemment dans les titres d'un best-seller de la psychologie pop et d'une chanson country, deux formes originales d'expression américaine⁶⁷⁶. John Savoie l'appelle d'une manière frygienne « une Écriture sainte séculière », et Robert Pinsky, pendant sa période de poète lauréat de 1997 à 2000, a découvert dans un projet de recherche que « The Road Not Taken » était le poème favori du peuple américain⁶⁷⁷. Comme « bonne œuvre d'art » devenue réflexion du cosmos, le classique de Frost inspire chez les Américains une attitude de courage désabusé devant

⁶⁷⁴ Gorham Munson, *Robert Frost : A Study in Sensibility and Good Sense* (New York : Haskell House, 1973). Publication originale 1927. « The principal, Mr. Silver, had been appointed head of the New Hampshire State Normal School at Plymouth, New Hampshire, and as often happens in such cases he wished to take the pick of his faculty with him. Frost went to Plymouth for the school year 1911-1912, and while there formed a friendship with a teacher in the high school, Sidney Cox [...] Professor Cox has furnished certain notes on his memory of this year [...] I found that Mr. Frost was having exciting times teaching psychology, that he wasn't following any chart, but improvising his own courses, and having the girls read real books. He made me interested in Plato's *Republic* and Rousseau's *Emile* when he was in the midst of them with one of his classes ».

⁶⁷⁵ Frye, *Anatomie de la critique* 150. « Ainsi, dans la perspective anagogique, le symbole est une monade et tous les symboles vont s'unir dans un symbole verbal infini et éternel qui est, sous l'aspect de la *dianoia*, le *logos*, et sous l'aspect du *mythos*, l'acte créateur absolu. C'est cette conception que Joyce, dans le cadre du sujet, qualifie d'« Épiphanie », et que Hopkins, dans celui de la forme, nomme "*inscape*" » (note de l'auteur, *inscape* traduit comme "le mat intérieur" dans la traduction originale).

⁶⁷⁶ Le livre est *The Road Less Traveled* de M. Scott Peck (New York : Simon & Schuster, 1978), et la chanson du même titre par George Strait (Mea, 2001). Voir : Savoie, « A Poet's Quarrel », *The New England Quarterly* 5.

⁶⁷⁷ Libby Copeland, « Stanza Room Only : Poet Laureate's Project Is an Unexpected Hit », *The Washington Post* (April 3, 2000) C4. « Following a hunch, I asked Pinsky what the most popular American poem seemed to be, based on the contributions. Turns out it was, as suspected, Robert Frost's "The Road Not Taken." What else would you expect from a nation of rugged individualists and misunderstood youth? ».

les choix décisifs de la vie. Mais Frost lui-même avait averti son public que « The Road Not Taken » était « un poème épineux » (*tricky poem*)⁶⁷⁸. Dans son lyrisme philosophique, autant pragmatique que platonicien, Frost s'amuse de la doctrine de James que « la liberté de croire ne peut recouvrir que des options vivantes, insolubles pour l'intelligence individuelle livrée à elle-même ; et une option vivante ne paraît jamais absurde à celui devant qui elle se pose⁶⁷⁹ ».

« The Road Not Taken » prend naissance dans une expérience onirique de l'univers-conscience que Frost a eue sur une route boisée dans le New-Hampshire. Trois ans plus tard, dans les forêts du Gloucestershire en Angleterre, les promenades de Frost avec un ami, le poète Edward Thomas, allaient déclencher la symbolisation définitive de cette expérience.

Dans une lettre de février 1912, Frost raconte un épisode qui s'est produit durant l'hiver au carrefour de « deux routes solitaires qui se croisent [...] toutes deux peu fréquentées » comme en témoigne le tapis inaltéré de neige qui les recouvre. Un soir, sur l'une de ces routes, il a une vision (*opsis*) :

Two lonely cross-roads that themselves cross each other I have walked several times this winter without meeting or overtaking so much as a single person on foot or on runners. The practically unbroken condition of both for several days after a snow or a blow proves that neither is much travelled. Judge

⁶⁷⁸ Cité dans : John Savoie, "A Poet's Quarrel : Jamesian Pragmatism and Frost's 'The Road Not Taken,'" *The New England Quarterly* 77.1 (March 2004) : 7-8. « Frost himself was well aware of what a popular yet difficult poem he had written. At one public reading, he warned his audience "to be careful of that one; it's a tricky poem—very tricky ».

Le 26 août 1961 au Bread Loaf Writers' Conference dans une lecture enregistrée sur bande par Lawrence Thompson, Frost a dit : « I wrote this one ["The Road Not Taken"] in England on a big fluffy sofa in a big house that belonged to a game-keeper... You have to be careful of that; it's a tricky poem, very tricky » (*Years of Triumph*, p. 546).

⁶⁷⁹ James, « Is Life Worth Living », *la Volonté de croire* 49-50.

then how surprised I was the other evening as I came down one to see a man, who to my own unfamiliar eyes and in the dusk looked for all the world like myself, coming down the other, his approach to the point where our paths must intersect being so timed that unless one of us pulled up we must inevitably collide. I felt as if I was going to meet my own image in a slanting mirror. Or say I felt as we slowly converged on the same point with the same noiseless yet laborious stride as if we were two images about to float together with the uncrossing of someone's eyes. I verily expected to take up or absorb this other self and feel the stronger by the addition for the three-mile journey home. But I didn't go forward to the touch. I stood still in wonderment and let him pass by; and that, too, with the fatal omission of not trying to find out by a comparison of lives and immediate and remote interests what could have brought us by crossing path to the same point in the wilderness at the same moment of nightfall. Some purpose I doubt not, as if we could but had made it out. I like a coincidence almost as well as an incongruity ⁶⁸⁰.

Le Frost que Frost rencontre au cours de son voyage dans le bois familier vers l'Au-delà est un personnage incongru au centre d'un temenos fugitif et onirique. Le 23 août de la même année, Frost et sa famille quittèrent le port de Boston pour l'Angleterre, temenos jusque-là inconnu, où il a consolidé sa théorie et sa pratique poétiques, a trouvé un éditeur pour ses deux premiers livres, et a rencontré Thomas, l'homme dont il disait « le seul frère que j'ai jamais eu ⁶⁸¹ ».

Frost et Thomas aimaient bien herboriser ensemble. Après leurs promenades, Thomas exprimait souvent des regrets quant à la route qu'il

⁶⁸⁰ Robert Frost, « lettre du 10 février 1912 à Susan Hayes Ward », *Selected Letters*, ed. Lawrance Thompson (New York : Holt, Rinehart, Winston, 1964) 45-46.

⁶⁸¹ Robert Frost, « lettre à Edward Garnett, 29 avril 1917 », *Selected Letters* 217. « Edward Thomas was the only brother I ever had. I fail to see how we can have been so much to each other, he an Englishman and I an American and our first meeting put off till we were both in middle life. I hadn't a plan for the future that didn't include him ». Thomas a été tué le 9 juin 1917 en France dans un poste d'observation pendant la Bataille d'Arras.

avait choisie, aux spécimens qu'ils auraient pu trouver⁶⁸². Amusé par l'attitude de son ami, Frost écrit la dernière strophe de « The Road Not Taken » avant de quitter l'Angleterre :

I shall be telling this with a sigh
Somewhere ages and ages hence :
Two road diverged in a wood, and I –
I took the one less traveled by,
And that has made all the difference⁶⁸³.

Frost a achevé le poème après son retour aux États-Unis en février 1915. Du New-Hampshire, il envoie la première version au propre à Thomas à la fin d'avril ou au commencement de mai⁶⁸⁴. Le 13 juin, lorsque Thomas lut le poème à sa femme, celle-ci était d'accord avec son mari pour dire que « Two Roads », le titre d'alors, était un poème « naturellement symbolique⁶⁸⁵».

Dans un article instructif dans *The New England Quarterly*, John Savoie esquisse une « lecture archétypique » du symbolisme universel de « The Road Not Taken ». Le poème de Frost, écrit Savoie, est « aussi ancien et

⁶⁸² Lawrance Thompson, *Robert Frost : Years of Triumph, 1915-1938* (New York : Holt, Rinehart and Winston, 1970) 87-88. « Repeatedly, while these two men had botanized in England together—Thomas leading the way through his favorite countryside in the hope of showing his American friend an extraordinary station of rare plants—these ventures had ended with self-reproachful sighs and regrets. Even the most successful of these walks failed to satisfy Thomas's fastidiousness. He blamed himself for having made the wrong choice of location, and would sigh wistfully over the lovely specimens he might have shown if only had had taken to Frost to a different place ».

⁶⁸³ Frost, *Collected Poems, Prose, & Plays* 103. « One stanza of "The Road Not Taken was written while I was sitting on a sofa in the middle of England; was found three or four years later, and I couldn't bear not to finish it. I wasn't thinking about myself there, but about a friend who had gone off to war, a person who, whichever road he went, would be sorry he didn't go the other. He was hard on himself that way » ; enregistré le 23 août 1953 Bread Loaf Writers' Conference (*Years of Triumph*, p. 546). Frost s'est contredit sept ans plus tard, mais Thompson donne l'impression que sa version de 1953 de la composition du poème est la plus vraie.

⁶⁸⁴ Thompson, *Robert Frost : Years of Triumph, 1915-1938*. « As soon as it ["The Road Not Taken"] was done to his satisfaction he sent a fair copy of it to Thomas, as a letter, with nothing else in the envelope » (88). « The quotation is from the earliest known manuscript version: the manuscript sent to Thomas late in April or very early in May of 1915 » (544).

⁶⁸⁵ Edward Thomas, *Elected Friends : Robert Frost and Edward Thomas To One Another*, ed. Mathew Spencer (New York : Handsell Books, 2003) 64. « I read 'The road not taken' to Helen just now; she liked it entirely & agreed with me how naturally symbolical it was ».

subtil que le Tao, aussi grossier et contemporain qu'une version karaoké de "My Way" ⁶⁸⁶». L'image d'un homme à la croisée des chemins paraît dans l'*Œdipe Roi* de Sophocle ⁶⁸⁷, dans le premier chant de *la Divine Comédie* de Dante ⁶⁸⁸, devant *Christian* dans *Pilgrim's Progress* ⁶⁸⁹, et dans « *the odd fork in Being's road* » de Emily Dickinson ⁶⁹⁰. Ces échos intertextuels, d'après Savoie,

⁶⁸⁶ Savoie, « A Poet's Quarrel », *New England Quarterly* 18. Traduction de : « A surprising strength of reading "The Road Not Taken" through Jamesian pragmatism is that this context fully acknowledges and then subsumes the archetypal reading that underlies the poem's popularity. Before Edward Thomas ever recognized himself in Frost's teasing, he admired "The Road Not Taken" for being "naturally symbolic." Because it is natural, the symbolism is universal, as ancient and subtle as the Tao, as tawdry and contemporary as a karaoke version of "My Way" ».

⁶⁸⁷ Œdipe tue son père sur la route entre Delphes et Thèbes : « Alors que j'étais parvenu à la croisée des trois chemins dont tu as parlé, je voyais venir en face de moi un héraut, et, bien tel que tu l'as dit, un homme monté sur une voiture tirée par de jeunes chevaux [...] Mais voilà que le vieillard, quand tout près du char, me guette et me donne un coup de son double aiguillon, en plein sur la tête ! Il eut plus qu'il n'en méritait ! Un coup de bâton que de mon bras je lui assenai sans attendre, le fait tomber à la renverse ». Sophocle, *Œdipe Roi* (Paris : Classiques Hachette, 1994) 66.

⁶⁸⁸ « Sur le milieu du chemin de la vie / Je me trouvai dans une forêt sombre : / Le droit chemin se perdait, égaré [...] Je ne puis dire, au vrai, comment j'y suis entré, / Tant j'étais plein de sommeil su moment / Que je quittai la véridique voie ». Dante, *La Divine Comédie* (Paris : Garnier, 1966) 11.

⁶⁸⁹ « So they went on, and *Ignorance* followed. They went then till they came at a place where they saw a way put itself into their way, and seemed withal to lie as straight as the way which they should go: and here they knew not which of the two to take, for both seemed straight before them; therefore here they stood still to consider. And as they were thinking about the way, behold a man black of flesh, but covered with a very light Robe, came to them, and asked them why they stood there? They answered they were going to the *Cœlestial City*, but knew not which of these ways to take. Follow me, said the man, it is thither that I am going ». John Bunyan, *Pilgrim's Progress* (New York : Stokes) 162.

⁶⁹⁰ Emily Dickinson, *The Complete Poems*, ed. Thomas H. Johnson (Boston : Little Brown, 1960) 303. « Our Journey had advanced » paraît d'abord dans *Poems, Second Series* (1891) :

Our journey had advanced –
Our feet were almost come
To that odd Fork in Being's Road –
Eternity – by Term –

Our pace took sudden awe –
Our feet – reluctant – led –
Before – were Cities – but Between –
The Forest of the Dead –

Retreat – was out of Hope –
Behind – a Sealed Route –
Eternity's White Flag – Before –
And God – at every Gate –

expliquent en partie la popularité de « The Road Not Taken », sa capacité de stimuler la conscience de ses lecteurs. Une fable grecque et un récit allégorique de la Bible fournissent les archétypes les plus pesants sur le poème. Les deux routes non prises primordiales de l'Occident sont le chemin du Vice rejeté par Hercule et le chemin spacieux qui mène à la Perdution dans la parabole de Jésus. Contrairement aux deux voies ambiguës de Frost, ces routes mènent sans détour à Ulro.

Dans un livre perdu, *Saisons*, le sophiste Prodicos raconte l'apologue *Hercule entre le Vice et la Vertu* qui nous est connu grâce aux *Mémorables* de Xenophon. À l'âge où tout jeune homme doit choisir sa route dans la vie, Hercule, lui, trouve un endroit tranquille et réfléchit. Deux femmes de grande stature, surhumaine, apparaissent devant lui. L'une d'entre elles, forte aguichante, lui offre une vie « à l'abri des fatigues et des soucis dans une douce oisiveté et dans le renouvellement des plaisirs ». Lorsque Hercule lui demande son nom, la femme répond le Bonheur mais avoue que ses ennemis la nomment le Vice. Le discours de la Vertu, par contre, fait valoir la nécessité du travail et « la peine pour parvenir à l'excellence ⁶⁹¹ ».

« The Road Not Taken » est de même un commentaire sur Mathieu 7,13, la parabole de Jésus concernant le choix entre la porte large qui mène au chemin de la perdution et la porte étroite qui mène à la vie. Notre expérience de la vie, d'après Voegelin, est « celle de la participation de l'homme dans un

« He had bought the first volume of *Poems* [de Dickinson] not long after its publication in 1890 and had given his copy to his sweetheart and classmate Elinor White. And when *Poems, Second Series* appeared, he bought that too ». George Monteiro, *Robert Frost & the New England Renaissance* (Louisville : UP of Kentucky, 1988) 26.

⁶⁹¹ Eugène Dupréel, *Les Sophistes : Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias* (Neufchatel : Griffon, 1948) 120.

mouvement dont la direction est à trouver ou à manquer⁶⁹²». Matthieu poursuit la parabole de Jésus avec une autre concernant les faux prophètes, et Voegelin, lui, dans « The Gospel and Culture », source de cette dernière citation, poursuit sa description du mouvement troublant de l'homme dans le metaxy par l'exemple d'un faux prophète moderne, Sartre, qui déforma la quête humaine de l'*epekeina*. L'auteur de *Nausée*, comme Marx proscrivant la Question, proscrit les fondements divins de l'être. Néanmoins, la structure de la réalité s'imposa, et Sartre, selon Voegelin, détourna la quête dans un sens qu'il s'était imaginé, c'est-à-dire vers une destruction imaginative de la raison et de la réalité dans laquelle l'homme sera condamné d'être libre⁶⁹³. Frost, contrairement à Sartre, garde les fondements divins, mais ses deux routes n'offrent pas le contraste net de celles de ses modèles historiques.

Les choix présentés à Hercule et ceux que Jésus propose sont dramatiques, même stupéfiants. Dans « The Road Not Taken », en revanche, le choix n'est qu'un coup de dés. Le poème est épineux parce que ses deux routes se ressemblent. D'abord, le poète regarde aussi loin que possible dans l'une des routes :

⁶⁹² Eric Voegelin, « The Gospel and Culture », *Published Essays, 1966-1985*, 176. « Well, existence is not a fact. If anything, existence is the nonfact of a disturbing movement in the In-Between of ignorance and knowledge, of time and timelessness, of imperfection and perfection, of hope and fulfillment, and ultimately of life and death. From the experience of this movement, from the anxiety of losing the right direction in this In-Between of darkness and light, arises the inquiry concerning the meaning of life. But it does arise only because life is experienced as man's participation a movement with a direction to be found or missed ».

⁶⁹³ Eric Voegelin, « The Gospel and Culture », *Published Essays, 1966-1985*, 176. « An intellectual like Sartre, for instance, finds himself involved in the conflict without issue between his assumption of a meaningless facticity of existence and his desperate craving for endowing it with a meaning from the resources of his *moi*. He can cut himself off from the philosopher's inquiry by assuming existence to be a fact, but he cannot escape from his existential unrest. If the search is prohibited from moving in the In-Between, if as a consequence it cannot be directed toward the divine ground of being, it must be directed toward a meaning imagined by Sartre ».

Then took the other, as just as fair,
 And having perhaps the better claim,
 Because it was grassy and wanted wear;
 Though as for that, the passing there
 Had worn them really about the same,

And both that morning equally lay
 In leaves no step had trodden black.
 Oh, I kept the first for another day!
 Yet knowing how way leads on to way,
 I doubted if I should ever come back ⁶⁹⁴.

L'état des routes est semblable ; les feuilles qui les recouvrent sont également intactes. Est-ce qu'on peut qualifier la route rejetée de labyrinthe ou même de plus fréquentée ? Rien n'est moins sûr. Rétrospectivement, arrivée à l'*epekeina*, la route prise par l'homme semble moins achalandée, mais le jour de son choix il n'en savait rien. Le promeneur exprime un regret dans le deuxième vers de « The Road Not Taken » : « *And sorry I could not travel both* ». Le choix de Frost n'est pas entre le vice et la vertu, mais entre deux routes qui sont également animées par le vice et la vertu, par la perdition et la vie. Le vers-monade qui au cours du XXe siècle entrait inexorablement dans la conscience américaine contredit ironiquement tout ce qui le précède dans le poème qui le véhicule. La route moins fréquentée faisait toute la différence, dit l'homme, justifiant ainsi son choix hasardeux, mais ce jugement est aussi aventuré que sa décision d'il y a longtemps.

L'homme ignore si l'autre route qu'il est triste de ne pas avoir suivie l'aurait conduit au même jour vrai que la route qu'il a prise, au même ordre de l'*apeiron* établi par le même Au-delà. Chez Platon, l'*apeiron* symbolise la profondeur du cosmos et de la *psyche* ; dans le metaxy, c'est l'Un qui occupe le pôle opposé. Voegelin associe l'Un platonicien aux fondements divins

⁶⁹⁴ Frost, *Collected Poems, Prose, & Plays* 103.

(*aita*)⁶⁹⁵. L'Un est la force formatrice que les fondements fournissent à la conscience, et il sous-tend la quête de *l'epekeina* chez Frost. La vérité qui sort de la monade classique américaine est que les deux routes sont semblables, et que, à la fin de sa vie, l'homme cachera cette vérité à sa conscience et qu'il a raison de le faire. Après l'expérience hallucinatoire de Frost en 1912, trois ans de méditation, nourrie d'observations de son ami Thomas, ont concrétisé le mystère du bon transcendant. Le choix entre les deux routes dans « The Road Not Taken » n'est pas un acte courageux, c'est l'expression d'une vérité troublante : « La voie d'en haut et la voie d'en bas sont la même voie ».

Dans « la Volonté de croire », James définit une *hypothèse* comme « tout ce qui est proposé à notre croyance ». Une *option* est « le choix qui s'exerce entre deux hypothèses ». Une option qui justifie la volonté de croire a trois qualités : elle est vivante et non pas morte, obligée et non pas évitable, importante et non pas insignifiante. Une option *parfaite* est ainsi vivante, obligée et importante⁶⁹⁶. La mythologie emploie souvent l'image de portes pour symboliser cette option parfaite. Il y a une porte devant Frost, mais ce n'est pas celle de Lao-tseu qu'on regarde immuablement de l'intérieur ; il y a deux portes devant Frost, mais ce ne sont pas celles de Jésus qui conduisent l'homme ou à la vie ou à la perdition. Les routes de « The Road Not Taken » symbolisent l'option vivante de James, « insoluble pour l'intelligence

⁶⁹⁵ Voegelin, « Reason : The Classic Expérience », *Published Essays, 1966-1985*, 281. « The differentiation of life and death as the moving forces behind reason and the passions requires further refinements in the analysis of the *metaxy*. Plato has given them in the *Philebus* by symbolizing the mystery of being as being between (*metaxy*) the poles of the one (*hen*) and the unlimited (16 d-e). The one is the divine ground (*aitia*) that is present as the formative force in all things, to be identified with wisdom and mind (*sophia kai nous*) (30b-c). The unlimited is Anaximander's apeiron, the cosmic ground from which things are brought forth into being (genesis) and into which they perish again (phthora), 'for they pay one another penalty for their injustice (adikia) according to the ordinance of Time " (B 1) ».

⁶⁹⁶ James, *la Volonté de croire* 21-23.

individuelle livrée à elle-même ». Comme James, Frost prône notre droit de croire dans les cas où la vie nous présente une option vivante, mais il ajoute une clause restrictive au contrat. Une option vivante ne paraît jamais absurde au moment où nous la choisissons, affirme James, mais un sentiment d'absurdité sera certainement présent, souligne Frost, dans le soupir désabusé que nous pousserons en racontant l'histoire de notre décision téméraire à la croisée des chemins.

Une résidence ailleurs dans l'Occident est parfois une option pour un poète du Nord-Est ou du Canada français. Une telle expérience affirme son appartenance à sa vocation et à la communauté de l'être et du langage. Frost passe deux ans et demi en Angleterre, et à son retour en Nouvelle-Angleterre, il devient le modèle d'un poète qui transforme sa région en enveloppe culturelle représentative du monde⁶⁹⁷. Mais le bois de « The Road Not Taken » est une combinaison de ceux du New-Hampshire et du Gloucestershire, et Frost avait besoin de son expérience dans un autre cosmion de langue anglaise pour articuler la *dianoia* de son poème mythique.

Comme Frost et Paul Morin, Alain Grandbois a publié son premier livre, le roman *Né à Québec* (1933), dans l'enveloppe-cosmion de ses ancêtres. Son récit de la vie de l'explorateur du Mississippi, Louis Joliet, paraît à Paris au commencement de la neuvième année d'un exil-périple qui dura quatorze ans (1925-1939) et atteignit son plus grand exotisme pendant les neuf mois,

⁶⁹⁷ Frost et sa famille ont quitté Boston le 23 août 1912 et ils sont arrivés à Londres le 2 septembre. Au milieu du mois, ils se sont installés dans une maison, le Bungalow à Beaconsfield, une banlieue quarante minutes en train de Londres. En avril 1914, ils ont déménagé à une maison à la campagne à Ledington dans Gloucestershire. Au commencement de septembre 1914, ils ont déménagé encore à la maison à Ryton. Frost et sa famille ont quitté Liverpool le 13 février 1915 pour New York. L'étude définitive de cette période dans la biographie de Frost est : John Evangelist Walsh, *Into My Own : The English Years of Robert Frost, 1912-1915* (New York : Grove Press, 1988).

entre janvier et septembre 1934, au cours desquels Grandbois voyagea en Asie, pour l'essentiel en Chine. Dans « The Road Not Taken », Frost présente un homme dans les bois qui se fige un moment devant une option vivante. Dans « Ah toutes ces rues », Grandbois présente un homme dans mille villes, qui ne s'arrête jamais, ne choisit jamais. Son flâneur de rues citadines est un « animal haletant » poussé en avant par la Question symbolisatrice vers une *epekeina* toujours fuyante, une odyssée sous une pluie glaciale à travers le grand code de l'art.

« Ah toutes ces rues... » vient des *Îles de la nuit* (1944), le premier recueil canadien de Grandbois⁶⁹⁸. Faisant partie d'un groupe de textes écrits au moment de son retour au Québec en décembre 1939⁶⁹⁹, « Ah toutes ces rues », comme « The Road Not Taken », s'est composé entre le voyage de formation et l'Amérique du nord. Poètes à floraison tardive, Frost publie « The Road Not Taken » à quarante-deux ans, et « Ah toutes ces rues » paraît quand Grandbois en a quarante-quatre. L'Américain et le Canadien français viennent de lignages paternels établis dans le Nouveau Monde depuis 1634 et 1635, respectivement, et l'argent qui soutenait leurs longs apprentissages comme écrivains, y compris l'aventure de Frost en Angleterre et les voyages de Grandbois de par le monde, vient des héritages laissés par leurs grands-

⁶⁹⁸ En avril-mai 1934, Grandbois remonte le fleuve Chang Jiang de Shanghai à Hankou (1 350 km), aujourd'hui incorporée dans la ville de Wuhan, dans la province de Hubei. Grandbois y rencontre Pierre R. Spires, un français qui offre de publier ses poèmes. La plupart des 150 copies de son édition de *Poèmes*, datée le 25 août 1934, sera perdue dans le naufrage d'une jonque, et en 1994 Marcel Fortin fait le bilan des quatre exemplaires conservés du recueil (EF 30.2).

⁶⁹⁹ Marielle Saint-Amour et Jo-Ann Stanton, « Présentation », *Alain Grandbois : Poésie I* (Montréal : PUM, 1990) 83-84.

pères⁷⁰⁰. En 1780, durant la Révolution américaine, John Adams écrit de Paris à sa femme Abigail qu'il devait étudier les arts de la politique et de la guerre afin que ses fils eux puissent étudier les mathématiques, la philosophie, le commerce et l'agriculture et que « leurs enfants aient le droit d'étudier la peinture, la poésie, la musique, l'architecture, la statuaire, la tapisserie et la porcelaine⁷⁰¹ ». Frost et Grandbois sont pour ainsi dire des petits-fils de John Adams et des autres politiciens-guerriers des colonies anglaise et française du dix-huitième siècle.

⁷⁰⁰ Nicholas Frost, né vers 1595 à Devonshire en Angleterre a émigré en Nouvelle-Angleterre en juin 1634. Il s'est établi à Sturgeon Creek (Eliot) dans l'état de Maine. Il était un fermier et aussi exerçait la fonction de Select Man à Kittery, (Thompson, « Genealogy », *Selected Letters* 599). « Derrière Alain Grandbois, parmi ses lointains ancêtres, il y avait des coureurs de bois que la passion de l'aventure et le sens farouche de leur individualité brûlaient. Ce n'est pas par hasard que Grandbois écrira son premier livre sur Louis Jolliet. Le père de celui-ci est l'un des visages qui surgissent à l'origine de la famille Grandbois. Cependant, les premiers ancêtres qui vinrent en Nouvelle-France, vers 1635, se nommaient Guilbeault. Ce n'est que deux cents ans plus tard que l'un des frères Guilbeault qui possédait d'immenses terres à bois fut surnommé Guilbeault de Grandbois. Le surnom s'imposa » (Fernand Ouellette, « Il est d'étranges destins », *Liberté* 9-10 (mai-août 1960) : 149.

Le grand-père paternel de Frost, William Prescott Frost, a acheté une ferme pour Frost et sa famille à Derry dans le Nouveau-Hampshire en 1900. Il est mort l'année suivante. Dans son testament, il donne une rente viagère de 500 \$ par an à son petit-fils ; après dix ans, le montant s'élève à 800 \$ par an pour le reste de la vie de Frost qui devient alors le propriétaire de la ferme. La vente de cette ferme en 1911 a permis au poète d'entamer son aventure anglaise (Pritchard, *Frost* 4,65). Aucune biographie définitive de Grandbois existe, et il est plus difficile de rassembler les faits de sa vie dans un récit cohérent, comme une comparaison des « Chronologies » dans les éditions de la *Library of America* de Frost et de la *Bibliothèque du Nouveau monde* de Grandbois le confirme ; celle de Grandbois est beaucoup moins détaillée. Le grand-père paternel de Grandbois, Michel-Adolphe Grandbois, fondateur d'une exploitation forestière à Saint-Casimir dans Portneuf entre Trois-Rivières et Québec sur la rive sud du Saint-Laurent, est mort en 1911 lorsqu'Alain avait onze ans. Il a laissé à son petit-fils une fortune qui défraye les dépenses de ses maisons en France et de ses voyages jusqu'en 1939.

⁷⁰¹ John Adams, *Adams Family Correspondence, Volume 3, April 1778–September 1780*, eds. L.H. Butterfield and Marc Friedlaender (Cambridge : Harvard UP, « The Belknap Press », 1973) 342. « I could fill Volumes with Descriptions of Temples and Palaces, Paintings, Sculptures, Tapestry, Porcelaine, &c. &c. & c—if I could have time. But I could not do this without neglecting my duty.—The Science of Government it is my Duty to study, more than all other Sciences: the Art of Legislation and Administration and Negotiation, ought to take Place, indeed to exclude in a manner all other Arts.—I must study Politicks and War that my sons may have the liberty to study Mathematicks and Philosophy. My sons ought to study Mathematicks and Philosophy, Geography, natural History, Naval Architecture, navigation, Commerce and Agriculture in order to give their Children a right to study Painting, Poetry, Musick, Architecture, Statuary, Tapestry and Porcelaine ».

À la publication des *Îles de la Nuit*, Roger Duhamel appelle Grandbois « un grand poète » et déclare que ses poèmes « nous plongent très loin dans notre sensibilité ⁷⁰²». Les critiques de l'époque, explique Lemaire en 1979, poussaient un soupir de soulagement en lisant le recueil :

Enfin une œuvre qui se tenait debout dans un désespoir adulte et non à genoux dans des chagrins d'adolescents inadaptés. Enfin, une œuvre qui résolvait le dilemme du régionalisme et de l'exotisme, une œuvre aux dimensions de la terre et qui pourtant ne copiait pas, avec vingt ou cinquante ans de retard, la dernière mode parisienne ⁷⁰³.

Duhamel félicite Grandbois parce qu'il « nous fait pénétrer dans le labyrinthe de son destin » où « nous y voyons le reflet attachant d'une expérience d'homme ⁷⁰⁴». La voix adulte de Grandbois s'élève au-dessus du conflit puéril entre les exotistes et les régionalistes en entrant dans le labyrinthe mythique de l'Occident. Il faut dire que *Regards et jeux dans l'espace* de Saint-Denys Garneau dépasse aussi l'antagonisme des écoles littéraires du Canada français, mais sa maison gothique de liberté solitaire sème la confusion dans la conscience des premiers poètes québécois des années cinquante, et, par conséquent, ils adoptent comme modèle la route labyrinthique de Grandbois, comme Giguère dans « Yeux fixes » qui

⁷⁰² Roger Duhamel, « Vie de l'esprit, Courrier des lettres, les îles de la nuit », *l'Action nationale* 23.2 (octobre 1944) 136, 137. « La séduction de certaines œuvres s'explique malaisément, leur charme opère à notre insu [...] *Les îles de la nuit* plongent très loin dans notre sensibilité [...] Ce poète, qui est un grand poète, possède la magie des mots ».

⁷⁰³ Michel Lemaire, « compte rendu de *Poèmes, Alain Grandbois* », *Livres et auteurs québécois* (1979) 124.

⁷⁰⁴ Duhamel, « les Îles de la nuit », *l'Action nationale* 137, 139.

transforme l'« interminable route » d'« Ah toutes ces rues » en une « course interminable ⁷⁰⁵ ».

Tout au long de sa carrière, Grandbois a mythifié ses voyages en Europe, en Afrique, et en Asie, embrouillant leur chronologie dans de nombreux entretiens ⁷⁰⁶. Il a dissimulé avec le même succès ses influences littéraires. Grandbois a puisé le titre de son premier recueil dans les vers suivants, publiés pour la première fois en 1922 à Paris dans la revue *Intentions* :

Et me trouvant aux confins de la lumière, debout
Sur toutes les îles de la nuit, je répétais de naufrage en
Naufrage ce mot, le plus terrible de tous : ici ⁷⁰⁷.

Le poète canadien français emprunte, de plus, l'atmosphère de ce poème et d'autres au même auteur, dans l'œuvre duquel un naufragé malheureux se déplace continuellement dans un ici terrible. Le texte qui fournit son titre au premier recueil canadien de Grandbois est « Poème de la maturation » d'Oskar Milosz. Un dandy désabusé, comme l'auteur des *Îles de*

⁷⁰⁵ Alain Grandbois, « Ah toutes ces rues », *les Îles de la nuit* (Montréal : Lucien Parizeau, 1944) 109 ; « Ah je poursuivais l'interminable route ». Roland Giguère, *Yeux fixes, ou l'ébullition de l'intérieur* (Montréal : Éditions Erta, 1951) 18 ; « enflammés par la fureur de la course interminable / qui a pris / naissance / à la / naissance ». L'expression classique de la grandboisiation du champ hexagonal de la poésie québécoise est le numéro spécial de *Liberté*, « Poésie de notre temps : Alain Grandbois », de mai-août 1960.

⁷⁰⁶ « On peut donc voir comment naît et grandit la légende ; il est moins facile de rétablir tous les faits, de dater avec précision voyages et événements, de ramener à leurs justes proportions toutes ces étapes d'une vie exceptionnelle, mouvementée, qui se répand sur toutes les mers et sur quatre continents. Pour la chronologie, la première difficulté provient de ce que l'écrivain ne date presque jamais ses textes. À de rares exceptions près, même sa correspondance n'est pas datée et les pistes qu'il fournit sont parfois fausses ; Léopold LeBlanc a noté, par exemple, "la tendance (fréquente) de Grandbois à se rajeunir" et l'on comprend qu'à tant voyager il en arrive parfois à situer en Asie tel fait qui s'est produit en Europe ou à confondre dans ses souvenirs l'île et la ville de Vancouver. Il faudrait encore de longues et patientes enquêtes pour établir une chronologie exacte et les travaux sur la vie ou l'œuvre de Grandbois ne sont pas si nombreux ». Jean Cléo Godin & Marielle Saint-Amour, « Introduction », *Alain Grandbois, Poésie I* (Montréal : PUM, « Bibliothèque du Nouveau Monde », 1990) 17-18.

⁷⁰⁷ O.V. de L. Milosz, « Psaume de la Maturation », *Poésies II* (Paris : Silvaire, 1960) 182.

la nuit, Milosz a aussi hérité d'une fortune familiale et voyagé sans cesse jusqu'à l'orée de la quarantaine.

D'autres affinités existent entre ces poètes. La Bible, le « livre préféré » de Grandbois, était également le livre de chevet de Milosz, lecteur de l'Ancien Testament en hébreu. Dans une interview en 1969, Fernand Séguin a posé une question à Grandbois concernant ses lectures d'enfance, et il a répondu :

Ça peut faire peut-être sourire des gens, mais j'étais un grand amateur de la Bible. J'avais une Bible, une petite Bible [...]. Mes amis, mes compagnons de voyage plus tard se moquaient de moi parce que j'avais toujours ma petite Bible. Je trouve que c'est un grand livre poétique. On peut trouver là-dedans cette substance de la poésie. Alors, c'était également mon livre, c'était mon livre préféré ⁷⁰⁸.

Dans ses poèmes, Grandbois appelle la Bible « le Livre ». Le marcheur d'« Ah toutes ces rues », savait que « quelque part dans un port par un matin / qui viendrait des mouettes réciteraient le Livre avec / de lents battements d'ailes ». Yves Bolduc note que trois mythes bibliques sont intégrés le plus souvent dans la poésie de Grandbois : le jardin d'Éden, le Déluge, et la destruction de Jéricho ⁷⁰⁹. Dans « Ah toutes ces rues », il pleut à flots, comme sur Noé. Le marcheur s'enfonce sous la pluie qui l'enveloppe comme un « doux manteau », et il est lui-même la pluie, « l'immense désert de la pluie ». « Ah toutes ces rues » raconte encore une fois l'anéantissement diluvien de tous les êtres vivants de la terre.

⁷⁰⁸ *Le Sel de la semaine* avec Fernand Séguin, diffusé sur le réseau de la CBC, le 17 février 1969. Grandbois répond à la question de Séguin : « Ce goût de la lecture auquel vous avez fait à quelques reprises allusion, il vous conduisait en plus des récits de voyage vers quelles sortes d'auteurs ? Qu'est-ce que vous lisiez, ou est-ce que vous lisiez n'importe quoi ? ».

⁷⁰⁹ Yves Bolduc, « La Bible dans la poésie d'Alain Grandbois », *Études Françaises* 30.2 (automne 1994) 52-59.

Il fait nuit. Une étoile seule et ironique, fatale et précise, suit pas à pas un homme égaré. Les autres hommes ont « le front de tranquilles assassins », écrit Grandbois, et le promeneur n'aime pas leurs vices, même s'il sait qu'« ils possédaient autre chose que le vice ⁷¹⁰ ». Étant à la fois dans la pluie et une manifestation de la pluie, le marcheur prend part à l'effacement de l'homme du sol (Genèse 6,7) ⁷¹¹. Il regarde la fin de l'humanité « pour une seconde sous le cercle pâle du réverbère » :

Ils tombaient morts au delà du cercle
Je voyais ces cadavres se dissoudre avec la pluie de la
Nuit ⁷¹².

Auparavant, le promeneur avait descendu « les couloirs souterrains ». Contrairement à Ulysse, pourtant, il ne rencontre ni sa mère ni ses amis chez Hadès. Seul, il creuse un tunnel sous son chemin et sous les arbres et marche le front haut. Son *axis mundi*, son accès potentiel aux fondements de l'être, les arbres, sont laissés derrière lui. Au cours de son voyage sous terre, l'*alter ego* de Grandbois, comme bientôt toute l'humanité, « recevait l'outrage de l'ilote ⁷¹³ ». À Sparte, les « ilotes » étaient des esclaves, victimes d'une tuerie périodique pour empêcher leur expansion démographique.

Dans les régions impénétrables, le marcheur est volontairement aveugle et Grandbois place une porte dans sa conscience :

Paupières de plomb
Poids au creux des prunelles
Gonds de fer trempés par le feu
Porte intérieure refermée à jamais.

⁷¹⁰ Grandbois, « Ah toutes ces rues », *Îles de la nuit* 108.

⁷¹¹ *La Sainte Bible* (Alliance Universelle Biblique), « Genèse 6,7 », 6. « L'Éternel dit : J'effacerai de la surface du sol l'homme que j'ai créé, depuis l'homme jusqu'au bétail, aux reptiles et aux oiseaux du ciel ; car je regrette de les avoir faits ».

⁷¹² Grandbois, « Ah toutes ces rues », *Îles de la nuit* 108.

⁷¹³ Grandbois, « Ah toutes ces rues », *Îles de la nuit* 105.

Dans les évangiles, lorsque Jésus est à Bethsaïda, on lui amène un aveugle, homme perdu comme Grandbois dans « Ah toutes ces rues ». Lorsque Jésus le guérit, il lui demande s'il voit quelque chose, et l'homme répond : « Je vois des hommes, mais comme des arbres, et ils marchent ». Jésus lui dit : « [n]e rentre pas au village » (Marc 8,24-26)⁷¹⁴. Contrairement à l'homme aveugle de Bethsaïda, le marcheur d'« Ah toutes ces rues », en sortant de sa cécité, ne voit pas des arbres et ne cherche « ni le jour ni les hommes véritables ni les clartés premières », mais regarde seul et imperturbable le massacre de l'humanité. Par contre, l'aveugle guéri de la Bible voit les hommes comme des *axis mundi* qui marchent dans une solitude garnélienne, chacun tendant vers une symbolisation lumineuse du ciel se fondant sur le corps du Fils et non pas orientés vers les « asphaltes luisants » des villes.

La lumière dans « Ah toutes ces rues » est celle de l'univers mythologique. Dans les couloirs souterrains, le feu d'une forge centrale brûle les pieds du marcheur ; c'est l'enfer-Ulro. Sur la terre, l'asphalte avide luit sous les réverbères ; c'est le monde que l'homme crée à partir de la nature. Le marcheur se plaint que l'aube – une miraculeuse blancheur, une lumière de lente modestie – ne revient jamais ; c'est l'Éden-Beulah qui émerveille et reconforte. L'unique étoile dans le ciel jette une lumière divine sur le marcheur. Dans un autre poème des *Îles de la nuit*, Grandbois se demande « [p]ourquoi pleurer sous les épaules des / astres⁷¹⁵ ». L'étoile fatale d'« Ah toutes ces rues » est tout ce que le marcheur voudrait aimer : son amante infidèle et ce détenteur des fondements intérieurs de l'être caché

⁷¹⁴ *La Sainte Bible* (Alliance Biblique Universelle), « Évangile selon Marc, 8,24-26 », 1048.

⁷¹⁵ Grandbois, « O tourments », *Îles de la nuit* 14.

derrière le ciel. L'âme de l'étoile est glaciale, indifférente, dans la nuit formelle du parcours trop intentionnel du promeneur.

Lecteur de Milosz, Grandbois n'associe pas la lumière d'« Ah toutes ces rues », comme le fait le poète français, au sang de Jésus projeté par la concentration de son aspect incorporel. Grandbois est content d'intégrer sa lumière dans un cadre mythologique et de ne pas la frapper au fer rouge d'une symbolisation plus réflexive de son histoire. Du même coup, les pas de son promeneur « imaginaient la mesure d'une immobilité fatalement dérisoire ». L'« immobilité » est un autre symbole miloszien, représentant l'état final d'affirmation au moment de la disparition du monde naturel⁷¹⁶. Ni la lumière ni l'immobilité de Grandbois n'atteignent la densité symbolique de celles du poète français.

Ce manque de poids symbolique est la cause principale de l'éclipse de l'influence de Grandbois depuis sa mort en 1975. Les modes changent et peut-être qu'une poésie se fondant sur l'anaphore et la répétitivité séduira à nouveau dans l'avenir les critiques du Nord-Est et du Québec. Lemaire a écrit quatre ans après la disparition de l'auteur des *Îles de la nuit* : « À relire la poésie d'Alain Grandbois, je ne peux me défaire du sentiment de l'éloignement de cette œuvre⁷¹⁷ ». Mil neuf cent soixante-dix-neuf est aussi l'année de la mort d'Elizabeth Bishop. Contrairement à Grandbois, depuis son décès, Bishop a monté dans le panthéon du Nord-Est. Dans un article

⁷¹⁶ Oskar Milosz, *les Arcanes* (Paris : Egloff, 1948) 35-36, 56, 61 ; « l'Épître à Storge », *Ars Magna* (Paris : André Silvaire, 1961) 23-25. Éditions originales 1924 (AM) et 1927 (LA).

⁷¹⁷ Lemaire, « Alain Grandbois », *Livres et auteurs québécois* 1979, 123.

paru dans *The New York Times Book Review* en avril 2006, l'auteur affirme à ses lecteurs que « vous vivez dans un monde créé par Elizabeth Bishop ⁷¹⁸ ».

Bishop, contrairement à Grandbois, adopte la stratégie esthétique de concentration extrême. Elle charge chacun de ses symboles d'une signification maximale. Avare dans leur emploi, elle les insère dans un vers construit comme une maison des meilleurs matériaux, un vers qui remplace la maison, le *home* que Bishop remet en cause dans toute son œuvre et particulièrement dans « Questions of Travel », le poème éponyme de son troisième recueil.

Une augmentation de concentration, cependant, ne comble pas tout à fait le vide laissé par la distanciation de Bishop avec la symbolique judéo-chrétienne. Prenons l'exemple de la pluie :

And never to have had to listen to rain
So much like politician's speeches:
Two hours of unrelenting oratory
And then a sudden silence

C'est la seule mention de la pluie qui est un leitmotiv dans « Ah toutes ces rues », dans « Questions of Travel ». La pluie de Bishop, « plate » et non fatale, n'est pas celle du Déluge, mais une analogie au discours des politiciens. Dans le silence lourd qui la suit Bishop prend son cahier personnel et écrit les deux strophes d'énigmes profondes qui donnent à « Questions of Travel » son impact retentissant. Éreinter la manière dont les politiciens parlent ne compte pas, toutefois, comme une observation

⁷¹⁸ David Orr, « Rough Gems », compte rendu de *Edgar Allan Poe and the Juke-Box*, *The New York Times Book Review* (April 2, 2006) : 1. Traduction de : « You are living in a world created by Elizabeth Bishop. Granted, our culture owes its shape to plenty of other forces – Hollywood, Microsoft, Rachael Ray – but nothing matches the impact of a great artist, and in the second half of the 20th century, no American artist in any medium was greater than Bishop (1911-1979) ».

particulièrement originale, et, dans une conversation avec Richard Wilbur, Bishop reconnaît que, malgré son esthétique d'intensité maximale, la banalité guette constamment son vers postchrétien. Wilbur, poète chrétien, décrit le moment où Bishop l'a confronté avec sa symbolisation traditionnelle de l'« expérience » :

Then Elizabeth began mentioning points of Christian doctrine that she thought it intolerable to believe. She said, "No, no, no. You must be honest about this, Dick. You really don't believe all that stuff. You're just like me. Neither of us has any philosophy. It's all description, not philosophy." At that point Elizabeth shifted to talking about herself and lamenting the fact that she didn't have a philosophic adhesive to pull an individual poem and a group of poems together, but she was really quite aggressive at that point. It surprised me because of her bringing up, [from which she] had many Christian associations, cared about many Christian things, and had got [them] in her poems here and there. I think that's what she was left with, the questions, if not the answers of a person with a religious temperament⁷¹⁹.

Bishop se lamente sur l'absence d'un adhésif philosophique qui lui donnerait les moyens de faire la synthèse d'un poème individuel ou d'un groupe de poèmes. Elle est consciente que son recours à la description est un pis-aller, mais son autre pis-aller, un recours machinal aux partis pris de son époque, lui reste plus caché, plus difficile à voir et à admettre. Le reproche que Grant fait à Frye est aussi vrai à propos de Bishop : elle prétend ne pas avoir de philosophie parce que sa philosophie est simplement celle qui tout au long de sa vie a dominé l'enveloppe culturelle de son identité terrestre primaire.

⁷¹⁹ Gary Fountain and Peter Brazeau, *Remembering Elizabeth Bishop : An Oral Biography* (Amherst : University of Massachusetts Press, 1994) 348-349.

Dans son œuvre, Oskar Milosz emploie une symbolique chrétienne forte imprégnée de sa lecture de la philosophie du Moyen Âge, de la Kabbale, de Swedenborg, et de la théologie catholique, la destination finale de sa quête. Son emploi des symboles chrétiens est historiquement alimenté. Grandbois s'attache sentimentalement à la Bible, mais sa pénétration de sa symbolique n'a pas la profondeur de celle de Milosz. Avec ses compagnons de route, Grandbois était un peu embarrassé par sa petite Bible, et il s'excuse presque avant d'exprimer son admiration pour la Bible dans son entretien avec Séguin.

Bishop a un attachement critique à la Bible. Sa détermination de séparer les symboles de ses poèmes de leur fondement mythique limite sa capacité à les approfondir. Ce qu'on disait à l'égard de Lowell et Bishop est aussi vrai par rapport à Grandbois et Bishop. Elle semble plus honnête. Elle ne prétend pas que les symboles judéo-chrétiens peuvent fonctionner de la même manière à la suite de la dissolution de l'ancien ordre de mythes. Elle s'efforce d'employer le symbole comme un instrument personnel et tombe parfois dans la banalité. L'inquiétude derrière sa posture agressive envers Wilbur montre que Bishop a souffert comme artiste à cause de sa distance de tout encadrement judéo-chrétien pour ses symboles. Elle sauve son œuvre et sa réputation en étant consciente de son état postchrétien. Chacun de ses poèmes devient un effort, avec un succès mitigé, pour recréer l'univers-conscience. Sa faiblesse, comme celle de Frye, est qu'elle est une si bonne amie de l'époque. Éduquée pendant les années folles et la Grande Dépression dans deux prestigieuses écoles privées pour jeunes femmes privilégiées du Nord-Est – Walnut Hill School et Vassar College – l'identité

terrestre primaire américaine de Bishop est indéniable. Sa mémoire de la Nouvelle-Écosse, ses deux années et demi comme enfant chez ses grands-parents, lui donne une identité terrestre secondaire qui est moins canadienne que rurale, arriérée, par rapport au Nord-Est innovateur de son adolescence.

Le poème « Questions of Travel » est une reconstruction anti-judéo-chrétienne de l'univers-conscience. Bishop quitte sa maison pour la forêt tropicale du Brésil. De la route, elle voit les montagnes et pense que la pression de « tant de nuages » génère les chutes qui les couvrent. Elle se dit qu'il aurait été dommage de ne pas voir « les arbres à côté de la route », réellement excessifs dans leur beauté, faisant des gestes comme des mimes nobles. Ces *axis mundi* sont beaux et nobles, mais, aristocrates, ils ne parlent pas et leurs gestes silencieux sont leur seul moyen d'expression. Ces arbres ne peuvent pas expliquer, par exemple, comment les ruisseaux et les nuages se déplacent ou pourquoi les montagnes ressemblent à un navire renversé couvert de barnacles et d'algues.

Toutes les escales de l'univers-conscience sont impliquées dans la route de « Questions of Travel » : son commencement à la maison, sa proximité de l'*axis mundi*, son trajet sous les nuages lourds. À travers les arbres, Bishop abat d'une manière ingénieuse le symbole biblique « église » (*assemblée*). Après avoir observé les nobles mimes à côté de la route, Bishop entend l'écho triste de deux notes provenant des sabots de bois artisanaux sur le plancher d'une station-service. Elle pense de la même façon que dans un autre pays (le Nord-Est?) d'autres sabots, fabriqués sans doute en usine, donneraient des sons de même hauteur. Mais une musique moins primitive défie celle des sabots. Un gros oiseau brun chante dans « une église en

bambou de style baroque jésuite », ornée de trois tours et de cinq croix d'argent, au-dessus de la pompe à essence brisée de la station. Il aurait été désolant de ne pas entendre l'oiseau :

—Yes, a pity not to have pondered,
 blurr'dly and inconclusively,
 on what connection can exist for centuries
 between the crudest wooden footwear
 and, careful and finicky,
 the whittled fantasies of wooden cages.
 —Never to have studied history in
 the weak calligraphy of songbirds' cages ⁷²⁰.

L'église en bambou est une cage d'oiseau, une prison. Pourquoi quitter la maison, se demande Bishop, pour finir dans une telle cage sous le poids des nuages qui oppriment depuis belle lurette les acteurs « dans ce plus étrange des théâtres ⁷²¹ » ? Pourquoi quitter la maison à la recherche de l'Au-delà quand le bois de l'arbre qui auparavant fournissait à l'Occident un accès à l'*epekeina* est transformé en une prison qui encage la chanson en calligraphie de l'oiseau-poète ?

Néanmoins, Bishop persiste dans son déplacement et dans son interrogation. Elle conteste la passivité de Pascal qui joue le rôle de Lao-tseu dans « Questions of Travel » :

"Is it lack of imagination that makes us come
 to imagined places, not just stay at home?
 Or could Pascal have been not entirely right
 about just sitting quietly in one's room?⁷²²

Bishop fait référence à l'une des *Pensées* de Pascal : « j'ai dit souvent que tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir

⁷²⁰ Bishop, « Questions of Travel », *The Complete Poems* 94.

⁷²¹ Bishop, « Questions of Travel », *The Complete Poems* 93. Traduction de : « Is it right to be watching strangers in a play / in this strangest of theatres? »

⁷²² Bishop, « Questions of Travel », *The Complete Poems* 94.

pas demeurer en repos dans une chambre ⁷²³». Contrairement à Pascal, Bishop accepte la nécessité du voyage, mais elle a du mal à intégrer le commencement et la fin de la route dans son présent. Ses *axis mundi* nobles et muets peuvent être transformés en une prison qui incarcère sa voix. Et Bishop ne se sent pas libre parce qu'elle ne sait pas où est son chez elle.

Dans *la République*, Platon insiste que les âmes choisissent leur caractère (*daemon*) dans le monde souterrain. Ce mythe platonicien enseigne que la vertu (*Arete*) de l'âme n'a pas de maîtres et que Dieu n'est pas responsable du caractère que l'homme sélectionne en toute liberté ⁷²⁴. L'homme pourtant refuse d'admettre qu'il est impliqué dans son propre destin, « car au lieu de s'accuser de ses maux », écrit Platon, « il s'en prend à la fortune, aux démons, à tout plutôt qu'à lui-même ⁷²⁵». Dans *la République*, c'est Socrate qui élève les âmes au-dessus d'une telle attitude symbolisée par la fausse égalité de la fête thracienne de Bendis. Autour de lui, les âmes mortes de Thrasymaque et des autres amis sont sauvées, et ces hommes s'enracinent dans une nouvelle communauté fondée sur l'ordre substantif du philosophe ⁷²⁶. Bishop, plus nourrie par la liberté égalitaire du Pirée que par le mythe de liberté de Socrate, ne sait pas où se trouvent ses propres racines :

Continent, city, country, society:
The choice is never wide and never free,
And here, or there... No. Should we have stayed at home,

⁷²³ Blaise Pascal, « Pensées, VIII. Divertissement », *Œuvres complètes II* (Paris : Gallimard, 2000) 583.

⁷²⁴ Voegelin *Plato and Aristotle* 110. « Recalling the Heraclitian B 119, "Character—to man daemon, "Plato declares the daemon, whom man is bound in life by necessity, the result of his free choice. For the Arete of the soul has no master; and when man bewails the consequences of his contempt for Arete, he has nobody to blame but himself ».

⁷²⁵ Platon, *la République* [619b], 384. Voegelin cite le passage dans *Plato and Aristotle*, p. 112.

⁷²⁶ Voegelin, *Plato and Aristotle* 113. « Socrates is the savior because he is the philosopher who has traveled the way up from the night of Hades to the light of Truth ».

Wherever that may be?"⁷²⁷

Comme Grandbois, et contrairement à Lao-tseu et Pascal, Bishop part à la recherche de l'Au-delà. « Questions of Travel » examine toutes les escales de l'univers-conscience, mais sa dernière question au sujet du « *home* » est sa plus touchante. Si elle avait pensé, ne serait-ce qu'un moment, à Frost lors de la rédaction de son poème, Bishop aurait sûrement voulu jeter un autre coup d'œil aux deux définitions du « *home* » que l'auteur de *North of Boston* offre dans « The Death of the Hired Man ». Silas, un vieux garçon de ferme, arrive à la porte de Warren et Mary. Il est malade, et Mary est certaine qu'il est venu chez eux pour mourir. Warren est fâché contre Silas parce qu'au fil des ans il quittait à répétition son emploi ; le vieux n'est pas digne de confiance. En débattant l'état triste de Silas, d'abord l'homme, puis la femme, définissent le *home* :

'Warren,' she said, 'he has come home to die:
You needn't be afraid he'll leave you this time.'

'Home,' he mocked gently.

'Yes, what else but home?

It all depends on what you mean by home.
Of course he's nothing to us, any more
Than was the hound that came a stranger to us
Out of the woods, worn out upon the trail.'

'Home is the place where when you have to go there,
They have to take you in.

I should have called it
Something you somehow haven't to deserve.⁷²⁸

Après quatorze ans passés majoritairement au Brésil, Bishop devient poète en résidence à l'Université de Washington à Seattle au printemps de

⁷²⁷ Bishop, « Questions of Travel », *The Complete Poems* 94.

⁷²⁸ Frost, « The Death of the Hired Man », *Collected Poems, Prose & Plays* 43.

1966. À la suite du suicide de son amie brésilienne, Lota Macedo Soares, à New York en septembre 1967, Bishop réside à San Francisco jusqu'en mai 1969. Elle retourne ensuite au Brésil pendant une année, puis elle accepte un poste à Harvard où elle enseigne jusqu'à sa retraite en 1977. Elle meurt d'un anévrisme cérébral dans son appartement, à Boston, en 1979, et sa dernière amie, Alice Methfessel, découvre son corps le soir même où Bishop devait souper chez Helen Vendler⁷²⁹. Dans un entretien en 1977, Bishop avoue à un journaliste brésilien : « C'est ici à Boston que j'ai commencé, et c'est tout naturel que je finisse ici⁷³⁰ ». Une réponse qui paraphrase « The Four Quartets » d'Eliot, « *The end is where we start from*⁷³¹ », et à la fin de sa vie Bishop avait appris la leçon qui lui avait échappé dans « Question of Travel » ; elle avait toujours eu un *home* (d'une certaine manière, elle ne le méritait pas, comme le dit si bien Mary) prêt à l'accueillir quand elle devait y aller – Boston.

À un moment donné, la conscience du poète à la recherche de l'Aut-delà atteint le terminus, le point le plus loin de la maison où la Question trouve une réponse qui ordonne, d'une manière ou d'une autre, les symboles dans son âme. Pendant son long voyage asiatique entre 1961 et 1963, Allen Ginsberg atteint ce point d'immobilité au Japon. Dans « The Change : Kyoto-Tokyo Express », il dit : « dans ce train je renonce à / mon pouvoir, afin que je

⁷²⁹ Vendler raconte l'histoire de la mort de Bishop dans Fountain et Barzeau, *Remembering Elizabeth Bishop*, pp. 349-350.

⁷³⁰ Beatriz Schiller, « Poetry Born Out of Suffering », *Conversations with Elizabeth Bishop*, ed. George Monteiro (Jackson : UP of Mississippi, 1996) 80. Publication originale dans le *Jornal do Brasil* (Rio de Janeiro) le 8 mai 1977, pp. 22-23. Traduction par Monteiro : « I do not want to see our house in Petrópolis. Never again. I also want to sell my house in Ouro Preto. I started out here, in Boston, and it is natural that I end up here ».

⁷³¹ T.S. Eliot, « Little Gidding » *The Four Quartets* (New York : Harcourt Brace Jovanovich, 1943) 58.

/ vive je mourrai⁷³²». Grandbois l'atteint en Chine, et l'expression de son nouvel ordre intérieur est le roman *les Voyages de Marco Polo* (1941), son identification avec un précurseur des routes. Pour Frost, l'Angleterre lui donne son amitié avec Edward Thomas, « The Road Not Taken », et, enfin à quarante ans, l'identité publique de poète. Au Brésil, Bishop ne renonce pas à son pouvoir et ne trouve pas un modèle historique. Ce qu'elle trouve est une kyrielle de questions au-delà de la Question. Il est signifiant que plusieurs de ses meilleurs poèmes, comme « One Art » et « North Haven », son élégie pour Robert Lowell, aient été écrits pendant la dernière décennie de sa vie à Boston. Les questions de Bishop avaient alors cessé, et la route était devenue une mémoire offrant une sorte de *phronesis*.

Avant d'entamer le voyage dans le désert du monde, il faut renoncer à la maison, ce qui n'est pas toujours facile. Une telle séparation commencerait peut-être par une escale dans un lieu de camaraderie qui précède la solitude de la quête.

On quitte la maison féminine du Nouveau Monde à la recherche de l'*epekeina*. Dans un bar dans les Cantons de l'Est, on boit du gin et on sirote de la bière d'un demi-schooner avec les autres *shantymen* « [a]vant d'aller passer l'hiver à Malvina ». On entend les voix au ton haut et au rire sonore de vieux qui parlent, et on imagine les bicoques du camp isolé des Van Dyke où bientôt on travaillera dans le froid. Qu'est-ce qui attire ou pourrait attirer l'attention au milieu du bruit intimidant de cette caverne illuminée par « [u]n rayon de soleil oblique, qui clignote » et « [d]ore les appui-corps

⁷³² Allen Ginsberg, « The Change : Kyoto-Tokyo Express », *Planet News*, 1961-1967 (San Francisco : City Lights, 1968, 1997) 62. Traduciton de : « In my train seat I renounce / my power, so that I do / live I will die ».

nickelés⁷³³ ? On se concentre sur l'image de plusieurs jolies danseuses sur les affiches brillantes de laque suspendues au mur. On n'ira plus voir sa blonde, il n'y a pas de femmes dans le bar, et il n'y en aura pas non plus à Malvina. En 1929, Alfred DesRochers décrit un homme qui part pour le « City-Hotel » avant d'entamer un voyage dans le metaxy.

On pourrait aussi marcher à midi au centre-ville de Manhattan. Le soir, on soupera chez des étrangers dans un lieu de villégiature sur Long Island. On est emmitouflé dans son enveloppe culturelle du Nord-Est, mais le monde y pénètre lorsque, dans une papeterie-librairie, on feuillette, puis achète un *New World Writing* sur les poètes du Ghana⁷³⁴. New-yorkais adoptif, poète, francophile, on voudrait offrir un cadeau à son ami Patsy, on choisit alors un petit Verlaine avec des dessins de Bonnard. En passant devant le théâtre Ziegfeld (54^e rue), on entre dans son bureau de tabac. On voit le visage d'une femme à la une du *New York Post* puis, sur le trottoir, on pense à un City-Hôtel pour poètes d'avant-garde de la métropole qui s'appelle le 5 SPOT où Billie Holiday a chuchoté une chanson accompagnée par Mel Waldron au clavier et tout le monde, y compris ce poète, a arrêté de respirer⁷³⁵. Frank O'Hara commémore le 17 juillet 1959, « trois jours après le jour de la Bastille », dans son élégie pour Holiday, « The Day Lady Died ».

⁷³³ Alfred DesRochers, « City-Hôtel », *À l'ombre de l'Orford* (Montréal : Bibliothèque Québécoise, 1997) 25. Édition originale 1929.

⁷³⁴ Frank O'Hara, *Lunch Poems* (San Francisco : City Lights, « Pocket Poets Series », 1964) 25. Traduction de :

I walk up the muggy street beginning to sun
and have a hamburger and a malted and buy
an ugly NEW WORLD WRITING to see what the poets
in Ghana are doing these days

⁷³⁵ Frank O'Hara, « The Day Lady Died, *Lunch Poems*. Traduction de :
and I am sweating a lot by now and thinking of
leaning on the john door in the 5 SPOT
while she whispered a song along the keyboard

« City-Hotel » et « The Day Lady Died » s'acheminent vers l'image imprimée d'une artiste. Avant d'entrer dans le désert qui s'étale entre lui et l'Au-delà, le shantyman seul de DesRochers se rappelle les blondes de la maison et de la scène. Entre les étrangers avec qui il partage un repas et ses amis, le poète citadin d'O'Hara a un moment de luminosité solitaire inspiré par Holiday. Comme la fille qui chante et le poète qui l'écoute dans « The Idea of Order at Key West », les danseuses et la chanteuse de « City-Hotel » et « The Day Lady Died » sont les symboles du pouvoir créateur de l'homme qui les regarde. Le shantyman des Cantons de l'est et le poète de Manhattan intériorisent ce pouvoir avant de partir sur la route à la recherche de sagesse.

Medjé Vézina sait bien que la sagesse vient du « [s]ilence balisant les routes de la vie ». Dans « Solitude, Ô Sagesse... », le terrain aride du désert ne lui offre pas assez de silence « [p]uisque la dune y chante et que le vent y pleure » ; néanmoins, elle continue de suivre la route vers la « [s]olitude ineffable où plus rien ne s'entend ⁷³⁶ ». Comme Saint-Denys Garneau, Vézina n'a publié qu'un recueil, *Chaque heure a son visage* (1934). Depuis les années trente, Vézina a souvent été reléguée dans le ghetto du « lyrisme féminin ⁷³⁷ ». Un autre encadrement la situerait aux côtés de Garneau dans la famille de « poètes qui cherchent leur libération dans le désert ».

to Mal Waldron and everyone and I stopped breathing.

⁷³⁶ Medjé Vézina, « Solitude, Ô Sagesse... », *Chaque heure a son visage*, éd. Carole David (Montréal : Herbes Rouges, « Five O'Clock », 1999) 88. Publication originale 1934.

⁷³⁷ Camille Roy dans l'édition de 1939 de son *Manuel de la littérature canadienne* classe Vézina « En dehors des groupes » dans le chapitre « 1900 à nos jours : la Poésie » (p. 123). Ce groupe comprend vingt poètes, les derniers huit étant des femmes : Payse, Simone Routier, Jovette-Alice Bernier, Alice Lemieux, Éva Sénécal, Medjé Vézina, Cécile Chabot, Jeannine Bélanger. François Dumont dans son livre *La Poésie québécoise* de 1999 classe Vézina dans « Le lyrisme féminin » à la fin du chapitre « L'ici et l'ailleurs » (p. 45). La catégorisation n'a changé guère depuis 1939. Le lyrisme féminin de Dumont comprend Blanche Lamontagne, Jovette Bernier, Alice Lemieux, Simone Routier, Éva Sénécal, Cécile Chabot, Hélène Charbonneau, Marie LeFranc, Medjé Vézina.

Garneau jeûne dans le Sinaï après la sortie de *Regards et jeux dans l'espace* en mars 1937. Le 26 janvier 1938, il écrit à LeMoyne : « Et comme on en revient peu changé, on continue à être dans le désert et accompagné de menace de mort. On est sur la même route et il faut continuer à tâcher de se dégager parmi les mêmes dégoûts⁷³⁸ ». « Monde irrémédiable désert », poème retrouvé après la mort de Garneau, vient de cette époque. Il en cite les deux premiers vers dans une lettre à Robert Élie, le 4 août 1938 (il le fait encore dans une lettre à LeMoyne le 24 août)⁷³⁹. Dans une note de son journal en février 1938 intitulée « Mardi Gras », il se pose la question : « Qu'y a-t-il de nécessaire dans tout ce que j'ai écrit ? ». Il choisit « Spleen », « Accompagnement », « Cage d'oiseau », le chapitre « Enfants » de *Regards et jeux dans l'espace*, et, parmi les poèmes non publiés, « Un bon coup de guillotine, deux vers de « Et Maintenant », et les deux premiers vers de « Monde irrémédiable désert » : Dans ma main / Le bout cassé de tous les chemins...⁷⁴⁰ ».

De toute évidence, après la publication de son unique livre, Garneau s'est retrouvé sans but précis. Pour échapper à son désœuvrement, il a organisé sans enthousiasme un voyage en Europe avec Jean LeMoyne. Mais cela ne l'a pas aidé pour autant. À part sa visite de la cathédrale de Chartres

⁷³⁸ Garneau, *Lettres* 335-336.

⁷³⁹ Jacques Brault et Benoît Lacroix, éd., *Œuvres Saint-Denys Garneau* (Montréal : PUM, 1971) 1103.

⁷⁴⁰ Saint-Denys Garneau, *Œuvres*, éd. Jacques Brault et Benoît Lacroix (Montréal : PUM, 1971) 557. « Combien mon prétendu art a participé de ce parti pris. Qu'y a-t-il de nécessaire dans tout ce que j'ai écrit ? Comme réalité originale : *Spleen*, *Accompagnement*, *Cage d'oiseau*, le poème inachevé qui commence : Un bon coup de guillotine / Pour accentuer les distances.... Les deux vers : Dans ma main / Le bout cassé de tous les chemins.... Peut-être Le souvenir qui nous a déchirés jusqu'ici / De cette espèce d'entrevue avec la Promise. Et *Enfants* ».

– « [u]ne fleur, une forêt, une femme » – sa mélancolie persiste⁷⁴¹. Il retourne au Canada sans son ami plus tôt que prévu. Son *acedia* (paralysie morale) est semblable à celle que William James éprouve lorsqu'il retourne en 1867 d'Europe. Garneau et James étaient deux jeunes hommes d'inclination artistique flottant dans la deuxième moitié de leur vingtaine sans être en mesure de gagner leur vie. Avec une différence cruciale. À vingt-six ans, Garneau est un jeune homme avec le cœur usé d'un vieil homme. Il allait mourir bientôt, et il devait décider comment il voulait passer le peu de temps qui lui restait. Une réflexion douloureuse s'installe. Sa vie d'avant son livre lui semblait fausse. C'est alors qu'il prend une décision qui ne plaira pas du tout à ses « amis » de Montréal : il n'écrira plus dans le but de publier ce qui implique qu'il mette fin à son œuvre de poète⁷⁴². Il doit trouver le moyen de renaître en sachant pertinemment qu'il n'a pas beaucoup de temps pour en profiter.

La crise intérieure de Garneau en 1937 et 1938 n'a rien d'extraordinaire, et une comparaison avec la « peur panique » de William James au même moment de sa vie dévoile son étiologie et son cours.

James, lui, suivait une route en dents de scie à la recherche d'une vocation. Entre 1860 et 1861, il étudia la peinture avec un artiste célèbre. Son intérêt pour l'art toutefois, contrairement à celui de Garneau, se dissipa rapidement. A dix-neuf ans, il entre dans le Lawrence Scientific School à Harvard. Conscient que la fortune familiale était près de l'épuisement, en

⁷⁴¹ Garneau, « lettre à Robert Élie, 19 juillet 1937 », *Lettres* 276.

⁷⁴² Garneau, *Lettres* 328. « Enfin voici la dernière chose que j'écrirai de longtemps et cela me soulage. Je n'aime plus écrire. C'est avec plaisir que j'abandonne le chemin des "paradis artificiels" (pour moi). Exaltation, manière de visions, d'appréhensions, tout cela passager et à quoi je m'attache trop, à quoi je tiens trop. Cela ne vaut pour moi que si cela ne laisse rien ».

1864 il s'est fait transférer sans grande conviction à l'école de médecine. Un voyage au Brésil entre 1865 et 1866 lui révèle qu'il n'avait pas l'endurance physique nécessaire pour le métier de naturaliste. Après un tel parcours et tenaillé par des doutes concernant sa capacité à pratiquer la médecine, le jeune homme s'est vu au bord d'une crise, et à son retour du Brésil, il est foudroyé par une dépression nerveuse accompagnée de pensées suicidaires. Le remède traditionnel dans sa famille pour un tel désarroi était de se réfugier en Europe, le cas échéant en Allemagne où James continua ses études de médecine malgré sa mélancolie persistante.

De retour à Cambridge, il décrocha finalement son diplôme médical en 1869. Sa mauvaise santé le contraignit à passer les trois années suivantes dans la maison de ses parents. C'est la période où sa dépression atteignit le pire. À ce stade, et à la manière de Garneau, James aurait très bien pu écrire : « Ma vie est d'une sécheresse totale ; ma solitude est complète. Actuellement, sans le moindre goût à rien, j'en souffre comme d'un poids écrasant et parfaitement insurmontable ⁷⁴³ ». Un soir, à vingt-huit ans, entrant dans son dressing-room, il eut une vision (*opsis*) d'horreur. Il pensa à un épileptique qu'il avait vu dans un asile, qui passait toute la journée les genoux remontés sous le menton comme « une momie péruvienne ». Peau verdâtre, yeux noirs, le jeune homme avait l'apparence de quelque chose de non humain. L'image évoque une pensée chez James : « Potentiellement,

⁷⁴³ Garneau, « lettre à Jean LeMoynes, 27 octobre 1937 », *Lettres* 326.

*cette forme est moi*⁷⁴⁴. « Quelque chose jusque là solide dans ma poitrine céda », écrit-il, « et je suis devenu une masse de peur tremblante ».

L'expérience, selon Michael Weinstein, a deux composantes. Premièrement, l'*acedia*, une peur chez le souffrant de sa propre existence, l'incapacité d'être un acteur dans le monde. Deuxièmement, une sympathie pour les sentiments morbides des autres⁷⁴⁵. James n'a réussi à se délivrer de ses pensées suicidaires que deux longues années plus tard. En 1872, il accepta alors une offre de Harvard dans le département de physiologie, et en 1878 il épousa Alice Gibbens. Il enseigna à Harvard jusqu'à sa retraite en 1907 et continua d'écrire jusqu'à sa mort en 1910.

« Monde irrémédiable désert », expression de l'*acedia* de Garneau après la publication de *Regards et jeux dans l'espace*, peut tout aussi bien évoquer l'expression de l'*acedia* de James après qu'il a reçu son diplôme médical.

James a finalement entamé une formation en peinture, en sciences naturelles, et en médecine. Le « bout cassé » de tous ces chemins est maintenant dans sa main. À Dresde, en Allemagne, il a eu une aventure

⁷⁴⁴ William James, *Varieties of Religious Experience* (New York : Viking, 1990) 149-150. « Simultaneously there arose in my mind the image of an epileptic patient whom I had seen in the asylum, a black-haired youth with greenish skin, entirely idiotic, who used to sit all day on one of the benches, or rather shelves against the wall, with his knees drawn up against his chin, and the coarse gray undershirt, which was his only garment, drawn over them inclosing his entire figure. He sat there like a sort of sculptured Egyptian cat or Peruvian mummy, moving nothing but his black eyes and looking absolutely non-human. This image and fear entered into a species of combination with each other. *That shape am I, I felt, potentially* ».

⁷⁴⁵ Weinstein, *Wilderness and the City* 75. « James reports that having reached his judgment "it was as if something hitherto solid within my breast gave way entirely, and I became a mass of quivering fear." In the days that succeeded the experience he felt "a horrible dread at the pit of my stomach" and "a sense of the insecurity of life." He became "sympathetic with the morbid feelings of others" and could not understand how he had previously been able to live "so unconscious of that pit of insecurity beneath the surface of life" ».

amoureuse avec une jeune femme, mais le doute sur sa capacité d'aimer a surgi comme à l'accoutumé. Catherine Havens, après son départ de Dresde, reçut une lettre de James dans laquelle il s'excusait de s'être présenté comme un « modèle de gaieté calme et d'héroïsme ». C'était un masque. Sa vraie personne était « plus méchante : faible, égoïste, lâche, vide ⁷⁴⁶ ». Dans son poème, James se trouve dans un « lieu délié », l'appel des bras tendus vers lui « se perd dans l'air infranchissable ». À l'époque de sa crise, James devait affronter la mort. Sa cousine Minny Temple, une jeune femme toute de « spontanéité morale », agonisait pendant l'hiver de 1870. Vers la fin de sa vie, Minny remettait en question sa foi dans le christianisme. Sa conception de Dieu et de son âme semblait être plus païenne que chrétienne. Sa mort contribua à la crise de panique de James, et l'un de ses biographes estime que : « Minny le hanterait à jamais ⁷⁴⁷ ». Ayant pris conscience qu'il vivait suspendu au-dessus de l'ombre de la mort, James s'élancerait néanmoins vers le monde : « Vais-je m'élancer sur ce fil incertain ? / Sur un fil imaginaire tendu sur l'ombre ». Le poète se demande : « Où sont les ponts les chemins les portes ». Derrière James il n'y a pas de chemins, et devant lui il n'y a plus de portes, plus de choix. Il tombe dans un état de non-agir craintif indigne

⁷⁴⁶ Linda Simon, *Genuine Reality : A Life of William James* (New York : HBJ, 1998) 113. « After Kate left Dresden, William corresponded with her, anticipating another meeting. He had recovered somewhat from the overpowering feelings that she had aroused; now he was afraid of sinking "ever deeper into the drifting slough of indifference," a kind of emotional anesthesia that he saw as a symptom of his incapacity for love. By the time they had been apart for several months, he convinced himself that he could not risk a romantic relationship; he warned Kate that the man she thought she knew was not the real William James. He had presented to Kate the "model of calm cheerfulness and heroism" that had become his public self, and he wanted to assure her that he was not that brave hero, but "a much meaner being": feeble, egotistical, cowardly, hollow." She could not count on him to be her lover ».

⁷⁴⁷ Simon, *Genuine Reality* 123. Traduction de : « The stark drawing reflects his grief and loss far more than the effusive eulogy he wrote two weeks later, containing advice for Minny on how to behave in the afterlife. Only one line rings true: "Acts & examples stay," he wrote. Minny would haunt him forever ».

du sage de Lao-tseu. Le premier pas de toute compagnie, le commencement de toutes présences, « Gît cassé dans ma main ⁷⁴⁸ ».

Le diplôme médical de James et *Regards et jeux dans l'espace* de Garneau coïncident et déclenchent même leur *acedia*. Après des années d'études et de travail dans leurs domaines d'études respectifs, James et Garneau en arrivent au point de dévier de la voie qu'ils s'étaient tracée. James ne voulait pas être médecin en fin de compte ; Garneau ne voulait plus être écrivain professionnel. La différence primordiale, c'est que James avait le temps de trouver un autre chemin, tandis que Garneau avait si peu de temps.

La vingtaine est habituellement la période où tout jeune homme cherche sa vocation. Mais si cette recherche perdure, un effondrement intérieur tel que ceux de Garneau et de James n'a rien de surprenant. Parfois, c'est exactement ce plongeon dans l'*acedia* qui réussit à briser un cycle de pensées stériles et indécises. Le cas de Garneau est compliqué en raison de sa maladie. Saint-Denys Garneau était tout à fait artiste, fils d'une famille de prétention aristocratique en mesure de subvenir à ses besoins. Ceci est un destin ayant ses avantages et ses inconvénients. Le désœuvrement dépressif de Garneau après la publication de son livre fait ressortir les inconvénients d'être le fils d'une famille riche. D'ailleurs, Garneau avait du mal à accepter les limites que sa maladie cardiaque lui imposait, mais je crois que son choix final de s'entourer de sa famille et de ses amis à Sainte-Catherine et de rejeter ses « amis » de Montréal, en particulier Jean LeMoyne qui avait le talent d'inspirer ses pensées les plus lugubres, était une décision sage.

⁷⁴⁸ Garneau, « Monde irrémédiable désert », *Œuvres* 178-179.

Les six dernières années de Garneau restent une pomme de discorde. Robert Melançon fait ressortir l'incertitude planant autour des décisions de Garneau à cette époque⁷⁴⁹. La différence entre les portraits du poète dans les livres de Jaques Roy, *l'Autre Saint-Denys Garneau* (« un réel goût de vivre⁷⁵⁰») et Antoine Prévost, *l'Enfant piégé* (« homme diminué, réduit à la dépendance la plus complète⁷⁵¹») s'explique par le positionnement des auteurs par rapport à l'effondrement de la vieille mythologie de l'Occident. Réflexivement, les conservateurs défendent les symboles judéo-chrétiens qui formaient la conscience de Garneau, et les innovateurs les condamnent. Le livre de Roy, préfacé par le père Benoît Lacroix, appartient à la communauté conservatrice d'interprétation spirituelle, tandis que celui de Prévost, une psychanalyse lemoynienne de la famille du poète, condamne sans répit la bondieuserie d'Hermine Prévost, la mère de Saint-Denys.

En réponse à l'appel divin, Garneau cherchait l'Au-delà qui mettrait de l'ordre dans son âme. *L'epekeina* ne peut pas être tiré du contexte de l'expérience de la conscience individuelle. Garneau hésita longtemps entre le refus et l'acceptation de la mort, entre l'art et le silence, entre la ville et la

⁷⁴⁹ Robert Melançon, « Journal, atelier, recueil », *Voix et Images* 20.1 (automne 1994). « Dernier, cet article le fut de propos délibéré ainsi qu'en témoigne une lettre à Robert Élie du 30 décembre 1937 : "Enfin voici la dernière chose que j'écrirai de longtemps et cela me soulage. Je n'aime plus écrire". On n'a pas manqué de s'interroger sur ce que signifie cette rupture. Mieux vaudrait admettre que nous n'en savons rien, que nous n'en saurons rien ».

⁷⁵⁰ Roy, *l'Autre Saint-Denys Garneau* 101. « Cinquante ans après sa mort, deux portraits de lui s'opposent. L'un, que nous devons à la littérature, est celui du Saint-Denys Garneau cloîtré dans son « drame intérieur » et s'acheminant vers la solitude et la mort [...] L'autre, tracé par des témoins, présente un Saint-Denys Garneau plus près de l'apaisement que de la douleur, avec un réel goût de vivre et en parfaite communion avec la nature. La poésie, le journal personnel ? À ce moment de sa vie, ils étaient loin derrière. Des formes d'art qu'il pratiquait, il ne restait que la photographie. Une impression générale s'est par ailleurs imposée : *Saint-Denys Garneau n'était pas que douleur !* ».

⁷⁵¹ Prévost, *l'Enfant piégé* (Montréal : Hexagone, 1994) 16. « De Saint-Denys lui-même, à trente et un ans, est un homme diminué, réduit à la dépendance la plus complète, n'ayant pour toute nourriture que la contemplation du paysage dont il s'est constitué le prisonnier. Avec ses parents, comme eux, il est devenu l'otage du lieu auquel il s'est irrévocablement identifié ».

nature. Chez lui, la Parousie se manifeste dans l'acceptation, le silence, et la nature. Par ces réponses à l'appel divin, l'âme de Garneau s'abandonne à fond au mystère du Devenir et du Périr du cosmos. Est-ce qu'il a trouvé dans l'Au-delà l'Agathon, le Bien, que Platon identifie comme l'origine des choses et ceux qui connaissent les choses ⁷⁵²? Melançon écrit à l'égard des dernières années de Garneau : « Qui pourrait affirmer qu'il n'y a pas atteint, au moins par intermittence, à cette tranquillité de l'âme, à cet abandon de soi qui s'ouvre fugacement dans quelques poèmes ? ⁷⁵³».

Saint-Denys Garneau est ce que James appelle et s'appelle « une âme malade » (*sick soul*) qui cherche une deuxième naissance ⁷⁵⁴. A-t-il jamais trouvé la « vie réelle » d'un tel recommencement? J'appartiens à la communauté d'interprétation spirituelle qui répond : probablement oui. Mais il n'y a pas de preuve empirique pour cette opinion ni pour sa réfutation. Le journal et lettres de Garneau ne sont pas des expériences religieuses, mais des rapports au deuxième degré d'expériences religieuses. On ne peut pas arriver à une vérité empirique à leur sujet en y comptant la fréquence des symboles comme « tension » ou « Dieu ». Tout est dans l'interprétation, et plus encore, dans la perspective de l'interprète.

Richard Gale ironise que la différence la plus grande entre James, un philosophe des « blues », et son contemporain John Dewey qui « n'aurait pas

⁷⁵² Voegelin, « The Beginning and the Beyond », *What Is History?* 176. « The cosmogony of Genesis, probably to be dated in the sixth century B.C., lets the heavens and earth be created by God in the Beginning; while Plato, in the fourth century B.C., lets the existence and essence of things, as well as their knowability, originate in the Beyond of both the knower and the known, in the Agathon ».

⁷⁵³ Robert Melançon, « Notes de relecture de Saint-Denys Garneau », *Saint-Denys Garneau, La clef de lumière* (Montréal : Noroît, « Chemins de Traverse », 2004) 60.

⁷⁵⁴ William James, « Lectures VI and VII, The Sick Soul », *Varieties of Religious Experience* (New York : Viking, 1990) 121-155.

pu chanter les blues même si sa vie en avait dépendu ⁷⁵⁵». Dewey appartient à ce que James appelle « la religion des esprits sains » (*healthy-mindedness*) ⁷⁵⁶, nés une fois de leurs mères, une deuxième naissance n'étant pas nécessaire, leur route vers la Parousie de l'Au-delà est courte. Lorsqu'un poète de la religion des esprits sains traverse le désert, les symboles de transcendance l'entourent comme l'air. Richard Wilbur est un tel poète. Son poème « A World Without Objects Is a Sensible Emptiness » dresse un portrait de la conscience chrétienne offrant en toute confiance des leçons à ceux qui montent l'échelle sociale dans le boom de l'après-guerre.

Le poème vient de *Ceremony* (1950), le second recueil de Wilbur. Les historiens littéraires du Nord-Est ne l'ont pas épargné. Vétéran de la Deuxième Guerre mondiale devenu professeur et poète, Wilbur se trouve classé dans le *Cambridge History of American Literature* (1996) comme « réellement le meilleur poète des années cinquante ⁷⁵⁷», un compliment équivoque qui le réduit à un emblème de l'époque de sa plus grande popularité ⁷⁵⁸.

⁷⁵⁵ Richard Gale, *The Divided Self of William James* (New York : Cambridge UP, 1999) 1. Traduction de : « The best way to characterize the philosophy of William James is to say that it is deeply rooted in the blues [...] The deep difference between James and Dewey is that Dewey couldn't sing the blues if his life depended on it ».

⁷⁵⁶ James, « Lectures IV and V, The Religion of Healthy-Mindedness », *Varieties of Religious Experience* 77-120.

⁷⁵⁷ Robert von Hallberg, *Cambridge History of American Literature* (1996). Cité par Edward Brunner, *Cold War Poetry* (Urbana : University of Illinois Press 2001) 17. « "Wilbur is still admired," Robert von Hallberg notes in his contribution to the *Cambridge History of Literature* (1996), "but really as the poet of the 1950s" (58). Even though he [Wilbur] is an outstanding example, he excels in a debased category. Among minor poets he is allowed to be most major, but among major poets he is not even considered the most minor ».

⁷⁵⁸ Wilbur a gagné le prix Pulitzer le National Book Award en 1957 pour le recueil *Things of This World*. Wilbur a gagné un deuxième prix Pulitzer en 1989 pour son *New and Collected Poems*. *Candide*, texte des chansons par Wilbur mises à musique par Leonard Bernstein, s'en ouvert sur Broadway le 1 décembre 1956 et a joué jusqu'au 2 février 1957. Wilbur est également le traducteur en anglais le plus important de Molière. À partir de la production off-Broadway en 1956 du *Misanthrope*, Wilbur a traduit sept pièces de Molière ainsi que *Phédre* et *Andromaque* de Racine.

En 1968, *English Literary History* a catégorisé Wilbur comme un poète qui rejette l'abstraction en faveur des choses de ce monde et estime que « A World Without Objects Is a Sensible Emptiness » montre que, chez lui, « il y n'y a pas de mépris gnostique pour le monde concret⁷⁵⁹ ». Bly constate également l'attachement de Wilbur aux choses tangibles, mais il donne à l'observation une tournure péjorative. Il reproche à Wilbur de rejeter « l'inconscient » et de « s'enfoncer dans le monde extérieur⁷⁶⁰ ». L'esprit innovateur de l'époque oblige, et en 1972 Charles Altieri lui a porté le coup le plus rude. Il a accusé la poésie de Wilbur d'être inspirée par les idéaux de la Nouvelle Critique⁷⁶¹:

The tall camels of the spirit
 Steer for their deserts, passing the last groves loud
 With the sawmill shrill of the locust, to the whole honey
 of the arid
 Sun. They are slow, proud,

And move with a stilted stride
 To the land of sheer horizon, hunting Traherne's
Sensible emptiness, there where the brain's lantern-slide
 Revels in vast returns.

O connoisseurs of thirst,
 Beasts of my soul who long to learn to drink
 Of pure mirage, those prosperous islands are accurst

⁷⁵⁹ A.K. Weatherhead, « Richard Wilbur : Poetry of Things », *ELH* (December 1966) 607-608. « Frequently a poem of his is concerned with the rejection of abstraction and the defining of a commitment to things of this world [...] There is no gnostic contempt for the concrete world in Wilbur; on the other hand he doesn't want to indulge in it, and he tends to dispossess himself of things that are cloying ».

⁷⁶⁰ Robert Bly, « A Wrong Turning in American Poetry », *American Poetry : Wildness and Domesticity* (New York : Harper & Row, 1990) 22. Essai de 1963. « Then, brandishing their technical skill, the poets of the thirties and forties evict the unconscious. And poetry sinks—plunges, sometimes—into the outer world. Titles of books indicate this in an interesting way. Richard Wilbur's third book is called *Things of This World* ».

⁷⁶¹ Charles Altieri, « From Symbolist Thought to Immanence: The Ground of Postmodern American Poetics », *Boundary 2* 1.3 (Spring 1973) 614. « We can trace a logical (and in part chronological) movement from the poetry of the forties to the contemporaries in the three stages – poetry inspired by New Critical ideals, confessional poetry, and a poetry of numinous presence. Richard Wilbur's "A World Without Objects is a Sensible Emptiness" exemplifies the first stage and makes a useful contrast with Robert Lowell's *Life Studies* ».

That shimmer on the brink

Of absence; auras, lustres,
And all shinings need to be shaped and borne.
Think of those painted saints, capped by the early masters
With bright, jauntily-worn

Aureate plates, or even
Merry-go-round rings. Turn, O turn
From the fine sleights of the sand, from the long empty oven
Where flames in flamings burn

Back to the trees arrayed
In bursts of glare, to the halo-dialing run
Of the country creek, and the hills' bracken tiaras made
Gold in the sunken sun,

Wisely watch for the sight
Of the supernova burgeoning over the barn,
Lampshine blurred in the steam of breasts, the spirit's right
Oasis, light incarnate ⁷⁶².

Les grands chameaux de l'esprit voyagent dans « leurs déserts » remplis par le son strident des criquets. Lents, fiers, sous un soleil aride, ils se déplacent vers l'horizon de la conscience cherchant un « vide sensible », un monde sans objets. Dans une telle réalité, « la lanterne magique du cerveau » se réjouirait de ses propres images. Dans la troisième strophe, Wilbur change de symbole. L'esprit devient l'âme, et là les chameaux sont des bêtes assoiffées du mirage des îles prospères, mais damnées, scintillant au bord de l'absence.

Chez Wilbur, les grands chameaux de l'esprit symbolisent les spéculations stériles de la conscience. Le monde est l'antidote de cette maladie. Ses objets résistent à l'effort de la conscience abstraite pour les éliminer. N'empêche que les mirages de la conscience existent aussi et que

⁷⁶² Richard Wilbur, « A World Without Objects is a Sensible Emptiness », *Ceremony and other poems* (New York : HBJ, 1950) 5.

peut-on faire avec les auras, les éclats, et les rayonnements qui y montent ? Les vérités d'un certain ordre, écrit James, « ne peuvent devenir vraies tant que notre foi ne les a pas rendues telles ⁷⁶³ ». Wilbur symbolise cette foi à partir de la quatrième strophe.

Le désert est entouré de bosquets dont jaillit une lumière éblouissante, un ruisseau qui adopte la forme d'une auréole, et des collines couvertes de diadèmes de fougère dorées par le soleil couchant. Toutes les brillances du désert doivent être formées et portées par une tradition et une symbolisation juste de leur appartenance simultanée au monde et à la réalité divine. Les vieux maîtres de la Renaissance offrent un modèle d'artisanat rude, conscient de la sainteté de leurs sujets. De plus, au dessous d'une « supernova », dans une grange qui est l'oasis vraie de l'esprit, l'incarnation de la lumière, le point où toutes les brillances de la conscience et de l'univers prennent forme indistinctement dans la vapeur dégagée par des bêtes, Jésus-Christ, symbole du monde comme plénitude sensible, entre dans la société humaine.

James Longenbach note que le matériel qui sous-tend les poèmes de Wilbur a tendance à être public et historique ⁷⁶⁴, et Edward Brunner fait une lecture perspicace de « A World Without Objects Is a Sensible Emptiness » dans cette perspective. Pour Brunner, le poème s'adresse à plus de deux millions de vétérans qui ont étudié dans les universités grâce au GI Bill. Ces hommes étaient souvent les premiers de leur famille à aller à l'université, et

⁷⁶³ James, « Rationalité », *Volonté de croire* 116.

⁷⁶⁴ James Longenbach, *Modern Poetry After Modernism*, (New York : Oxford UP, 1997) 67. « Writing "Little Gidding," T.S. Eliot worried that the poem required "some acute personal reminiscence (never to be explicated, of course, but to give power from well below the surface)." In Wilbur's poetry, the material that lies below the surface of the poem, giving it power, tends to be public and historical rather than private and personal. On the surface, Wilbur may not often seem like a political poet, but his inspiration has come consistently from public events of his time ».

leur insécurité à l'égard de leur capacité de grimper de la culture de la classe ouvrière à celle de la classe professionnelle était réelle. Brunner voit la référence aux « premiers maîtres » comme une image consolatrice pour ces « premiers étudiants ⁷⁶⁵ ». Wilbur rassure ceux de la génération de la Deuxième Guerre mondiale : ils peuvent eux aussi atteindre une sorte d'immortalité anonyme. Comme Frye, Wilbur est un innovateur qui veut faire entrer en contrebande l'imagerie biblique dans son parti. Dans le contexte d'un poème d'une telle élégance formelle avec des références raffinées au mystique anglais Thomas Traherne, l'image d'Épinal de la naissance de Jésus sécurise par sa familiarité. À travers « *A World Without Objects Is a Sensible Emptiness* », le vétéran de parenté polonaise, grecque ou italienne qui vient de quitter la piété naïve d'un quartier ethnique urbain apprend qu'il ne doit pas sacrifier l'imagerie chrétienne de ses parents dans les cités de l'après-guerre. Pour les jeunes fils des immigrés, Wilbur refait en ligne droite la route, souvent labyrinthique, entre la ville et la banlieue.

La route dans le désert de Wilbur se termine à la grange où Jésus est né. La célébration de la naissance du roi des Juifs initie l'enfant chrétien à la symbolique historique des fondements de l'être dans l'Occident, de même que le baptême initie son âme à la symbolisation d'un cosmos derrière l'univers physique. Le baptême utilise l'eau comme symbole, et dans les Évangiles cet élément primordial est associé à Jean-Baptiste (Mt 3,1 ; Mc 1,1 ;

⁷⁶⁵ Edward Brunner, *Cold War Poetry* (Urbana : University of Illinois Press, 2001) 22. « The pictures recall a time of innocence, a time when painters, still "early masters," were grappling with how to present the sacred. More important, Wilbur's defense of the clumsy yet well-meant reproduction of these painters displayed his sympathies for the difficulties faced by those who are "early masters," those attempting a responsible role for the first time—like those numbers of students who, in this period, are first their family to attend college ».

Lc 3,2 ; Jn 3,23). Au vrai, en tant que symbole de naissance et de renaissance, l'eau a une longue histoire.

Dans la Grèce classique, l'initiation (*myesis*) à Eleusis, note Frye, se termine avec un voyage en mer. Xenophon intitule son histoire du retour à l'archipel des soldats grecs après leur service pour Cyrus le Jeune (-424 - -401), prétendant au trône de l'empire perse, *Anabasis* (monter), l'antonyme de *katabasis*. Frye estime que le cri « la Mer » dans *l'Anabase* est un écho de celui du rite qui règle l'admission aux mystères éleusisiens⁷⁶⁶. Dans ce rite, l'âme de l'initié « monte » à la mer ; un écho de ce principe se trouve dans l'eau du baptême chrétien.

Vézina voyage au bord de la mer dans un couplet de « Solitude, Ô Sagesse... », « mais son flot se ruait, / Bête acculée, aux pieds d'un firmament muet ». Dans deux poèmes du canon du Nord-Est, « The Idea of Order at Key West » de Wallace Stevens et « The Steeple Jack » de Marianne Moore, un poète monte vers un lieu de villégiature au bord de la « bête acculée », s'arrête, et observe les habitants.

« The Idea of Order at Key West » est le poème qui donne son titre au deuxième recueil de Stevens, *Ideas of Order* (1936). Pour Voegelin, l'ordre est une expérience que la conscience découvre potentiellement dans le cosmos et dans l'âme. Le sujet de *Ideas of Order*, un livre, d'après l'auteur, de « poésie pure⁷⁶⁷ », est l'établissement de l'ordre dans l'âme après que l'ordre ancien du

⁷⁶⁶ Frye, *Words with Power* 93. « The initiations at Eleusis concluded with a journey to the sea, and perhaps the great cry of "The sea!" in Xenophon's *Anabasis* owes some of its resonance to the ritual. The word *anabasis* means "going up" ».

⁷⁶⁷ Wallace Stevens, *Collected Poetry and Prose* (New York : Library of America, 1997) 997. « The book is essentially a book of pure poetry. I believe that, in any society, the poet should be the exponent of the imagination of that society. *Ideas of Order* attempts to illustrate the

cosmos a été détruit. Le recueil traite, selon Stevens, de « la dépendance des individus, en confrontant l'élimination des idées établies, du sens général d'ordre ⁷⁶⁸ ». Dans « The Man with the Blue Guitar », Stevens décrit ces idées autrefois établies maintenant éliminées comme « le ciel vide et ses hymnes » et propose que :

Poetry
Exceeding music must take the place
Of empty heaven and its hymns

Dans « The Idea of Order at Key West », une fille et la mer sont les pôles de tension du metaxy. Sous un ciel qui part en douce, la fille chante au bord de « l'océan inhumain » dans « un été sans fin ». Cette chanteuse symbolise le poète lui-même et la mer est un monde éternel indifférent à son pouvoir créateur. À la fin du poème, la chanteuse s'éloigne d'une connaissance troublante : la mer n'est pas une *epekeina* qui ordonne son âme. Au contraire, c'est sa chanson elle-même qui crée la réalité intérieure des hommes éloignés de toute irruption pneumatique. Le ciel de Stevens est en voie de disparition, et le monde est un masque tragique, un génie véritable sans voix mais plein de mots, une scène couverte d'ombres en bronze qui se maintient à une « distance théâtrale ⁷⁶⁹ » du désir du poète d'ordonner ses

role of the imagination in life, and particularly in life at present. The more realistic life may be, the more it needs the stimulus of the imagination ».

⁷⁶⁸ Stevens, *Collected Poetry and Prose* 997. « While it is inevitable that a poet should be concerned with such questions, this book, although it reflects them, is primarily concerned with ideas of order of a different nature, as, for example, the dependence of the individual, confronting the elimination of established ideas, on the general sense of order; the idea of order created by individual concepts as of the poet, "The Idea of Order at Key West"; the idea of order arising from the practice of any art, as of poetry in "Sailing after Lunch" ».

⁷⁶⁹ Stevens, « The Idea of Order at Key West », *Collected Poetry and Prose* 105. « But it was more than that, / More even than her voice, and ours among / The meaningless plungings of water and the wind, / Theatrical distances, bronze shadows heaped / On high horizons, mountainous atmospheres / Of sky and sea ».

mots insensés, un portail vaguement étoilé menant, dans son indifférence et dans notre rage d'ordre, à nous-mêmes et à notre *bereshit*.

« The Steeple Jack » a paru d'abord dans le magazine *Poetry* en juin 1932⁷⁷⁰. C'était le premier poème que Moore publiait en sept ans. Entre 1925 et 1929, elle avait été l'éditrice du magazine littéraire *The Dial* et ainsi occupée par ses responsabilités administratives. Dans *Poetry*, « The Steeple-Jack » était un élément d'un triptyque intitulé « Part of a Novel, Part of a Poem, Part of a Play » ; les deux autres poèmes du triptyque s'intitulaient « The Hero », et « The Student ». Moore a publié « The Steeple-Jack » et « The Hero » comme les deux premiers poèmes de ses *Selected Poems* (1935), le recueil qui, écrit Bonnie Costello, « la plaçait au centre des lettres contemporaines américaines et qui reste son volume le plus significatif⁷⁷¹ ». « The Steeple-Jack » est devenu le poème qui ouvre tous les volumes rétrospectifs de Moore jusqu'à son décès en 1972⁷⁷².

Dans « The Steeple-Jack », Moore décrit un village de pêche modeste, œuvre d'art parfaite. L'eau de la mer est gravée par les vagues, et les filets sont arrangés artistiquement pour sécher. Tout de même, un orage dérange la flèche de l'église et les étoiles dans un ciel qui n'est pas seul et vide comme celui de Stevens. L'œuvre d'art a ses défauts. Ambrose, un étudiant,

⁷⁷⁰ Marianne Moore, « Part of a Novel, Part of a Poem, Part of a Play : The Steeple-Jack, The Student, The Hero », *Poetry, A Magazine of Verse* 40.3 (June 1932) 119-128.

⁷⁷¹ Bonnie Costello, *Marianne Moore, Imaginary Possessions* (Cambridge : Harvard UP, 1981) 11. « Moore published *Observations* (Poems with a few subtractions—some regrettable—many revisions, some dazzling additions) on her own initiative in 1924 and again, with a few changes, in 1925. In 1925 she also became editor of the *The Dial*, to some extent interrupting her writing career, but poems were clearly in gestation, for in 1935 she published *Selected Poems*, which placed her at the center of contemporary American letters and remains her most significant volume ». Moore a publié « The Student » dans un livre pour la première fois en 1941 dans *What Are Years ?*.

⁷⁷² Marianne Moore, *Collected Poems* (New York : Macmillan, 1951) ; *A Marianne Moore Reader* (New York : Viking, 1961) ; *Selected Poems* (London : Faber, 1969).

constate que la flèche de l'église n'est pas juste (*true*) ; les bateaux blancs sur la mer derrière le village se déplacent rigidement comme dans une coulisse. L'art, Moore semble dire, ne peut pas effacer les imperfections du metaxy. Le lecteur quitte « The Steeple-Jack » avec le sens que le chaos menace à la fois le village et le texte et que seule la retenue du poète – ses listes scientifiques de plantes, ses listes sociologiques d'institutions publiques – nous protège du danger qu'une flèche d'église qui n'est pas d'aplomb peut représenter, même si elle est ornée d'une étoile qui symbolise l'espoir. Comme Stevens, Moore est initiée aux mystères de la mer dans un lieu de villégiature, mais tourne vite le dos à leur profondeur affolante.

Rina Lasnier, en revanche, au cours de son expérience au bord de la mer, plonge la tête la première dans l'eau dangereuse. Dans « Routes Marines » de *Miroirs*, Lasnier contraste les « macadams inflexibles » avec les chemins de la « mer fluente ». Pour elle, « [l]es routes terriennes, immobiles, étroites font tourner l'homme sur lui-même comme écureuil en cage », tandis que :

Si tu te mets au plein de la mer, tu liras sa face tournée vers des ciels foisonnant de royaumes. Si tu ouvres en elle ton œil-scaphandre tu verras la bouche du poisson muette de rassasiement. Si tu touches son cœur, tu sauras sa désespérance quand les pluies viennent la renouveler, et son essor quand les astres viennent la boire. Peut-être sauras-tu, par la sueur de son écume, l'effort de ses mille bras pour ne point devancer l'heure de ses noces anciennes avec la terre, quand la terre se dédurcira du mal de l'homme...⁷⁷³

⁷⁷³ Rina Lasnier, « Routes Marines », *Miroirs, proses* (Montréal : Éditions de l'atelier, 1960) 35-36.

Dans « La Malemer », le premier poème de *Mémoire sans jours* (1960), Lasnier laisse derrière elle la sécurité de la grève pour l'expérience, non pas d'une mer inhumaine comme chez Stevens, mais d'une mer qui « retourne l'homme au bercement du sein maternel quand son sommeil aqueux amorçait une naissance d'âme ⁷⁷⁴ ». « La Malemer » est l'art poétique le plus élaboré de Lasnier, une description de sa naissance dans le langage, de son baptême dans la poésie, de son initiation aux rites humiliants et exaltants de son art. En 1978, elle déclarait dans une entrevue :

Pour moi, ce poème est le tourment et la passion d'écrire en poésie. Les solitudes noires et pourtant sûres des richesses des bas-fonds de la mémoire et de l'incantation de l'imaginaire ⁷⁷⁵.

L'œuvre de Lasnier est la couronne poétique de la culture catholique du Canada français. Cette culture fournissait aux littéraires de l'époque les symboles qui formaient leur relation primaire avec les fondements de l'être. Lasnier était un témoin effaré de l'éloignement du catholicisme du centre de la nouvelle culture québécoise, comme le souligne son « Avant-dire » de ton affligé dans la première rétrospective de son œuvre publiée par Fides en 1972 ⁷⁷⁶. À cette époque-là, avec une poignée de naufragés, elle se trouvait

⁷⁷⁴ Lasnier, « Routes Marines », *Miroirs* 34.

⁷⁷⁵ Rina Lasnier, « Est-il chose plus belle qu'une orange ? Rencontre avec Rina Lasnier », *Voix et Images* 4.1 (septembre 1978) : 29.

⁷⁷⁶ Rina Lasnier, « Avant-Dire », *Poèmes I* (Montréal : Fides, 1972) 9. « Comment vivre en poésie à une époque et dans un pays étranglé entre l'absurde et l'anarchie, au milieu d'une littérature ne redoutant point l'obscénité de l'esprit et au cœur d'une poésie entrée dans le délire magique des mots ? La réponse peut paraître égoïste ou marquée de suffisance et cependant c'est l'avère et le revers de la vraie révolte : EN PRÉFÉRANT SON ŒUVRE ET SON ÂME À SON RENOM et QUE LA POÉSIE SE CONFONDE AVEC L'ÊTRE OU NE SOIT RIEN. Cette ascèse implique aussi une adhésion renouvelée à ce lieu d'exultation et de déchirement qui a nom : la création. Lieu spirituel, car si l'esprit prépare et surmonte la matière poétique, c'est de l'âme seule que viennent l'émotion et ce savoir naturel qu'on appelle le don de poésie ». Elizabeth Nardout-Lafarge écrit à propos de l'« Avant-Dire » : « Dans ce texte de onze pages, d'où le "je" est apparemment éclipsé, et qui place sa conception du poétique sous l'invocation de Jouve et de Camus, Rina Lasnier règle des

sur une île déserte entourée aussi loin que les yeux pouvaient voir d'un océan de « modernité ». Lasnier refusait de nager dans les symboles de cet océan, refusait de se séparer de la culture de sa jeunesse, une posture qui excitait les reproches de plusieurs critiques québécois traumatisés par la même orthodoxie catholique qui l'avait nourrie. Pour Lasnier, la nouvelle culture appartenait à la « haute mer », empreinte mais non pas pénétrée de l'*axis mundi* chrétien :

Haute mer ! je salue la croix du sud renversée sur ton sein –
Et je descends amèrement sous la nuit océanique de la malemer !

« La Malemer » se divise en trois parties. La première, sans titre, passe d'une description de la naissance du monde, s'appuyant en grande partie sur les images du « Souffle » de la Genèse et de la « Parole » de l'évangile de Jean, à une exploration de la « maternité mystérieuse de la chair », enfin à une discussion de la haute mer, la surface de l'océan que le poète doit laisser derrière elle.

Marcotte constate l'énorme vocabulaire de Lasnier, son œuvre étant, à son avis, « plus abondante, plus riche de mots, et de mots rares, de figures de style, de sujets, de formes, d'intentions, que toutes celles dont elle est contemporaine...⁷⁷⁷ ». Par contre, Frost limite consciemment son vocabulaire⁷⁷⁸, et Bishop, comme enseignante, conseillait à ses étudiants d'utiliser dans leurs travaux des mots de tous les jours et non pas des mots

comptes, manifestement en souffrance » ; « Les "parnasses houleux" de Rina Lasnier », *Voix et Images* 24.2 (hiver 1999) 334.

⁷⁷⁷ Gilles Marcotte, « Présence et absence de Rina Lasnier », *Liberté* 237 (juin 1998) 8.

⁷⁷⁸ Munson, *Robert Frost* 91. « It is plain to see why Frost calls himself an "anti-vocabularian," for the speech materials he attends to are limited in number of words. But there is a gain here : the right limitation of vocabulary will produce honesty of vocabulary, will insure, that is, some personal content in experience for the words one employs, and this matching of vocabulary and personal experience gives Force ».

littéraires⁷⁷⁹. Frost et Bishop cherchent le mot juste dans le prosaïque ; Lasnier cherche le mot juste dans sa lecture. Lorsqu'elle fixe ses yeux sur l'horizon, elle écoute attentivement une voix. Cette voix a un vocabulaire littéraire que Lasnier est fière de transcrire.

Frost et Lasnier ont théorisé tous deux le moment de la composition du poème. En 1923, Frost écrit :

A poem begins with a lump in the throat; a home-sickness or a love-sickness. It is a reaching out toward expression; an effort to find fulfillment. A complete poem is one where an emotion has found its thought and the thought has found the words⁷⁸⁰.

Chez Lasnier, la deuxième partie de « La Malemer » s'intitule « Naissance obscure du poème », décrit par elle comme un moment de douleur (*sickness*) et d'amour :

elle dort près de l'arbre polypier des mots médusés — par l'étreinte de l'homme à la cassure du dieu en lui,

par cette lame dure et droite de la conscience — voici l'homme dédoublé de douleur,

voici la seule intimité de la blessure — l'impasse blonde de la chair sans parité ;

Frost et Lasnier tous deux pensent l'origine de leurs vers à travers le corps. Chez Frost, le poème commence par une boule dans la gorge suivie par la nostalgie de la maison (*home-sickness*) et le mal d'amour. Chez Lasnier, la malemer est l'amante qui attend la haute mer, son amant souffrant qui la

⁷⁷⁹Dana Gioia, « Studying with Miss Bishop », *Conversations with Elizabeth Bishop* (Jackson : UP of Mississippi, 1996) 154. « Looking back over my paper, I saw that all but three of the hundreds of marks concerned questions of style. Was there a better word? Was this phrase necessary? Was I using a literary word when an everyday one would do? "When in doubt," she wrote at the bottom of one especially profound page, "use the shorter word ».

⁷⁸⁰ Robert Frost, « Some Definitions », *Collected Poetry, Prose & Plays* 701. De *Robert Frost : The Man His Work* (1923).

serre au moment où le dieu en lui a été cassé. L'amant subit une douleur à ce moment humiliant tandis que l'amante l'attend ensommeillée près de l'arbre du langage. Le père du poème dans son intimité avec la mère exprime une blessure infligée par sa propre conscience.

Dans la citation suivante de son essai « The Figure a Poem Makes », Frost, comme Lasnier, compare le poème à l'acte de l'amour, mais il fait valoir le plaisir qu'il donne à son créateur et la modestie de son influence :

The figure a poem makes. It begins in delight and ends in wisdom. The figure is the same as for love. No one can really hold that the ecstasy should be static and stand still in one place. It begins in delight, it inclines to the impulse, it assumes direction with the first line laid down, it runs a course of lucky events, and ends in a clarification of life—not necessarily a great clarification, such as sects and cults are founded on, but in a momentary stay against confusion ⁷⁸¹.

Pour Lasnier, le poème est né dans l'immobilité obscure de l'eau océanique, dans la douleur de l'homme, dans l'intimité de ses blessures morales, et il se termine, non pas dans « un sursis bref contre la confusion », mais dans « une charge de lumière ⁷⁸² ». Lasnier attend plus du poème que Frost. Le poète américain est modeste devant la capacité de son art d'offrir des réponses définitives aux mystères de l'existence immanente et transcendante. Le poète catholique du Canada français a confiance, comme on le verra, dans la capacité de son art d'ordonner la « terre » et la « mer ».

La troisième partie de la « la Malemer » s'appelle « Densité », titre qui renvoie le lecteur à la citation de *Citadelle* (1948), roman posthume d'Antoine

⁷⁸¹ Robert Frost, « The Figure a Poem Makes », *Collected Poetry, Prose & Plays* 777. De *Preface to Collected Poems* (1939).

⁷⁸² Lasnier, « La Malemer », *Mémoire sans jours* 20.

de Saint-Exupéry, que Lasnier met en exergue : « L'homme cherche sa densité et non pas son bonheur ⁷⁸³ ». Le poème est conçu dans la malemer, mais il n'y est pas né. Sa « nativité du feu » ne peut pas avoir lieu « sur les sinaï noirs de tes montagnes sans révélation ». La malemer est le désert, un Sinaï sans *berith*. Le poète découvre sa densité dans la malemer, puis il remonte vers la surface bien conscient qu'il n'est « ni le soleil ni le vent », « ni la lumière ni l'opacité », qui ordonne le monde, mais le poème conçu dans la conscience du créateur qui a découvert sa densité.

Chez Lasnier, le poème est né à la place où la haute mer et la malemer se rencontrent :

entre les deux mers, voici le vivier sans servitude

Lasnier souffre à cause de la division du monde en une haute mer, « surfaces mensongères des métropoles étoilées » et une malemer, « prégnante et aveugle à ce que tu enfantes », et elle désire leur rapprochement dans le poème :

que la mer haute aille à la mer basse — qu'elles brûlent
ensemble dans les aromates incorruptibles !

« La Malemer » lutte contre le dualisme inné de la conscience, dualisme emersonien qui s'exprime dans le monde extérieur dans les tendances innovatrice et conservatrice. Lasnier croit que ce dualisme se réconcilie dans le poème – la rosée, une perle – né dans la rencontre de la chair et du verbe dans l'eau entre les deux mers :

ni le soleil ni le vent n'ordonnent la terre — mais la rosée
née de la parfaite précarité,

⁷⁸³ Antoine de Saint-Exupéry, *Citadelle* (Paris : Gallimard, 1948) 190. Lasnier a légèrement modifié le texte : « Car l'homme, je te le dis, cherche sa propre densité et non pas son bonheur »

ni le soleil ni le vent n'ordonnent la terre — mais la
perle née de l'antagonisme des eaux,

L'antagonisme des eaux n'est jamais conciliable une fois pour toutes. La division entre la surface et la profondeur de la mer, du poème, de la conscience, et du monde n'est pas un jeu inventé par les poètes mais une structure intégrale de la réalité. Aux États-Unis, les deux tendances de cette réalité coexistent dans le temps, et les commentateurs analysent souvent les « guerres culturelles » américaines apparemment endémiques à notre époque. Au Québec, le parti de l'innovation a détruit le parti du conservatisme au cours des années soixante. Auparavant une enveloppe-cosmion conservatrice, le Québec au commencement du XXI^e siècle est devenu une culture innovatrice avec un appétit apparemment insatiable pour des productions artistiques qui diabolisent son passé catholique.

Le catholicisme au Québec d'avant son effondrement, en tant qu'unique encadreur des symboles des fondements de l'être, a produit un poète qui mérite d'être étudié, Rina Lasnier. Il est difficile, toutefois, pour la plupart des littéraires québécois, qui souffrent encore les séquelles du traumatisme de l'environnement orthodoxe, de ne pas se sentir supérieurs à la symbolique chrétienne que Lasnier adopte dans sa quête d'un langage de l'être. La roue tournera et un jour le parti du conservatisme renaîtra au Québec. Néanmoins, c'est une culture qui se déplace lentement en comparaison avec la culture américaine, point de référence incontournable, et un tel redressement pourrait donc prendre longtemps. Entre-temps, il y a la poésie de Lasnier, le plaisir qu'elle offre et le travail de la commenter afin de préserver sa sagesse en attendant qu'elle soit lue encore et encore avec

une admiration généralisée au Québec au-delà de ceux d'entre nous aujourd'hui, majoritairement des observateurs de l'identité québécoise, qui possèdent le tempérament conservateur nécessaire pour la pénétrer.

Chapitre III.

Entre la terre et le ciel : l'*axis mundi*, symbole littéraire du *metaxy*

Et tous les arbres de la campagne battront des mains

Ésaïe 55,12 ⁷⁸⁴

Dans la maison, la conscience cherche l'expérience de la présence de l'ordre divin dans l'âme ; sur la route, elle cherche l'expérience de la créativité divine dans le cosmos ⁷⁸⁵ ; au moyen de l'*axis mundi*, elle cherche à établir un lien entre l'âme et le cosmos. Paul écrit : « Car en lui habite corporellement toute la plénitude de la divinité. Et vous avez tout pleinement en lui, qui est le chef de toute principauté et de tout pouvoir ⁷⁸⁶ ». Le *theotes* de Colossiens 2,9-10 entraîne l'âme vers l'*epekeina* du cosmos ⁷⁸⁷. La mort de Jésus-Christ, *theotes* et être humain représentatif, fournit l'*axis mundi* au centre symbolique de l'Occident.

Dans la littérature, l'*axis mundi* est le symbole du *metaxy*. Sa qualité essentielle est la « tension ». Ce dernier terme ne paraît pas dans la philosophie classique grecque. Comme « la religion », « la tension » fut formulée d'abord par les Stoïciens ⁷⁸⁸. Voegelin cherche ses racines

⁷⁸⁴ *La Sainte Bible* (Alliance Biblique Universelle), « Ésaïe, 55,12 », 758.

⁷⁸⁵ Voegelin, « The Beginning and the Beyond », *What Is History?* 173. Traduction de « Divine reality is being revealed to man in two fundamental modes of experiences : in the experience of divine creativity in the cosmos; and in the experience of divine ordering presence in the soul ».

⁷⁸⁶ *La Sainte Bible* (Alliance Biblique Universelle), « Épître de Paul aux Colossiens, 2,9-10 », 1230-1231.

⁷⁸⁷ Voegelin, *Ecumenic Age* 9. « The divine reality, the *theotes* of Colossians 2:9— that moves man's consciousness from the Beyond of all cosmic contents, from the *epekeina* in Plato's sense— ».

⁷⁸⁸ Eric Voegelin, « Structures of Consciousness », *The Drama of Humanity and other miscellaneous papers, 1939-1985, The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 33* (Columbia : University of Missouri Press, 2004) 362. « This structure is very carefully analyzed in various contexts in the Platonic and Aristotelian philosophy, and I speak of it as the

structurales chez Platon et Aristote. Le *metaxy* est imprégné d'une « tension existentielle de l'ignorance qui est à la recherche – le *zetesis* platonicien – de quelque chose et, afin d'être à la recherche de ce quelque chose, doit être amenée déjà par une sorte de connaissance de ce quelque chose à chercher ⁷⁸⁹ ». De même, chez Aristote, l'*aporein* est « la recherche de quelque chose qui n'est pas connu, mais qui est su être quelque part, et pour lequel on doit trouver un langage qui exprime son existence ⁷⁹⁰ ». Les images qui évoquent le *zetesis* ou l'*aporein* peuvent être noétiques, selon le mouvement de l'homme vers les fondements, ou pneumatiques, selon le mouvement du *theotes* vers la conscience humaine, mais la tension du *metaxy* qui inspire ces déplacements ne peut jamais être séparée des pôles entre lesquels elle se manifeste.

L'*axis mundi* noétique type de la Bible est l'arbre de vie de Genèse 3.22. Ce symbole se trouve diabolisé à plusieurs reprises dans le récit biblique, de la Tour de Babel à la croix de Golgotha. Frye fait valoir que dans l'histoire de la Tour de Babel le contraste entre l'image d'« une connexion entre le ciel et la terre et sa parodie démoniaque ou sa négation ironique est liée à l'utilisation

"tension" of the *metaxy*. I say, "I speak of it," because the term *tension* does not occur in the classic philosophical complex. There we have only the concrete tensions: the "love" of the divine, the "hope," the "faith," the "justice," the *eros*, the *philia* in Aristotle. The term *tension*, the *tasis*, appears only a generation later in Stoic philosophy ».

⁷⁸⁹ Voegelin, « Structures of Consciousness », *The Drama of Humanity* 362. Traduction de : « But I am using the term *tension* to signify that existential tension of the ignorance that is in search—the Platonic *zetesis*—of something and, in order to be in search of the something, must be moved already by some sort of knowledge of that something into searching for it ».

⁷⁹⁰ Voegelin, « Structures of Consciousness », *The Drama of Humanity* 362. Traduction de : « So the *zetesis* and the *kinesis* are the movements really experienced by human beings in the their quest : [the] Aristotelian *aporein*, questing for something that is not known, but known to be there somewhere, and somehow to be expressed and to be found language for ».

du langage ⁷⁹¹». Dans le récit de la vie de Jésus, la vision de Dieu, fondée sur la descente et la résurrection d'un Sauveur-Dieu, « prend la forme métaphorique d'une croix gigantesque ⁷⁹²». D'une part, la croix, comme la Tour de Babel, est une parodie démoniaque de l'arbre de vie, mais, d'autre part, elle est l'antitype de la Tour de Babel, et Jésus – croix qui marche et parle en paraboles lumineuses – renverse la confusion des langues imposée sur les bâtisseurs de Babel.

L'*axis mundi* pneumatique type de la Bible est l'échelle de Jacob dans Genèse 28. Voyageant de Bersabée à Harân où il cherchera une femme, Jacob arriva d'aventure à Luz. Il décide d'y passer la nuit et met une pierre sous sa tête. Cette nuit-là, Jacob a un rêve dans lequel les anges montent et descendent sur une échelle, et Dieu lui-même paraît et bénit la descendance du fils d'Isaac. En se réveillant, Jacob dit : « Yahvé est en ce lieu [...] ce n'est rien de moins qu'une maison de Dieu (*Bethel*) et la porte du ciel ». D'après Frye, comme l'incarnation de Dieu dans le corps de Jésus, l'échelle de Jacob « descend du ciel, elle n'y monte pas : ce n'est pas une construction humaine, mais une image de la volonté divine d'atteindre l'homme ⁷⁹³».

Visiblement dans l'univers, l'*axis mundi* de « At a Bible House » de Robert Lowell est un arbre à la fois noétique et pneumatique. Lowell publia le poème en 1946 dans *The Kenyon Review* ⁷⁹⁴, et il parut la même année dans son deuxième recueil *Lord Weary's Castle*. À l'époque, *The Kenyon Review*, fondée par John Crowe Ransom en 1939, était le vaisseau amiral de la

⁷⁹¹ Frye, *Parole souveraine* 172-173.

⁷⁹² Frye, *Double Vision* 46. Traduction de : « Thus the total Christian vision of God and his relation to human life takes the metaphorical shape of a gigantic cross ».

⁷⁹³ Frye, *Parole souveraine* 152.

⁷⁹⁴ Robert Lowell, « At a Bible House », *The Kenyon Review* 8.4 (Autumn 1946) : 614.

nouvelle critique, et en 1937 Lowell s'était fait transférer de Harvard à Kenyon College en Ohio afin d'étudier avec Ransom.

Frye estimait que la nouvelle critique s'était perdue « dans un labyrinthe compliqué d'ambiguïtés, de sens multiples, d'images récurrentes, et d'échos de son et de sens ⁷⁹⁵ ». « At a Bible House » est un poème néo-critique qui n'échappe pas à ces défauts. Dans l'optique de la présente étude, ce dont le poème manque est d'un équilibre entre les pôles de tension du metaxy. Agencement compliqué de rimes et de vers brusques, le poème souffre de ce que Ginsberg appelle, dans un commentaire général sur la nouvelle critique, un « rythme radin ⁷⁹⁶ ».

Dans « une maison de la Bible », un vieil homme tremblote sur un lit, une référence obscure mais suggérant la maison de retraite d'un groupe religieux. Mais quel groupe ? Le poète mentionne que le tabac y est interdit par « la loi du prophète », ce qui insinue dans le contexte américain Joseph Smith, fondateur de l'Église de Jésus-Christ des derniers jours, qui établit cette prohibition pour les Mormons. Cependant, Lowell dit aussi que l'homme peut être un membre des « mennonites », les anabaptistes allemands de Pennsylvanie et d'Ohio, ou des « doukhobors », les anarchistes chrétiens de la Russie immigrés dans la Saskatchewan. Quelle que soit son

⁷⁹⁵ Frye, *The Critical Path* 25. Traduction de : « The chief material of rhetorical analysis consists of a study of the poetic "texture," and such a study plunges one into a complicated labyrinth of ambiguities, multiple meanings, recurring images, and echoes of both sound and sense ».

⁷⁹⁶ Allen Ginsberg, « Confrontation with Louis Ginsberg's Poems », *Deliberate Prose, Selected Essay, 1952-1995* (New York : HarperCollins, 2000) 217. Traduction de : « Ironically, a self-enclosed academy rose to follow such "definite rules" (No playing tennis without nets ! Frost rebuked prosodic anarchists) and an intellectually frosty accentual prosody, non-physical or meta-physical and only remotely musical in nature, became the manner of versification professionalized at best from the later Eliot through John Crowe Ransom to the earlier Robert Lowell in the fourth and fifth decades of this century, and such stingy rhythm was for a while the dominant mode of poetics in the giant universities of the cold-war megalopole [...] ».

identité confessionnelle, l'homme dans la maison de la Bible est « enraciné en Dieu, endurci ».

Il raconte l'histoire d'un goéland qui quitte la ville pour se percher dans un séquoia, « trois cents pieds d'amour », sur la côte Pacifique. L'océan hisse la « racine pivotante sage » de l'arbre « au-dessus de / la sagesse de l'homme ⁷⁹⁷ ». C'est un arbre sens dessus dessous, un phénomène qui n'a rien d'extraordinaire, car « [l]es arbres / Poussent vers la terre » dans « At a Bible House ». En dépit de l'amour et de la sagesse qu'il symbolise, le séquoia est également une « négation ironique » du lien entre l'âme et le cosmos, l'arbre de vie mais aussi l'arbre de la connaissance du bien et du mal, symbole de la chute de l'homme :

.....It is all
 A moment. The trees
 Grow earthward: neither good
 Nor evil, hopes nor fears,
 Repulsion nor desire,
 Earth, water, air or fire
 Will serve to stay the fall.

Lowell offre une liste de plusieurs pôles de tension metaxique : le bien et le mal, l'espoir et la peur, la répulsion et le désir. Dans l'avant-dernier vers, l'énumération des principes constitutifs de la matière dans l'Antiquité précède l'annonce que rien ne peut retenir la chute. Ensevelie sous les quatre éléments de la réalité-chose, la conscience de Lowell semble être privée de luminosité, c'est-à-dire de participation dans la réalité qui la comprend ⁷⁹⁸.

⁷⁹⁷ Robert Lowell, « At a Bible House », *The Collected Poems* (New York : Farrar, Straus and Giroux, 2003) 33. Traduction de : « Three hundred feet of love / Where the Pacific heaves / The tap-root—wise above / Man's wisdom ».

⁷⁹⁸ Morrissey, *Consciousness and Transcendence* 118-119. « Luminosity is the mode of knowing reality as a nonthing. Consciousness as luminous is consciousness experienced as an event of participatory illumination in the reality that comprehends it ».

Voegelin croit qu'une compréhension adéquate de la différenciation des pôles du metaxy dépend de l'engagement de la conscience envers les vertus classiques et chrétiennes qui la mènent vers le *nous* platonicien et le *logos* johannique. D'après Hughes, Voegelin constate à maintes reprises :

the need for a certain existential disposition as the precondition for suffering the differentiating experiences. Indispensable is trust in the intelligibility and goodness of reality. Such trust he considers to be the very essence of consciousness, which, as the desire to know, must always be pushing ahead of its present understanding⁷⁹⁹».

L'espoir, la foi et l'amour de Paul⁸⁰⁰, estime Voegelin, sont les « vertus de la tension existentielle » qui font renaître « la confiance dans l'intelligibilité et dans la bonté de la réalité ». S'inspirant d'Héraclite, Voegelin appelle l'absence des ces vertus *apistia*⁸⁰¹.

En 1940, Lowell s'est converti au catholicisme, mais il l'a quitté sept ans plus tard. Par la suite, sa vie fut fortement marquée par des séjours fréquents dans les hôpitaux psychiatriques⁸⁰². Dans sa phase catholique, Lowell a publié *Lord Weary's Castle*, mais, les vertus chrétiennes ne l'imprègnent pas. Son premier poème, « The Exile's Return », décrit une sorte de faux voyage dans l'*epekeina*, et l'*axis mundi* de « At a Bible House » ne relie pas les pôles du metaxy. De même, les autres *axis mundi* du recueil comportent un « noyer dynamité » (« The Exile's Return »), une « grande

⁷⁹⁹ Hughes, *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin* 60.

⁸⁰⁰ 1 Corinthiens 13.13.

⁸⁰¹ Voegelin, « Conversations with Eric Voegelin », *The Drama of Humanity* 249. « Characterizing the existential tension of man toward the Divine ground (he called it the *logos*, not the *nous*, so *logos* is closer, you might say, to the Christian *logos*), Heraclitus developed for the first time a vocabulary, sometimes even with the negative : the love is his *philia*; the hope, *ilpis*; and the faith, *pistis*; lack of faith, lack of existential tension, the state of an existentially deficient person, is described by *apistia* ».

⁸⁰² Voir : Ian Hamilton, *Robert Lowell : A Biography* (London : Faber & Faber, 1982).

roue » fatiguée (« The First Sunday in Lent »), et un arc-en-ciel mort (« Where the Rainbow Ends »). Il n'y a aucun *axis mundi* dans *Lord Weary's Castle* qui fonctionne convenablement comme un lien entre l'âme et le cosmos. L'échec de la conversion catholique de Lowell pourrait être imputé à ces *axis mundi* dysfonctionnels, et *Lord Weary's Castle* pourrait être vu comme la confession d'une conscience *apistique*. Le catholicisme donnait à Lowell un vocabulaire pour approcher les fondements de l'être comme sujet, mais le poète était incapable d'intérioriser les symboles de la théologie catholique pour s'assurer d'un accès cohérent et systématique. *Lord Weary's Castle* est un recueil dans lequel un homme en révolte contre l'ordre divin essaie de se convaincre qu'il est sensible à cet ordre. Le recueil est dense et vide, sincère et malhonnête, épuré de confiance dans les vertus pauliniennes de la tension existentielle ⁸⁰³.

Plus modeste que le lien gigantesque entre la terre et le ciel de « At a Bible House », le « Tree at my Window » de Robert Frost est un *axis mundi* exclusivement noétique. Frost place ce poème, publié d'abord en 1927 dans *The Yale Review*, au milieu de la section « Fiat Nox » de son cinquième recueil, *West-Running Brook* (1928). Un jeu sur le Fiat Lux de Genèse 1.3, « Fiat Nox » (Que la nuit soit) se compose de dix poèmes, et contient l'un des plus célèbres textes de Frost, le sonnet anglais « Acquainted with the Night ».

Une fenêtre dans une chambre à coucher donne sur un arbre. Un store le sépare de la tête de l'auteur qui demande, « ne laissez jamais un

⁸⁰³ Dans le même registre, Robert Bly aussi note la malhonnêteté dans la soi-disant posture chrétienne de Lowell dans *Lord Weary's Castle* : « Robert Lowell in *Lord Weary's Castle* constructed machines of such magnitude that he found it impossible to stop them. Like the automated, chain-reacting tool of the sorcerer's apprentice, the poems will not obey. The references to Mary or Jesus that end several of them are last-minute expedients, artistically dishonest and resembling a pile of cloths thrown into a machine to stop it »; « A Wrong Turning in American Poetry (1963) », *American Poetry : Wildness and Domesticity* (New York : Harper & Row, 1990) 16.

rideau être tiré / entre moi et toi ». Le poète compare le climat (*weather*) qui balaie l'arbre avec celui qui trouble sa conscience la nuit. L'arbre a une « tête vague de rêves » et ses feuilles sont des « langues légères » qui parlent, mais « pas profondément⁸⁰⁴ ». La tête de rêve de l'arbre et celle, « presque perdue », du poète ont été réunies par le destin :

That day she put our heads together,
Fate had her imagination about her,
Your head so much concerned with outer,
Mine with inner, weather.

Cet arbre symbolise une conscience qui réussit à tenir en équilibre les pôles du metaxy, se déplaçant indéfectiblement entre les orages de l'existence humaine et la contemplation artistique. Par contre, le séquoia de « At a Bible House » de Lowell est un arbre du monde qui échoue dans sa mission de rendre l'univers symboliquement plus habitable. Tous deux dans l'univers-conscience, les *axis mundi* de « At a Bible House » et de « Tree at my Window » diffèrent dans leur relation avec le metaxy. L'arbre désespéré de Lowell symbolise l'impuissance de la conscience face à la tension metaxique ; l'arbre de Frost symbolise l'agencement posé de cette tension.

⁸⁰⁴ Robert Frost, « Tree at my Window », *Collected Poems, Prose & Plays* (New York : Library of America, 1995) 230. Le poème a quatre strophes, dont voici les trois premiers :

Tree at my window, window tree,
My sash is lowered when night comes on;
But let there never be curtain drawn
Between you and me.

Vague dream-head lifted out of the ground,
And thing next most diffuse to cloud,
Not all your light tongues talking aloud
Could be profound.

But, tree, I have seen you taken and tossed,
And if you have seen me when I slept,
You have seen me when I was taken and swept
And all but lost.

La découverte par un jeune poète de « son » *axis mundi* est un moment « visionnaire » entouré de mystère. En juillet 1948, Allen Ginsberg avait vingt-deux ans, et il suivait des cours de littérature à l'université Columbia à Manhattan. En novembre 1948, Paul-Marie Lapointe avait dix-huit ans, et il venait d'entamer des cours d'architecture à l'École de Beaux Arts à Montréal. Cette année-là, Ginsberg et Lapointe ont eu des « visions » qui allaient être déterminantes pour leurs carrières et leurs vies. Ginsberg appelait son expérience « la vision Blake » ; Lapointe parlait de onze jours passés « dans les affres de l'être et du verbe⁸⁰⁵ ». Plus tard, sur le plan poétique, la conséquence la plus importante de leurs « nuits visionnaires » est la consolidation de l'image de la fleur et de l'arbre comme les *axis mundi* de leurs premiers recueils de la maturité : *Howl* (1956) et *Choix de poèmes* (1960).

En juillet 1948, Ginsberg avait un appartement à Harlem. Sa liaison avec Neal Cassady avait pris fin trois mois plus tôt quand la muse des Beats avait épousé Carolyn Robinson. Ginsberg venait de recevoir une lettre de Cassady disant : « nous ne devrions plus nous considérer comme des amants⁸⁰⁶ ». Seul dans son petit logement, son rêve d'épanouissement spirituel et sexuel dévasté par la lettre de « N.C », Ginsberg s'est masturbé en lisant l'un des *Chants d'expérience* (1794) de William Blake, « Ah Sunflower ». La conscience du jeune homme se trouve alors dans un « équilibre étrange de tension » :

So, in that state therefore, of hopelessness, or
dead end, change of phase, you know —

⁸⁰⁵ Paul-Marie Lapointe, *le Réel absolu, poèmes 1948-1965* (Montréal : Hexagone, 1971) 129.

⁸⁰⁶ Allen Ginsberg, *The Paris Review Interviews*, « Writers at Work », third edition (New York : Penguin, 1977) 302. Traduction de : « Mainly the thing was that I'd been making it with N.C., and finally I think I got a letter from him saying it was all off, no more, we shouldn't consider ourselves lovers any more on account of it just wouldn't work out ».

growing up — and in an equilibrium in any case, a psychic, a mental equilibrium of a kind, like of having no New Vision and no Supreme Reality and nothing but the world in front of me, and of not knowing what to do with *that*... there was a funny balance of tension, in every direction. And just after I came, on this occasion, with a Blake book on my lap — I wasn't even reading, my eye was idling over the page of "Ah, Sun-flower," and it suddenly appeared — the poem I'd read a lot of times before, overfamiliar to the point where it didn't make any particular meaning except some sweet thing about flowers — and suddenly I realized that the poem was about me⁸⁰⁷.

À ce moment-là, Ginsberg entre dans la tension du metaxy. Il appréhende une voix grave qui lisait « Ah Sunflower », et « j'ai présumé tout de suite, je n'y ai pas pensé deux fois, que c'était la voix de Blake ». Regardant par la fenêtre, le ciel semblait très vieux, comme « les profondeurs de l'univers », et « tout à coup je suis devenu conscient que *cette* existence était *ça* ! ». Ginsberg a l'impression d'être « le fils du Créateur — qui m'a aimé⁸⁰⁸ », et, par la suite, en lisant d'autres poèmes des *Chants d'expérience*, il entend une deuxième fois la voix de Blake⁸⁰⁹. Cette hallucination auditive initiale s'était bien passée, mais, la semaine suivante, le jeune homme a eu plusieurs autres visions, forcées et spontanées, qui devenaient de plus en

⁸⁰⁷ Ginsberg, *Paris Review Interviews*, « Writers at Work » 302.

⁸⁰⁸ Ginsberg, *Paris Review Interviews*, « Writers at Work » 302-303. Traduction de : « Now, I began understanding it, the poem while looking at it, and suddenly, simultaneously with understanding it, heard a very deep earthen grave voice in the room, which I immediately assumed, I didn't think twice was Blake's voice; [...] That is to say, looking out at the window, through the window at the sky, suddenly it seemed that I saw into the depths of the universe, by looking simply into the ancient sky. The sky suddenly seemed very ancient. And this was the very ancient place that he was talking about, the sweet golden clime, I suddenly realized that *this* existence was *it* [...] This initiation. Or this vision or this consciousness, of being alive unto myself, alive myself unto the Creator. As the son of the Creator—who loved me, I realized, or who responded to my desire, say ».

⁸⁰⁹ « The Sick Rose » et « Little Girl Lost ».

plus effrayantes. Enfin, après une dizaine de jours, le moment d'illumination a pris fin, et le travail d'intégrer cette expérience dans sa vie a commencé.

La vision Blake de Ginsberg lui vint une année après la publication par Northrop Frye de son étude du poète londonien, *Fearful Symmetry*. Blake a eu une influence déterminante sur beaucoup de littéraires anglophones en Amérique du Nord au milieu du vingtième siècle⁸¹⁰, et donc il n'y a rien d'étonnant à ce que Ginsberg et Frye aient eu tous deux une vision déclenchée par leur lecture de Blake. Le moment équivalent dans la vie de Frye se passa en 1933 à Toronto alors qu'il étudiait pour sa maîtrise. En écrivant un exposé sur *Milton* de Blake, Frye a plongé le regard, lui aussi, « dans les profondeurs de l'univers » :

J'ai commencé à travailler sur cet exposé la veille de la présentation. Il était environ trois heures du matin lorsque tout à coup l'univers s'est ouvert devant moi. Et comme on dit, je n'ai plus jamais été le même depuis [...] J'ai tout simplement eu l'impression qu'une énorme quantité de choses jusqu'alors dispersées et sans rapport entre elles se rassemblaient et devenaient intelligibles. En d'autres mots, un cadre mythologique venait de se fixer solidement dans mon esprit⁸¹¹.

Il est important de noter que Ginsberg et Frye, chacun, emploie le symbole « univers » pour décrire l'objet auquel ils sont devenus sensibles.

⁸¹⁰ Un autre écrivain de l'époque qui subit l'influence de Blake est le moine Thomas Merton, auteur du best-seller *The Seven Storey Mountain* (1948). À l'université Columbia en 1939, il a écrit *Nature and Art in William Blake: An Essay in Interpretation*, son mémoire de maîtrise. L'influence de Blake en Amérique du Nord dépasse les frontières confessionnelles : Frye est protestant, Ginsberg, né dans une famille juive, devient bouddhiste, et Merton, le fils d'un père anglican de la Nouvelle-Zélande et d'une mère américaine attirée par le quakerisme, est peut-être le converti au catholicisme le plus important dans l'histoire de États-Unis.

⁸¹¹ Cayley, *Entretiens avec Northrop Frye* 82.

Denham, *Northrop Frye* 95-96. Denham note que Frye au cours de sa vie avait plusieurs visions de cohérence : « The Seattle and St. Clair epiphanies also appear to be different in kind from the experiences Frye had with Spengler in Edmonton and twice with Blake in Toronto, all three of which were visions of coherence, of things fitting together into a mythological framework ».

Grâce à Blake, Frye et Ginsberg entrent dans une compréhension noétique de l'ordre de l'univers. Chez Frye, l'expérience sert de moyen pour se prémunir contre les pneumopathologies du vingtième siècle. En 1937, il écrit à Helen Kemp : « Lis Blake ou va en enfer ; c'est mon message au monde moderne ⁸¹² ». Chez Ginsberg, l'expérience sert de point de départ à une réflexion sur la poésie et l'univers. C'est sa lecture de William Carlos Williams qui lui fournit la signification de sa vision Blake, « qu'on peut faire de la poésie en s'occupant de cet univers au lieu d'en créer un autre ⁸¹³ ».

La symbolique de Blake informe les consciences de Frye et de Ginsberg jusqu'à la fin de leurs vies. Frye emprunte le titre du *Grand Code* à Blake (« l'Ancien et le Nouveau Testament sont le grand code de l'art ⁸¹⁴ »). Ses études bibliques de 1970 à 1991 sont en partie un effort pour déchiffrer la vision blakienne de la Bible. Pendant les voyages de Ginsberg en Inde en 1962, « une sainte », Shri Matakrisnjaji, lui a conseillé de prendre Blake comme gourou ⁸¹⁵. Toutefois, Ginsberg avait déjà commencé à réaliser qu'il devait dépasser sa vision. Entre 1963 et 1971, il entre dans une période d'activité politique intense. Puis en 1971 il trouve son gourou en la personne

⁸¹² Northrop Frye, « Letter of 23 avril 1935 », *The Correspondence of Northrop Frye and Helen Kemp, 1932-1939*, Volume 1, *The Collected Works of Northrop Frye* (Toronto : University of Toronto Press, 1996) 426. Traduction de : « Read Blake or go to hell : that's my message to the modern world ».

⁸¹³ Ginsberg, « Williams in a World of Object », *Deliberate Prose* 341. Traduction de : « He [Williams] was dealing with actual birth rather than literary birth, actual eyes, hair, etc. He was somebody no different from ourselves, actually, somebody you don't have to worry about pulling a fast metaphysical trick on you and declaring another universe [comme e.e. cummings dans « Pity This Monster Man Unkind »]. That's the whole point; dealing with *this* universe. And that was a fantastic discovery: that you can actually make poetry by dealing with this universe instead of creating another one ».

⁸¹⁴ William Blake, « [The Laocoön] », *The Complete Poetry and Prose of William Blake* 274. Traduction de : « The Old & New Testaments are the Great Code of Art ».

⁸¹⁵ Ginsberg, *Paris Review Interviews*, « Writers at Work » 300. « Very oddly a lady saint Shri Matakrisnjaji in Bindaban, whom I consulted about my spiritual problems told me to take Blake for my guru ».

de Chögyam Trungpa, lama de la tradition mahayana ⁸¹⁶. Dès lors, l'effort de combiner le bouddhisme tibétain et les intuitions de Blake devient un élément de sa pensée. Selon Ginsberg :

The imagery in [Blake's] *Urizen* is very similar to a lot of extraordinarily baroque Tibetan imagery describing the birth of ego or the appearance of ego in open space (*sunyata*, the void) [...] Both Blake's and Tibetan symbols serve as fixed images for meditation and contemplation of psychological archetypes. The "Urizenic" ego and the Tibetan *rudra*, egoic solidification, rationalistic, overly conceptualized mind are functionally identical ⁸¹⁷.

Par contre, le jeune poète canadien français de 1948 n'aura pas de vision Blake ⁸¹⁸. Ce n'est pas l'Angleterre qui lui fournit ses gourous poétiques mais la France. Cette année-là, Paul-Marie Lapointe publie, à dix-huit ans, *le Vierge incendié*. André-G. Bourassa et Melançon notent que ses influences sont Arthur Rimbaud (*Illuminations*), Léon-Paul Fargue et Paul Éluard (*Capitale de la douleur*) ⁸¹⁹. Né dans la région du Lac St-Jean, Lapointe rédige ces poèmes au cours de sept ou huit mois alors qu'il étudie la philosophie au Collège St-Laurent à Montréal ⁸²⁰.

⁸¹⁶ Paul Portugés, *The Visionary Poetics of Allen Ginsberg* (Santa Barbara : Ross-Erikson, 1978) 98. « His discipleship with Blake had ended; in the future he would turn more and more to the East for guidance, including an apprenticeship to the study of mantras through long sessions of chanting. In 1971, he would become a disciple of the Tibetan Lama, Chögyam Trungpa, a colleague of Dujom Rinpoche, and learn how to "ground" himself by means of various Mahayana Tibetan Buddhist meditation techniques ».

⁸¹⁷ Allen Ginsberg, « Your Reason and Blake's System », *Deliberate Prose, Selected Essays 1952-1995*, ed. Bill Morgan (New York : HarperCollins, 2000) 283.

⁸¹⁸ Paul-Marie Lapointe publie un poème intitulé « Blake » dans un recueil qu'il publie à soixante-treize ans, *Espèces fragiles* (2002), dans lequel il associe Dieu avec le Néant. De la même manière, Fargue compare « notre vie » au Néant dans son poème « Spleen ».

⁸¹⁹ Robert Melançon, *Paul-Marie Lapointe*, « Poètes d'aujourd'hui 254 » (Paris : Seghers, 1987) 18 ; André-G. Bourassa, *Surréalisme et littérature québécoise, histoire d'une révolution culturelle* (Montréal : Herbes Rouges, 1986) 285.

⁸²⁰ Gaëtan Dostie, « Paul-Marie Lapointe : le sismographe du Québec », *Présence Francophone* 7 (automne 1973) 104. « Il avait écrit ces poèmes du *Vierge incendié* "sur une période de sept ou huit mois" alors qu'il avait dix-huit ans. Peu après, "en septembre-octobre 1948, j'ai tout refait ce truc-là dans une période de dix à quinze jours ».

Dans les trois premières sections du *Vierge incendié*, Lapointe, en réaction à son enfance passée dans le « moyen-âge très particulier » de son enveloppe-cosmion, s'efforce de redresser la conscience par le corps⁸²¹. « Crânes scalpés » jette « l'oubli de la rage » contre le catholicisme, « la secte des hauts regards⁸²² ». Dans « Vos ventres lisses », Lapointe manifeste la volonté de devenir « [u]n tigre à mille courtisanes⁸²³ ». « On dévaste mon cœur », la section la plus longue du *Vierge incendié*, décrit un « cœur ravagé des typhoïdes que l'eau des égouts m'avait un jour portées⁸²⁴ ». Dans les trois premières sections du recueil, Lapointe ne réussit pas à redresser sa « tête coupée⁸²⁵ » ni son « ventre des souris » ni son « cœur malade⁸²⁶ ». Par conséquent, dans « Il y a des rêves », il déclare que « c'est maintenant l'heure de partir⁸²⁷ » pour « [l]a création du monde », titre de la dernière section, où « toutes les routes sont ouvertes⁸²⁸ ». Contrairement à Frye et Ginsberg, l'adolescent canadien français décide que le redressement de sa conscience passe par un voyage, non pas vers l'« univers », mais vers le « monde ».

À la fin du *Vierge incendié*, Lapointe s'offre un choix entre quatre *axis mundi* en puissance pour rétablir le lien entre l'âme et le cosmos :

J'ai des arbres des poissons
des fleurs et des oiseaux⁸²⁹

⁸²¹ Lapointe, *le Réel absolu* 129. « Nous vivions alors un moyen-âge très particulier, contre la définition la plus commune et la plus occidentale de la vie quotidienne, liberté en veillesse, une Grande Noirceur. Aux antipodes de "la vraie vie". Après "Le Vierge incendié", et cette nuit dans les affres de l'être et du verbe, il se passera dix ans : à mesurer la dimension d'un monde, à vouloir prendre pied, silence et combat avec la mauvaise vie, avant même qu'il soit possible de reprendre la parole ».

⁸²² Lapointe, « le Vierge incendié », *le Réel absolu* 18, 19.

⁸²³ Lapointe, « le Vierge incendié », *le Réel absolu* 24.

⁸²⁴ Lapointe, « le Vierge incendié », *le Réel absolu* 78.

⁸²⁵ Lapointe, « le Vierge incendié », *le Réel absolu* 17.

⁸²⁶ Lapointe, « le Vierge incendié », *le Réel absolu* 98.

⁸²⁷ Lapointe, « le Vierge incendié », *le Réel absolu* 112.

⁸²⁸ Lapointe, « le Vierge incendié », *le Réel absolu* 117.

⁸²⁹ Lapointe, « le Vierge incendié », *le Réel absolu* 125.

Lapointe ne choisit pas deux symboles chrétiens de médiation, le poisson (symbole des fidèles de Jésus) et l'oiseau (symbole de l'Esprit Saint), et, contrairement à Ginsberg, il n'opte pas pour la fleur. Son *theotes* sera plutôt l'arbre, *axis mundi* central de la tradition judéo-chrétienne qui s'imposera dans sa vision de 1948.

Dans un numéro spécial de 1969 de *La Barre du jour* consacré aux « Automatistes », Lapointe publiait pour la première fois quatorze poèmes qu'il avait écrits entre le 16 novembre 1948 et le 21 mai 1949⁸³⁰. En 1971, dans l'anthologie rétrospective *le Réel absolu*, il écourte la période et augmente le nombre de poèmes et publie une suite de trente textes maintenant intitulée *Nuit du 15 au 26 novembre 1948*.

Dans le premier vers de *Nuit du 15 novembre au 26 novembre 1948*, Lapointe annonce qu'il est « judas perclus ». Jean-Louis Major note que *le Vierge incendié* et *Nuit du 15 au 26 novembre 1948* partagent un vocabulaire de « dénonciation⁸³¹ ». L'objet de cette dénonciation est l'Église catholique. Dans l'avant-dernier poème de *Nuit du 15 au 26 novembre 1948*, le judas jeannois avoue que :

je perdais ma vie dans les forêts
mais je vous retrouverai⁸³²

Pour l'adolescent traître de Jésus, la vie devient une forêt, un chaos d'arbres. Dans *le Réel absolu*, le poète de quarante et un ans décide de clore *Nuit du 15 au 26 novembre 1948* avec un poème qui commence par le vers « il

⁸³⁰ Paul-Marie Lapointe, [Poèmes], *la Barre du jour*, « Les Automatistes », 17-21 (janvier-août 1969) 298-209.

⁸³¹ Jean-Louis Major, *Paul-Marie Lapointe, la nuit incendiée* (Montréal : Presses de l'Université de Montréal, 1978) 109.

⁸³² Lapointe, « Nuit du 15 au 26 novembre 1948 », *le Réel absolu* 163.

y en avait des arbres par la fenêtre ». Lapointe évidemment y voyait comme un pont naturel entre l'expérience créatrice ultime de son adolescence et « Arbres » qui en 1960 l'avait rendu célèbre chez les littéraires du Québec. C'est en énumérant des arbres dans ce poème devenu classique que Lapointe « retrouve sa vie ».

« il y en avait des arbres » rappelle et fait contraste avec le « tree at my window » de Frost. En 1928, au nord de Boston, un arbre près d'une fenêtre, l'*axis mundi* qui donne à Frost un moyen pour s'approcher des fondements de l'être, est à portée de main. En 1948, à Montréal, Lapointe en a marre des arbres, croix et crucifix, les *axis mundi* au centre de son enveloppe-cosmion. Remplaçons le mot « arbres » par « axis mundi » dans la citation suivante d'« il y en avait des arbres par la fenêtre » :

On se fiche des *axis mundi*
 il y eut un temps où on ne parlait que de ça les *axis mundi*
 est-ce que ça va recommencer
 est-ce qu'on va se remettre à parler des *axis mundi* ah non
 pour ça non
 et pourtant on ne parle que des *axis mundi*
 parce qu'on a les *axis mundi* dans les yeux
 parce qu'on a les *axis mundi* dans les oreilles
 parce qu'on a la cervelle des *axis mundi*
 et que les *axis mundi* c'est la plus belle chose
 quand on ne peut se fier aux hommes
 quand la vie elle-même ne peut plus se fier aux hommes⁸³³

Lapointe veut dépasser le bel arbre. Ce dernier est un symbole en tous lieux, toutefois, le jeune poète ne semble pas comprendre exactement la raison de cette ubiquité. *Nuit du 15 au 26 novembre 1948* se désole du fait que « la vie elle-même ne peut plus se fier aux hommes » et vante la supériorité morale des arbres sur les hommes. Cette attitude mène à la déformation de

⁸³³ Lapointe, « Nuit du 15 au 26 novembre 1948 », *le Réel absolu* 164.

la réalité-II en réalité-chose et à la séparation du *theotes* chrétien de son symbole pneumatique. Dans « Arbres », Lapointe exploite au maximum l'implication que les arbres sont moralement supérieurs aux hommes. Son approche est le contraire de celle de Ginsberg qui, dans « Sunflower Sutra », fusionne l'*axis mundi* et l'humain.

L'*opsis* est le terme technique par lequel Platon désigne une « vision » telle que les expériences de Ginsberg et de Lapointe. D'après Voegelin, pour l'auteur de *la République*, un *opsis* est une expérience dans laquelle « l'ambiance divine sera compatible avec la vision noétique de l'existence du philosophe ⁸³⁴ ». Une vision est :

the experiential process in which the order of reality is seen, because reflectively known, and finds its appropriate language symbols. The « vision » in this comprehensive sense, which includes the noetic vision, appears in the key-passages of *Timaeus* 47 as the *opsis* of the order in the cosmos, and in *The Republic*, 507-509, as the *opsis* of the Agathon that creates the order in the soul of man ⁸³⁵.

Chez Voegelin, les hommes mûrs (*spoudaios*) qui découvrent la vérité (*aletheia*) ordonnent leurs âmes conformément au bien (*agathon*) et leur résistance au désordre (*doxa*) établit le chemin que leur enveloppe-cosmion doit prendre pour rétablir l'ordre correct (*eunomia*) ⁸³⁶. Le préalable pour l'établissement de l'ordre existentiellement vrai dans une société est l'implantation de l'ordre dans l'âme. Avant de posséder l'*aleitheia*, il est

⁸³⁴ Voegelin, « The Beginning and the Beyond, *What Is History?* 229. Traduction de : « In Plato's own conception, they are visions of the divine ambiance that will be compatible with his noetic vision of the philosopher's existence ».

⁸³⁵ Voegelin, « The Beginning and the Beyond, *What Is History?* 229.

⁸³⁶ Federici, *Eric Voegelin* 93. « The representative thinkers who have discovered the *aletheia* that Voegelin discusses in *Order and History* should be viewed in this context; they have ordered their souls in accordance with the Agathon (the Good), and their resistance to *doxa* (disorder) is the path that society must follow to restore the *Eunomia*, the right order ».

nécessaire pour l'homme de « voir » l'*agathon* qui résiste à la *doxa* dans sa propre âme. Après quoi, la conscience peut entrer dans le *nous*, l'organe de cognition qui apporte la réalité non sensuelle, l'Être de Parménide, à la portée de l'homme. Puis, la conscience entre dans l'argumentation logique, le logos d'Héraclite, par laquelle elle détermine la nature de l'Être.

La vision de Ginsberg, au départ une intuition égophanique, se transforme rapidement en vision théophanique de l'univers, tandis que celle de Lapointe, qui passe par l'univers brièvement⁸³⁷, reste surtout une révolte égophanique contre le mythe chrétien. Lapointe fustige « la litanie bigrassée⁸³⁸ » et « les messes du Dimanche / chauves du vent / de pluie⁸³⁹ ». Par contre, Ginsberg s'appelle « le fils du Créateur », et les *beats*, en général, note l'un de leurs premiers critiques, « aiment beaucoup l'imagerie chrétienne⁸⁴⁰ ». Au cours des trois ans qui suivirent sa vision Blake, toute l'énergie poétique de Ginsberg fut consacrée sans succès à l'effort de transformer sa signification en poésie. De même, l'énergie poétique de Lapointe est dégradée dans *Nuit du 15 au 26 novembre* par l'articulation de sa vision avant qu'elle ne soit assimilée dans une conscience déterminée à être l'un des abatteurs d'un mythe agonisant dans le contexte canadien-français.

⁸³⁷ Lapointe, « Nuit du 15 au 26 novembre 1948 », *le Réel absolu* 151.

La terre l'astre qui le retrouve
Perdu toujours par les signes
Quand c'est l'avenir qui les fonde
Quand les oracles sont ton fait
Et le fait de fabriquer des villes

⁸³⁸ Lapointe, « Nuit du 15 au 26 novembre 1948 », *le Réel absolu* 145.

⁸³⁹ Lapointe, « Nuit du 15 au 26 novembre 1948 », *le Réel absolu* 134.

⁸⁴⁰ Norman Podhoretz, « A Howl of Protest in San Francisco », *On the Poetry of Allen Ginsberg*, ed. Lewis Hyde (Ann Arbor : University of Michigan Press, 1984) 34. Traduction de : « They talk endlessly about love; they are fond of Christian imagery, and especially fond of appealing to St. Francis in support of some of their ideas ».

Se fondant sur l'*opsis* de Platon, à partir de *The Ecumenic Age*, Voegelin emploie de plus en plus le symbole « vision ⁸⁴¹ ». Chez Voegelin, la vision n'est pas un *cogito* cartésien, ou une doctrine révélée, ou un caprice de l'imagination, c'est « le pouvoir imaginatif en réponse à la réalité vue ; et la réalité vue est la cause (*aition*) de ce pouvoir (*dynamis*) ». En 1948, Ginsberg et Lapointe découvrent le *dynamis* de la réalité, mais quel est l'*aiton* et quel est le but de leurs visions ?

Dans *la République*, Socrate estime que le sens de la vue et la faculté d'être vu sont unis par un lien fort ⁸⁴². De même, pour l'auteur d'*Anamnesis*, la vision efface la distinction entre le sujet et l'objet dans un événement théophanique sans objet et sujet se produisant dans le metaxy :

There is no « object » of the vision other than the vision as received and there is no "subject" of the vision other than the response in a man's soul to divine presence. The vision emerges as a symbol from the Metaxy, and the symbol is both human and divine. Any attempt to break up the mystery of divine-human participation, as it occurs in a theophanic event [which gives rise to visionary symbols], is fatuous ⁸⁴³.

Leur condition de jeunes hommes à la recherche d'une vocation est l'*aiton* des visions de Ginsberg et Lapointe. La découverte de leurs *axis mundi*, leur moyen symbolique pour connaître le metaxy, est le but. Sept ans plus tard, Ginsberg répond à la présence divine dans son âme et annonce que

⁸⁴¹ Hughes, *Myth and Mystery in the Philosophy of Eric Voegelin* 110-111. « Now, beginning with *The Ecumenic Age*, but increasingly in his major works after it, Voegelin employs the word *vision*, drawn from Plato's use of the term *opsis*, as a technical category to signify precisely these « human-divine symbols of mythical imagination ».

⁸⁴² Platon, *La République* [508a], 265. « Ainsi le sens de la vue et la faculté d'être vu sont unis par un lien incomparablement plus précieux que celui qui forme les autres unions, si toutefois la lumière n'est point méprisable ».

⁸⁴³ Voegelin, *Ecumenic Age* 242-243. Deuxième phrase citée par Hughes, *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin* 111.

nous sommes tous comme le tournesol, « un œil doux et naturel tourné vers la nouvelle lune dans le vent ⁸⁴⁴ ». Quelques années plus tard, Lapointe ne répond pas à cette présence mais s'efforce de briser le mystère de participation dans le metaxy en séparant le divin de l'arbre, un acte sot (*fatuous*) d'après Voegelin.

Ginsberg et Lapointe appartiennent à la même mouvance poétique. Formellement, le champ culturel qui lie les techniques littéraires de Ginsberg et celles de Lapointe est le jazz. Lapointe apprend du jazz ce qu'il appelle « l'improvisation ⁸⁴⁵ » et Ginsberg « *spontaneous bop prosody* ⁸⁴⁶ ». Cette influence « jazziste » sur les deux poètes vient en grande partie de Jack Kerouac. L'ami de l'auteur de *The Scripture of the Golden Eternity* (1960), Ginsberg avoue que « [m]a propre poésie a toujours été modelée sur la pratique de Kerouac qui traçait les pensées et les sons de sa conscience directement sur la page ⁸⁴⁷ ». En 1958, dans un numéro de *The Evergreen Review*, Kerouac énumérait les « Essentials of Spontaneous Prose », entre autres, « Procedure, langage esquisse est l'écoulement inviolé de la conscience des idées-mots personnels et secrets, soufflant (comme le

⁸⁴⁴ Ginsberg, « Sunflower Sutra », *Howl* 37. Traduction de : a sweet natural eye to the new hip moon ».

⁸⁴⁵ Paul-Marie Lapointe, « Notes pour une poétique contemporaine », *Liberté* 21 (mars 1962) 183. « La plus haute forme de poésie, comme la plus haute forme d'art, est l'improvisation, qui ne met aucun frein à l'expression bien qu'elle tire son excellence d'un artisanat préalable, aussi bien sur la matière du créateur que sur celle du matériau »

⁸⁴⁶ Ginsberg « Jack Kerouac: The *Dhama Bums* Review », *Deliberate Prose* 346. « Spontaneous Bop Prosody, a nickname one might give to this kind of writing—that is to say, read aloud and notice how the motion of the sentence corresponds to the motion of actual excited talk ».

⁸⁴⁷ Ginsberg « Kerouac's Ethic », *Deliberate Prose* 374. Traduction de : « My own poetry has always been modeled on Kerouac's practice of tracing his mind's thoughts and sounds directly on the page ».

musicien jazz) sur le sujet de l'image⁸⁴⁸». En 1962, Lapointe, dans « Notes pour une poésie contemporaine », avance que « [l]a forme d'improvisation particulière au jazz – ad libitum sur une structure donnée, linéaire et verticale – me paraît devoir exprimer de la façon la plus concrète la forme de la nouvelle poésie⁸⁴⁹». Kerouac et Ginsberg, le jazz et la prose bop spontanée, planent sur « Notes pour une poésie contemporaine », et l'article pourrait être inséré facilement dans une anthologie de prose du mouvement *beat*.

Ginsberg et Lapointe mettent leur esthétique de « spontanéité-improvisation » en pratique lorsqu'ils composent d'un jet « Sunflower Sutra » et « Arbres ». Ginsberg a écrit son poème à la main en vingt minutes pendant que « Kerouac m'attendait à la porte de la maisonnette afin que nous puissions partir quelque part pour un party⁸⁵⁰». Lapointe a écrit « Arbres » au cours de plusieurs heures à la machine à écrire :

C'est un truc que j'ai fait un dimanche matin sur le boulevard Saint-Joseph. J'ai ouvert un gros bouquin, *Arbres du Canada*, publié par l'imprimeur de la Reine... J'ai fait un premier jet, directement au dactylo ; ensuite je l'ai retouché... bien que je retouche très rarement un poème⁸⁵¹.

⁸⁴⁸ Jack Kerouac, « Essentials of Spontaneous Prose », *The Evergreen Review* 1.5 (1959) 73. Traduction de : « PROCEDURE Time being of the essence in the purity of speech, sketching language is undisturbed flow from the mind of personal secret idea-words, blowing (as per jazz musician) on subject of image ».

⁸⁴⁹ Lapointe, « Notes », *Liberté* 21, 183.

⁸⁵⁰ Ginsberg, « Notes Written on Finally Recording Howl », *Deliberate Prose* 231. Traduction de : « *The Sunflower Sutra* (composition time 20 minutes, me at desk scribbling, Kerouac at cottage door waiting for me to finish so we could go off somewhere party) did that, it surprised me, one long who ».

⁸⁵¹ Lapointe, cité dans : Dostie, « Sismographe », *Présence Francophone* 108.

L'une des règles de la prose spontanée chez Kerouac est « *no revisions*⁸⁵² », et le « je retouche très rarement » de Lapointe la rappelle. En 1959, Ginsberg écrivait dans un programme pour une lecture de poèmes : « Je ne sais pas vraiment ce que je vais faire quand je m'assieds pour écrire. Je trouve ce que je cherche au fur et à mesure (et modifie aussi peu que possible)⁸⁵³ ». Pendant sa décennie de silence, Lapointe ajoute aux influences de Rimbaud, Fargue et Éluard, celles de ce qu'il appelle « le continent⁸⁵⁴ ». « Notes pour une poétique contemporaine », article qui refuse les mots *beat* et États-Unis, exploite la découverte québécoise de la négritude et mentionne John Coltrane mais non pas Kerouac ou Ginsberg. En avouant l'influence américaine, en tant que canadien traumatisé par sa contingence, Lapointe doit adopter un langage codé.

Le deuxième vers de « Sunflower Sutra » commence : « Jack Kerouac s'est assis à côté de moi sur un fichu poteau d'acier rouillé⁸⁵⁵ ». L'inspiration immédiate du poème vient de l'ami de Ginsberg, mais son *axis mundi* vient de « Ah Sunflower » de Blake, poème qui paraît, significativement, dans les *Chants d'expérience* et non pas dans les *Chants d'innocence* (1789). Au cours de son *opsis* de 1948, Ginsberg dépasse l'« innocence » de sa jeunesse et entame son entrée dans le monde adulte de compromis et de désillusion. Frye

⁸⁵² Kerouac, « Essentials », *Evergreen Review* 73. « TIMING Nothing is muddy that runs in time and to laws of time—Shakspearian stress of dramatic need to speak now in own unalterable way or forever hold tongue—*no revisions* (except obvious rational mistakes, such as names or *calculated* insertions in act of not writing but inserting).

⁸⁵³ Ginsberg, « Poetics: Mind Is Shapely, Art Is Shapely », *Deliberate Prose* 254. Traduction de : « I really don't know what I'm doing when I sit down to write. I figure it out as I go along (and revise as little as possible) ». La lecture était au *San Francisco Poetry Center* le 29 avril 1959.

⁸⁵⁴ Lapointe, « Notes », *Liberté* 183. « Le poème est proféré pour une oreille ambiante, charnelle et géographique, pour l'homme et le continent et de telle façon qu'il résume et traduit l'un et l'autre ».

⁸⁵⁵ Ginsberg, « Sunflower Sutra », *Howl* 35. Traduction de : « Jack Kerouac sat beside me on a busted rusty iron pole ».

appelle le tournesol de Blake « un symbole parfait de la vie "végétale" enracinée dans ce monde et qui rêve d'être libre ⁸⁵⁶ ». À diverses reprises, le poète de Paterson appelle le tournesol un symbole de « mon propre être » ou de « l'univers », un *axis mundi* qui relie ses pôles ginsbergiens de tension ⁸⁵⁷.

Les deux personnages de « Sunflower Sutra », « je » et Jack, marchent ensemble près d'une rivière à San Francisco et s'installent sur un poteau à l'ombre d'une locomotive. Jack remarque un *axis mundi* : un tournesol couvert de saleté, « une ombre morte et grise contre le ciel, aussi grand qu'un homme, assis sec sur un tas de sciure ancienne ⁸⁵⁸ ». Le « je » est émerveillé, et la fleur inspire chez lui les « mémoires de Blake—mes visions—Harlem ⁸⁵⁹ ». Humanisée, la fleur a un visage, une bouche, une oreille, des bras, mais elle est également une épée avec laquelle le poète perce son côté, comme le soldat romain par sa lance ouvre le côté de Jésus. Puis, le « je » « prononce mon sermon à mon âme, à l'âme de Jack aussi, et à quiconque voudrait

⁸⁵⁶ Frye, *Fearful Symmetry* 74. Traduction de : Blake has put this into his terrible lyric on the sunflower in the Songs of Experience, the flower which wistfully follows the sun across the sky all day, a perfect symbol of the "vegetable" life rooted in this world and longing to be free ».

⁸⁵⁷ Allen Ginsberg, *The Paris Review Interviews*, « Writers at Work », 302. « And just after I came, on this occasion, with a Blake book on my lap—I wasn't even reading, my eye was idling over the page of "Ah, Sun-flower" and it suddenly appeared—the poem I'd read a lot of times before, overfamiliar to the point where it didn't make any particular meaning except some sweet thing about flowers—and suddenly I realized that the poem was talking about me ». Cette entrevue a paru pour la première fois dans le *Paris Review* en 1965.

Ginsberg, « What Way I Write », *Deliberate Prose* 255. « Once, chancing to read Blake and dwelling on the words of "Ah! Sun-flower," I heard his voice and looked out of the window, realizing that this universe was the sunflower seeking eternity ». Cet article a paru pour la première fois dans *Writer's Digest* en 1960.

⁸⁵⁸ Ginsberg, « Sunflower Sutra », *Howl* 35. Traduction de : « Look at the Sunflower, he said, there was a dead gray / shadow against the sky, big as a man, sitting / dry on top of a pile of ancient sawdust— ».

⁸⁵⁹ Ginsberg, « Sunflower Sutra », *Howl* 35. Traduction de : « I rushed up enchanted—it was my first sunflower, / memories of Blake—my visions—Harlem ».

l'entendre ⁸⁶⁰». Ginsberg prêche que les êtres humains ne sont pas des locomotives mais « de beaux tournesols dorés dedans »,

...we're blessed by our own seed & golden hairy naked accomplishment-bodies growing into made black formal sunflowers in the sunset, spied on by our eyes under the shadow of the mad locomotive riverbank sunset Frisco hilly tincan evening sit-down vision.

La locomotive de « Sunflower Sutra », symbole de l'identité terrestre primaire du poète, est puissante, folle, américaine ⁸⁶¹. Par contre, le tournesol, symbole de son identité par rapport aux fondements de l'être, est un *axis mundi* crucifié par le paysage industriel de son enveloppe-cosmion. Le tournesol est une fleur, un corps, une épée, et un *theotes* noétique de base chrétienne qui meurt entre le ciel et le corps du poète sur la berge parsemée de boîtes en fer-blanc à San Francisco.

« Sunflower Sutra », d'après Ginsberg, est un panégyrique au pouvoir de l'individu ⁸⁶². Pour lui, « la conscience pratiquée en spontanéité invente des formes à sa propre image et parvient à ses dernières pensées ⁸⁶³ ». Formellement, le pouvoir de repérer les secrets de la conscience passe par le long vers (*the long line*) que Ginsberg fonde sur le souffle. L'inspiration naturelle du moment met « du fer » dans le long vers, qui, autrement, glisserait fatalement vers la prose. L'association libre des symboles dans le

⁸⁶⁰ Ginsberg, « Sunflower Sutra », *Howl* 38. Traduction de : « So I grabbed up the skeleton thick sunflower and struck / it at my side like a scepter, / and deliver my sermon to my soul, and Jack's soul / too, and anyone who'll listen ».

⁸⁶¹ Ginsberg, « Sunflower Sutra », *Howl* 37. « the specter and / shade of a once powerful mad American loco- / tive? ».

⁸⁶² Ginsberg, « Statement [On Censorship] », *Deliberate Prose* 179. « Proposed FCC regulation could forbid broadcast of Howl[...] *Sunflower Sutra* (panegyric to individual self-empowerment) ».

⁸⁶³ Ginsberg, « Notes Written on Finally Recording Howl », *Deliberate Prose* 230. Traduction de : « Mind is shapely, art is shapely. Meaning mind practiced in spontaneity invents forms in its own image and gets to last thoughts ».

dernier vers de « Sunflower Sutra » est un exemple extrême du pouvoir de l'individu inspiré de trouver « le galbe » de sa conscience ⁸⁶⁴. « Arbres » de Lapointe aussi se fonde sur l'association spontanée de symboles, mais son rythme est plus saccadé et son *axis mundi* plus immanent.

Contrairement à « Sunflower Sutra », « Arbres » a un refrain (« j'écris arbre ») et aucun aspect narratif. Lapointe reproche aux Américains de « raconter toujours des histoires ; c'est toujours platement anecdotique ». « Sunflower Sutra » est un exemple de cette généralisation. Dans le même entretien, Lapointe loue e.e. cummings comme exception à la règle. « Chez Cummings », dit Lapointe avec admiration, « c'est l'écriture, le jeu, le texte qui compte ⁸⁶⁵ ». Vendler identifie les défauts d'une telle approche dans un article sur Cummings. Il serait fort intéressant et même révélateur de lire cette citation en pensant à Lapointe :

I wish there were more of these exquisite and fragile triumphs. But, as Frost says, the truth keeps breaking in, or ought to, and cummings' mind was abysmally short on ideas, however long on gently frivolous games with letters. For some reason, one a biographer may eventually reveal, cummings violently mistrusted mixed feelings, or mixed ideas. Ambivalence was

⁸⁶⁴ Ginsberg, « Notes Written on Finally Recording Howl », *Deliberate Prose* 220-230. « It's natural inspiration of the moment that keeps it moving, disparate things put together, shorthand notations of visual imager, juxtapositions of hydrogen jukebox—abstract *haikus* sustain the mystery and put iron poetry back into the line: the last line of Sunflower Sutra is the extreme, one stream of single word associations, summing up ».

⁸⁶⁵ Paul-Marie Lapointe et Robert Melançon, « L'injustifiable poésie », *Études françaises* 16.2 (avril 1980) 92. « On pourrait dire la même chose à peu près de Cummings. Incidemment, les Américains sont très curieux ; ils racontent toujours des histoires ! J'ai horreur des histoires ; c'est toujours platement anecdotique. Mais pas chez Cummings ! Pas comme chez les autres. Chez Cummings, c'est l'écriture, le jeu, le texte qui compte. Pas l'anecdote ».

not a possibility to him, and everything had
to be all or nothing ⁸⁶⁶.

Les jeux « frivoles » de Lapointe masquent également une conscience « abominablement courte d'idées », réglée par un esprit de tout ou rien, privée de la « capacité négative ⁸⁶⁷ » de voir un sujet quelconque à partir de plusieurs perspectives. C'est une conscience qui cherche à éclipser la tension du metaxy en proclamant que le monde est injuste, la femme est belle, le poème est un jeu.

Lapointe, à la manière de la femme dans son peignoir dans « Sunday Morning », raconte qu'un dimanche matin il resta à la maison et s'efforça de dissiper « [l]e silence saint de sacrifice ancien ⁸⁶⁸ », non pas en buvant du café et en mangeant des oranges, mais en composant sa version du poème de Stevens, « Arbres ». En effet, « Sunday Morning » et « Arbres » annoncent la maturité postchrétienne des poètes. Ce sabbat-là, Lapointe découvre que la transformation du mot en symbole est un acte métaleptique qui fait sortir la conscience de la *doxa* de la jeunesse. L'établissement de l'horizon symbolique de la conscience chez Lapointe conduit le lecteur d'« Arbres » dans une impasse ⁸⁶⁹. Le paysage du poème devient le lieu d'une existence habitable

⁸⁶⁶ Helen Vendler, « Compte rendu de *Complete Poems 1913-1962* », *Critical Essays on E.E. Cummings*, ed. Guy Rotella (Boston : G.K. Hall, 1984) 101. Cette recension des *Poésies Complètes* de Cummings paraît d'abord dans le *Yale Review* 62 (1973).

⁸⁶⁷ Ginsberg, « On Walt Whitman, Composed on the Tongue or Taking a Walk Through Leaves of Grass », *Deliberate Prose* 294. « Now that's a real classical viewpoint, the last poet to really announce that was John Keats, who said he had a little idea about what made Shakespeare great. He said that was "negative capability," which is to say, the possibility of seeing contending parties [...] ».

⁸⁶⁸ Stevens, « Sunday Morning », *Collected Poetry* 53. Traduction de : « And the green freedom of a cockatoo / Upon a rug mingle to dissipate / The holy hush of ancient sacrifice ».

⁸⁶⁹ Nepveu fait valoir la redécouverte de la dimension symbolique du langage dans le poème : « Arbres » au contraire, au sein même de sa profonde discontinuité, retrouve la chaleur du chant et l'horizon du symbole ». Pierre Nepveu, *Les Mots à l'écoute : Poésie et silence chez Fernand Ouellette, Gaston Miron et Paul-Marie Lapointe* (Québec : PUL, 1979) 235.

pour l'identité terrestre primaire du nouveau Québécois mais au prix de la déformation de son identité par rapport aux fondements de l'être⁸⁷⁰. Espace tout à fait humain, sans fondements et sans hauteur, « Arbres » s'efforce de formuler la Question à partir de la réalité-chose et finit par projeter la parousie hors de l'enveloppe culturelle. Le moment crucial du poème vient lorsque Lapointe arrête l'énumération des essences principales du Canada pour s'acharner à coups de hache sur la croix :

l'arbre est clou et croix
 croix de rail et de papier
 croix de construction d'épée de fusil
 croix de bombardier téléphone haut fourneau
 sémaphore
 croix d'aluminium et de néon
 croix de gratte-ciel et de chien de torture et de faim

L'arbre est carrément transformé dans le premier vers de cette strophe en l'*axis mundi* du Christ, cloué à la croix, associée par la suite à quinze autres noms. Lapointe établit sa liste à partir d'objets qui ont la forme d'une croix (épée, bombardier, sémaphore), ou peuvent y être associés (rails : chemins de fer qui se croisent ; téléphone : fils et poteaux ; construction : poutres d'un chantier). Il sépare le chien du fusil et mentionne trois matériaux que son imagination évidemment relie à la croix (papier, aluminium, néon) ainsi que l'acier produit par le haut fourneau. Un champ sémantique cohérent ressort : les armes de guerre ancienne et moderne (épée, fusil, bombardier). La croix de torture et de faim termine la liste, et, même faisant un grand effort d'imagination, ces deux métaphores ne peuvent pas être associées à la *forme*

⁸⁷⁰ Marcotte voit l'arbre du poème comme une image qui « concilie et réconcilie » : C'était en la fatidique année 1960 et, à une jeunesse qui voyait s'ouvrir devant elle les portes de l'avenir, le poète offrait une image d'enracinement, de puissance et d'envol, une image du pays physique qui, sans sacrifier aux anciens mythes nationalistes et à la couleur locale, faisait du paysage le signe et le lieu d'une existence habitable ». Gilles Marcotte, *le Temps des poètes : description critique de la poésie actuelle au Canada français* (Montréal : HMH, 1969) 71-72.

et donc représentent carrément, avec la guerre, le *sens* de la croix pour Lapointe.

Chez Ginsberg, à partir de 1955, les études bouddhiques de Kerouac et son amitié avec Gary Snyder, bientôt étudiant dans un monastère zen au Japon, ont une forte influence. À ce moment-là, il s'engage dans un effort pour faire s'interpénétrer les traditions judéo-chrétienne et hindou-bouddhiste. L'emploi de l'image de l'*axis mundi* blakien dans un poème qui a la prétention d'être un recueil d'aphorismes de la tradition sanskrite, « Sunflower Sutra » est un modèle de cette tentative qui définira l'identité primaire par rapport aux fondements de l'être de Ginsberg (bouddhiste juif à l'aise dans l'imagerie chrétienne) pour le reste de sa vie.

Dans « Arbres », Lapointe s'engage dans une lutte morale avec son identité terrestre primaire. Son classique de 1959 contribuait à la métamorphose de l'homme canadien-français en l'homme québécois, mais au prix d'une destruction de toute possibilité de reformuler les symboles de l'ancienne identité primaire par rapport aux fondements de l'être. Le jeu d'associations de Lapointe remplace cette identité avec... rien, ou peut-être plus justement, avec le ressentiment de l'*axis mundi* le plus important de l'époque catholique du Québec. Dans ce poème, il y a une espèce de sacralisation de l'identité québécoise en formation ainsi que de la nature. Tout est terre, tout est humain dans l'univers mythologique d'« Arbres » en raison de l'effort de Lapointe pour forcer sa nouvelle identité terrestre « québécoise ⁸⁷¹ » d'être en même temps une identité primaire par rapport aux

⁸⁷¹ Paul Chamberland appuie ce diagnostic par l'emploi innocent du mot « univers » dans son analyse d'« Arbres » : « La forme s'en impose avec netteté : une longue litanie, sorte

fondements de l'être. Par la suite, le rien aigri qu'« Arbres » profère au nouveau Québécois aura un effet dévastateur sur la capacité de cette identité de trouver des compléments identitaires par rapport aux fondements de l'être.

La confusion de catégories d'identité humaine dans « Arbres » ne peut pas être plus complète. L'expérience théophanique de Dieu est éclipsée par le moi dans un « événement égophanique », un poème d'un tel pouvoir qu'il efface effectivement l'expérience chrétienne et classique des Canadiens français. « Sunflower Sutra » met en contact des symboles des fondements de l'être de l'Occident et de l'Orient, et cela est éventuellement leur destin, tandis qu'« Arbres » est un cul-de-sac qui a conduit, et qui continue de conduire, la conscience québécoise dans la confusion identitaire.

L'*axis mundi* noétique, pneumatique et humain, mais aussi l'*axis mundi* infernal. William Carlos Williams, *spoudaios* américain, se moque d'un arbre diabolique dans « Young Sycamore » de ses *Collected Poems 1921-1931* (1934). Un sycomore à « tronc ferme et rond » se lève entre la rue et le trottoir. À une moitié de sa hauteur, il se divise, produisant de jeunes branches de tous les côtés. Il devient de plus en plus mince :

till nothing is left of it
but two

eccentric knotted
twigs
bending forward
hornlike at the top⁸⁷²

de dénombrement rituel, d'éloge de l'arbre en ses espèces. L'effet produit en est un de multiplicité rassemblée, dont le résultat est, au sens littéral, un univers ». « Dépossession et domination », *Parti Pris* 4.9-10-11-12 (mai-août 1967) : 37.

⁸⁷² William Carlos Williams, « Young Sycamore », *Selected Poems*, ed. Charles Tomlinson (New York : New Directions, 1985) 61.

Comme le huard empailé de « First Death in Nova Scotia », le jeune sycomore est le diable et les deux brindilles à son sommet sont ses cornes. L'arbre est jeune, une « poussée sinueuse » qui impose sa présence⁸⁷³. Robert Bly décrit Williams comme « essentiellement un poète de plaisirs⁸⁷⁴ », et, contrairement à Bishop, Williams n'est pas perplexe d'avoir identifié le diable auprès de lui. Au contraire, pour lui, le diable naturellement fait partie du paysage urbain. Williams semble même admirer l'énergie du sycomore « orné de cocons ».

La lecture par Williams d'un essai de John Dewey lui avait suggéré que « l'énergie elle-même était la pierre angulaire de l'identité américaine⁸⁷⁵ ». Richard Gray interprète l'arbre comme le monde « réglé par le changement⁸⁷⁶ », mais je le prends comme l'Amérique, une énergie insolente qui cherche le ciel. Le jeune sycomore combine le plaisir innocent que Williams trouve dans la poésie et l'énergie noétique que lui offre la liberté religieuse de son identité terrestre primaire. Angélique dans sa beauté dynamique, diabolique dans sa forme, c'est un arbre blakien, un mariage du ciel et de l'enfer : l'image de l'homme qui sait qu'il doit briser

⁸⁷³ Williams, « Young Sycamore », *Selected Poems* 61. Traduction de : « into the air with / one undulan / thrust half its height— ».

⁸⁷⁴ Robert Bly, *American Poetry: Wildness and Domesticity* (New York : Harper & Row, 1990) 113. Traduction de : « Williams was essentially a poet of pleasures—he loved to describe the way his car lights caught the green grass when he turned ».

⁸⁷⁵ David Kadlec, « William Carlos Williams, Prohibition, and Immigration », *Mosaic Modernism* (Baltimore : Johns Hopkins UP, 2000) 150. Traduction de : « Appearing as it did in 1920, Dewey's essay [« Americanism and Localism »] suggested to Williams that energy itself was the cornerstone of American identity; it also suggested that such a relativistic identity could be adapted to the material of poetry ».

⁸⁷⁶ Richard Gray, *American Poetry of the Twentieth Century* (London : Longman, 1990) 84. « All of the poem from the third line on ('whose round and firm trunk...') is a subordinate clause; Williams never returns to the main clause of the first two lines; the reader is consequently left (whether he is consciously aware for the reasons for it or not) with feelings of openness and incompleteness utterly appropriate in a world governed by change ».

autant avec ce que le monde appelle la vertu qu'avec le vice pour vivre en harmonie avec les fondements de l'être.

Bram Dijkstra émet l'hypothèse que l'inspiration pour « Young Sycamore » est une photo d'Alfred Stieglitz, « Spring Showers⁸⁷⁷ ». Les arts visuels fournissent des images à la poésie de Williams tout au long de sa carrière jusqu'à son dernier recueil *Pictures from Brueghel* (1962). Peintre amateur, Elizabeth Bishop a aussi une forte appréciation du visuel avec une prédilection, comme le personnage principal de son poème « The Unbeliever », pour les points de vue élevés⁸⁷⁸. L'incroyant de ce poème est perché sur un mât et regarde, avec une égale appréhension, en haut et en bas.

Bishop admirait des écrivains anglais de l'école métaphysique du XVII^e siècle, surtout George Hebert. Le point de départ de l'*axis mundi* de « The Unbeliever » est une phrase en exergue (« He sleeps on the top of a mast ») de l'allégoriste puritain de cette époque, John Bunyan qui, lui, prend l'image des Proverbes. Salomon met en garde son peuple contre le vin qui « finit par mordre comme un serpent » et vous laisse « comme un homme couché au milieu de la mer, [c]omme un homme couché sur le sommet d'un mât⁸⁷⁹ ».

M. Wiseman cite le proverbe dans *The Life and Death of Mr. Badman* (1680). Bishop met son poème sous la tutelle de Bunyan, au lieu de Salomon,

⁸⁷⁷ Bram Dijkstra, *Cubism, Stieglitz, and the Early Poetry of William Carlos Williams* (Princeton : Princeton UP, 1969) 190-191. « What makes this poem especially interesting is that it would seem to be a minute description of the tree in Stieglitz's photograph "Spring Showers": Williams description of the tree in its environment of pavement, gutter, and trickling water, as well as his emphasis on its young branches hung with cocoons, and on the trunk which suddenly divides itself at half its height, makes it correspond so minutely to the facts of Stieglitz's photograph that the possibility of coincidence seems highly unlikely ».

⁸⁷⁸ Rotella, *Reading and Writing Nature* 187. Traduction de : « Elizabeth Bishop had a predilection for balconies and other points of vantage ».

⁸⁷⁹ *La Sainte Bible* (Alliance Biblique Universelle), « Proverbes, 23,31-35 », 672-673.

parce qu'il fait valoir la distance que l'ivrognerie établit entre l'homme et « la conversion » :

Tell me, when did you see an old drunkard converted? No, no, such an one will sleep till he dies, though he sleeps on the top of a mast ; let his dangers be never so great, and death and damnation never so near, he will not be awaked out of his sleep (Prov 23, 34-35) ⁸⁸⁰.

Salomon et Bunyan tous deux mettent en garde contre l'ivrognerie. Bishop était alcoolique, et son *alter ego* dans « The Unbeliever » dort comme un vieil ivrogne afin d'oublier la tension jamais maîtrisée du metaxy. Bishop sait qu'elle est entourée de symboles chrétiens mais il n'y a pas de risque qu'elle y sera convertie. Tout au long de sa carrière, Bishop n'intériorise jamais un *axis mundi* personnel, chrétien ou non chrétien ; le mât de ce poème de son premier recueil est le type qui n'inspirera jamais un antitype.

« The Unbeliever » paraît d'abord en 1938 dans *The Partisan Review*, le magazine antistalinien le plus important de la gauche new-yorkaise pendant la Grande Dépression. Bishop l'incorpore dans son premier recueil *North & South* (1946), publié la même année que *Lord Weary's Castle* de Lowell. À l'époque, le recueil de Lowell et non pas *North & South*, a gagné le prix Pulitzer, mais au commencement du XXI^e siècle la position des poètes (et amis) dans l'institution littéraire du Nord-Est est renversée. Tandis que Bishop se retrouve solidement dans le canon, la place de Lowell reste ambiguë ⁸⁸¹. Poètes *apistiques*, en effet Bishop semble plus honnête que

⁸⁸⁰ John Bunyan, *The Life and Death of Mr. Badman* (New York : Dutton, « Everyman's Library », 1963) 181.

⁸⁸¹ Charles McGrath, « The Vicissitudes of Literary Reputation », *The New York Times Magazine* (June 15, 2003) : 54. « But fashions change, and waiting in the wings for Lowell to get off the stage were quieter, less stentorian poets like John Ashbery (whose style was more elusive and almost surreal) and James Merrill, who was more elegant and witty. The poet

Lowell dans l'aveu de sa conscience pneumopathologique. Bishop est une « incroyante » qui ne joue pas à une solution catholique ou à une autre réponse traditionnelle à l'affaiblissement des repères mythiques chrétiens dans le Nord-Est.

Transporté au sommet d'un mât, un incroyant, dort, et les voiles du navire sont les draps de son lit. À l'intérieur d'un ballon doré, ou peut-être c'est un oiseau, agenouillé sur le mât, l'incroyant parle à un nuage qui lui dit : « Je me fonde sur les piliers du marbre [...] Je ne bouge jamais ». Introspectif, le nuage « regarde fixement dans la mer les piliers de sa réflexion ». Puis, un goéland dit à l'incroyant que « l'air était "comme du marbre" », et l'incroyant répond : « Là-haut, je dépasse le ciel comme une tour / d'ailleurs les ailes du marbre au sommet de ma tour volent ». Le goéland lui pose une question concernant un rêve :

"I must not fall.
The spangled sea below wants me to fall.
It is hard as diamonds; it wants to destroy us all."

La différenciation essentielle de « The Unbeliever » oppose le ciel associé au marbre à la mer associée aux diamants. L'incroyant est inconscient au-dessus de ce que Blake appelle « la mer d'espace et du temps ⁸⁸² ». Bishop ajoute les qualités de dureté et d'opulence à l'image légendaire du chaos primordial de la mer. La « mer pailletée » se compose

whose reputation most benefited from Lowell's demolition was his friend Elizabeth Bishop, the contemporary poet he most admired and who most influenced him [...] Though Bishop herself hated identity politics of any sort, her reputation also benefited tremendously from the groundswell of interest in feminist and lesbian poets, and on most campuses now she has far more stature than Lowell. She is indisputably part of the canon, while his ultimate ranking is still uncertain ».

⁸⁸² Frye, *Fearful Symmetry* 280. « Historically, the fall of Tharmas is the flood that drowned out Atlantis and produced the Atlantic Ocean or "Sea of Time and Space," which is to dry up in the apocalypse when there shall be no more sea ».

de pierres précieuses. D'ailleurs, l'air est fait de la même espèce de substance riche, le marbre, aussi la matière des ailes de l'oiseau doré. Prenons la mer comme la réalité-chose et l'air comme la réalité-II. Chez Bishop, elles sont fastueuses et dures. La réalité-II est une nuit qui endort l'incroyant, et, pire, la réalité-chose veut nous détruire.

Le nuage, le goéland et l'incroyant ont inspiré de nombreuses interprétations⁸⁸³. Bloom donne à « The Unbeliever » une glose littéraire. Pour lui, le poème « exemplifie trois positions rhétoriques » : le nuage est Wordsworth ou Stevens, le goéland Shelley ou Crane, l'incroyant Dickinson ou Bishop⁸⁸⁴. De ma perspective, ce poème est un commentaire pneumopathologique sur la trinité chrétienne. Le nuage, sorte de Dieu le père, ressemble au Jack Frost de « First Death in Nova Scotia ». Trop confortable dans son introspection, un nuage qui insiste qu'il ne se déplace jamais est évidemment ou incompetent ou menteur. Le personnage-titre du poème est Jésus, aussi somnolent qu'incroyant, *theotes* suspendu dans un air marmoréen. Le Fils de Dieu est transporté à son mât d'*en haut*, et il ne descend jamais l'*axis mundi* pour changer la mer endurcie d'espace et de temps dans les eaux de la vie, celles que Moïse fait jaillir du rocher à Horeb (Exode 17,6) ou celles qui sur la croix sortent, mêlées du sang, de son propre

⁸⁸³ Voir : Robert Dale Parker, *The Unbeliever : The Poetry of Elizabeth Bishop* (Urbana : University of Illinois Press, 1988) 29-36 ; Bonnie Costello, *Elizabeth Bishop : Questions of Mastery* (Cambridge : Harvard UP, 1991) 95-98 ; Millier, *Elizabeth Bishop* 141.

⁸⁸⁴ Harold Bloom, « Foreward », *Elizabeth Bishop and Her Art*, eds. Lloyd Schwartz and Sybil P. Estess (Ann Arbor : University of Michigan Press, 1983) x. Traduction de : « Think of the personae of Bishop's poem as exemplifying three rhetorical stances, and so as being three kinds of poet, or even three poets: cloud, gull, unbeliever. The cloud is Wordsworth or Stevens. The gull is Shelley or Hart Crane. The unbeliever is Dickinson or Bishop ».

côté percé (Jean 19.34)⁸⁸⁵. Dans « The Unbeliever », un Dieu menteur envoie un fils qui ne croit pas à sa vocation pneumatique et se cache à l'intérieur d'un Esprit Saint aux ailes de marbre.

Bishop est un *morbis animi*, mais elle ne se rebelle pas contre la tension du metaxy. Au contraire, elle est si aliénée des fondements de l'être que le metaxy est un lit sur lequel elle dort, oublie et rêve. Comme son mentor Marianne Moore, Bishop est une observatrice célèbre, mais Robert Dale Parker note dans une analyse de « The Map », le premier poème de *North & South*, que « d'abord elle voit [...] et puis elle se demande si elle a tort⁸⁸⁶ ». Bishop est si pleine de doutes car, aux « yeux rêveurs » de l'incroyant que Bloom a raison d'identifier avec elle, même Dieu est un menteur. Au lieu de se rebeller contre la tension de l'existence, la conscience de Bishop la fuit. Dans l'univers-conscience de « The Unbeliever », l'incroyant passe facilement de l'un, sa propre conscience, à l'illimité, le « nous tous » que la mer de diamants veut détruire. Le multiple lui échappe, et l'incroyant n'entame jamais la quête dialectique des fondements de l'être.

L'incroyant dort dans un décor digne de *Moby Dick*. Bonnie Costello note que « The Berg » de Hermann Melville sert d'intertexte pour un autre poème de *North & South*, « The Imaginary Iceberg », mais elle estime que

⁸⁸⁵ *La Sainte Bible* (Alliance Biblique Universelle), « Apocalypse de Jean, 22,1 », 1296. « Il me montra le fleuve d'eau de la vie, limpide comme du cristal, qui sortait du trône de Dieu et de l'Agneau » (22.1).

⁸⁸⁶ Robert Dale Parker, *The Unbeliever : The Poetry of Elizabeth Bishop* (Urbana : University of Illinois Press, 1988) 29. Traduction de : « She projects a map — or "The Map," as her title call it — implicitly of what poetry might be, especially *her* poetry. But she is not sure. "Land lies in water; it is shadowed green. / Shadows, or are they shallows...." First she sees — she is famous for her eye — and then she wonders if she is wrong ».

« The Unbeliever » est « plus proche de la vision athée de Melville⁸⁸⁷ ». Cependant, la vision athée la plus déterminante sur Bishop est celle de Wallace Stevens. Bishop disait que, pendant les années trente à Vassar, elle connaissait *Harmonium* de Stevens dans son édition de 1931 presque par cœur⁸⁸⁸. La femme de « Sunday Morning » qui ne va pas à l'église dimanche matin passe par la conscience de Bishop et s'incarne une génération plus tard dans l'incroyant sommeillant dans l'air de « The Unbeliever ».

À la fin de sa vie, quarante ans après la maison sans transcendance de « Sunday Morning », Stevens dans « Of Mere Being » présente l'*axis mundi* comme « un palmier au bout de la conscience ». Écrit par le poète l'année de sa mort et publié pour la première fois dans *Opus Posthumous* (1957)⁸⁸⁹, « Of Mere Being » a un titre parminédien qui rappelle un vers de « The Emperor of Ice-Cream », poème de la jeunesse de Stevens : « *Let be be finale of seem*⁸⁹⁰ ». Pour Richard Ellmann, « The Emperor of Ice Cream » est une leçon sur « la manière correcte de conduire des funérailles », et le personnage du titre est « la force de l'être ». Stevens explique dans « Métaphor as Degeneration » que « l'être/ comprend la mort et l'imagination⁸⁹¹ ». « Of Mere Being » est

⁸⁸⁷ Costello, *Elizabeth Bishop : Questions of Mastery* 95. « Melville's stolid iceberg nullifies the soul where Bishop's icy pinnacle behooves it. Yet Melville's disinfatuated vision, his horror of the abyss which the iceberg symbolizes, is not erased from Bishop's memory. Closer to Melville's atheistic vision is that of Bishop's "The Unbeliever" ».

⁸⁸⁸ Brett C. Millier, *Elizabeth Bishop : Life and the Memory of It* (Berkeley : University of California Press, 1993) 50-51. Traduction de : « The Vassar literary circle was also reading the giants of poetry in the early 1930s: T.S. Eliot, W.H. Auden, and Wallace Stevens. Elizabeth rarely mentioned Eliot as an influence on her work, and though some of the mordant wit of her college poems owes itself to the steady diet of Auden she and her friends consumed, she said she knew Stevens's *Harmonium*, its 1931 edition, almost by heart ».

⁸⁸⁹ Holly Stevens, ed., *The Palm at the End of the Mind : Selected Poems and a Play by Wallace Stevens* (New York : Vintage, 1972) xv. Wallace Stevens s'éteint le 2 août 1955.

⁸⁹⁰ Stevens, « The Emperor of Ice Cream », *Collected Poetry & Prose*, 50.

⁸⁹¹ Richard Ellmann, « Wallace Stevens's Ice-Cream », *a long the riverrun : Selected Essays* (New York : Vintage, 1988, 1990) 175, 176. « The cortège, then, in the simplest terms, is the wrong way to conduct a funeral. What is the right way? 'The Emperor of Ice-Cream' is the right way » (175); « It is the more appropriate when we remember that in the poem

ainsi une méditation sur la mort et l'imagination faite, non pas par un jeune homme, mais par un homme proche de la mort :

The palm at the end of the mind,
Beyond the last thought, rises
In the bronze decor,

A gold-feathered bird
Sings in the palm, without human meaning,
Without human feeling, a foreign song.

You know then that it is not the reason
That makes us happy or unhappy.
The bird sings. Its feathers shine.

The palm stands on the edge of space.
The wind moves slowly in the branches.
The bird's fire-fangled feathers dangle down.

Cet oiseau aux plumes dorées a un précurseur, « The Bird with the Coppery, Keen Claws » de *Harmonium*. Margaret Peterson a établi que ce poème est une glose d'un passage de « The Compounding of Consciousness », un essai dans lequel William James s'attaque à la conscience absolue de l'idéalisme de Kant et Hegel. Chez James, les fondements de l'être sont pluriels, tandis que chez les idéalistes ils sont un « absolu pur ». James écrit :

And then, since everything whatever is part of the whole universe, and since (if we are idealists) nothing whether part or whole, exists except for a witness, we proceed to the conclusion that the unmitigated absolute as witness of the whole is the one solid ground of being of every partial fact, the fact of our own existence included. We think of ourselves as being only a few of the feathers, so to speak which helps to constitute that absolute bird ⁸⁹².

'Metaphor as Degeneration' [de *Auroras of Autumn*], Stevens asserts that 'being' includes death and the imagination. My candidate for the emperor of ice-cream, then, is the force of being, understood as including life, death, and the imagination which plays in this poem so gustily upon both ».

⁸⁹² James, « The Compounding of Consciousness », *The Pluralistic Universe* 192.

Le perroquet avec des griffes cuivrées est Dieu, mais non pas le Dieu de la théologie chrétienne, c'est le Dieu Absolu de la philosophie idéaliste. Cet Absolu est aveugle, d'après Peterson, « parce qu'il conçoit la création d'une manière moniste, comme idée ⁸⁹³ ». Stevens l'appelle « un perroquet de perroquets », un « intellect pur », au-dessus de la forêt des tropiques, mais ce décor n'est pas un ciel, et l'Absolu joint son intellect à une volonté de fer :

He munches a dry shell while he exerts
His will, yet never ceases, perfect cock,
To flare, in the sun pallor of his rock ⁸⁹⁴.

Le perroquet-Absolu dans « The Bird with the Coppery, Keen Claws » s'enflamme sur un roc dans l'Au-delà. De la même manière, les plumes de l'oiseau dans « Of Mere Being » sont « ourlées de feu ». Ce dernier oiseau de Stevens brûle perché dans un *axis mundi* au bord de l'espace. Il est ironique que l'imagination de Stevens lui fournisse le symbole d'intégration à l'univers-conscience vers la fin d'une vie durant laquelle il a inventé la maison sans Commencement de « Sunday Morning », la route sans *epekeina* de « The Idea of Order at Key West » et, comme on le verra plus loin, le ciel sans transcendance de « American Sublime ».

Qui est l'oiseau-Absolu de « Of Mere Being » ? Il chante, mais, contrairement à la fille de « The Idea of Order at Key West », sa chanson ne crée pas le monde des hommes ; l'oiseau-Absolu ne peut jamais être la cause de notre bonheur ou de notre malheur. Il est plutôt la création des philosophes et des poètes, comme Hegel, en révolte contre le Créateur de l'Ancien Testament et le Dieu-Homme du Nouveau Testament.

⁸⁹³ Peterson, « William James and Harmonium », *Southern Review* 666.

⁸⁹⁴ Stevens, « The Bird with the Coppery, Keen Claws », *Collected Poems and Prose* 54.

Hegel était fasciné par la proposition « Dieu est l'Être ⁸⁹⁵ », et Voegelin considère cette préoccupation comme « le point traumatique » de sa philosophie par lequel s'exprime la blessure que lui infligeait l'environnement orthodoxe. Pour Hegel, le sujet de cette phrase a deux significations. Dieu est non seulement un sujet grammatical mais aussi « un sujet dans le sens d'une conscience autoréflexive ». En tant que sujet grammatical, Dieu est « un son sans sens », le commencement vide d'une phrase qui porte sa connaissance vraie dans le prédicat. Toutes les phrases de cette structure qui font effort pour cerner ce qui est le son sans sens sont pareilles. En disant « Dieu est l'Amour » ou « Dieu est l'Éternel », il serait peut-être sensé, écrit Hegel, « d'éviter le nom de Dieu ⁸⁹⁶ ». Comme sujet grammatical, Dieu doit céder sa place au prédicat. Dans la proposition qui hanta Hegel, de même que dans le poème de Stevens, l'Être remplace Dieu.

Hegel estime qu'il existe un besoin d'imaginer l'Absolu comme un Sujet. Le Dieu des mythes anticipe l'Absolu comme Sujet mais seulement comme un « point passif », non pas dans la réalité de son Être comme mouvement conceptuel. L'Être fonctionne comme un pont entre Dieu et l'Absolu, la vérité unique qui englobe tout. Le Dieu de Hegel fournit à l'Être un Intellect divin, puis l'Être cède la scène à l'Absolu ⁸⁹⁷.

Stevens aime montrer le ridicule des symboles du vieux monde transférés en Amérique. La jarre en Tennessee de « Anecdote of the Jar », par

⁸⁹⁵ *Gott ist das Sein.*

⁸⁹⁶ Voegelin, *In Search of Order* 64-65. « One might rightly ask, therefore, why one should not speak of the predicative meaning alone, "without adding the *senseless* sound" (p. 22). Hence, in a philosophical discussion it might be helpful "to avoid the name of God" (p. 54). ».

⁸⁹⁷ Voegelin, *In Search of Order* 64-65.

exemple, commente caustiquement l'urne grecque de Keats⁸⁹⁸. L'oiseau de « Of Mere Being » est l'avant-dernier symbole d'une séquence qui commence par Dieu le Sujet et se termine par l'Absolu de l'Être. L'oiseau final de Stevens se moque non pas du Sauveur de Palestine mais de l'Absolu de l'Allemagne.

L'un des premiers emplois du palmier chez Stevens est dans un poème de *Harmonium*, « A High-Toned Old Christian Woman ». Là, le poète suggère à une vieille femme chrétienne de faire une nef de « la loi morale » et de cette nef bâtir un « ciel hanté », et « donc, la conscience est convertie en palmiers ». En revanche, les poètes incroyants, « flagellants désaffectés » de « la loi contraire », ont fait un péristyle duquel ils projettent un masque au-delà des planètes. Cette deuxième loi est également convertie en palmiers, et, écrit Stevens, « palmier pour palmier, Madame, nous sommes là où nous avons commencé⁸⁹⁹ ». Il y a deux univers-consciences qui s'annulent dans « A High-Toned Old Christian Woman ». Chacun se présente comme un palmier. Celui de la vieille femme ressemble à une église tandis que celui du poète désaffecté ressemble à un « raffut jovial » qui fait grimacer les veuves.

Le destin de Rina Lasnier était de devenir cette vieille chrétienne de classe dont se moque Stevens. D'ailleurs, dans la première rétrospective de son œuvre publiée chez Fides en 1972, Lasnier s'attaquait à la nouvelle poésie du Québec, « pays étranglé entre l'absurde et l'anarchie », une poésie de victimes et de ricaneurs, les « flagellants désaffectés » de Stevens⁹⁰⁰. Paul-Chanel Malenfant note que les éléments fondamentaux du cosmos chez

⁸⁹⁸ Stevens, « Anecdote of the Jar », *Collected Poetry and Prose* 60-61.

⁸⁹⁹ Stevens, « A High-Toned Old Christian Woman », *Collected Poetry and Prose* 47.

⁹⁰⁰ Rina Lasnier, « Avant-dire », *Poèmes I* (Montréal : Fides, 1972) 9.

Lasnier ne sont jamais contradictoires, mais plutôt complémentaires⁹⁰¹. Dans son poème « Le Palmier », cet arbre est un *axis mundi* au centre de l'univers-conscience qui relie avec succès l'âme au cosmos. Chez Lasnier, la palme est comparée à l'âme, et « l'ermite » (Lasnier dans sa maison?) la tient dans sa main.

L'arbre de Lasnier a inspiré une analyse à Malenfant et à Noël Audet. Dans le premier numéro de *Voix et Images du Pays* en 1967, Audet décrit Lasnier comme étant « subjuguée par quelques pôles magnétiques plus puissants que le langage et qui drainent tout jusqu'à eux pour permettre ensuite l'éclatement du symbole : il s'agit de l'arbre, de la mer, de la neige ». Pour Audet, l'arbre de Lasnier représente à la fois « enracinement et dépassement de soi⁹⁰² ». En 1974, Malenfant, se concentrant sur *Escales*, écrit que « l'arbre possède un caractère terrestre en vertu de son enracinement, il suggère d'autre part, dans cet attachement, la stabilité en croissance, la sédentarité, notions qui s'opposent à l'instabilité et à la mobilité implicites dans le mot "escales"⁹⁰³ ». Audet et Malenfant tous les deux font valoir le mélange d'« enracinement » et de lente métamorphose que symbolise l'arbre.

Dans l'œuvre de Lasnier, l'arbre le plus représentatif de cette dualité vient de sa prose. Dans le conte « Le Saule » de *Miroirs* (1960), Lasnier fait le récit de Messadé et de son voyage dans ce que Saint-Denys Garneau appelle « l'arbre entier ». Sur une ferme, un jour torride d'août, une fillette de sept ans quitte sa famille pour se réfugier dans le giron d'un saule, « le centre de

⁹⁰¹ Chanel Malenfant, *Étude des thèmes et des images dans Escales de Rina Lasnier*, mémoire, l'Université de Montréal, 1974 : 137.

⁹⁰² Noël Audet, « L'arbre, la mer et la neige : instruments de poésie et de transcendance chez Rina Lasnier », *Voix et Images du Pays I* (1967) : 65, 66.

⁹⁰³ Malenfant, *Étude des thèmes et des images dans Escales de Rina Lasnier* 1974, 126.

la ferme, nœud vert de la réconciliation entre le corps et l'âme ». Son feuillage jette deux fontaines d'ombre, et dans le midi chaud, l'homme qui y prend refuge devient avec le saule un réseau de songes. L'arbre, c'était son vaisseau, et Messadée décide de grimper ses ponts. De la dernière grosse branche – son royaume où nul ne scrute son visage – elle voit le ciel de près et se demande où va-t-il ? Tout à coup, le saule « a retiré toutes ses racines, et sans même rouler ces cordages, il s'élève dans les airs ». Accompagnée d'une grande chute d'eau, la fillette voyage à travers des nappes liquides. Puis, le saule hésite, redescend et jette l'ancre en face du grand-père qui aiguise des faux sur une meule. Messadée lui demande : « Qu'est-ce que tu vas couper avec ton couteau croche, grand-père ? ». Le grand-père répond qu'il coupe le blé afin que grand-mère puisse faire du pain chaud. Messadée demande : « Faut couper le cou à tous les champs pour manger ? » Le vieil homme explique qu'il ne leur coupe pas le cou, il les rase, et les champs aiment ça parce qu'ils ont chaud. Messadée est rassurée, mais elle jette des coups d'œil au saule-vaisseau qui, peut-être, repartira en voyage sans elle, et « qu'arrivera-t-il de l'ombre et des songes si là-haut les grands couteaux des éclairs lui coupent les cheveux ? ⁹⁰⁴ ».

La montée de Messadée est celle de l'exode. C'est la raison pour laquelle Lasnier fait valoir l'eau qui accompagne la fillette qui traverse sa Mer Rouge personnelle dans les airs. En termes chrétiens, le voyage est un baptême accompli en solitude sans médiation humaine. Le nom de la fille est une combinaison de « messie », qui a sa racine dans l'araméen ce qui est

⁹⁰⁴ Rina Lasnier, « Le Saule », *Miroirs, proses* (Montréal : les Éditions de l'atelier, 1960) : 7-11.

l'oint de Dieu, et de la forme féminine du participe du verbe « escalade ». Messadée est l'élu de Dieu, comme le peuple juif quittant la prison égyptienne, et monte vers le ciel, comme Jésus-Christ à l'Ascension.

Dans « Birches » de Robert Frost, un garçon entame un voyage sur un bouleau blanc, un voyage similaire à celui de Messadée et son saule mais avec un résultat moins féérique. Publié d'abord dans *The Atlantic* en août 1915, « Birches » paraît dans *Mountain Interval* (1916), le troisième recueil de Frost.

Nous sommes en hiver. Comme souvent chez Frost, un « je » passe devant un bois. Il voit des bouleaux ployés à gauche et à droite. C'est un garçon (et non pas une fille) qui a volé vers le ciel sur ces arbres, fléchissant leurs cimes jusqu'au sol et puis se jetant dans l'air pour atterrir sur l'autre côté. Le « je » pense au printemps lorsque les bouleaux auront perdu leur glace, et « vous penseriez que le dôme intérieur du ciel était tombé ». Autrefois, il était lui-même « un balanceur sur les bouleaux (*swinger of birches*) », et de temps en temps, lorsqu'« il est las de considérations », il rêve de l'être encore. Il voudrait carrément quitter la terre, mais brièvement :

I'd like to go by climbing a birch tree,
 And climb black branches up a snow-white trunk
Toward heaven, till the tree could bear no more,
 But dipped its top and set me down again.
 That would be good both going and coming back.
 One could do worse than be a swinger of birches.

C'est Frost qui met en italique « *Toward* ». Seamus Heaney identifie l'une des marques importantes de la poésie de Frost comme « le principe de redressement (*redress*) », « un penchant pour entamer un mouvement contraire une fois que les choses vont trop loin dans une direction

donnée⁹⁰⁵». Frost veut aller *vers* les fondements, il veut y passer à travers, mais au bout de son voyage il veut être redéposé sur la terre. Le principe de redressement est également une marque de la poésie de Lasnier. Cependant, on a l'impression que sa symbolique, moins influencée par l'Amérique pragmatique et les changements qu'elle a effectués dans l'imagerie judéo-chrétienne, manifeste un penchant pour séjourner longtemps en haut. « Le Saule » et « Birches » définissent le rapport contrastant avec les fondements de l'être chez ces sages. Le ciel attire Frost, mais il est plus chez lui sur la terre. La terre déçoit Lasnier, et elle est plus chez elle dans le ciel.

Les enfants dans *Regards et jeux dans l'espace* de Saint-Denys Garneau aiment aussi faire ployer des arbres pour voler dans les airs. Mais leur préférence est non pas le bouleau mais le tremble (*aspen*). Dans « Les Enfants », ils « vous sautent dessus / Comme ils grimpent après les trembles / Pour les fléchir⁹⁰⁶». Ces même enfants avec des cubes, des planches, et des cartes bâtissent « qui sait / Tantôt l'univers », un univers où « [c]'est facile d'avoir un grand arbre / Et mettre au-dessous une montagne / pour qu'il soit en haut⁹⁰⁷». Ces grands arbres se pointent vers le maître assoiffé dans « Esquisses en plein air », le troisième chapitre de *Regards et Jeux dans l'espace*.

De même que pour Frost et Lasnier, l'arbre est l'*axis mundi* préféré de Garneau. L'auteur de *Regards et jeux dans l'espace* aime deux choses dans la

⁹⁰⁵ Seamus Heaney, « Above the Brim », *Homage to Robert Frost* (New York : Farrar, Strauss, Giroux, 1996) 74. Traduction de : « The seesawing principle between earth and heaven nicely represents the principle of redress which I have elsewhere commended. That general inclination to begin a countermove once things go too far in any given direction is enacted by "Birches" with lovely pliant grace ».

⁹⁰⁶ Garneau, « Les Enfants », *Regards et jeux dans l'espace* 20.

⁹⁰⁷ Garneau, « Le Jeu », *Regards et jeux dans l'espace* 11.

vie immanente du monde : les enfants et les arbres. Concernant ces derniers, il écrit dans son journal : « Je me rappelle que, souvent, m'étant adonné de toute mon avidité à l'amour des arbres, de la nature, tout à coup c'est la femme que je voulais. C'était un chemin au désir charnel ⁹⁰⁸ ». Avec justesse d'esprit, Garneau identifie l'arbre comme un type de l'ardeur amoureuse. Ce sentiment est commun dans le genre populaire de la poésie d'amour, comme on le verra plus tard.

La théorie de l'art de Jacques Maritain exerçait de l'ascendant sur plusieurs littéraires catholiques en Amérique entre les années vingt et cinquante – Flannery O'Connor, Thomas Merton, Allen Tate, Walker Percy. Roland Bourneuf estime que Garneau a lu *Art et scolastique* (1920) de Maritain pendant l'été de 1934 ⁹⁰⁹. Flannery O'Conner a suggéré qu'*Art et scolastique* « devrait être lu par tout groupe catholique qui fait des déclarations publiques concernant la littérature ⁹¹⁰ ». À Montréal, Garneau accompagna ses amis de *la Relève* à une rencontre avec Maritain au moins une fois, le 16 octobre 1934, un article à son égard étant publié le lendemain dans le journal

⁹⁰⁸ Garneau, « Journal, Dimanche, 26 juin 1938 », *Œuvres* 585.

⁹⁰⁹ Roland Bourneuf, *Saint-Denys-Garneau et ses lectures européennes* (Québec : PUL, 1969) 147. Garneau écrit à LeMoyne le 31 juillet 1934, concernant un livre par Maritain, probablement *Art et Scolastique* : « Je lis aussi des livres qui demandent beaucoup d'attention et un travail constant. Par exemple on ne lit pas trois heures de la philosophe de Maritain. C'est un esprit solide, dédaignant tout artifice. Au début cette absence de toute littérature m'a fait l'impression d'un manque de profondeur, de lumineuse clarté, mais à mesure que j'y entrais, il m'entraînait assez loin pour qu'il me fût difficile de le suivre. En somme, c'est passionnant » (*Lettres* 145). Garneau écrit à Hurtubise en juillet 1935 : « La Mer et Ibéria sont peut-être les seules choses qui me ravissent toujours. J'aime de plus en plus Debussy. Maritain parle-t-il de lui dans *Art et scolastique* 6 » (*Lettres* 165). Garneau écrit à Hurtubise en [mai] 1936 : « Je compte me plonger bientôt dans *Art et Scolastique* » (*Lettres* 195). Dans son journal en octobre 1937, Garneau écrit : « Il faut que je relise *Art et scolastique* » (*Œuvres* 520).

⁹¹⁰ Flannery O'Conner, compte rendu non publié (1957) de *How to Read a Novel* par Caroline Gordon, dans *The Presence of Grace and Other Book Reviews*, ed. Carter W. Martin (Athens : University of Georgia Press, 1983) 48. « This book, along with Maritain's *Art and Scholasticism*, should be studied by any Catholic group making public pronouncements about literature ».

la Patrie. L'influence d'*Art et Scolastique* sur l'*habitus* poétique de Garneau se manifeste dans les couleurs et les sons qui structurent *Regards et jeux dans l'espace* ainsi que dans son appartenance à « l'ordre spéculatif ».

Cette position affronte un autre courant de pensée qui a remis en cause une approche maritainienne à Garneau. Dans son livre de 1969 sur les lectures européennes de Garneau, Bourneuf considère l'auteur de *Regards et jeux dans l'espace* comme un platonicien et fait valoir l'incompatibilité entre son esthétique et l'aristotélisme thomiste de Maritain. En 1994, Yves Cloutier accepte et réitère cette opinion ⁹¹¹. Bourneuf, pourtant, établit le platonisme de Garneau seulement à travers deux passages, l'un du *Journal* et un autre d'une lettre à Robert Élie. C'est un platonisme sans contact intime avec Platon, car aussi tard que le 8 août 1937, après la publication de *Regards et jeux dans l'espace*, Garneau écrit à Élie : « Il va falloir que je lise Platon ⁹¹² ». Bourneuf croit que Garneau a acquis son platonisme de sa lecture de Jules Supervielle, Katherine Mansfield, Marcel Proust, et Charles Ferdinand Ramuz ⁹¹³. Il est vrai que « Silence », poème écrit en octobre 1935, manifeste un dualisme platonicien. Le temps et l'éternité y sont proposés comme un

⁹¹¹ Bourneuf, *Saint-Denys-Garneau et ses lectures européennes* 108, 124, 153. Yves Cloutier répète le jugement en 1994 : « [...] et Roland Bourneuf a montré que Garneau s'était approprié l'esthétique maritainienne sans réaliser qu'elle était incompatible avec son platonisme poétique », « De quelques usages québécois de Maritain : la génération de La Relève », *Saint-Denys Garneau et La Relève*, éd. Benoît Melançon et Pierre Popovic (Montréal : Fides – Cétuq, 1994) 77.

⁹¹² Garneau, lettre à Robert Élie, 8 août 1937, *Lettres à ses amis* (Montréal : HMH, 1967) 284.

⁹¹³ Les citations suivantes viennent de Bourneuf, *Saint-Denys-Garneau et ses lectures européennes* : « Garneau a pu trouver chez Supervielle le modèle d'une poétique moderne mais en marge du surréalisme, et aussi l'écho d'une pensée platonicienne qui distingue les apparences et les essences (87). « Le dernier texte que Saint-Denys-Garneau lui a consacré, le plus important, s'attache à la tentative de Proust de rejoindre la réalité profonde [...] C'est donc, aux yeux de Saint-Denys-Garneau dans la "recherche du secret" par l'art que se rejoignent Proust et Katherine Mansfield. Cette notion platonicienne, Saint-Denys-Garneau la retrouve plus explicite chez C.F. Ramuz qu'il commente longuement dans les deux années qui suivent la lecture de K. Mansfield » (108).

« ici » et un « ailleurs ». Garneau garde « toutes paroles » dans le temps salissant et passager. Toutefois, ses paroles ne sont pas du temps mais représentent le temps dans l'éternel, un ailleurs de « choses uniques, incommensurables ». L'ailleurs de « Silence » est une éternité de formes idéales platoniciennes.

Par contre, l'esthétique thomiste s'affirme dans « Esquisses en plein air ». Pour saint Thomas la beauté ne se cache pas dans « l'invisible essence des choses » ou dans leur « type nécessaire ⁹¹⁴ ». Maritain explique que pour le philosophe médiéval, il y a beauté « dès que le rayonnement d'une forme quelconque sur une matière convenablement proportionnée vient faire le bien-être de l'intelligence ⁹¹⁵ ». Les arbres d'« Esquisses en plein air » font, *hic et nunc*, le bien-être de Garneau. Ils ne sont pas les formes platoniciennes qui attendent leur découverte dans un ailleurs éternel. L'influence de Maritain sur Garneau se fait sentir dans le passage suivant d'une lettre à Élie concernant la fugue musicale : « Elle n'a besoin de rien, ni de nous, pour vivre. Tel l'arbre, qui est complet, et qui enseigne à l'homme à vivre, à être homme, en étant, lui, arbre ⁹¹⁶ ».

Appeler Garneau uniquement un platonicien ou un thomiste est inexact. Mort à trente et un ans, il n'a pas eu la chance de dépasser la phase du jeune artiste absorbant des influences, testant sa voix, adoptant des

⁹¹⁴ Maritain, *Art et Scolastique* 46. La beauté n'est donc pas la conformité à un certain type idéal et immuable, au sens où l'entendent ceux qui confondent le vrai et le beau, la connaissance et la délectation, veulent que pour percevoir la beauté, l'homme découvre « par la vision des idées », à travers l'enveloppe matérielle, « l'invisible essence des choses » et leur « type nécessaire ». Saint Thomas était bien éloigné de ce pseudo-platonisme, comme du bazar idéaliste de Winckelman et de David ».

⁹¹⁵ Maritain, *Art et Scolastique* 46.

⁹¹⁶ Garneau, « Lettre à Robert Élie, 8 août 1937 », *Lettres à ses amis* (Montréal : HMH, 1967) 284.

postures philosophiques diverses au gré de ses lectures et de ses expériences. Il est significatif, pourtant, que, le moment venu pour Garneau de publier son premier livre, le platonisme de formes idéales cède à la forme proportionnée faisant le bien-être de l'intelligence du thomisme. Pendant la Grande Dépression, le néothomisme de Maritain était un mouvement de grande envergure chez les catholiques en France, en Angleterre, et aux États-Unis, et, entré dans le Canada français, il influence *Regards et jeux dans l'espace*.

Maritain enseigne que la beauté est un objet de l'Intelligence qui tombe sous les prises des sens. Saint Thomas dans la *Summa Theologica* considère deux sens essentiels dans l'appréhension de la beauté : « c'est, parmi tous les sens », écrit saint Thomas, « à la vue et à l'ouïe seulement que le beau a rapport, parce que ces deux sens sont *maxime cognoscitivi*⁹¹⁷ ».

Regards et jeux dans l'espace présente :

La voix des feuilles
 Une chanson
 Plus claire un froissement
 De robes plus claires aux plus
 Transparentes couleurs.

Pour Garneau, l'arbre est son et image, musique et peinture, chanson et couleur. Les saules d'« Esquisses en plein air » chantent ; les pins à contre-jour ruissellent comme l'eau ; les ormes font de l'ombre légère. L'arbre garnélien est un objet de l'Intelligence qui existe pour plaire dans un sens thomiste aux oreilles et aux yeux.

⁹¹⁷ Thomas d'Aquin, *Summa Theologica* I-II, q. 27, a. 1, ad 3. Cité par Maritain, *Art et Scolastique* 36.

Pour saint Thomas, la Sagesse est aimée pour sa beauté ⁹¹⁸. La Sagesse est une vertu de l'Intelligence qui fait partie non pas de « l'ordre pratique » d'Art et de Prudence mais de « l'ordre spéculatif » de connaissance. *Art et Scolastique* définit la Sagesse comme une contemplation des causes premières, « où l'esprit tient toutes choses dans l'unité supérieure d'un simple regard ⁹¹⁹ ». Le regard de *Regards et jeux dans l'espace* pourrait être médité sous la lumière jetée sur lui par cette phrase. Dans son unique recueil, Garneau cherche la Sagesse de l'ordre spéculatif de la connaissance dans un acte qui appartient à l'ordre pratique de l'Art. Maritain avait établi chez Garneau ces pôles metaxiques. Le passage de Garneau à travers le domaine du Faire a un aspect provisoire dans *Regards et jeux dans l'espace*. Des signes indiquant qu'il cherchait les vertus de l'ordre spéculatif sont présents même dans les « regards » du titre, symbole d'une quête de l'unité supérieure de toutes choses venant autant par l'Agir que par le Faire.

Garneau écrit une poésie en vers libres formée de réactions lumineuses à la réalité-chose et de questionnement symbolique de la réalité-II. Aux yeux du grand public, en revanche, la poésie rime et son sujet principal n'est pas la symbolisation des fondements de l'être mais l'amour entre un homme et une femme. Naïve aux yeux des spécialistes, la poésie d'amour est souvent la porte d'entrée dans l'art pour les jeunes. *L'axis mundi* qui relie l'âme aux fondements la relie également à l'Éros perfide de Socrate. L'arbre est une image privilégiée du genre. Les déclarations d'amour ou les derniers moments entre des amoureux à proximité des arbres sont fréquents

⁹¹⁸ Maritain, *Art et Scolastique* 42. « C'est pour sa beauté que la Sagesse est aimée ».

⁹¹⁹ Maritain, *Art et Scolastique* 4-5.

dans la poésie, et l'*axis mundi* peut également symboliser la sexualité épanouie ou contrariée.

The Rocking Chair (1948) marque la fin de la carrière poétique d'Abraham Moses Klein. En 1951, il publiera le roman *The Second Scroll*, avant d'entrer dans un silence qui durera jusqu'à sa mort en 1972. *The Rocking Chair*, le plus canadien-français de ses livres, contient « The Mountain », portrait du printemps et de l'été montréalais. Ce poème est le dernier d'une suite de trois qui ont pour sujet le Mont Royal.

D'abord, Klein démonte les clichés : le Mont Royal ne devrait pas être réduit à sa célèbre croix ou à une carte postale, sa forme ressemblant au « bison traînant du troupeau laurentien⁹²⁰ ». Les couches stratifiées des montagnes racontent l'histoire de l'humanité, et le Mont Royal raconte l'histoire d'un homme, le poète lui-même. La jeunesse de Klein s'est passée sur le tramway, dans le pré, et près de la montagne au centre de la métropole canadienne-française.

Dans l'avant-dernière strophe, Klein décrit un jour d'août où il s'est caché dans une cave à l'heure du souper. Un bouleau garde l'entrée, dépouillé de son écorce par un éclair. Klein regarde le ciel lorsque, tout à coup, il y a une éruption de la réalité—Il, un orage de tonnerre, d'éclairs et de pluie. Ensuite, Klein se rappelle un moment de luminosité sur un banc, « inconfortable et sentimental », du mont. Ce soir-là, accompagné des cuivres d'un orchestre, « [j]'ai dit à la fille que j'aimais / que je l'aimais⁹²¹ ».

⁹²⁰ Klein, « The Mountain », *The Rocking Chair and other poems* (Toronto : Ryerson Press, 1948) 35. Traduction de : « the buffalo straggled of the laurentian herd ».

⁹²¹ Klein, « The Mountain », *The Rocking Chair* 36. Traduction de : « One of these days I shall go up to the second terrace / to see if it still is there— / the uncomfortable sentimental ».

La montagne type de l'Occident est Sinaï où Moïse reçut la loi. Son antitype dans le Nouveau Testament est la montagne sans nom, le deuxième Sinaï, où Jésus prêche les béatitudes, les dix dictons d'amour qui suppléent le Décalogue ⁹²². Avant *The Rocking Chair*, Klein avait publié deux recueils qui exploraient le judaïsme (*Hath Not a Jew...*, 1940) et le nazisme (*The Hiterliad*, 1944). Dans son dernier recueil, Klein prend pour sujet le Canada français catholique. « The Mountain » s'ouvre par l'image de la croix sur le Mont Royal et se termine avec une déclaration d'amour sur sa « deuxième terrasse ». Comme Ginsberg, Klein est un poète nord-américain d'origine juive à l'aise dans une imagerie chrétienne.

Alain Grandbois dans « Tes mains ouvertes... » chante le corps de la femme et l'absolution de l'arbre. De *l'Étoile pourpre* (1957), un recueil, selon André-G. Bourassa, « où les images érotiques sont peut-être plus nombreuses ou plus évidentes » que dans les deux recueils précédents de Grandbois, « Tes mains ouvertes... » loue les pieds, les deux bras, les deux cuisses, le flanc au triangle de pourpre de la femme qui lui « accordait les soirs de sacrilège adorables », lui « fournissait la nuit du crime » qui « nous assassinait ⁹²³ ». Il est heureux pour Grandbois que les arbres noétiques le disculpent :

Et pourtant mes hauts peupliers
Fusillant le ciel
Me donnaient la grâce
De la dernière et belle absolution ⁹²⁴.

bench / where,—as we listened to the brass of the band concerts / made soft and to our mood by dark and distance— / I told the girl I loved / I loved her ».

⁹²² Matthieu 5.1-12 ; Luc 6.20-26.

⁹²³ André-G. Bourassa, *Surréalisme et littérature québécoise* 129. Les deux recueils sont : *les Îles de la nuit et Rivages de l'homme*.

⁹²⁴ Alain Grandbois, « Tes mains ouvertes... », *Poésie I*, éd. Marielle Saint-Amour et Jo-Ann Stanton (Montréal : PUM, « Bibliothèque du Nouveau Monde », 1990) 288.

Par contre, Sara Teasdale dans « Change » décrit l'*axis mundi* amoureux de la perspective d'une femme d'un certain âge. Ce poème est tiré de *Flame and Shadow* (1920), le cinquième des huit recueils que Teasdale écrivit entre *Sonnets to Duse* en 1907 et *Strange Victory* en 1933, l'année de son suicide à New York. Teasdale décrit « une fille indistincte et rieuse qui se tenait debout à minuit devant l'arbre en fleurs ». « Change » articule l'épistémè d'une femme. La fille :

With eyes that love had made as bright
As the trembling stars of the summer night

est aujourd'hui une femme. Elle se rappelle « la seule année de jeunesse que nous avons eue » et elle demande à son ancien amant :

Turn from me now, or you will see
What other years have done to me ⁹²⁵.

La femme fait le deuil de sa jeunesse, de la fille rieuse qui n'existe plus. L'*axis mundi* de Teasdale représente le temps perdu. La conscience sentimentale de Teasdale fonctionne dans un univers impitoyable. Son univers-conscience n'est pas, selon une expression de Voegelin, un « être éternel qui se réalise dans le temps ⁹²⁶ ». Associé à la jeunesse disparue d'une femme, l'arbre métaleptique de Teasdale augmente la tension du metaxy contrairement à l'arbre de Grandbois qui l'abaisse.

L'arbre de Countee Cullen dans « The Love Tree » n'absout rien. Pour ce poète de la Renaissance de Harlem, l'arbre d'amour est la croix de la crucifixion. « The Love Tree » vient du deuxième recueil de Cullen, *Copper*

⁹²⁵ Sara Teasdale, « Change », *The Collected Poems* (New York : Macmillan, 1937) 206.

⁹²⁶ Eric Voegelin, « Eternal Being in Time », *Anamnesis* (2002), 312. Traduction de : « Eternal being realizes itself in time ».

Sun (1927), le dernier poème de la section « The Deep in Love ». Sous l'influence du romantisme anglais, Cullen donne à sa poésie une facture classique et compose « The Love Tree » en pentamètres. Contrairement à Langston Hughes, précurseur « jazziste » de Ginsberg et Lapointe, Cullen n'est pas « moderne » ; il n'exploite ni son identité noire ni le jazz. Après le succès de ses premiers recueils, Cullen reçut une bourse Guggenheim et passa une année à Paris. À son retour à Manhattan, il enseigna le français dans un « *junior high* » jusqu'à sa mort en 1946 à l'âge de quarante-deux ans.

Cullen plante le grain de l'arbre d'amour de ses propres mains, et son amante l'arrose avec ses larmes. Un jour, « peut-être », d'autres amants le visiteront et des hommes :

Will pilgrimage from far and wide to see
 This tree for which we two were crucified,
 And, happy in themselves, will never know
 'Twas break of heart that made the Love Tree
 grow⁹²⁷.

C'est un arbre de vie transformé en arbre de connaissance du bien et du mal puis en croix de la crucifixion. Avant la chute, note Frye, Adam « aurait lui-même été métaphoriquement un arbre de vie ; de même, Adam, après sa chute, serait attaché à l'arbre du sexe frustré qu'il a choisi à sa place⁹²⁸ ». « The Love Tree » est l'arbre de sexe frustré, un *axis mundi* infernal qui, contrairement au « Young Sycamore » de Williams, n'a rien de ludique.

Fils adoptif d'un pasteur méthodiste, Cullen emploie avec naturel une symbolique chrétienne. En tant que chrétien, romantique, et membre du groupe minoritaire le plus important de son cosmion politique, Cullen

⁹²⁷ Countee Cullen, « The Love Tree », *Copper Sun* (New York : Harper & Brothers, 1927) 36.

⁹²⁸ Frye, *Grand Code* 212-213.

ressemble à Robert Choquette, autre jeune poète prodige des années vingt. Les premiers recueils de Cullen, *Color* (1923), et de Choquette, *À travers les vents* (1925), reçurent une critique enthousiaste à New York et à Montréal au moment de leur publication.

Le symbole mystérieux de Platon, « Dieu », a une place d'honneur chez Cullen et Choquette. Adhérents à la tradition romantique et au *corpus Christi mysticum*, pour eux une poésie axée uniquement sur leurs identités noire et canadienne-française n'était pas possible. Leurs carrières précèdent l'explosion de la poésie « ethnique » de ressentiment des années soixante (Baraka, Chamberland), mais Cullen, comme participant à la Renaissance de Harlem, devait déjà faire face à une pression pour être plus « racial ».

Cullen et Choquette s'élèvent dans les airs vers Dieu. Ils emploient le symbole de la même manière à la fin de « The Poet » et d'« Ode aux Étoiles ». Cullen écrit :

Poet, poet, where will you go
At last, fire crowned and shod?
Upward at length, a sapphire star,
I'll send forth rays for God ⁹²⁹.

Et Choquette :

Monter où la lumière est dans sa plénitude,
Où sourit la beauté debout sur son autel !
Trouver la certitude,
La seule vérité, au delà le mur du ciel
Que n'a franchi jamais la nuit au pied rapide !
Pouvoir, enfin pouvoir, parmi l'azur limpide,
Comme un oiseau de feu
S'envoler vierge et libre et choir au pied de Dieu !⁹³⁰

⁹²⁹ Cullen, « The Poet », *My Soul's High Song*, ed. Gerald Early (New York : Doubleday, 1991) 341. Publié dans le numéro de novembre 1923 du *Southwestern Christian Advocate*.

⁹³⁰ Choquette, « Ode aux Étoiles », *Œuvres Poétiques I* (Montréal : Fides, 1956) 108-110. Marcel Dugas, *Littérature canadienne, aperçus* (Paris : Firmin-Didot, 1929) 190-191. « Son *Ode aux Étoiles* ruisselle d'un lyrisme éperdu ; il y interroge ces mondes mystérieux afin de pénétrer leurs secrets, et toute sa foi de chrétien s'y épanche ».

Dans le contexte de la présente étude, Dieu est un symbole naïf d'un aspect des fondements de l'être. L'emploi de l'adjectif « *upward* » et du verbe « monter » est le témoignage chez Cullen et Choquette de cette naïveté. Au sommet de l'*axis mundi* de Cullen et Choquette est le Dieu naïf du grand public, non pas l'oiseau doré de Bishop, l'Au-delà de Garneau, le « *Toward heaven* » de Frost, les « grands couteaux des éclairs » de Lasnier, l'Absolu de Stevens. Il semble que la poésie de Dieu est aussi naïve que la poésie d'amour. Le quelque chose qu'on sait exister dans les consciences engagées dans le *zetesis* de Platon doit recevoir un nom. Ce quelque chose qu'on sait être quelque part dans les consciences engagées dans l'*aporein* d'Aristote doit être situé. La symbolique du ciel est plus complexe que celle de l'*axis mundi* parce que son Dieu est bien plus que connu.

Chapitre IV. Ciel - soleil, lune, planètes, étoiles, nuages, arc-en-ciel : *to on* et logos

Étonnant printemps, incline le nuage
Fais-le vite dément et lumineux
Géant du ciel, mime, teinte bleue
Identique aux bois de la terre

Le Nuage, Jean-Pierre Issenhuth ⁹³¹

Pour aussi longtemps que remonte la mémoire historique, le ciel a incarné les fondements de l'être. Le ciel est au-dessus de la tête, dans la conscience, et devant les yeux. Ou, comme écrit Issenhuth, le nuage est « Identique aux bois de la terre ». C'est en ce sens que les moyens que la conscience choisit pour accéder aux fondements sont eux-mêmes des fondements.

L'univers mythologique qui, d'après Frye, sous-tend les écritures saintes et séculières de l'Occident révèle, d'après Czeslaw Milosz, que « l'imagination humaine est spatiale ⁹³² ». Avant la révolution scientifique, l'espace occidental fut hiérarchique et statique, le paradis étant en haut, au-dessus de l'homme, dans le « ciel », et l'enfer en bas, au-dessous de l'homme, sous la surface de la terre. *La Divine Comédie* (v. 1306 - 1321) de Dante nous donne encore une idée sur l'effet que ce cosmos devait produire sur l'imagination. Les livres de Copernic, Galilée, et Newton aux XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles, symbolisent la séparation d'un univers physique d'un cosmos

⁹³¹ Jean-Pierre Issenhuth, « Le Nuage », *Liberté* (novembre-décembre 1979) : 68. Et : *Entretien d'un autre temps* (Montréal : Éditions du Noroît, 2001 (2^e édition) 10.

⁹³² Czeslaw Milosz, « Where I Am », *Visions from San Francisco Bay* (New York : Farrar, Strauss and Giroux, 1975) 6. Traduction de « The human imagination is spatial and it is constantly constructing an architectonic whole from landscapes remembered or imagined ».

essentiellement biblique et grec (ptolémaïque). Enfin, au commencement du XIX^e siècle, le mouvement romantique détruit une fois pour toutes l'espace biblique hiérarchique avec son Dieu occupant le rang le plus haut de l'échelle imaginative ; comme une coda au romantisme, le darwinisme à la fin du même siècle détruit la temporalité biblique ⁹³³.

Cette destruction du ciel comme le site analogique des fondements de l'être s'accomplit dans le Nord-Est au cours de la première moitié du vingtième siècle ⁹³⁴. À cette époque, Robert Frost et Marianne Moore, contrairement à Wallace Stevens et Elizabeth Bishop, gardent leur équilibre et maintiennent un respect égal pour la vieille mythologie chrétienne et la nouvelle donne scientifique. En conséquence, dans leurs manières particulières, Moore et Frost restaient pleinement attachés aux quatre escales de l'univers-conscience comme site de leurs expériences poétiques.

Par contre, Bishop n'est pas attachée au ciel dans « Electrical Storm ». Comme le poème éponyme de *Questions of Travel*, « Electrical Storm » vient

⁹³³ « That the modern philosophical doctrine of Evolution, in its wholeness is, historically speaking, an outcome, and not a very remote one, of the Romantic movement, is an obvious observation for a student of the history of thought ; and yet I am not aware that this observation has hitherto been frequently made in a form easily accessible to English readers », Josiah Royce, *The Spirit of Modern Philosophy* xii.

⁹³⁴ « Among those who no longer believe in the religion of their fathers, some are proudly defiant, and many are indifferent. But there are also a few, perhaps an increasing number who feel that there is a vacancy in their lives. This inquiry deals with their problem ». Walter Lippmann, *A Preface to Morals* (New York : Time-Life Books, 1965). Édition originale 1929. Le plus grand chroniqueur dans l'histoire du journalisme américain, Lippmann pendant les années vingt était éditeur du *New York World*.

Son biographe, Ronald Steel, décrit la réaction populaire à *A Preface to Morals*, un best-seller et un portrait juste d'une région et d'une époque, le Nord-Est durant les Années Folles : « Readers embraced the book's stoicism, its bleak humanism, and its rewarding conclusion that he who had lost his religious faith could find salvation in a secular humanism that only innately superior sensibilities could glimpse. Critics praised its eloquence, profundity and courage. Justice Holmes congratulated Lippmann on "a noble performance," [Bernard] Berenson expressed his surprise "that you should have obtained so early in life what it took me twenty years to get to," and [Harold] Laski called it "simply masterful" ». *Walter Lippmann and the American Century* (Boston : Little, Brown, 1980) 263-264.

de la section « Brésil » de ce recueil. Dans un poème d'amour de sa jeunesse découvert après sa mort dans son « Cahier Key West », Bishop décrit un autre orage électrique, mais ce texte ne possède pas de symbolique particulièrement dense ⁹³⁵. Par contre, « Electrical Storm » a une maison aussi coupée du monde que celle de « First Death in Nova Scotia », un *axis mundi* aussi inefficace que le mât de « The Unbeliever », et un ciel dans lequel habite un Dieu aussi « personnel » et « malveillant » qu'un enfant :

Dawn an unsympathetic yellow.
Cra-ack!—dry and light.
 The house was really struck.
Crack! A tinny sound, like a dropped tumbler,
 Tobias jumped in the window, got in bed—
 silent, his eyes bleached white, his fur on end.
 Personal and spiteful as a neighbor's child,
 thunder began to bang and bump the roof.
 One pink flash;
 then hail, the biggest size of artificial pearls.
 Dead-white, wax-white, cold—
 diplomats' wives favors
 from an old moon party—
 They lay in melting windrows
 on the red ground until well after sunrise,
 We got up to find the wiring fused,
 no lights, a smell of saltpetre,
 and the telephone dead.

The cat stayed in the warm sheets.
 The Lent trees had shed all their petals:
 wet, stuck, purple, among the dead-eye pearls ⁹³⁶.

Juste avant l'aube, deux coups de tonnerre remplissent une maison.
 Au bruit, un chat effrayé, Tobie, saute par une fenêtre et se cache sous les
 draps d'un lit. L'éclair illumine le ciel. Une averse de grêle – comparable aux
 « petits cadeaux de femmes de diplomates lors d'une soirée lunaire d'antan »

⁹³⁵ Brett C. Millier, *Elizabeth Bishop : Life and the Memory of It* 177-178. « "It is marvellous to wake up together," which appears in an apparently final, though handwritten, draft in the back of one of Elizabeth's notebooks from the early 1940s, extends from another dramatic Key West climatic condition, the island's tremendous electrical storms ».

⁹³⁶ Bishop, « Electrical Storm », *Complete Poems* 100.

ainsi qu'aux « perles artificielles » – frappe la maison⁹³⁷. Ce grêlon/perle est le symbole le plus significatif de « Electrical Storm ». Au réveil, on trouve « les fils électriques fusionnés, pas de lumière, une odeur de salpêtre, et le téléphone mort ». Dans la courte deuxième strophe, le chat reste sous les draps, et un « arbre de carême », nom d'un arbuste brésilien qui fleurit entre le Mercredi des Cendres et Pâques, perd tous ses pétales pourpres qui tombent auprès des « perles à œil-mort ».

Dans « Electrical Storm », Bishop déforme plusieurs images bibliques à la manière exemplaire qu'on lui connaît et expose nettement son aliénation vis-à-vis du ciel.

D'abord, le chat porte le nom d'un personnage de l'Ancien Testament⁹³⁸. Après avoir été aveuglé par la fiente d'un oiseau, Tobit envoie son fils Tobie, accompagné de l'ange Raphaël, en Médie. Tobie y rencontre la malheureuse Sarra ; le démon Asmodée a tué ses sept maris l'un après l'autre. Tobie brûle le foie et le cœur d'un poisson et l'odeur fait partir le démon, puis il utilise un fiel de poisson pour guérir la cécité de son père. Frye estime que le voyage de Tobie en Médie est la plus remarquable « descente » dans la Bible⁹³⁹.

Deuxièmement, le grêlon/perle combine une image de l'Ancien Testament, la grêle qui frappe les Égyptiens dans Exode 9,13-33, avec une autre du Nouveau Testament, la perle de grand prix de Mathieu 13,45-46.

⁹³⁷ Bishop « Electrical Storm », *Complete Poems* 100. Traduction de : « One pink flash : / then hail, the biggest size of artificial pearls. / Dead-white, wax-white, cold- / diplomats' wives' favors / from an old moon party- ».

⁹³⁸ Dans la *Bible de Jérusalem*, basée sur la Vulgate, le livre de Tobie est groupé avec ceux de Judith et de d'Esther à la suite des livres historiques. Le livre de Tobie n'est pas dans la Bible protestante (*La Sainte Bible*, Alliance Biblique Universelle, 1978).

⁹³⁹ Frye, *Parole Souveraine* 233. « The most remarkable Biblical example of a descent romance is the story of Tobit and his son Tobias ».

Dans Exode, YWHW punit l'Égypte parce que le Pharaon fait obstacle au peuple d'Israël. Dans Mathieu, Jésus compare le Royaume des Cieux à une perle, et, dit-il, un négociant qui la trouve vendra tout ce qu'il possède pour l'acheter ⁹⁴⁰.

Le ciel de « Electrical Storm » descend à l'attaque de la maison. Deux éclairs comme des flèches déchirent l'espace et court-circuitent les lumières de la maison. D'ailleurs, l'orage rend la ligne téléphonique non fonctionnelle, isolant la maison du monde autant que fait la neige de « First Death in Nova Scotia ». Le tonnerre, comme Zeus (son maître chez les Grecs) ou l'Éternel de 2 Samuel, effraie :

L'Éternel tonna des cieux.
Le Très-Haut fit retentir sa voix ;
Il lança des flèches et les dissémina,
Un éclair, et les mit en déroute (2 Samuel 22,14) ⁹⁴¹.

Bishop a été analysée comme poète anticonfessionnel ⁹⁴², comme lesbienne ⁹⁴³, et comme Canadienne ⁹⁴⁴, ici je mets l'accent sur son statut de postchrétienne, peintre sombre des mythes bibliques.

Dans « Electrical Storm », Tobie le chat ne descend pas en Médie à la recherche de la sagesse. Trop effrayé, il reste dans le lit, silencieux, et ses

⁹⁴⁰ *La Sainte Bible* (Alliance Biblique Universelle), « Mathieu, 13,46 », 1015. « Le royaume des cieux est encore semblable à un trésor caché dans un champ. L'homme qui l'a trouvé le cache (de nouveau) : et, dans sa joie, il va vendre tout ce qu'il a et achète ce champ ».

⁹⁴¹ *La Sainte Bible* (Alliance Biblique Universelle), « 2 Samuel, 22,14-15 », 344.

⁹⁴² « When she was interviewed by *Time* magazine in 1967 and persuaded to make her now-celebrated comment about confessional poetry ("You just wish they'd keep some of these things to themselves.") She did not know the interview was for an article about Lowell [...] He was not, now or in 1967, among the "confessional" poets she disliked », Millier, *Elizabeth Bishop, Life and the Memory of It* 323.

⁹⁴³ Marilyn May Lombardi, ed., *Elizabeth Bishop: The Geography of Gender* (Charlottesville : UP of Virginia, 1993).

⁹⁴⁴ Gwendolyn Davis, Sandra Barry, Peter Sanger, eds., *Division of the Heart : Elizabeth Bishop and the Art of Memory and Place* (Wolfville, Nova Scotia : Gaspereau Press, 2001). Sandra Barry, *Elizabeth Bishop : An Archival Guide to Her Life in Nova Scotia* (Hantsport, Nova Scotia : Lancelot Press, 1996).

yeux sont « javellisés blancs » par la peur. Le grêlon/perle est blanc comme la cire, et Bishop décrit ce cadeau du ciel comme un « œil-mort ». Dans « First Death in Nova Scotia », le blanc, la couleur du cadavre du petit Arthur, est associée à la mort. Dans « Electrical Storm », les yeux blancs de Tobie et ceux qui tombent du ciel déguisés en grêlons sont non seulement morts mais aveugles, comme ceux de Tobit dans l'Ancien Testament. Tobie le fils biblique guérit la cécité de son père avec un fiel de poisson. Chez Bishop, il n'y a pas de tel fiel dans la maison frappée par l'orage électrique entourée par les Royaumes des Cieux, morts et aveugles, tombés de la lune après avoir été en possession d'une femme accompagnant son mari affecté au service diplomatique d'un Dieu qui tonne comme un enfant. Dans ce texte brésilien de Bishop, (la réalité-)« Il » grêle d'un ciel meublé de verres droits, de perles, et de soirées chez les diplomates. De même que l'azur marmoréen de « The Unbeliever », le ciel de « Electrical Storm » est codé comme riche, luxueux et immoral.

Dans le Livre de Tobie, le héros fait fuir Asmodée en brûlant le cœur et le foie d'un poisson : « L'odeur du poisson incommoda le démon, qui s'enfuit par les airs jusqu'en Égypte » où l'ange Raphaël « le garrotta sur-le-champ ⁹⁴⁵ » (Tobie 8,3). Bishop satanise le symbole olfactif dans « Electrical Storm ». Lorsque les habitants se réveillent, leur maison est pleine d'une odeur de salpêtre, un minéral utilisé depuis le Moyen Âge dans la production de poudre pour les armements et souvent relié au diable comme dans cet exemple des « Litanies de Satan » de Baudelaire :

⁹⁴⁵ *La Bible de Jérusalem* 503. L'Apocryphe, dont le Livre de Tobie fait partie, n'est pas incluse dans *La Sainte Bible* publiée par l'Alliance Biblique Universelle utilisée dans cette thèse.

O Satan, prends pitié de ma longue misère !

Toi qui, pour consoler l'homme frêle qui souffre,
Nous appris à mêler le salpêtre et le soufre,⁹⁴⁶

C'est un Dieu antipathique qui lance ses flèches sur la terre à l'aube « jaune », la couleur de la peur chez les anglophones. « Electrical Storm » s'organise non seulement autour d'images bibliques mais aussi autour d'une symbolique de couleurs. Les grêlons blancs tombent sur le « sol rouge », la couleur des yeux du huard diabolique dans « First Death in Nova Scotia ». Dans « Electrical Storm », le royaume de Dieu tombe sur un sol infernal, et Satan remplit la seule et unique habitation de l'odeur de la destruction. Est-ce que les habitants de la maison sont au Brésil ou en Égypte, nation des dix plaies, dont la septième est la grêle, nation d'oppression bordée sur un côté par la Mer rouge ? Tobie le chat reconnaît que c'est l'Égypte et qu'il n'y a pas de niveau plus profond que cette terre de démons qui s'appelle Ulro.

Dans les deux derniers vers de « Electrical Storm », un arbre de carême perd tous ses pétales « mouillés, collés, pourpres », et Bishop échange ainsi l'imagerie du Dieu des Cieux de la Pâque juive pour celle du Dieu-Homme des Pâques chrétiennes. Le pourpre est la couleur royale, et dans son conte « In the Village », Bishop associe les vêtements pourpres dans les illustrations d'un livre de contes bibliques à la robe pourpre que sa mère essayait au moment où elle cria, le signe que Gertrude Bulmer Bishop allait sombrer à jamais dans la folie⁹⁴⁷. Dans « Electrical Storm », les pétales

⁹⁴⁶ Charles Baudelaire, « Les Litanies de Satan », *Les Fleurs du Mal* (Paris : Classiques Garnier, 1998) 147.

⁹⁴⁷ Elizabeth Bishop, « In the Village », *The Collected Prose*, ed. Robert Giroux (Farrar, Straus, Giroux, 1984) 252. « Drummers sometimes came around selling gilded red or green books, unlovely books, filled with bright new illustration of the Bible stories. The people in the pictures wore clothes like the purple dress, or like the way it looked then ».

pourpres tombent d'un *axis mundi* nommé « l'arbre de carême » pour commémorer le jeûne du roi des Juifs. Les pétales se ramassent par terre parmi les perles aveugles, alors que Tobie le chat reste dans ses draps chauds à l'intérieur d'une maison jadis tranquille dans son immanence avant l'arrivée des symboles idiots, morts, sans grand prix et sans vision venus du ciel lâche.

À la fin de « In the Village », Bishop regarde d'un pont la rivière Great-Village et écoute le bruit métallique qui émane de l'atelier du forgeron, un son sec qui remplace le cri de Gertrude. Bishop se demande : est-ce que le cri dément de sa mère est descendu vers la terre ou est-ce qu'« il s'est envolé dans le sombre (*dark*), le trop sombre, ciel bleu⁹⁴⁸ » ? Toutes les escales de l'univers-conscience chez Bishop sont sombres, trop sombres. Le *bereshit* de « First Death in Nova Scotia » est une maison de la mort. La route de « Questions of Travel » mène à une *epekeina* qui apprend au poète qu'elle est sans liberté ni dans la forêt de symboles de son poème ni dans le monde humain d'expérience. L'*axis mundi* de « The Unbeliever » est orné d'un Esprit Saint qui ressemble plus à un gargouillis de pierre qu'à un consolateur. Le ciel de « Electrical Storm » est intimidant et pathétique. On peut dire sans exagération qu'il serait impossible pour Bishop d'être plus mal à l'aise dans le metaxy.

Ce n'est pas seulement que le poète a perdu l'univers-conscience judéo-chrétien comme structure de sa pensée, elle s'engage activement dans sa destruction. Trois poètes américains ont influencé Bishop pendant ses

⁹⁴⁸ Bishop, « In the Village » 274. « Now there is no scream. Once there was one and it settled slowly down to earth one hot summer afternoon; or did it float up, into that dark, too dark, blue sky? But surely it has gone away, forever ».

années universitaires et dirigent son entrée dans la communauté de l'être et du langage. Elle a interviewé T.S. Eliot pour le journal étudiant de Vassar, elle a rencontré son amie Marianne Moore vers la fin de ses études, et elle a mémorisé *Harmonium* de Wallace Stevens. Elle rejette le christianisme d'Eliot et de Moore tout en adoptant le ton sérieux de l'auteur de « The Wasteland » et la posture d'observatrice fine de l'auteur de « The Steeple-Jack ». Tous deux lui fournissent l'exemple vivant des bienfaits d'une production restreinte. C'est Wallace Stevens qui a balisé le plus sa voie philosophique. Il existe, toutefois, une amertume chez Bishop absente du ton cocasse de l'auteur de « A High Toned Old Christian Woman ». Stevens, comme Lippmann, assume que la vieille structure mythologique de l'Occident a été rasée jusqu'aux fondations, et, une génération plus tard, Bishop semble être déçue de trouver que les mythes bibliques continuent de structurer sa pensée.

En 1975, Bishop et Frye étaient tous deux professeurs à Harvard. Les organisateurs d'une réception en l'honneur de Frye ont fait asseoir le critique à côté du poète. Au commencement du souper, Bishop s'est penchée vers Frye et, gênée, a avoué : « Je n'ai jamais lu aucun de vos livres ». « Merveilleux ! » a répondu Frye. Le reste de la soirée ils ont causé de la Nouvelle-Écosse. L'anecdote est charmante, et maints analystes de Frye et de Bishop l'ont répétée⁹⁴⁹. Son fait saillant est que Bishop n'a jamais lu les livres

⁹⁴⁹Dana Goia, « Studying with Miss Bishop », *Conversations with Elizabeth Bishop*, ed. George Monteiro (Jackson : UP of Mississippi, 1996) 152. Article publié d'abord dans *The New Yorker*, 15 septembre 1986. « Miss Bishop dreaded all literary conversation. Under duress, she might talk a little about poetry, but as soon as possible she would change the subject. She once told me a story that epitomized her attitude. Northrop Frye, as the Norton Professor that year, was the guest of honor at a dinner party one night to which Miss Bishop was invited. She was embarrassed, she told me, because she hadn't read any of his books,

de Frye. À vrai dire, il est difficile d'imaginer Bishop lisant Frye. *The Great Code* et *Words with Power* ont été publiés après sa mort, mais *Fearful Symmetry* ou *Anatomy of Criticism* auraient démontré à Bishop que Frye était engagé dans un projet de sauvetage de l'imagerie biblique. Par contre, dès son premier recueil, Bishop avait démonté avec ruse ces mêmes images.

J'ai déjà mentionné la conversation entre Bishop et Richard Wilbur un dimanche après-midi en 1977. Bishop avait été offensée quand Wilbur lui avait appris que, le matin même, il était allé à l'église⁹⁵⁰. Au début de *A Preface to Morals*, Lippmann constate chez l'« homme moderne » plusieurs

and then was horrified to discover that she had been seated next to him at dinner. As the meal began, she leaned over to him and confessed, "I've never read any of your books." "Wonderful !" Frye replied, obviously relived. They spent the rest of the evening chatting about Nova Scotia ».

Goia raconte une version un peu différente de l'histoire dans un entretien le 15 juillet 1992 : « She positively hated literary shoptalk. She told me a funny story about that. She went to a dinner party and was horrified to learn that she would sit next to Northrop Frye. She leaned over and said, "I don't like to talk about literature." He replied with great relief, "Neither do I." They ended up talking about Canada ». Fountain and Brazeau, *Remembering Elizabeth Bishop*, p. 299.

Ayre dans sa biographie de Frye donne plus de détails sur l'incident : « The Fries settled into the eleventh-floor penthouse of the F Tower of Levrett House overlooking the Charles River. As assistant dean of Levrett House, David Staines took the Fries in hand and helped with social ties including a dinner with Elizabeth Bishop who swapped tales of her Nova Scotia upbringing with those of Frye's in New Brunswick » (p. 347).

Le biographe de Bishop, Millier, situe l'incident vers la fin de l'année scolaire, et dans sa version le repas est un dîner (*luncheon*). Sa source ne semble pas être Goia : « On May 1, her university duties found her at a luncheon with the Canadian critic Northrop Frye. The two immediately took to each other, and Elizabeth considered paying him a visit in Toronto » (p. 501).

⁹⁵⁰ Gary Fountain and Peter Brazeau, *Remembering Elizabeth Bishop : An Oral Biography* (Amherst : University of Massachusetts Press, 1994) 348-349. « Bishop remained, throughout her life, an unbeliever, even an aggressive doubter, as Richard Wilbur remembers from one incident. RICHARD WILBUR—The only time that I remember Elizabeth being undelectable, being cross with me, was on the day of a party at John Brinnin's house. When we had taken to the out-of-doors and were having drinks and would soon move on to croquet, Elizabeth took me up on it when I mentioned that we had just been to church. She said something like "Oh, dear, you do go to church, don't you? Are you a Christian?" I said, "Well, yes, going to church, I am likely to be a Christian." Elizabeth said, "Do you believe all those things? You can't believe all those things." I said, "Like most people I have my days of believing nothing, and I have my days of believing much of it, and some days I believe it all" ».

réactions à l'effondrement de la « religion vitale » dans « la civilisation dont il fait partie ⁹⁵¹ » :

Among those who no longer believe in the religion of their fathers, some are proudly defiant, and many are indifferent. But there are also a few, perhaps an increasing number, who feel that there is a vacancy in their lives. This inquiry deals with their problem. It is not intended to disturb the serenity of those who are unshaken in the faith they hold, and it is not concerned with those who are still exhilarated by the escape from some stale orthodoxy. It is concerned with those who are perplexed by the consequences of their own irreligion ⁹⁵².

En 1929, l'année de la publication de *A Preface to Morals*, Bishop était en classe terminale à Walnut Hill School. Des photos d'elle avec ses camarades de promotion montrent un groupe de jeunes femmes avec des cheveux coupés ras et des regards défiants typiques des garçonnnes et des vamps des années folles. Plusieurs ressemblaient à Edna St.-Vincent Millay, avocate de l'amour libre et l'un des poètes les plus importants sur le plan populaire dans le Nord-Est pendant cette décennie de jazz et de libération des vieux mythes ⁹⁵³. L'année suivante, Bishop entra, comme Millay dix-sept ans auparavant, à Vassar College. La conscience de Bishop et de ses amis a été formée dans ce milieu d'euphorie post-judéo-chrétienne si bien décrite par Lippmann. Cinquante ans plus tard, en parlant avec Wilbur, Bishop se montre encore

⁹⁵¹ Lippmann, *A Preface to Morals* 4, 8. « These are, perhaps, merely the rationalizations of the modern man's discontent. At the heart of it there are likely to be moments of blank misgiving in which he finds that the civilization of which he is a part leaves a dusty taste in his mouth » (p. 4). « These are the gifts of a vital religion which can bring the whole of a man into adjustment with the whole of his relevant experience. Our forefathers had such a religion » (p. 8).

⁹⁵² Lippmann, *A Preface to Morals* 3.

⁹⁵³ *Remembering Elizabeth Bishop*, photos 14 et 15.

« fièrement provocante » (*proudly defiant*), déterminée à aller jusqu'au bout des conséquences de son irréligion apprise à l'époque de *Preface to Morals*.

En réagissant au christianisme de Wilbur, Bishop lui dit :

You must be honest about this, Dick. You really don't believe all that stuff. You're just like me. Neither of us has any philosophy. It's all description, not philosophy⁹⁵⁴.

« Vous êtes juste comme moi ». On a déjà constaté la tendance de Frye d'assumer l'uniformité du *geist* dans son époque, tendance que Nicolas Weil critique dans *Le Monde* en faisant allusion au parti français d'innovation⁹⁵⁵. Un biographe de Bishop, Brett Millier, note qu'elle était si enchantée par sa conversation avec Frye qu'elle envisagea même de lui rendre visite à Toronto⁹⁵⁶. L'attrait de Frye et Bishop, l'un pour l'autre, vient de leur appartenance commune au parti d'innovation, et leur point de désaccord réside dans le fait que Frye tente de faire entrer la Bible en contrebande dans ce parti⁹⁵⁷. On peut aisément voir comment la conversation entre eux a pu

⁹⁵⁴ Fountain et Brazeau, *Remembering Elizabeth Bishop* 349.

⁹⁵⁵ Nicolas Weil, « Foi et philosophie : constat de désaccord courtois », *Le Monde* 8.

⁹⁵⁶ Millier, *Elizabeth Bishop* 501. « On May 1, her university duties found her at a luncheon with the Canadian critic Northrop Frye. The two immediately took to each other, and Elizabeth considered paying him a visit in Toronto ».

⁹⁵⁷ Northrop Frye, *The "Third Book" Notebooks, 1964-1972: The Critical Comedy*, ed. Michael Dolzani. *The Collected Works of Northrop Frye*, vol. 9 (Toronto : University of Toronto Press, 2001) 323. « My job in this world appears to be that of a mantra-gleaner, a picker up (inventor) of possibly useful verbal formulas. One set has to do with the role of art as a potential liberator of whatever gets liberated. Again, I suspect (and I hope, rather than at present believe) that Christianity has at least as much to be said for it as any other religion, & I'd like to keep this comparative aspect of my Bible book open. If I could suggest this I'd be very grateful ».

Northrop Frye, *Late Notebooks, 1982-1990: Architecture of the Spiritual World*, ed. Robert D. Denham. *The Collected Works of Northrop Frye*, vol. 5 and 6 (Toronto : University of Toronto Press, 2003) I:74. « I'm no evangelist or revivalist preacher, but I'd like to help out in a trend to make religion interesting and attractive to many people of good will who will have nothing to do with it now ».

Denham cite ces extraits des cahiers de Frye dans *Northrop Frye : Religious Visionary and Architect of the Spiritual World* (p.13).

être plaisante et en même temps à quel point une telle amitié serait difficile. Selon Millier, Bishop n'a jamais fait le voyage à Toronto ⁹⁵⁸.

Dans la villanelle « One Art », Bishop écrit : « L'art de perdre n'est pas difficile à maîtriser ⁹⁵⁹ ». Les explications biographiques de ce vers sont légion ⁹⁶⁰. D'un angle philosophique, il faut se rendre à l'évidence de la perte chez Bishop de la symbolisation judéo-chrétienne des fondements de l'être ; sa perte n'est pas un désastre, mais elle reste néanmoins une perte ⁹⁶¹. Il serait difficile de faire une analyse aristotélicienne de l'œuvre de Bishop parce qu'Aristote n'a pas de mot pour l'anxiété, et l'auteur de « One Art » est le poète éminent de l'agitation anxieuse, de la peur de perdre. « La santé ou la maladie de l'existence », écrit Voegelin, « se fait sentir dans la tonalité de

⁹⁵⁸ L'amitié épistolaire entre Bishop et Flannery O'Conner est comparable à la conversation que Bishop a eue avec Frye et ce qui en avait découlé. Dans *The Habit of Being* [ed. Sally Fitzgerald, (New York : Farrar, Straus and Giroux, 1979)], les lettres d'O'Conner, on en dénombre six de l'auteur de *Wise Blood* à Bishop. Bishop a écrit la première à O'Conner pour dire qu'elle avait lu et admiré ses contes, et O'Conner répond le 13 janvier 1957 avec une lettre de remerciement dans laquelle elle invite Bishop à lui rendre visite dans la maison de sa mère à Milledgeville en Géorgie. Le 18 octobre 1957, Bishop téléphone à O'Conner de Savannah sur la côte géorgienne où son cargo faisait escale au cours d'un voyage de retour au Brésil. C'est alors qu'O'Conner entreprend d'écrire cinq lettres entre 1958 et 1960 où elle décrit, entre autres, son voyage récent en Europe, sa semaine comme écrivaine en résidence à l'université de Chicago, et pour introduire son deuxième roman *The Violent Bear It Away*. En mai 1963, Bishop envoie à O'Conner le cadeau d'une sculpture en bois faite au Brésil représentant un autel avec une Bible et une croix. O'Conner était amusée parce que Bishop avait décrit la sculpture comme étant un crucifix dans une bouteille. O'Conner écrit à une autre amie à propos de la sculpture et Bishop : « Ce n'est pas du tout un crucifix, c'est juste qu'elle ne sait pas ce qui est un crucifix ». Six semaines avant sa mort, le 3 août 1964, O'Conner a écrit à Ashley Brown qui devait alors partir bientôt pour le Brésil : « ...et dis à E. Bishop que j'espère qu'un de ces jours elle me rendra visite ». Bishop et O'Conner ne se sont jamais rencontrées. Wilbur fait remarquer que Bishop s'est intéressée aux « choses chrétiennes ». Parmi ces choses étaient des écrivains chrétiens comme O'Conner et Frye. Toutefois, sa résistance a été plus forte que son intérêt. Elle a joué avec l'idée d'amitié avec la nouvelliste catholique et le critique littéraire protestant sans pour autant la pousser très loin.

⁹⁵⁹ Bishop, « One Art », *Complete Poems* 178. Traduction de : « The art of losing isn't hard to master ».

⁹⁶⁰ Les pertes de Bishop sont nombreuses : la mort de son père quand elle avait à peine neuf mois, l'internement de sa mère quand elle en avait cinq, la Nouvelle-Écosse, les suicides de Robert Seaver, ami de ses années à Vassar, et de Lota de Macedo Soares, son amante brésilienne, sa maison à Ouro Preto au Brésil. La source biographique du poème est la peur chez Bishop qu'elle allait perdre sa dernière amie Alice Methfessel.

⁹⁶¹ Bishop, « One Art », *Complete Poems* 178. « I lost two cities, lovely ones. And, vaster, / some realms I owned, two rivers, a continent. / I miss them, but it wasn't a disaster ».

l'agitation interrogatrice » (*questioning unrest*)⁹⁶². Contrairement à la tonalité anxieuse de Bishop, le questionnement classique a une direction qui se fait sentir comme « le commencement d'un événement théophanique dans lequel le Nous se révèle comme la force divine de l'ordre dans la psyché du questionneur et dans le cosmos⁹⁶³ ». Les Stoïciens introduisent la tonalité de la « peur » pathologique dans la philosophie à travers l'adjectif *ptoiodes*. Ce symbole et ses avatars, d'après Voegelin, ont une longue histoire dans l'Occident : la « peur de la mort » de Hobbes, l'aliénation de Hegel, la description de l'ouverture au Nous comme une « relique névrotique » chez Freud, la prohibition d'une actualisation de la conscience noétique chez Lévi-Strauss qui avance que le scientifique doit être un athée⁹⁶⁴. Bishop fait partie de ce courant de *agnoia ptoiodes* (ignorance effrayée) stoïcienne des fondements de l'être. Mais comment un poète pneumopathologique peut-il nous renseigner sur le devenir du metaxy dans une conscience formée, dans sa jeunesse, par une époque soi-disant sophistiquée qui se moque de l'expérience religieuse telle que formulée par James ?

⁹⁶² Voegelin, « Reason : The Classic Experience », *Published Essays 1966-1985*, 277. Traduction de : « The health or disease of existence makes itself felt in the very tonality of the unrest ».

⁹⁶³ Voegelin, « Reason : The Classic Experience », *Published Essays 1966-1985*, 277. Traduction de : « The classic, especially the Aristotelian, unrest is distinctly joyful because the questioning has direction; the unrest is experienced as the beginning of the theophanic event in which the Nous reveals itself as the divine ordering force in the psyche of the questioner and the cosmos at large ».

⁹⁶⁴ Voegelin, « Reason : The Classic Experience », *Published Essays 1966-1985*, 277-278. « There is no term for *anxiety*; the tonality of being scared or frightened by a question to which no answer can be found is characteristically absent from the classic experience; the "scare" had to be introduced by the Stoics, as a pathological phenomenon, through the adjective *ptoiodes*. In the modern Western history of unrest, on the contrary, from the Hobbesian "fear of death [...] a Hegel builds his state of alienation into a system and invites all men to become Hegelians [...] a Freud diagnoses the openness toward the ground as an "illusion," a "neurotic relict," and an "infantilism" [...] a Lévi-Strauss assures you that you cannot be a scientist unless you are an atheist ».

Platon fait une distinction entre le *philodoxos* et le *philosophos*, le premier terme n'ayant pas survécu dans les langues occidentales modernes. Le philodoxe est l'amant de l'opinion qui s'arrête devant la recherche d'une compréhension vraie de la réalité. Il fait contraste avec le philosophe, l'amant vrai de la sagesse, qui s'engage dans cette recherche. Platon identifie l'être (*to on*) parméniéen comme étant l'objet de la connaissance du philosophe. Qu'est-ce que l'objet de la connaissance du philodoxe ? « La Doxa est une faculté (*dynamis*) de l'âme », écrit Voegelin, « entre la connaissance et l'ignorance, alors que son objet correspondant doit être dans la région entre (*metaxy*) l'être et le non-être ⁹⁶⁵ ». Platon appelle cette région du *metaxy* « *to planeton* », qui erre entre l'être et le non-être ⁹⁶⁶. Bishop est un poète du *to planeton* vaguant sur une route obscure entre *epekeina* et des maisons au bord de l'être. Le philodoxe, selon *la République*, est « cet honnête homme qui ne croit pas à la beauté en soi, à l'idée du beau éternellement immuable, mais ne reconnaît que la multitude des belles choses, cet amateur de spectacles qui ne peut souffrir qu'on affirme que le beau est un, de même que le juste et les autres réalités semblables ⁹⁶⁷ ». Cette absence de l'un (*hen*) dans la conscience de Bishop ainsi que d'un pôle central mythique organisant son questionnement, comme elle le reconnaît d'ailleurs elle-même, marque grandement son oeuvre. Est-ce que la poésie de Bishop signifie une transformation majeure dans ce que Voegelin appelle « le style de la

⁹⁶⁵ Voegelin, *Plato and Aristotle* 120-121. Traduction de : « Hence, Doxa is a faculty (dynamis) of the soul in between knowledge and ignorance, while its object correspondingly must be a realm between (metaxy) being and not-being ».

⁹⁶⁶ Voegelin, *Plato and Aristotle* 121. « For this immediate realm Plato coins the term *to planeton*, that which is wandering or erring between being and not-being ».

⁹⁶⁷ Platon, *République* [479a], 235. Voegelin le cite dans *Plato and Aristotle* (p. 121).

vérité⁹⁶⁸», Vérité Unique qui tient ensemble les participants d'une enveloppe-cosmion ou les connaissances d'une communauté de l'être et du langage. Le style de la vérité que Bishop représente, atteindra-t-il un niveau d'influence capable de remplacer dans l'Occident le mythe du cosmos classique et chrétien ?

Il n'y a ni Socrate ni Jésus dans l'imagination de Bishop. Le centre mythique de sa conscience est « le poète » imbu d'une importance romantique, figure prométhéenne assujettie à l'égophanie de l'expérience. Bishop est peut-être moins une postchrétienne inventant un nouveau style de la vérité qu'une « préchrétienne » et une « présocratique ». Son cas n'est pas unique. Lorsque Jésus disparaît au XX^e siècle de la conscience du poète américain et québécois, le résultat est souvent que le Prométhée des modernes se hâte d'occuper sa place. Le poète égophanique souffre comme le titan enchaîné sur le Caucase, puni par un dieu plus fort en raison de ses services au genre humain. Autant dire que ce même poète expulse de sa conscience le fils qui meurt sur une colline quelque part à Jérusalem envoyé par un père qui aime le genre humain. Le mythe qui véhicule le Dieu dans la question troublante de Platon (Qui est ce Dieu ? [Lois 713a]), loin d'être

⁹⁶⁸ Voegelin, « Anxiety and Reason », *What Is History?* 57. « The desire for existence in truth is apparently so strong that a society will represent the One Truth by the particular style possible of achievement at the time; the craving for certainty is so intense that the particular type will be endowed with a monopoly of truth to be ardently defended against rival styles. Hence, the opening of new vistas in the search or truth will be followed, as Bergson has observed, by a new closure and monopolization on the level of differentiated insight achieved. With regard to the second class of problems we can be even briefer: None of the styles of truth achieved by a society, even if it lasts thousands of years, is absolutely stable but will give way, under the pressure of a variety of factors, to new types of dominance and subordination ».

innocent, détermine la tonalité de l'agitation interrogatrice de la conscience ⁹⁶⁹.

Le prométhéenisme hante la rébellion de la volonté (*authadia*) de Bishop. Prométhée, enchaîné par Eschyle et déchaîné par Shelley, est le fondement mythique du rebelle dans l'Occident ⁹⁷⁰. Hésiode dans *la Théogonie* raconte que Prométhée, le fils de Japet et de l'océanide Clymène, prit parti pour Zeus contre son père Cronos, le titan souverain de l'univers ⁹⁷¹. Dans *Prométhée enchaîné* (v. 457) d'Eschyle, le fils de Japet s'enorgueillit que « tous les arts des mortels viennent de Prométhée ⁹⁷² ». Après la création de l'homme, que d'ailleurs certains mythes lui attribuent ⁹⁷³, Prométhée apporte souvent son aide à la nouvelle créature, notamment quand il met la flamme dans une fêrulle creuse et la lui offre sans que Zeus le sache.

À travers l'histoire, la pièce d'Eschyle a eu la plus grande influence sur la conception du personnage. Voegelin voit dans la version eschylienne du mythe une étude « des forces dans l'âme humaine qui créeront l'ordre social lorsqu'elles sont correctement en équilibre et qui détruiront cet ordre une fois que l'équilibre sera perturbé ⁹⁷⁴ ». Prométhée et Zeus sont des symbolisations

⁹⁶⁹ Qui est ce Dieu ? (Platon, *Lois* 713a).

⁹⁷⁰ *Prométhée enchaîné* d'Eschyle appartient à une trilogie. Les deux autres pièces, aujourd'hui perdues, s'appelèrent *Prométhée délivré* et *Prométhée porte-feu*. Eschyle réconcilie Zeus et Prométhée à la fin de sa *Prométhée délivré*. Shelley dans sa *Prométhée déchaîné* refuse la réconciliation des dieux, et son Zeus reste un « Oppresseur » et son Prométhée un « Champion » (voir la « Préface » à *Prometheus Unbound* [écrite 1818-1819]).

⁹⁷¹ Hésiode, *la Théogonie* 45 (507-511), 47 (558-569).

⁹⁷² Eschyle, « Prométhée enchaîné », *Théâtre complet* (Paris : Garnier-Flammarion, 1964) 113 (503).

⁹⁷³ Hamilton, *Mythologie* 75-76. « Le moment était venu de créer l'homme et plus d'une légende se charge de nous raconter comment la chose se passa. Selon les unes, les dieux délèguèrent à cet effet Prométhée – le Titan rallié à Zeus – et son frère Epiméthée ».

⁹⁷⁴ Voegelin, *World of the Polis* 255. Traduction de : « The *Prometheus* is not a return to the Hesiodian type of speculation on the myth. It is not a "true story" about a theogonic

théomorphiques présentes dans l'expérience de l'âme, le *sophistes* contre le défenseur du Dike divin. Shelley et Marx font un héros de Prométhée, mais Voegelin, sous l'influence de Balthasar⁹⁷⁵, le voit d'une manière plus ambiguë. Dans sa thèse de doctorat (1839-1840), Marx écrit :

La philosophie ne s'en cache pas. Elle fait sienne la profession de foi de Prométhée : "En un mot, je hais tous les dieux." C'est sa propre devise qu'elle oppose à tous les dieux célestes et terrestres qui ne reconnaissent pas la conscience humaine comme la divinité suprême. Elle ne souffre pas de rival⁹⁷⁶.

Voegelin note que Marx supprime, typiquement, la réponse d'Hermès à la condamnation prométhéenne des dieux. Le fils de Zeus dit à Prométhée : « J'entends : tu délirés et tu es gravement malade ». La réaction de Prométhée à cette allégation, je le note, démontre sa différence avec le fils biblique qui conseille à ses disciples de présenter l'autre joue à ceux qui les frappe⁹⁷⁷. Prométhée riposte : « Malade ! oui, si c'est être malade que de haïr ses ennemis⁹⁷⁸ ».

Voegelin estime que la perte des autres pièces du triptyque d'Eschyle, spécialement *Prométhée délivré*, explique en partie la déformation contemporaine de Prométhée. Le symbolisme prométhéen de Shelley et de Marx appartient à l'époque du titanisme romantique quand les poètes et les

episode, but quite consciously a study of the forces in the human soul that will create social order when they are properly balance, and will destroy this order when the balance is disturbed ».

⁹⁷⁵ Hans Urs von Balthasar analyse le « Prometheus-Prinzip » dans *l'Apocalypse de l'âme allemande* (1937). Voegelin mentionne dans *Réflexions autobiographiques* (pp. 102-103) que ce livre a eu une influence sur sa conception du gnosticisme.

⁹⁷⁶ Cité par Voegelin dans *Science, Politique et Gnose* [trad. de Launary] 49-50.

⁹⁷⁷ *La Sainte Bible* (Alliance Biblique Universelle), « Évangile selon Luc, 6,29 », 1070. « Si quelqu'un te frappe sur une joue, présente-lui aussi l'autre ».

⁹⁷⁸ Eschyle, « Prométhée enchaîné », *Théâtre complet* (Paris : Garnier-Flammarion, 1964) 123-124. En Mathieu 5,44, Jésus dit : « Mais moi, je vous dis : Aimez vos ennemis » (*Sainte Bible* [Alliance Biblique Universelle] 1004).

philosophes pneumopathologiques s'octroyaient le pouvoir de prendre en main le destin de l'homme, ou de leur « peuple »⁹⁷⁹. Ce n'est pas le message d'Eschyle, et Voegelin corrige la distorsion « moderne » du personnage :

Prometheus symbolizes the demonic drive of human existence in its self-assertion and expansiveness. Since he represents only this one force in the soul, he is not the tragic hero; for only the soul as a whole is capable of tragic action. The tragedy of order in history comes into view in the interplay of Jovian Dike with the Promethean drive. On the one hand, Prometheus is more than a villain who breaks the law; and on the other hand, Zeus is less than a pure force of goodness and right⁹⁸⁰.

Prométhée n'est ni héros ni vilain, et Zeus n'est ni tyran ni un pouvoir de bien exclusif. L'ordre du Dike jovien naît avec l'assistance des forces prométhéennes. Le progrès d'une communauté de l'être et du langage en dépend, mais les forces prométhéennes ne sont pas capables de créer l'ordre ni dans l'âme ni dans la communauté. Avant Socrate, Eschyle comprend le pouvoir et les réalisations de l'intellect sophiste tel que représenté par Prométhée, mais il voit également son danger : la poursuite débridée et finalement démoniaque des possibilités de « la conscience humaine » exemplifiée plus haut par la description de Marx qui l'appelle la divinité suprême.

Un symbole affectif prend le contrôle de la conscience humaine prométhéenne : la pitié. Prométhée a un excès de pitié pour le genre humain.

⁹⁷⁹ Voegelin, *World of the Polis* 253-254. « Moreover, the isolation of the extant *Prometheus* has become the occasion for an overgrowth of modern Promethean symbolism which is at variance with the intentions of Aeschylus. The Promethean symbols of Shaftesbury and Goethe, of Shelley and the young Marx, belong to the age of enlightened, human self-reliance, of the titanism of the artist, and the defiant revolutionary who will take the destiny of mankind into his own hands. All that has nothing to do with Aeschylus, but it has become an additional obstacle to understanding him in our time ».

⁹⁸⁰ Voegelin, *World of the Polis* 261.

Quand le dynamisme de l'intellect qui crée des arts et des sciences donne libre cours à sa *philanthopia* et son *authadia*, il conduit la communauté à l'abîme⁹⁸¹. Le poète américain de l'ère progressiste et le poète québécois de la Révolution tranquille se sont engagés parfois dans la destruction de l'ordre du Dike dans leur cosmions et ainsi dans l'âme de leurs lecteurs. « Renascence » de Millay et « Héritage de la tristesse » de Miron sont essentiellement des poèmes de pitié prométhéenne. Les assertions de ces poètes n'étaient pas uniquement des revendications vertueuses à l'encontre des limites imposées à la femme et au groupe minoritaire le plus important du Canada. Elles sont également des cris contre les responsabilités et les obligations imposées par la Réalité sur leur dynamisme intellectuel. La pitié est une composante légitime de l'ordre de Dike, mais Millay et Miron la poussent jusqu'au désordre d'anxiété.

Dans le poème titre de *Renascence and other poems* (1917), le premier recueil de Millay, « [l]'Univers, fendu jusqu'au noyau, / Était exposé à mon sens inquisiteur⁹⁸² ». Entourée par les collines dans une vallée, Millay se sent étouffée. Elle s'allonge par terre, mais le ciel l'écrase. Motivée par une pitié même plus grande que celle de Grandbois qui proclamait « J'étais le monde entier de la nuit⁹⁸³ », Millay est assiégée par tout le remords humain :

I saw and heard and knew at last

⁹⁸¹ Voegelin, *World of the Polis* 260, 261. « For the excess of pity distorts the sense of the place of man in his relation to God, of his *conditio humana*: Prometheus tried to bestow honors (*timas*) on man "beyond his true portion. [...] The indulgence of *philanthopia* and *authadia* has resulted in grief: "See now, my friend, how unblessed are your blessings!" (545). When the civilizational drive has disrupted the order of Dike and caused a social catastrophe, than man is helpless: "What succour do you have now, what help, from the creatures of a day?" ».

⁹⁸² Edna St.-Vincent Millay, *Renascence and other poems* (New York : Harper & Brothers, 1917) 4. Traduction de : « The Universe, cleft to the core, / Lay open to my probing sense ».

⁹⁸³ Grandbois, « Ah toutes ces rues », *Îles de la nuit* 102.

The How and Why of all things, past, [...]
 For my omniscience paid I toll
 In infinite remorse of soul.
 All sin was of my sinning, all
 Atoning mine, and mine the gall
 Of all regret ⁹⁸⁴.

Puis, l'Infini écrase le poète et la pousse au-dessous de la surface de la terre. Alors que la pluie tombe paisiblement, Millay a peur qu'elle ne reverra jamais plus « la beauté bien-aimée au-dessus de moi ⁹⁸⁵ ». Elle lance un cri envers Dieu : « Donne-moi une nouvelle naissance / Et remets moi encore sur la terre ⁹⁸⁶ ». Tout à coup, elle voit un pommier ruisselant dans le vent, réinspire son âme, saute, revient au monde, enlace les arbres, et sent qu'elle connaît l'« identité radieuse » de Dieu ⁹⁸⁷. En séparant les herbes, comme son âme auparavant avait séparé le ciel, elle pose son doigt sur le cœur de Dieu.

Dans « Renaissance », la pluie vient en aide au poète dans sa crypte, mais cette giboulée tombe d'un ciel infini qui nous broie. Le visage de Dieu est visible lorsque l'âme forte scinde en deux le bon ciel, mais l'âme plate n'a pas ce pouvoir et le ciel infini l'écrase ⁹⁸⁸. On flaire des relents de gnosticisme dans le dualisme du « ciel » dans « Renaissance ».

À mesure qu'elle vieillissait, (elle avait trente-sept ans à la fin des années folles), les ambitions philosophiques de Millay s'intensifièrent. Dans sa pièce de 1937 *Conversations at Midnight*, sept personnages représentent des points de vue offerts à l'intellect de la Grande Dépression : le protestantisme

⁹⁸⁴ Millay, *Renascence* 5.

⁹⁸⁵ Millay, *Renascence* 9. Traduction de : « Beloved beauty over me ».

⁹⁸⁶ Millay, *Renascence* 10. Traduction de : « O God, I cried, give me new birth, / And put me back upon the earth ! ».

⁹⁸⁷ Millay, *Renascence* 12, 13. Traduction de : « I know no how such things can be!— / I breathed my soul back into me » (p. 12). « O God, I cried, no dark disguise / Can e'er hereafter hide from me / Thy radiant identity ! » (p. 13).

⁹⁸⁸ Millay, *Renascence* 14. And he whose soul is flat—the sky / Will cave in on him by and by ».

conservateur, l'idéalisme désillusionné, le cynisme, le libéralisme agnostique, le communisme, l'idéalisme endurci, et le catholicisme. Le communiste est un poète, et le libéral agnostique dans l'âme de Millay se livre à une critique acide de *Das Kapital* :

It is a fascinating and a repulsive work;
Interminable, never for a moment brilliant, often profound,
Profound for pages, then suddenly infantile; best
When coldest, when most detached; it is a great work,
Truly,
But marred by jealousies, by hatred of a class which should
Have been—
By an economist, by a philosopher—considered only as one
Phenomenon in an anachronistic system about to fall ⁹⁸⁹.

De toute évidence, Millay estime qu'elle est au-dessus du prométhéisme marxiste des écrivains prolétariens (Richard Wright, Jean Narrache) de l'époque. Regardons de près, toutefois, les deux derniers vers de la citation. Le libéral agnostique accepte le fondement de la pensée du poète communiste : le « système » est voué à l'effondrement. À vingt ans, Millay se rebelle contre une moitié du ciel ; à quarante-cinq ans, elle attend la chute du « système anachronique ». L'aliénation de Millay à l'égard du ciel de Dieu et de la terre des hommes est constante de *Renascence* à *Conversations at Midnight*.

Voegelin offre sa définition la plus détaillée de l'aliénation dans sa conférence de 1965 à Harvard Divinity School « Immortality : Experience and Symbol ». L'aliénation est un mode d'existence qui engendre des symboles, comme l'« Infini » et le « système anachronique » de Millay, qui conduisent la conscience à hypostasier les pôles de la tension existentielle :

⁹⁸⁹ Edna St.-Vincent Millay, *Conversations at Midnight* (New York : Harper & Brothers, 1937) 103.

Alienation, it appears, from the symbols, is a mood of existence just as fundamental as anxiety. For the symbols of alienation are recognizable as hypostases of the poles of existential tension. The "world" we discern in the perspective of our existence to partake of both time and timeless is dissociated, under the pressure of the mood, into the "this world" of existence in time and the "other world" of the timeless; and as we exist in neither the one nor the other of these worlds but in the tension between time and the timeless, the dissociation of the "world" transforms us into "strangers" to either one of the hypostatized worlds. The symbolism of the two worlds can be further elaborated in the manner that we know from the "Dispute" [égyptienne], or the Platonic and Gnostic myths, or modern ideological speculations⁹⁹⁰.

Les « spéculations idéologiques modernes » ont inspiré l'un des personnages les plus fascinants de la littérature du Sud des États-Unis, Hazel Motes, fondateur de « l'Église de Jésus-Christ sans Jésus-Christ » et le « héros » de *Wise Blood* (1952) de Flannery O'Connor. Parodie de Sartre, Hazel Motes est, pour Montgomery, un gnostique qui perd sa liberté en la cherchant⁹⁹¹. Derrière le ciel orageux de Bishop et le ciel étouffant de Millay est le Jésus qui a été rejeté ou oublié comme le principe organisateur de leurs consciences. Lectrice de Voegelin⁹⁹², avec une connaissance solide de la symbolisation catholique du transcendant, Flannery O'Connor, à travers le

⁹⁹⁰ Voegelin, « Immortality : Experience and Symbol », *Published Essays, 1966-1985*, 84.

⁹⁹¹ Montgomery, *Why Flannery O'Connor Stayed Home* 79. « Even so, we must not forget the point Miss O'Connor makes when she says that the twentieth century grotesque characters, Haze or Sartre, "carry an invisible burden ; their fanaticism is a reproach, not merely an eccentricity." The poet (or an extension of himself in personae may lose all freedom in the very act of attempting his freedom. His world may close upon him and isolate him so that he is the only world, desperate in his alienation. That is, he may act out a self-imposed predestination ».

⁹⁹² O'Connor fut le critique littéraire du *Bulletin*, un petit tabloïd diocésain, de 1956 jusqu'à sa mort en 1964 à l'âge de 39 ans. Elle a écrit des comptes rendus de trois livres de Voegelin, *Israel and Revelation* (15 novembre 1958), *The World of the Polis* (24 janvier 1959), et *Plato and Aristotle* (2 mai 1959). *The Presence of Grace and other Book Reviews by Flannery O'Connor*, compiled by Leo J. Zuber, Carter W. Martin, ed. (Athens, Georgia : University of Georgia Press, 1983) 60, 67, 70.

personnage principal de *Wise Blood*, a créé le modèle par excellence de l'Occidental postchrétien. O'Conner considère la liberté de choisir ou de rejeter Jésus-Christ comme une question de vie et de mort. Dans sa note à la deuxième édition du roman, elle décrit le conflit imaginatif des poètes « hazelmotesiens » du XX^e siècle dans le Nord-Est et au Québec :

That belief in Christ is to some a matter of life and death has been a stumbling block for readers who would prefer to think it a matter of no great consequence. For them Hazel Motes' integrity lies in his trying with such vigor to get rid of the ragged figure who moves from tree to tree in the back of his mind. For the author Hazel's integrity lies in his not being able to. Does one's integrity ever lie in what he is not able to do? I think that usually it does, for free will does not mean one will, but many wills conflicting in one man. Freedom cannot be conceived simply. It is a mystery and one which a novel, even a comic novel, can only be asked to deepen ⁹⁹³.

À défaut d'avoir Jésus-Christ offert comme l'*axis mundi* unique et irréfutable de l'univers-conscience, les poètes du Nord-Est d'après 1900 et ceux du Québec d'après la Deuxième Guerre mondiale se retrouvent face au mystère de la liberté de l'expérience religieuse. Dans cet état jamesien, Jésus devient une « figure dépenaillée », un *theotes* au bout de la conscience qu'on peut choisir ou rejeter, et, par conséquent, le ciel devient un symbole extrêmement problématique.

Harold Bloom, comme avant lui Gertrude Stein, allègue l'existence d'une « religion américaine ⁹⁹⁴ ». Le symbole est imprécis mais possède une validité et, encore plus, une utilité. La « religion américaine » signifie

⁹⁹³ Flannery O'Conner, « Author's Note to the Second Edition », *Wise Blood* (New York : Farrar, Straus and Giroux, « The Noonday Press », 1962) 5.

⁹⁹⁴ Harold Bloom, *The American Religion* (New York : Simon & Schuster, 1992).

l'expérience historique créée et offerte au monde par le contact quotidien des enveloppes culturelles des États-Unis. La religion américaine n'est pas un assaut prométhéen du ciel mais une nouvelle manière de le symboliser. Les Américains sont engagés non pas dans la répétition de certitudes absolues mais dans un débat. Qu'est-ce que la symbolisation la plus juste des fondements de l'être ? Quels sont les contributions et les obstacles dans les traditions, grandes et petites, vieilles et nouvelles, à une compréhension de l'« expérience » ? Qui est ce Dieu ? La religion américaine se répand partout dans le monde ; elle attire des ennemis et des admirateurs, mais elle influence actuellement toutes les autres communautés de l'être et du langage sur le plan civilisationnel. J'estime que la religion américaine a été déterminante dans l'écroulement du cléricisme canadien-français. Le clergé du Québec a lutté pendant plus d'un siècle contre le pluralisme religieux à l'américaine, dénonçant son matérialisme et sa superficialité. Au bout du compte, la religion américaine a eu le dessus sur l'Église canadienne-française et son modèle d'enveloppe culturelle vouée à une unique symbolisation des fondements de l'être ⁹⁹⁵.

Dans *Four in America* (1947), Gertrude Stein écrit :

American religion has a way of making it be that hereafter it has been distributed everywhere just like that. Remember American religion is a religion where the sky is not there, where you see when you look air is there but not the sky, and why because there is no sky no sky makes no heaven and a heaven makes a sky and that is why

⁹⁹⁵ Jean LeMoyne, « l'Atmosphère religieuse et Canada Français », *Convergences* 46. « Issue de celle même qui, depuis l'Ancien Régime, se survit en France dans les pieux enclos de province, notre religion est aujourd'hui un cléricisme fortement caractérisé. Elle possède sur sa glorieuse et sombre ancêtre l'avantage d'être ici l'unique lieu religieux ».

that now American religion is everywhere. Do you see that ⁹⁹⁶.

La prose répétitive de Stein composée de mots simples exprime parfois des vérités « sublimes », et cette citation en est un exemple. Aux États-Unis, le ciel, transformé en air qu'on respire, a arrêté d'être un ciel (*heaven*). Reprise d'un chapitre où Stein imagine le général Ulysses Grant comme un leader religieux, cette citation avance que l'Amérique a radicalement transformé la symbolisation des fondements de l'être. Dans l'optique fournie par l'intuition de Stein, il est nécessaire de voir le ciel américain comme étant vidé des objets qui traditionnellement orientaient la conscience noétique. Qu'arrive-t-il au soleil et à la lune d'un tel ciel ? Simplement, ils tombent par terre. Les symboles de transcendance aux États-Unis sont actuellement dans l'espace immanent de la réalité humaine. C'est la raison pour laquelle Stein écrit que « maintenant la religion américaine est partout ».

Wallace Stevens est conscient que les symboles de la réalité divine de son enveloppe-cosmion ne sont plus dans le ciel ; il semble être moins conscient que, dans le nouveau « sublime américain », les nuages et les étoiles sont descendus à la terre. Au cours de la première moitié du XX^e siècle, l'auteur de « Of Mere Being » cherche constamment un « sublime » qu'il ne trouve pas dans le Nord-Est comme constate Vendler :

The received sources of the sublime—philosophic or religious genius, visionary power, revolutionary fervor, humanistic enthusiasm—

⁹⁹⁶ Gertrude Stein, *Four in America* (New Haven : Yale UP, 1947) 78. Les quatre chapitres du livre (« Grant », « Wilbur Wright », « Henry James », « George Washington ») ont été écrits entre 1931 et 1933. Stein est décédée en 1946.

seemed, by and large, absent in Stevens' postwar America⁹⁹⁷.

La guerre dans le « *postwar* » de la citation fait référence à la Première Guerre mondiale, et Vendler met ainsi l'accent sur la réaction de Stevens aux coups que le sublime reçoit du modernisme des années folles et du radicalisme littéraire de la Grande Dépression. Dans « The American Sublime » (1935) de *Ideas of Order*, Stevens apporte une précision à sa description des « flagellants désaffectés » de la poésie qu'il identifie d'abord dans « A High-Toned Old Christian Woman » de *Harmonium*. Il les appelle des « *mickey mockers* », moqueurs en raison de leur mépris, fièrement provocant, pour le sublime. Je hasarde l'interprétation que le « *mickey* » de l'expression est une référence à la « *Mickey Finn* », une boisson alcoolique adultérée avec un narcotique⁹⁹⁸. Les moqueurs désaffectés de la fiction suprême ont un effet soporifique sur la conscience⁹⁹⁹. Ricaneurs, ils veulent former une culture sans les mythes nécessaires pour établir un niveau de signification transcendant dans l'homme, mais ils réussissent seulement à créer des consciences où les mythes dominants restent méconnus.

« The American Sublime » s'ouvre en posant deux questions. Comment peut-on voir le sublime et, en même temps, affronter les ricaneurs :

How does one stand
To behold the sublime,
To confront the mockers,
The mickey mockers

⁹⁹⁷ Helen Vendler, « Wallace Stevens : The False and the True Sublime », *Part of Nature, Part of Us, Modern American Poets* (Cambridge : Harvard UP, 1980) 2.

⁹⁹⁸ « Mickey Finn : A draught or powder slipped into liquor to render the drinker unconscious. The term comes from a notorious figure in 19th century Chicago », *Brewer's Dictionary of Phrase and Fable*, centenary edition, revised by Ivor H. Evans (New York : Harper & Row, 1981) 235.

⁹⁹⁹ Stevens, « A High-Toned Old Christian Woman », *Collected Poems & Plays* 47. « Poetry is the supreme fiction ».

And plated pairs?

When General Jackson
Posed for his statue
He knew how one feels.
Shall a man go barefoot
Blinking and blank?

But how does one feel?
One grows used to the weather,
The landscape and that;
And the sublime comes down
To the spirit itself,

The spirit and space,
The empty spirit
In vacant space,
What wine does one drink?
What bread does one eat?

Après avoir identifiés les moqueurs du sublime, Stevens recrute le général Andrew Jackson comme son allié. C'est lorsque celui-ci posait pour sa propre statue qu'il comprit les sentiments du poète. Jackson et Stevens savaient que la représentation du héros faisait partie du sublime, mais Stevens n'est ni général ni statue. Il est un homme, et il se sent démuné – pieds nus, paupières battant, déconcerté – face à la perte du sublime. Le climat et le paysage autour du poète deviennent habituels, et puis un miracle : « le sublime descend à l'esprit lui-même ». De prime abord, ce vers semble être une confirmation de l'intuition de Stein. C'est loin d'être le cas. Dans « The American Sublime », l'esprit est vide dans un espace vacant. Les symboles tombés du ciel ne trouvent pas de conscience à laquelle ils peuvent s'attacher. La mémoire du rite chrétien persiste, mais il n'y aura plus ni nouveau vin ni pain chez Stevens, Prométhée résigné dans son aliénation des symboles chrétiens.

Peter Huff dans son livre sur Allen Tate et « le Renouveau catholique littéraire » entre 1890 et 1965 compte Wallace Stevens parmi les auteurs américains de l'époque qui « ressentait profondément l'attrance de la foi catholique¹⁰⁰⁰ ». Après que Stevens eut quitté Manhattan en 1916 pour Hartford, il y retourna assez souvent pour acheter des livres, rendre visite à ses amis, et en général absorber l'atmosphère de la ville. La femme de l'un de ses amis, Margaret Powers remarqua l'attrait de Stevens pour la cathédrale Saint-Patrick, un endroit favori pour méditer¹⁰⁰¹. Son mari, James Powers, a conjecturé : « Je pense que Wallace aimerait bien être dans une Église, mais c'est une chose qu'il ne peut pas faire¹⁰⁰² ». Selon le révérend Arthur Hanley, ce moment eut bien lieu à l'hôpital catholique de Hartford où Stevens fut hospitalisé avant sa mort en août 1955. Dans une entrevue avec Peter Brazeau en janvier 1976, le père Hanley a dévoilé les circonstances du baptême de Stevens. Brazeau a publié cette révélation dans son livre *Parts of a World* avec le démenti catégorique de Holly Stevens, l'unique enfant du

¹⁰⁰⁰ Peter Huff, *Allen Tate and the Catholic Revival : Trace of the Fugitive Gods* (Mahwah, NJ : Paulist Press, 1996) 16. « Born between 1890 and the close of the First World War, two generations of American writers felt deeply the attraction of the Catholic faith. They found their spiritual home in the Church, believing entrance into the Catholic community to be an integral part of their literary careers. Including Katherine Anne Porter, Ernest Hemingway, Dorothy Day, Thomas Merton, Robert Lax, Clare Boothe Luce, Robert Lowell, Tennessee Williams, Wallace Stevens, and Walker Percy, the American literary converts were drawn to Catholicism for intellectual and aesthetic reasons, motives mixing undefined spiritual aspiration with romantic countercultural protests ».

¹⁰⁰¹ Peter Brazeau, ed., *Parts of a World : Remembering Wallace Stevens* (New York : Random House, 1983) 297. « He and Jim talked an awful lot about religion [over the years]. He knew Jim had a definite faith. Jim had said, "I think Wallace would like to be in a Church but he can't do it." He and Jim sought out these little churches all over Manhattan, mostly Roman [when the Powerses would return to New York over the years]. He loved the feeling of the Church, the atmosphere of churches, according to Jim. I'd never been in St. Patrick's, as a matter of fact, and he insisted that we go. We didn't go to a service. We just went in, and he showed me all around the various chapels and the high altar ».

¹⁰⁰² Brazeau, *Parts of a World* 297. Traduction de : He and Jim talked an awful lot about religion [over the years]. He knew Jim had a definite faith. Jim had said, "I think Wallace would like to be in a Church but he can't do it ».

poète, dans une note¹⁰⁰³. La présumée conversion de Stevens a contrarié certains, parmi eux, Frye, ministre dans l'Église Unie du Canada, la plus grande confession protestante au pays, qui a dit dans une entrevue :

In spite of that idiotic collapse on his deathbed
where he [Stevens] went into his fold, I think he is
what I would call an intensely Protestant poet¹⁰⁰⁴.

L'histoire littéraire n'a pu trancher entre les affirmations du père Hanley et les contestations de Holly Stevens. En revanche, il me semble irréfutable que Stevens, le premier grand poète postchrétien du Nord-Est, a éprouvé une fascination pour le catholicisme. Son intérêt vient peut-être de ses conversations avec Santayana, le célèbre « athée catholique », du temps que Stevens étudiait à Harvard¹⁰⁰⁵.

¹⁰⁰³ Brazeau, *Parts of a World* 295-310. Le père Hanley : « [Stevens was baptized] the second time he was in. It was just a few days [later that he died]. He seemed very much at peace, and he would say, "Now I'm in the fold." It was not a nervous reaction; it was a real steady reaction. He gave no impression [that he knew he was dying during his first hospital stay in April]. [When he was readmitted in July] he felt there was an urgency about getting in the fold before he went to his Maker. Now during that time, because his wife was not a Catholic and because it might seem that we got people into the hospital to drag them into the Church at the last minute, Archbishop O'Brien told me not to let it be known. Sister Philomena, who was on the floor, knew; she came in for the baptism. I told his daughter, Holly » (p. 295). Brazeau insère une note à ce point : « Holly vigorously denies that her father was converted to Catholicism during his last illness. While at St. Francis Hospital, she recalls, Stevens complained of visits by clergy but he said he was too weak to protest » (p. 310).

¹⁰⁰⁴ Marylou Miner, « An Interview with Northrop Frye », *Northrop Frye Newsletter* 4.2 (Summer 1992) 11.

Voir : J. Russell Perkin, « Northrop Frye and Catholicism », *Frye and the Word* (Toronto : University of Toronto Press) 187-202. Perkin analyse d'une perspective catholique les reproches dont Frye cible l'Église. « Yet Frye could not submit in any way to the authority of Catholicism, for his version of Christianity was one in which such an attitude of humility was regarded with profound suspicion, as the marginal comments I quoted from earlier testify » (p. 197).

¹⁰⁰⁵ Wallace Stevens, « lettre à Elsie Moll, le 10 mars 1907 », *Letters*, ed. Holly Stevens (Berkeley : University of California Press, 1996) 96. « I am not in the least religious. The sun clears my spirit, if I may say that, and an occasional sight of the sea, and thinking of blue valleys, and the odor of the earth, and many things. Such things make a god of a man; but a chapel makes a man of him. Churches are human. – I say my prayers every night—not that I need them now, or that they are anything more than a habit, half-unconscious. But in Spain, in Salamanca, there is a pillar in a church (Santayana told me) worn by the kisses of generation of the devout. One of their kisses are worth all my prayers. Yet the church is a mother for them—and for us.—There is a noise on my windows as if had started to rain ».

Dans une lettre de mars 1953 à Barbara Church, Stevens mentionne son intérêt pour Maritain :

Is the Maritain that you are reading the collection of his Mellon lectures in *Creative Intuition*. I have it and have looked at it but have not been able to read it yet. Maritain is an extraordinary person, who fascinates me ¹⁰⁰⁶.

En 1935, le jésuite américain Calvert Alexander publia *The Catholic Literary Revival* dans lequel il examinait l'effervescence intellectuelle à l'époque dans l'Église aux États-Unis ¹⁰⁰⁷. Le plus grand rapprochement entre la société américaine et le catholicisme se situe entre la Première Guerre mondiale et les années soixante, un âge d'or qui culmine avec l'élection en 1960 de John Kennedy, premier et unique président de la confession. Le Renouveau littéraire catholique de la première moitié du XXe siècle a puisé une grande part de son énergie dans le néothomisme, et, avant sa fin à la suite du concile de Vatican II, a atteint son sommet artistique dans les livres de Thomas Merton, Flannery O'Connor et Walker Percy. Comme pour les écrivains de *la Relève*, Maritain était impliqué dans la vie et les œuvres de chacun de ces écrivains.

Stevens, baptisé presbytérien mais vite absorbé dans ce qu'il appelle « l'âge d'incrédulité » (*disbelief*), subissait à distance l'influence du Renouveau. L'auteur de « Sunday Morning » était bien entendu un stoïcien et un sceptique comme l'attestent ses cahiers où il écrit : « la perte de la foi est

¹⁰⁰⁶ Stevens, « lettre à Barbara Church, le 27 mars 1953 », *Letters* 772.

¹⁰⁰⁷ Calvert Alexander, *The Catholic Literary Revival* (Milwaukee : Bruce, 1935). Cité par Huff, *Allen Tate* 15, 29-30.

la croissance¹⁰⁰⁸», et dans l'essai « Two or Three Ideas », il reconnaît que cette perte entraîne un nouveau style :

To see the gods dispelled in mid-air and dissolve like clouds is one of the great human experiences [...] in an age of disbelief, when the gods have come to an end, when we think of them as the aesthetic projections of a time that has passed, men turn to a fundamental glory of their own and from that create a style of bearing themselves in reality¹⁰⁰⁹.

Comme Voegelin, Stevens est conscient des changements dans le « style » de son époque. Le style de la vérité préoccupe le philosophe ; le style de l'homme préoccupe le poète. D'après Stevens, après avoir vu les dieux se dissiper dans l'air, les hommes se tournent vers « une gloire fondamentale qui est la leur ». Marx appelle cette gloire « la conscience humaine » ; Stevens l'appelle l'imagination, « le seul génie¹⁰¹⁰ ». Marx finit par devenir, selon Voegelin, « un mystique activiste », tandis que Stevens finit comme un homme qui médite dans des églises catholiques et admire un philosophe thomiste. Comment expliquer l'intransigeance du philosophe et la souplesse plus grande du poète ? Marx et Stevens sont tous deux des prométhéens, mais Stevens n'est pas un joachimite. Il ne projette pas un troisième âge de perfection dans l'avenir pour couronner sa propre époque d'incrédulité. D'une manière jamesienne, il sait que dans sa conscience se côtoient un athée et un catholique, et il fait un effort particulier pour les connaître, l'un et l'autre, effort exemplifié dans « Thirteen Ways of Looking at a Blackbird » où Stevens présente treize manières de regarder un autre de ses

¹⁰⁰⁸ Stevens, « from *Adagia* », *Collected Poems & Prose* 911. Traduction de : « Loss of faith is growth ».

¹⁰⁰⁹ Stevens, « Two or Three Ideas », *Collected Poems & Prose* 842, 844.

¹⁰¹⁰ Stevens, « Imagination As Value », *Collected Poems & Prose* 842, 844. Traduction de : « The imagination is the only genius ».

Dieux aviaires, un carouge (où est-ce une Trinité de carouges?) dans les branches d'un cèdre, l'œil de cet oiseau étant la seule chose qui bouge « parmi vingt montagnes enneigées » de l'univers-conscience ¹⁰¹¹.

Quelles sont les origines chez Stevens des perspectives multiples sur sa propre conscience et sur Dieu ? D'après Ellmann, Stevens a affronté une crise intellectuelle quand il avait vingt ans. Le jeune homme s'était sévèrement critiqué dans son journal en 1899 pour son cynisme, sa froideur, son artificialité, et pour les multiples facettes de sa personne. Sept ans plus tard, il était clair que la crise s'était dénouée ¹⁰¹². Il écrit à Elsie Moll en 1906-1907 : « Après tout je ne suis pas une chose ou une autre, mais cette chose aujourd'hui, et cette autre, demain ¹⁰¹³ ». Dans son journal, dressant un tableau de lui-même comme un moine un jour et un « ibseniste » le lendemain, il écrit « chaque homme est comme la malle d'un acteur, pleine de créatures étranges, nouvelles et vieilles ¹⁰¹⁴ ». Toujours d'après Ellman

¹⁰¹¹ Stevens, « Thirteen Ways of Looking at a Blackbird », *Collected Poems & Prose* 74-76. Traduction de : « I. Among twenty snowy mountains, / The only moving thing / Was the eye of the black bird / II. I was of three minds, / Like a tree / In which there are three blackbirds ».

¹⁰¹² Richard Ellmann, « How Wallace Stevens Saw Himself », *along the riverrun* (New York : Vintage, 1990) 212, 213. « Such a conclusion is borne out by his journal for 31 July 1899. Here is the best evidence for Stevens's intellectual crisis [...] Here his cynicism does not stand alone, as in the letter from Ephrata; it is part of a cluster of derogatory words that includes artificiality, many-sidedness carried to an excess, and coldness. [...] I cannot fix the date when Stevens's remorse over many-sidedness and cynicism became an affirmation of them ».

¹⁰¹³ Stevens, « to Elsie Moll, letter excerpts – 1906-1907 » *Letters* 94. Traduction de : « Perhaps I am not always a greenwood sort of fellow. After all I'm not one thing or another, but this thing today, and that, tomorrow ». Cité par Ellmann, « How Wallace Stevens Saw Himself », *along the riverrun* 214.

¹⁰¹⁴ Stevens, « [From his Journal, April 27, 1906, East Orange, N.J.] », *Letters* 91. « There are no end of gnomes that might influence people—but do not. When you first feel the truth of, say, an epigram, you feel like making it a rule of conduct. But this one is displaced by that, and thus things go on in their accustomed way. There is one pleasure in this volatile morality: the day you believe in chastity, poverty and obedience, you are charmed to discover what a monk you have always been—the monk is suddenly revealed like a spirit in a wood; the day you turn Ibsenist, you confess that, after all, you always were an Ibsenist, without knowing it. So you come to believe in yourself, and in your new creed. There is a perfect rout of characters in every man—and every man is like an actor's trunk, full of

l'assurance chez Stevens de la multiplicité de la conscience vient ou de sa lecture de James ou de ses conversations à Harvard à propos de l'auteur de *Principles of Psychology*¹⁰¹⁵. James y soutient que la conscience contient une pluralité de « facultés » :

Now this spiritual self may be considered in various ways. We may divide it into faculties, as just instanced, isolating them one from another, and identifying ourselves with either in turn. This is an abstract way of dealing with consciousness, in which, as it actually presents itself, a plurality of such faculties are always to be simultaneously found¹⁰¹⁶.

Poète, Stevens s'offre le rôle de postchrétien, mais d'autres Stevens attendaient dans les coulisses, résignés à ne pas briser les limites que l'avocat prudent avait établies. En 1920, il y insère un poème avec un titre français, « Poupée de poupées », dans une lettre à Harriet Monroe. Son alter ego, comme dans « Sunday Morning » et dans « The Idea of Order at Key West », y est une femme :

She was not the child of religion or of science
Created by a god as by earth.
She was the creature of her own minds.

Depuis la pénétration des théories de Darwin dans l'enveloppe-cosmion américaine, le débat entre la religion et la science y a été constant. Le tercet de Stevens écrit cinq ans avant le procès Scopes est un signe parmi d'autres de sa force à ses débuts. On notera pourtant que le dernier mot du poème est

strange creatures, new + old. But an actor and his trunk are two different things ». Cité par Ellman, « How Wallace Stevens Saw Himself », *along the riverrun* 214.

¹⁰¹⁵ Ellmann, « How Wallace Stevens Saw Himself », *along the riverrun* 214. « Stevens not only looked outward to see different aspects, he also looked inward and found the same phenomenon. What in his journal in 1899 he had considered artificiality now began to seem altogether natural. For he had come to William James's conclusion, which he had perhaps heard or read at Harvard, that every self is many selves ».

¹⁰¹⁶ William James, *The Principles of Psychology*, Volume I (New York : Dover, 1950) 296. Publication originale 1890.

le pluriel « *minds* ». À l'instar de James, Stevens savait que sa conscience possédait plusieurs « facultés » avec lesquelles il a appris à s'identifier.

La fille spirituelle de Stevens, Bishop, était plus radicale dans sa distanciation du christianisme. Son emploi du Livre, comme écrivait Grandbois, était un long et sérieux reproche. Dans l'histoire littéraire du Nord-Est, au commencement du XXI^e siècle, Stevens est un personnage historique, tandis que Bishop est très actuelle, même archétypique. L'athéisme du poète présentement intronisé comme peut-être le plus important du Nord-Est est plus intransigeant que celui de son prédécesseur. Le renouveau conservateur dans le Mid-West, le Sud, et dans les états et les provinces des montagnes Rocheuses est en partie une réaction au raidissement de la conscience postchrétienne ailleurs en Amérique du Nord, en l'occurrence dans le Nord-Est et au Québec.

L'un des poètes les plus présents au Québec au commencement du XXI^e siècle est Saint-Denys Garneau. Les poèmes de Garneau sont des archétypes verbaux de la transformation de l'homme canadien-français en homme québécois. La communauté d'interprétation spirituelle qui s'attache à Garneau ne l'a pas encadré dans le contexte de l'Amérique du nord, c'est-à-dire dans le cadre de ce Renouveau catholique littéraire qui s'installa sur le continent dans la foulée du mouvement néothomiste. L'œuvre de Garneau est difficile à comprendre hors du contexte du Renouveau. Un colloque eut lieu à l'Université de Montréal en 1993, « Saint-Denys Garneau et la Relève ». Un colloque sur « Saint-Denys Garneau et le Renouveau catholique littéraire » se fait attendre. Dans le contexte nord-américain du Renouveau,

la poésie de Garneau s'insère dans la même famille que les contes de Flannery O'Connor et les journaux et les méditations de Thomas Merton ¹⁰¹⁷.

Le Renouveau littéraire catholique comprend des dizaines d'auteurs de langue française et anglaise. En Angleterre, G.K. Chesterton, Christopher Dawson, Graham Greene, Hillaire Belloc, et leurs compagnons de route anglicans C.S. Lewis et T.S. Eliot, ainsi que le sculpteur Eric Gill ; en France, Paul Claudel, Emmanuel Mounier, Léon Bloy, François Mauriac, Julien Green, Gabriel Marcel accompagnés de juifs sympathisants comme Simone Weil et Henri Bergson ; aux États-Unis, Dorothy Day, Thomas Merton, Walker Percy, Allen Tate, et Flannery O'Connor ; au Canada français, Robert Charbonneau, Saint-Denys Garneau, et Robert Élie. Tous ces auteurs subissent l'influence, souvent personnelle, de Maritain, ainsi que celle d'Étienne Gilson (1884-1978), médiéviste français longtemps professeur à St. Michael's College de l'université de Toronto et auteur de *l'Esprit de la philosophie médiévale* (1932). Le thomisme historique de Gilson relie Merton et Garneau de la même manière que le thomisme esthétique de Maritain relie O'Connor et Garneau ¹⁰¹⁸.

¹⁰¹⁷ Flannery O'Connor, *A Good Man Is Hard To Find* (New York : HBJ, 1955) ; *The Violent Bear It Away* (New York : Farrar, Straus, Giroux, 1965). Thomas Merton, *The Sign of Jonas* (New York : HBJ, 1953) ; *New Seeds of Contemplation* (New York : New Direction, 1962). Les journaux de Merton ont été publiés en sept volumes par Harper Collins.

¹⁰¹⁸ Garneau, « Journal de la semaine du 3-10 [novembre 1929] », *Oeuvres en prose* 201. « Mercredi soir je me suis rendu à la Salle Saint-Sulpice pour écouter la merveilleuse conférence de Monsieur Gilson ».

Thomas Merton, *The Seven Storey Mountain* (New York : HBJ, 1948) 171-173. « Now, in Scribner's window, I saw a book called *The Spirit of Medieval Philosophy*. I went inside and took it off the shelf, [...] And the one big concept which I got out of its pages was something that was to revolutionize my whole life. It is all contained in one of those dry, outlandish technical compounds that the scholastic philosophers were so prone to use: *aseitas*. [...] *Aseitas* – the English equivalent is a transliteration: *aseity* – simply means the power of a being to exist absolutely in virtue of itself, not as caused by itself, but as requiring no cause, no other justification for its existence except that its very nature is to exist. There can be only one such Being: that is God. And to say that God exists *a se*, of and by and by reason of Himself, is merely to say that God is Being Itself. *Ego sum qui sum* ».

Le Renouveau catholique littéraire et la religion américaine nouent un dialogue parfois respectueux comme dans *Réflexions d'Amérique* (1957) de Maritain mais évidemment tombent parfois dans le piège de l'anti-catholicisme ou de l'anti-américanisme. Comme Stein, Garneau sentit intuitivement l'évacuation du ciel américain de ses objets d'orientation noétique. Dans la dernière strophe de « Jeu », une étoile se tient fragilement en haut. Le poète lève sa main :

Une tendre chiquenaude
Et l'étoile
Qui se balançait sans prendre garde
Au bout d'un fil trop ténu de lumière
Tombe dans l'eau et fait des ronds ¹⁰¹⁹.

L'étoile tombe dans l'eau et non sur la terre ce qui implique que Garneau ne pouvait intégrer les symboles de descente de la religion américaine dans sa conscience formée par la combinaison du Renouveau et de la religion canadienne-française populaire. Dans « Autre Icare », paru dans le numéro spécial de *la Relève* en décembre 1944 et écrit entre janvier et octobre 1937, c'est Garneau lui-même qui tombe dans la mer. Après une tentative de ranimer le ciel par un vol mythique, Garneau et son catholicisme sans port d'attache se noie dans la mer de l'espace et du temps.

Au Québec, il est difficile de rendre accessible une compréhension approfondie de Garneau dans le contexte de la religion américaine et du Renouveau catholique littéraire à la suite de la nationalisation littéraire par le parti de l'innovation depuis les années soixante. Traumatisés par

Garneau, « lettre à Claude Hurtubise, août 1937 », *Lettres* 279. Si tu as l'histoire de la philosophie [de Gilson] veuille me l'envoyer. Si Robert l'a voudrais-tu lui demander me l'envoyer.

¹⁰¹⁹ Garneau, « Le Jeu », *Regards et jeux dans l'espace* 12.

l'environnement orthodoxe d'avant 1960, les innovateurs québécois présentent néanmoins un large éventail d'attitudes envers la symbolisation des fondements de l'être. La citation suivante de *l'Enfant piégé* d'Antoine Prévost est un exemple du niveau que le mépris pour la culture chrétienne de l'Occident peut atteindre au Québec et, plus généralement, en Occident chez les innovateurs :

Tenter de « sanctifier » cette désespérance, ne serait-ce pas tenter de prendre, lui aussi, aux filets de la « récupération », le poète de lumière ? Ne serait-ce pas lui faire endosser à titre posthume, comme on la lui avait imposée naguère, cette culture « chrétienne » étroite venue on ne sait d'où, qui, à peine repue des horreurs de 1914-1918, de celles de Guernica et de tant d'autres pires encore qui les avaient précédées, se jette à corps perdu dans celles de 1939-1945 ?

Faut-il, pour l'expliquer, « Maritainiser » de Saint-Denys Garneau et l'amarrer au port de Claudel, de Péguy où, lavé de sa désespérance et revêtu d'une foi miteuse, on pourrait l'offrir au creux d'un même bénitier, aux côtés des saint Verlaine, saint Rimbaud, saint Baudelaire, émasculés et lavés de l'éclat de leurs écailles vénéneuses, saint de Saint-Denys Garneau poète en martyr, nouvel exemple des « voies mystérieuses du Seigneur » ?

Ne serait-ce pas jouer le jeu des tortionnaires qui ont réussi à lui faire avouer qu'il était coupable d'être ?¹⁰²⁰

Avec sa question concernant Maritain, Prévost joue le jeu de Marx discerné par Voegelin. Il court-circuite tout questionnement de sa version de l'histoire. Pour paraphraser Voegelin : quand l'homme québécois parle, l'homme doit être silencieux¹⁰²¹. Prévost méprise la culture « chrétienne ».

¹⁰²⁰ Prévost, *l'Enfant piégé* 228-229.

¹⁰²¹ Voegelin, *Science, politique et gnose* [trad. de Launay] 38. « Et Marx lui accorde de fait cet unique contre-argument, sans néanmoins lui accorder crédit. Il rompt, sur ce point, le débat en décrétant que "pour l'homme socialiste", c'est-à-dire pour l'homme qui a fait sien sa construction du processus de l'être et de l'histoire, une telle question "est devenue

La citation a ses origines dans les excès du *Refus global* de Paul-Émile Borduas, document crucial qui symbolise la révolte contre le cléricisme tout en adoptant le même esprit pneumopathologique qui donne naissance à ses revendications. Un rejet méprisant du catholicisme tel que chez Borduas et Prévost, mène à d'autres rejets, celui du christianisme, de Jésus-Christ, de toute symbolisation des fondements de l'être. Enfin, les guerres mondiales deviennent le résultat de tout cela et non pas du rejet païen du christianisme symbolisé par Hitler et son massacre du Peuple Élu. Il y a une haine de la culture chrétienne et de l'Occident au fond de l'identité québécoise qui me rend douteux à l'égard de sa durabilité.

Prévost est un critique psychanalytique de Garneau. Contrairement à Jean LeMoyne, toutefois, il se concentre sur un démontage du catholicisme auquel l'auteur de *Convergences* restait fidèle. Dans son essai « l'Atmosphère religieuse au Canada français », LeMoyne fait remarquer « l'ivresse féroce, douloureuse et maniaque » avec laquelle les Canadiens français s'attaquent à leur clergé jusqu'au point où « beaucoup d'étrangers, même indifférents à l'Église, s'étonnent et s'irritent ¹⁰²² ». *L'Enfant piégé* de Prévost montre qu'un auteur québécois des années quatre-vingt-dix est encore capable d'étonner et d'irriter un étranger à cet égard.

Pour Edmund Wilson, la critique de LeMoyne de sa propre société et de sa littérature semble « plutôt exacerbée ¹⁰²³ », ses ressentiments étant

pratiquement impossible". Les questions que pose l'« individu » sont abolies par l'oukase de celui qui se livre à la spéculation et ne tolère pas que ses constructions soient perturbées. Quand "l'homme socialiste" parle, l'homme doit se taire ».

¹⁰²² LeMoyne, « l'Atmosphère religieuse au Canada français », *Convergences* 48.

¹⁰²³ Wilson, *O Canada* 109, 129. « A group of essays called *Convergences*, by M. Jean LeMoyne, contains a somewhat exacerbated criticism of French Canadian Society and of French Canadian literature as a reflection of this society » (109). « What is Jean Le Moyne

exprimés « dans un langage obscur ». Wilson est un écrivain qui a passé toute sa carrière dans le parti d'innovation du Nord-Est. Le passage confus de la conscience canadienne-française du conservatisme à l'innovation chez LeMoynes et Garneau n'a pas pour autant de quoi inspirer la sympathie de Wilson. Le rejet par Wilson de la poésie de Garneau reflète la difficulté des innovateurs du Nord-Est à comprendre ce que Nepveu appelle « la plongée de la québécoisité dans la négativité ¹⁰²⁴ » :

Hector de Saint-Denys-Garneau, to whom I shall return later, has a great reputation as a poet, but—except from some pleasant little poems about trees—I myself cannot appreciate his poetry or the poetry of Anne Hébert ¹⁰²⁵.

Wilson estime que le *Journal* de Garneau, en dépit de la révérence et de la signifiante qu'on lui accorde au Canada français, « pour le non-Canadien a un intérêt uniquement d'ordre documentaire ¹⁰²⁶ ». Le critique américain décrit Le Moynes, Garneau, et Hébert comme des écrivains qui « essaient tous de sortir d'un milieu étouffant qui les a transformés en névrotiques ¹⁰²⁷ ».

Quinze ans après *Regards et jeux dans l'espace*, Gaston Miron se sépare du catholicisme clérical du Canada français avec un accès de pitié

railing against? When he tries to explain his resentments, his language is likely to become obscure » (129).

¹⁰²⁴ Nepveu, « le Commencement d'une fin », *l'Écologie du réel* 16. « L'avènement de la littérature québécoise (et non plus canadienne-française) signifierait ainsi la plongée de la québécoisité dans la négativité, dans un espace culturel ironique et ludique, où la distance et le dépaysement ne cessent de faire sens et de perdre le sens, simultanément »

¹⁰²⁵ Wilson, *O Canada* 123.

¹⁰²⁶ Wilson, *O Canada* 128. « Saint-Denys-Garneau's *Poésies Complètes*, which include some posthumous pieces, were published in 1949, and a *Journal* in 1954. The interest of this latter for a non-Canadian is mainly documentary, but in French Canada it is read with reverence and regarded as a significant document ».

¹⁰²⁷ Wilson, *O Canada* 122. Traduction de : « The point about all these writers is that they are trying to get away from a milieu which has been stifling them and making them neurotics ».

prométhéenne pour son peuple. La lente assimilation des symboles du ciel dans la vie immanente du « partout québécois » inspire chez lui non pas la perplexité, mais un changement dans le style de la Question. Dans « Petite suite en lest » de *Deux Sangs* (1953), Miron se rappelle que :

Jadis
Enfant
Mon poing révolté
A bondi dans l'espace
Il a sifflé dans les arcs-en-ciel

Mais au moment d'écrire son poème :

Aérolithe
On l'a retrouvé ce matin
Je ne sais plus dans quelle plaine ¹⁰²⁸

Miron se remémore l'arc-en-ciel coloré de son enfance, mais dans son monde de 1952, à vingt-quatre ans, une météorite tombe à terre. Les symboles des fondements de l'être chez Miron ont commencé leur évacuation du ciel et leur arrivée sur la terre. À la fin du poème paraît une « lune [qui] feuillette dans l'espace ». Pierre Popovic appelle cette lune un « astre rassembleur », le « fondement de l'unité de ceux qui regardent ¹⁰²⁹ » et cite la version originale de « Petite suite en lest » dans *Deux Sangs* :

IX
La lune feuillette dans l'espace
La lune berce un cœur d'or sur le fleu-
ve
La lune éparse en floraison d'écume

X
Mais au bout de la nuit navrée
À l'orée du jour
Qu'y a-t-il

¹⁰²⁸ Miron, « Petite suite en lest », *l'Homme rapaillé* 31.

¹⁰²⁹ Pierre Popovic, *La Contradiction du poème : poésie et discours social au Québec de 1948 à 1953* (Candiac : Les Éditions Balzac, 1992) 335-336.

Qui se tient là ¹⁰³⁰

Cependant, dans la dernière version de *l'Homme rapaillé* (1996), Miron retire à la lune sa qualité de rassembleuse :

la lune feuillette dans l'espace

mais à l'orée de la nuit navrée
comme à l'orée du jour
qu'y a-t-il
qui quoi se tient là ¹⁰³¹

Miron coupe les vers dans lesquels la lune, dans une « floraison d'écume », berce les cœurs. D'ailleurs, l'ajout de « quoi » au dernier vers dépersonnalise la lune, et la rend plus mystérieuse, moins une rassembleuse de regards qu'une provocatrice d'un questionnement de la symbolisation des fondements de l'être. En 1963, dans *Liberté*, Miron publie les poèmes de la séquence « la Vie agonique » dans lesquels, comme Lapointe dans « Arbres », l'aliénation par rapport aux fondements de l'être du poète et celle de son identité terrestre primaire se confondent. L'aérolithe retrouvé sur une plaine de « Petite suite en lest » se transforme en « les étoiles tombées » parmi lesquelles, « effaré, vaste fantôme ¹⁰³² », Miron marche dans « Héritage de la Tristesse ».

En 1975, Miron, « sentant la glaise », s'avance « ras / et gras, du pas / de l'escargot ». Dans la première des « Six Courtepointes », il est près de la terre, et :

à mon cou je porte
comme une amulette
un vertical néant

¹⁰³⁰ Gaston Miron, « Petite suite en lest », *Deux Sangs* (Montréal : l'Hexagone, 1952) 51.

¹⁰³¹ Miron, « Petite suite en lest », *l'Homme rapaillé* 33.

¹⁰³² Miron, « Héritage de la tristesse », *l'Homme rapaillé* 85.

Une « amulette » est un objet superstitieux auquel on attribue une vertu préservatrice contre le mal, et le « vertical » est un terme d'astronomie pour le grand cercle de la sphère céleste. Le « vertical néant » est ainsi une amulette qui en quelque sorte protège contre ce qui est au-dessus de soi. Le ciel de l'arc-en-ciel de l'enfance de Miron a disparu totalement. Le poète continue : « j'ai aussi, que j'ai / la vie en black-out », en ce sens que sa vie est sans la lumière émanant d'en haut. Mais il se justifie : « C'est mon affaire » et indique à quoi va sa fidélité : « la terre et moi / flanc contre flanc ». Qu'est-ce qu'il cherche en s'allongeant sur la terre : « je prends sur moi / de ne pas mourir ¹⁰³³ ». Dans la première des « Courtepointes », Miron rejette le ciel en tant que symbole et propose une vie éternelle sur une terre sans dimension verticale, une révolte romantique contre le Dieu-au-ciel autoritaire derrière le Jésus agonisant du catholicisme canadien-français.

« Sentant la glaise » de Miron est aux antipodes de « Take Something Like a Star » de Frost. Miron veut réduire à néant le vertical ; Frost veut utiliser l'un de ses symboles, en l'occurrence l'étoile, pour garder sa conscience solidement à toute épreuve. Publié d'abord en 1943, « Choose Something Like a Star » est devenu un épilogue dans la réédition de 1949 de *Steeple Bush*. Dans ses œuvres complètes de 1963, l'année de sa mort, Frost remplace « *choose* » par « *take* », mot clé de son poème le plus célèbre, « The Road Not Taken ». Frost aimait bien réciter « Take Something Like a Star » lors de ses conférences ¹⁰³⁴.

¹⁰³³ Miron, « Six Courtepointes I », *l'Homme rapaillé* 161.

¹⁰³⁴ Frost, « On "Choose Something Like a Star », *Collected, Poems, Prose & Plays* 899. « I am not partial with my poems, any more than a mother with her children. But your choice, "Choose Something Like a Star," is one I like to say ».

Le ciel américain est en train d'être assimilé chez Miron, tandis que chez Frost un objet céleste est déjà « partout » dans le sens de Stein. L'étoile de Frost est suspendue dans un ciel qui ne symbolise pas une vie après la mort, son plus bel objet n'offrant plus qu'un sursis momentané contre la confusion de la société.

L'intertexte explicite de « Take Something Like a Star » est « Bright Star » de John Keats. Frost demande à l'étoile d'expliquer ses mystères. L'étoile réplique « je brûle », puis tombe dans le silence, laissant son interlocuteur toujours à la recherche d'une réponse à la Question. Frost trouve la connaissance qu'il cherche en plaçant l'étoile, comparée à l'Ermite de Keats, en opposition avec la foule :

It gives us strangely little aid,
But does tell something in the end,
And steadfast as Keats' Eremite,
Not even stooping from its sphere,
It asks a little of us here.
It asks of us a certain height,
So when at times the mob is swayed
To carry praise or blame too far,
We may choose something like a star
To stay our minds on and be staid ¹⁰³⁵.

L'Ermitte résolu incite Keats ou à demeurer pour l'éternité au sein de son amante ou à « me pâmer et mourir » (*swoon to death*) ¹⁰³⁶. L'étoile de Frost n'a

¹⁰³⁵ Frost, « Choose Something Like a Star », *Collected Poems, Prose & Plays* 365.

¹⁰³⁶ John Keats, « Bright Star », *Poèmes choisis*, trad. Albert Laffay (Paris : Éditions Montaigne, 1952) 268. La traduction citée du dernier vers de « Bright Star » est de Laffay.

Bright star! Would I were steadfast as thou art—
Not in lone splendour hung aloft the night,
And watching, with eternal lids apart,
Like Nature's patient, sleepless Eremite,
The moving waters at their priestlike task
Of pure ablution round the earth's human shores,
Or gazing on the new soft fallen mask
Of snow upon the mountains and the moors—
No—yet still steadfast, still unchangeable,
Pillow'd upon my fair love's ripening breast,

rien à faire ni avec l'amour ni avec la mort. Dans un discours à Dartmouth en novembre 1962, Frost disait que son étoile signifiait « les Mille et une nuits ou Catulle ou quelque chose dans la Bible ou quelque chose de lointain ou quelque chose dans les bois, et quand j'ai fait une erreur en votant ¹⁰³⁷ ». Contrairement aux univers-consciences de Bishop, Garneau, Stevens, Millay et Miron, le ciel de Frost n'est ni vicieux ni vide, mais un guide sage pour l'être humain. Le poète peut chercher à imposer une certaine forme à l'univers ou il peut trouver un symbole dans l'univers qui donne une forme à sa conscience et à celle de ses lecteurs. Cette dernière approche est celle de Frost dans « Take Something Like a Star ».

Stein fait ressortir le fait que, dans la religion américaine, on ne peut pas être seul. Le symbole de la religion américaine chez Stein est le camp biblique (*camp meeting*) ¹⁰³⁸, et Bloom trouve son archétype dans celui qui eut lieu à ciel ouvert à Cane Ridge dans le Kentucky en août 1801 ¹⁰³⁹. Dans

To feel for ever its soft fall and swell,
 Awake for ever in a sweet unrest,
 Still, still to hear her tender-taken breath,
 And so live ever—or else swoon to death.

¹⁰³⁷ Frost, « On Extravagance : A Talk », *Collected Poems, Prose & Plays* 926. Traduction de : « And by that star I mean the Arabian Nights or Catullus or something in the Bible or something way off or something way off in the woods, and when I've made a mistake in my vote ».

¹⁰³⁸ Stein, « Grant », *Four in America* 79, 25. Then gradually then it was very well then that it made no difference then when. When anybody came and went, left or came or sat or stood or made or could be left alone. Then was no such thing as being left alone. Not for any one. And so American religion was made. So you see why it is different from European religion. In European religion you can be left alone but not in American religion » (79). « In American religion is it not only more than once but often, think of an American camp-meeting think of it. Think that it makes no difference if the words are not words and the trees are not trees and the camp-meeting is not a camp-meeting, think if it makes any difference in American religion » (25).

¹⁰³⁹ Bloom, *American Religion* 59 63. « The first Woodstock, and the most extraordinary camp meeting ever, took place at Cane Ridge, Kentucky, starting on August 6, 1801, and going on for a week afterwards [...] The backwoodsmen and their families, like the young Americans at Woodstock, underwent the singular experience of blending into an Orphic union, in which denominational differences dissolved. Presbyterian, Baptists, Methodists at once became American Religionists, rapt by ecstasy. Barton Stone, than a Presbyterian minister, came out of Cane Ridge as an incipient Restorationist, searching again for the

« Take Something Like a Star », Frost veut être seul pendant un moment avec un symbole des fondements. C'est un geste fréquent chez lui. Frost se retire souvent dans les bois, non pas parce qu'il rejette le camp biblique de la société américaine, mais plutôt pour chercher une manière de se comporter plus sagement dans cette société. Le « non » que Frost jette à la foule dans « Take Something Like a Star » ne vient pas de sa religion mais d'une conscience qui s'ordonne dans les actes de communion avec le vide dans les moments de solitude extrême. Stein avait raison seulement en partie parce que l'autre côté de la sociabilité de la religion américaine est la solitude. Michael Weinstein met l'accent sur le va-et-vient classique de la conscience américaine entre le désert (*wilderness*) et ce qu'il appelle « la ville », tel que formulé dans la philosophie du collègue de James à Harvard, Josiah Royce :

For Royce the journey into the wilderness was an attempt to doubt the received certitudes of the city, not in order to break them down, but to discover and to think through a more rational basis for them and, therefore, to strengthen the bonds of community by giving them self-conscious justification¹⁰⁴⁰.

Au commencement de sa carrière publique, Frost prend sa route, et, à sa fin, il prend son étoile. À chaque fois, il découvre les fondements rationnels et la justification de son enveloppe-cosmion. Au niveau de la communauté de l'être et du langage, Frost cherche Dieu sur un chemin qui le conduit vers un symbole de la constance de ce Dieu problématique, et effectivement Frost le trouve, mais un Dieu personnel et non pas celui des

Primitive Church [...] What was born as Barton Stone and fellow preachers canted on was a fundamental but scarcely ever avowed principle of the American Religion: creedlessness, or the *doctrine of experience*, as oxymoronic a phrase as even I can imagine ».

¹⁰⁴⁰ Weinstein, *The Wilderness and the City* 5.

traditions. « The Road Not Taken » et « Take Something Like a Star » ensemble proposent une recherche individuelle des fondements de l'être au nom du cosmion américain. La route et l'étoile sont des choses à prendre, à posséder dans un univers-conscience qui lentement trouve son ordre.

Frost offre un exemple de ce qu'il y a de meilleur dans la religion américaine dans sa variante de Nouvelle-Angleterre, un peu puritaine (les premiers Frost sur le continent), un peu unitarienne (l'influence d'Emerson), un peu swedenborgienne (à l'exemple de sa mère). Rina Lasnier de son côté offre un exemple de ce qu'il y a de meilleur dans la religion canadienne-française toute catholique d'avant la Révolution tranquille.

Les élites catholiques canadiennes-françaises résistaient à la religion américaine et à son Dieu. Chez le clergé ultramontain, Rome est le centre du monde, et le caractère social du catholicisme canadien-français, son assujettissement de l'identité terrestre primaire des ouailles, rend impossible la formulation d'un Dieu personnel découverte au bout d'une longue route traversant le désert ¹⁰⁴¹. Plus perspicace que Stein, Harold Bloom reconnaît que l'aspect d'extrême socialité de la religion américaine a son pendant dans une solitude extrême. Bloom appelle Jésus, le « Dieu Américain », le Dieu libre de notre liberté. Rencontré dans la solitude, ce Jésus connaît un Moi plus profond que l'âme, le Vrai Moi, l'étincelle de la vie au fond du soi ¹⁰⁴².

¹⁰⁴¹ Pour comprendre l'emprise de l'ultramontanisme sur les Canadiens français au cours du XIX^e siècle : Robert Melançon, « Cinq cents zouaves et une chemise rouge : Sur l'image du *Risorgimento* au Canada français au XIX^e siècle », *Italies imaginaires du Québec*, sous la direction de Carla Fratta et Élisabeth Nardout-Lafarge (Montréal : Fides, 2003) 17-42.

¹⁰⁴² Bloom, *American Religion* 15. « Freedom, in the context of the American Religion, means being alone with God or with Jesus, the American God or the American Christ. In social reality, this translates as solitude, at least in the inmost sense. The soul stands apart, and something deeper than the soul, the Real Me or self or spark, thus is made free to be

Sociétés occidentales, les États-Unis et le Québec partagent les expériences de ce personnage. Le catholicisme canadien-français de Lasnier, insiste LeMoyne, mettait en son centre symbolique le petit Jésus, « l'enfant mâle qu'on empêche de grandir et qu'on fait pleurer ». Ce Jésus ne devient jamais homme, et les Canadiens français lui tirent « la quatrième hypostase », le Sacré-Cœur, « symbole de l'amour déraciné de sa terre corporelle et montré sur le coussin inerte de sa poitrine d'os et de chair ¹⁰⁴³ ». C'est peut-être un exemple de la critique quelque peu exacerbée chez LeMoyne à l'encontre du Canada français que Wilson avait dépistée. Une lecture de Lasnier donne plutôt l'impression que le Jésus iconique de son enveloppe culturelle était celui du crucifix catholique, un Jésus qui meurt, qui se sacrifie. Lasnier voit Jésus de cette perspective dans « le Soleil voit... » de *Miroirs*.

Une citation en exergue d'Anne Catherine Emmerich (1774-1824) décrivant Jésus dans sa cellule le matin de la Passion précède le conte. Dans la vision de la mystique allemande, Jésus salue « le premier rayon du grand jour de son sacrifice ». Partant de cette phrase, Lasnier imagine les paroles que le Soleil adresse à l'« agneau pascal » le jour de sa mort :

Mon Dieu ! lumière de ma lumière, me voici
comme au commencement quand tu me créais,
moi l'œil juste, pour l'inventaire de tes œuvres.
Tu m'appelais Soleil, et comme ton Jacob blond, je
supplantais l'obscurité, ta fille noire et première-
née ¹⁰⁴⁴.

Le Soleil comprend qu'il n'était plus « qu'un point d'or entre les cils de l'homme, que l'univers n'était plus qu'un décor derrière la toile de ses yeux ».

utterly alone with a God who is also quite separate and solitary, that is, a free God or God of freedom ».

¹⁰⁴³ LeMoyne, « l'Atmosphère religieuse au Canada français », *Convergences* 107.

¹⁰⁴⁴ Rina Lasnier, « le Soleil voit... », *Miroirs, proses* (Montréal : Éditions de l'atelier, 1960) 89.

Le Soleil voit l'univers derrière les yeux de l'homme emprisonné, un univers-conscience lasnerien fondé sur la présence historico-mythique de Jésus-Christ. Frost imite son Dieu libre ; Lasnier imite son Dieu qui sacrifie tout pour sa vocation mystérieuse.

« Le Soleil voit... » vient de *Miroirs*, recueil de poèmes en prose qui est l'un des sommets de l'œuvre de Lasnier. Issenhuth décèle une influence importante de Rabindranath Tagore (1861-1941) sur la prose lasnierienne, particulièrement l'*Offrande lyrique*, recueil de poèmes que le poète canadien-français a « passionnément annoté¹⁰⁴⁵ ». Isolé dans sa maison à Joliette, Lasnier, comme Thomas Merton dans son monastère dans le Kentucky, entrait en contact avec le monde à travers des livres.

Dans le *Mercure de France* en 1958, Marcotte, grand admirateur de Saint-Denys Garneau, soutient que la « poésie canadienne-française confesse une division intérieure, un profond malaise à vivre¹⁰⁴⁶ ». La plongée de la québécoisité dans la négativité est bien avancée dans cet article de Marcotte. Je ne nie pas la véracité de sa perspective lemoytienne. Néanmoins, il faut reconnaître que l'expression « profond malaise à vivre » est une construction intellectuelle bien synchronisée avec l'état d'esprit qui se pointait à l'époque. Marcotte exprime sa résistance à la poésie de Lasnier dans le numéro spécial de *Liberté* qui lui était consacré en 1998 :

J'admire l'habileté que met Rina Lasnier à composer une « Petite suite esquimaude », à traiter le thème des « gisants », à réactualiser les grands récits bibliques, à écrire des « poèmes haïtiens », mais j'ai parfois l'impression que, dans

¹⁰⁴⁵ Issenhuth, « Aperçus », *Liberté* 78-79.

¹⁰⁴⁶ Gilles Marcotte, « Poésie canadienne française, Présentation », *Mercure de France* 333 (mai-août 1958) : 9.

ces ingénieux exercices poétiques, se perd ce qui constitue pour moi l'essentiel de sa poésie, *sa qualité de voix*. Je n'exclus d'ailleurs pas que cette résistance, chez moi, tienne à une certaine infirmité de lecture. J'ai appris à lire des poèmes chez Saint-Denys Garneau, Anne Hébert, René Char, Michaux, Éluard, tous poètes chez qui la poésie se nourrit avant tout de son propre mouvement, et non pas des *sujets*, des *prétextes* que lui fournit la culture volontairement acquise¹⁰⁴⁷.

Marcotte considère les sujets de Lasnier comme des prétextes et néglige toute l'expérience profonde des symboles du transcendant qu'ils véhiculent si délicatement. Son commentaire traduit une fermeture envers une poésie impersonnelle qui s'écrit dans la communauté de l'être et du langage et non pas à partir de la « psychologie » propre du poète. Une telle poésie intègre et dépasse la sagesse de l'enveloppe-cosmion. Issenhuth insiste sur la distance de Lasnier de cette soi-disant « division intérieure » dans son identité terrestre primaire :

Canadienne-française, elle était profondément et jusqu'au bout des ongles, mais absolument sans peur, tout à fait librement, aux antipodes du « mauvais pauvre », avec une grande faim de découvertes et sans complexes exagérés, ni d'infériorité ni de supériorité¹⁰⁴⁸.

Néanmoins, la plongée dans la négativité de la québécity l'a gagné elle aussi par moments. Dans un entretien avec Lasnier en 1971 de la télésérie *Rencontres*, Louis Martin lui a demandé son opinion concernant la figure la plus imposante de ses compétiteurs parmi les nouveaux poètes québécois, Gaston Miron. Miron a été formé au cours des années cinquante et soixante par la culture anticléricale émergente du Québec, comme Lasnier

¹⁰⁴⁷ Marcotte, « Présence et absence de Rina Lasnier », *Liberté* 8-9.

¹⁰⁴⁸ Issenhuth, « Aperçus », *Liberté* 79.

avait été formée au cours des années trente et quarante par la culture catholique du Canada français. Lasnier a des opinions bien arrêtées concernant l'auteur de « la Vie agonique ». Elle fait valoir chez Miron « cette espèce d'humiliation extrême, de se sentir le paria de son pays et de lui-même ». Plus tard, toutefois, elle se démarque d'un tel désespoir en parlant de la mort. Le jeune intervieweur Martin semble un peu dépassé par la constatation du poète que la mort est belle et même nécessaire, et Lasnier explique avec un gros sourire : « Mais c'est parce que j'ai la foi, je crois en une autre vie ». Lasnier est différente de Miron, croit-elle, parce qu'elle a eu une enfance heureuse. Néanmoins, elle semble reconnaître que la posture de Québécois humilié adoptée par le poète en révolte de Ste-Agathe-des-Monts n'est pas tout à fait injustifiée. Tout au début de l'entretien, Lasnier dit :

Cependant, je vous l'avoue. C'est un peu difficile d'être poète au Québec parce que nous sommes dans un pays faible. Je veux dire un pays souvent, vous le savez, souvent méprisé, diffamé à l'extérieur comme à l'intérieur ¹⁰⁴⁹.

Alliant nationalisation et victimisation, divers groupes comme les éditeurs de *Parti Pris* dans leur célèbre numéro-manifeste de 1965 réussirent à créer une « littérature québécoise » et à rendre invisible toute œuvre littéraire canadienne-française qui ne pouvait pas être interprétée comme une préparation de cette nouvelle littérature. Ainsi, après à peu près 1965, Lasnier se trouve dans une situation difficile. À l'aise dès la jeunesse dans ses identités terrestre et par rapport aux fondements de l'être, elle voit l'une remplacée et l'autre diabolisée. Comme Uncas dans *Le Dernier des Mohicans*

¹⁰⁴⁹ *Rencontres*, 6 octobre 1971, émission de Radio-Canada réalisée par Raymond Beaugrand-Champagne ; interview par Louis Martin ; recherche et documentation Marcel Brisebois.

de Cooper, ou Saint Augustin confronté à l'effondrement de l'Empire, Lasnier, le dernier grand poète canadien-français catholique, est témoin de la fin du Canada français catholique.

Dans son entrevue avec Brisebois, elle plonge brièvement dans la québécoisité négative et donc dans l'orbite de la nouvelle culture. Elle a fait un geste similaire en 1956 en publiant chez l'Hexagone, la maison d'édition de Miron, le recueil *Présence de l'absence*. Dans « la Vie agonique », Miron se décrit comme un poète « sur la place publique », perdu, « comme beaucoup des miens » parmi « nos désarrois et nos détresses ¹⁰⁵⁰ ». Dans « Angoisse », Lasnier écrit :

Je veux saigner solitaire et sécher debout
Comme l'animal émincé de la graisse et de la boue,¹⁰⁵¹

Le poème titre du recueil hexagonal de Lasnier est l'un de ses plus complexes. On peut interpréter son « absence » et sa « présence » de mille manières. Lasnier se décrit comme une absence brûlante : « Je suis l'embrassement amoureux de l'absence sans la poix de la présence ¹⁰⁵² ». Dans sa maison de Joliette, elle utilise son imagination pour s'engager dans un acte qu'Emmanuel Lévinas appelle « le retour au néant de toutes choses, êtres et personnes » où tout ce qui reste dans la conscience est « "le champ de forces" de l'exister, impersonnel ¹⁰⁵³ ». Le philosophe français oppose l'existant, « le fait-d'être-jeté-dans », à l'exister, « l'élément absolument intransitif » de la

¹⁰⁵⁰ Miron, « Sur la place publique, recours didactique », « Les années de dérélition, recours didactique », *Homme rapaillé* 90, 95.

¹⁰⁵¹ Rina Lasnier, « Angoisse », *Présence de l'absence* (Montréal : l'Hexagone, « Typo », 1956, 1992) 31.

¹⁰⁵² Rina Lasnier, « Présence de l'absence », *Présence de l'absence* 20.

¹⁰⁵³ Emmanuel Lévinas, *Le temps et l'autre* (Paris : PUF, 1983) 25, 26.

Réalité¹⁰⁵⁴. Lasnier est un existant qui affronte l'impersonnel que Lévinas illustre, comme Voegelin le fait pour la réalité-II, par les expressions « il pleut » ou « il fait chaud ». L'impersonnel de Lévinas est anonyme, « [e]xister qui retourne quelle que soit la négation par laquelle on l'écarte ». Il appelle cet état de vide impersonnel *l'il y a*, « la façon qu'a l'exister de s'affirmer dans son propre anéantissement¹⁰⁵⁵ ».

L'absence de Lasnier apparaît quand tout a été anéanti sauf la « réalité-II », comme une existence fondamentale quand tout a disparu même les négations de l'existence. Cet état d'absence est sans intentionnalité. Autrui et toute chose disparus, ne reste que la luminosité. Mais il y a solitudes et solitudes, et toute solitude ne fournit pas cette luminosité. Thomas Merton parle d'« une nuit mystique » qui n'est pas une absence de lumière, mais « qui est sanctifiée par la présence d'une lumière invisible¹⁰⁵⁶ ». Lasnier appelle cette réalité-II, cet *il y a*, cette lumière invisible, la présence, « les mille bras des vagues courant sur la mer toujours étrangère¹⁰⁵⁷ », la haute mer qui s'unit plus tard à la malemer de ce poète candien-français à la découverte de sa densité lumineuse.

¹⁰⁵⁴ Lévinas, *Le temps et l'autre* 25, 21.

¹⁰⁵⁵ Lévinas, *Le temps et l'autre* 27.

¹⁰⁵⁶ Thomas Merton, *The New Man* (New York : Farrar, Strauss & Giroux, 1961) 247. Traduction de : « The mystical night is not mere night, absence of light. It is a night which is sanctified by the presence of an invisible light (to which our visible, sacramental fire burning in the spring night is only a witness) ».

¹⁰⁵⁷ Rina Lasnier, « Présence de l'absence », *Présence de l'absence* 19.

Conclusion : l'avenir du passé

Old paths forget their bruised feet,
Ancestral trees their fallen leaves,
Old houses doze upon the sprees,
The births and deaths that echo in
Their rooms. No sorrow feels our God,
The ancient one, for souls who shared
His glory once, long ago.
They are not missed, but now must seek
Or sink and some ascend towards Him,
Till past and present meet, and time ends.

Jean Toomer, *They Are Not Missed*¹⁰⁵⁸

Jean Toomer et François Hertel ont publié à neuf ans d'intervalle des « poèmes cosmologiques ». « The Blue Meridian » de Toomer paraît dans le magazine *The New Caravan* en 1936. En 1945, le long poème « Cosmos » donne son titre au quatrième recueil de Hertel. Toomer a mis quinze ans à écrire « The Blue Meridian » qu'il avait entrepris sous le titre « The First American ». Hertel a publié « Cosmos » deux ans après avoir quitté les Jésuites pour s'intégrer au clergé séculier et trois ans avant qu'il ne quitte carrément l'Église pour s'exiler en France.

Toomer avait des antécédents multiraciaux, et l'Amérique dans « The Blue Meridian » est le site de formation d'une nouvelle race :

We are the new people,
Born of elevated rock and lifted branches,
Called Americans,
Not to mouth the label but to live the reality,
Not to stop anywhere, to respond to man,
To outgrow each wider limitation,
Growing towards the universal Human Being¹⁰⁵⁹.

¹⁰⁵⁸ Toomer, « They Are Not Missed », *Collected Poems of Jean Toomer* 102.

Cherchant à connaître le Commencement de son identité d'Américain multiracial et l'Au-delà de toute la race humaine, Toomer a entamé sa carrière avec un livre afro-américain devenu classique, *Cane* (1923), puis il est parti à Paris pour étudier à l'institut Gurdjieff. Après une dizaine d'années dans le milieu gurdjieffien et un voyage en Inde, Toomer devint membre actif des quakers. Le poète s'est servi de la liberté religieuse de son enveloppe-cosmion pour embrasser plusieurs identités primaires par rapport aux fondements de l'être. Robert B. Jones, d'une perspective marxiste, avance que la pensée de Toomer est devenue une prison d'idéalisme aliéné¹⁰⁶⁰. C'est un jugement, qui a peut-être plus à voir avec le matérialisme philosophique de Jones qu'avec l'américanisme délirant de Toomer.

Symbole de la fin de la culture canadienne française, Hertel a eu pour le moins une relation torturée avec l'Église catholique. La quittant douze ans avant la rupture québécoise de 1960, Hertel toutefois s'est perdu entre les symbolisations des fondements de l'être apprises pendant sa jeunesse et sa carrière d'« apostat » littéraire canadien-français exilé à Paris et peu lu. « Cosmos » décrit l'histoire de l'univers d'une perspective biblique. Sorte de récit ironique de la Création à la Deuxième Guerre mondiale, il se termine par une prière :

¹⁰⁵⁹ Jean Toomer, « The Blue Meridian ». Cité dans : Robert B. Jones, *Jean Toomer and the Prison-House of Thought : A Phenomenology of the Spirit* (Amherst : University of Massachusetts Press, 1993) 71.

Toomer a écrit à propos de la première version de « The Blue Meridian » : « I wrote a poem called "The First American," the idea of which was that here in America we are in the process of forming a new race, that I was one of the first conscious members of this race » (cité Jones, *Jean Toomer*, p. 69).

¹⁰⁶⁰ Jones, *Jean Toomer and the Prison-House of Thought* 143. « What this dramatization consistently reveals is the failure of idealism to transcend alienation via thought and Toomer's reified self-struggling pathetically to convert idealist metaphysics into social realities, without the concomitance of praxis ».

Seigneur Dieu, père des humains frissonnants,
 Donnez-nous d'être du bon côté et de bien finir
 ce que nous avons mal commencé
 [...]

 Que notre destinée soit à jamais en la vôtre
 fondue et confondue
 Pour l'éternelle réviviscence du monde en la
 source de vie !¹⁰⁶¹

Dans la vision « cosmique » de Hertel, son identité terrestre primaire canadienne-française n'est jamais mentionnée. Par contre, l'américanité de Toomer est un élément intégral de sa vision, et son Américain dépasse toutes les limites imposées par les vieux mondes pour devenir « l'Être Humain universel ». Comme la maison qui forme la conscience, inspirant ou non un voyage dans l'univers-conscience, l'enveloppe-cosmion a un énorme effet sur la formulation de la deuxième identité humaine, celle qui se forme par rapport aux fondements de l'être.

Au cours de sa vie, Toomer se jette dans plusieurs symbolisations de l'expérience. C'est ce que son identité américaine lui offre, un parcours mouvementé à travers les symboles universels de transcendance. Par contre, dans sa jeunesse, Hertel plonge dans l'unique symbolisation de l'expérience de son enveloppe-cosmion, puis à quarante-trois ans, il la rejette. Jones appelle Toomer « le danseur perdu¹⁰⁶² », et Robert Major, dans un « bilan provisoire » du destin littéraire de Hertel, critique le roman *le Beau risque* (1945) pour avoir présenté un « monde quasi désincarné, élitiste, dont les personnages vivent dans l'abstrait et dans un état constant de tension

¹⁰⁶¹ Hertel, « Cosmos », *Cosmos* 31.

¹⁰⁶² Jones, *Jean Toomer and the Prison-House of Thought* 133-145. La conclusion de ce livre s'appelle : « The Lost Dancer : The Failure of Idealism ».

spirituelle ». Ce monde était « le nôtre », ajoute Major¹⁰⁶³. J'ajouterais moi-même que le Québec continue de former des poètes friands de l'abstraction et de la tension spirituelle aussi de nos jours. Il est peut-être trop facile de reléguer Toomer et Hertel au purgatoire d'artistes ratés qui ont bien commencé et mal fini. Ils sont également très représentatifs du parti d'innovation dans leurs enveloppes culturelles respectives entre les années vingt et soixante du XX^e siècle.

L'homme et la femme cherchent un point d'attache qui les reliera à la terre et au ciel. Ce processus est-il différent pour des consciences appartenant à des enveloppes culturelles que François Paré appelle les « cultures dominantes de l'histoire littéraire » comme celle des États-Unis et celles appartenant à des « cultures de l'exiguïté » comme celle du Québec¹⁰⁶⁴? De la perspective de la Question, entièrement formée même dans le style cosmologique de la pensée, la réponse est non. Néanmoins, les expériences historiques de chaque enveloppe-cosmion et de chaque communauté de l'être et du langage sont uniques. Une différence fondamentale entre le Québec et le Nord-Est est que la rupture avec le mythe pendant la Révolution tranquille est draconienne comparée au questionnement de ses mêmes mythes déclenché par la « *Sixties culture* » américaine.

¹⁰⁶³ Robert Major, « François Hertel : Bilan provisoire d'un destin d'écrivain », *Convoyages* (Ottawa : Éditions David, 1999) 153-154.

¹⁰⁶⁴ François Paré, *les Littératures de l'exiguïté* (Ottawa : Le Nordir, « Essai », 1994) 71. « Ainsi, puisque dans les cultures dominantes l'histoire littéraire vise à confirmer la prétention à l'universel d'un certain corpus d'œuvres canoniques [...] ».

La désintégration du mythe a pour résultat le désordre, la foi métastatique et la spéculation historiogénétique. Voegelin décrit les répercussions du phénomène à travers l'exemple égyptien :

Since society is part of cosmic reality, a major breakdown of social order as it occurs in the First Intermediate Period of Egypt can impair the general trust in cosmic order, as well as the faith in its symbolization through the hitherto accepted myth¹⁰⁶⁵.

Les mythes catholiques étaient si liés à l'identité canadienne-française, que, le moment venu, les deux devaient s'écrouler ensemble. Après cet effondrement, le nouvel homme québécois a cherché d'autres points d'attache, et « canadien » étant codé problématique :

AMÉRIQUE
Revient lentement du fond de l'œil¹⁰⁶⁶.

Ces vers viennent de « Géants Tristes » du recueil *le Soleil sous la mort* (1965) par Fernand Ouellette. D'ailleurs, pendant, les années soixante, les Québécois se demandaient : appartenons-nous à l'Occident ou au tiers monde ? Plusieurs écrivains comme Miron ont répondu le tiers monde. Et de nos jours, la québécutude, l'américanité, et la francophonie s'offrent encore au Québécois. Depuis la rupture des liens avec l'Empire britannique et l'Église catholique, l'identité canadienne flotte un peu dans l'air, cherchant un point d'attache dans une unité toujours ajournée.

Czeslaw Milosz a estimé que « l'Amérique est l'héritier légitime de la civilisation judéo-chrétienne¹⁰⁶⁷ ». Michael Weinstein décrit « la philosophie

¹⁰⁶⁵ Voegelin, *Ecumenic Age* 327-328.

¹⁰⁶⁶ Fernand Ouellette, « Géants tristes », *Poésie, poèmes 1953-1971* (Montréal : l'Hexagone, « Rétrospectives », 1979) 88.

américaine de la vie » comme un mouvement entre la ville et le désert¹⁰⁶⁸. J'avance que Dieu a quitté la ville américaine, et que ceci est bien. Il devient alors nécessaire d'aller dans le désert pour le chercher parmi les débris de symboles tombés du ciel, et cela aussi est bien. Si l'expérience du Québec enseigne une chose, c'est que quand Dieu est imposé par l'élite d'une tradition sur un peuple qui n'est pas préparé par son enveloppe-cosmion pour entreprendre une quête individuelle, le symbole devient problématique et il faut s'en débarrasser. Le Québec est comme la Chine après la révolution communiste de 1949 et la dissipation des traditions du taoïsme et du bouddhisme mahayana. La rupture au Québec s'était faite avec un minimum de violence dans le cosmion, mais avec une violence réelle dans la conscience. Beaucoup de Québécois ont fait une critique exacerbée du passé clérical des Canadiens français parce qu'ils ne voulaient pas retomber dans une compréhension moins différenciée des symboles des fondements de l'être :

The differentiated spiritual consciousness, in its conflict with a less differentiated state of the soul, has to be protected against the danger of being dragged down again to the more archaic level [...]

The wider and more grandiose perspective that has opened in the soul does not abolish the reality of the archaic experiences, it will embrace them but relegate them to a humbler distance¹⁰⁶⁹.

¹⁰⁶⁷ Czeslaw Milosz, « Emigration to America : A Summing Up (New York : Farrar, Strauss & Giroux, 1982) 220. Traduction de : « In spite of arguments to the contrary, in spite of the paradox of brutal and cruel deeds producing unintended good results, or perhaps just because of that paradox, America is the legitimate heir to the Judeo-Christian civilization, summoned to the technical works which that civilization, along among all others, has rendered possible ».

¹⁰⁶⁸ Weinstein, *The Wilderness and the City* 4-5. « The organizing images through which American life-philosophy is interpreted in the present work are "wilderness" and "city" ».

¹⁰⁶⁹ Voegelin, *Plato and Aristotle* 243.

L'enveloppe-cosmion réconforte en formant un mur autour de la conscience. Ce mur est un soutien moral mais en même temps il constitue un obstacle à une connaissance plus complète de la Réalité. L'intériorisation d'une communauté de l'être et du langage permet de franchir le mur en tant qu'obstacle. C'est une échappatoire cependant complexe. À travers le langage d'un champ d'action humaine, la femme ou l'homme acquiert une certaine connaissance de la structure quaternaire de la Réalité : Dieu et le monde, l'homme et la société. Ce langage est encadré, toutefois, par le langage mythique d'une civilisation donnée. Le rapport entre les aspects scientifique et mythique de la communauté de l'être et du langage crée une tension metaxique qui peut conduire la conscience à formuler un univers-conscience personnel qui transformera la Réalité en un cosmos qui rend supportable le Mystère de l'existence.

Le metaxy est le site dans la conscience et dans l'histoire de la rencontre des fondements radicalement transcendants de l'être et de l'immanence du monde. Dans le fond, la tension du metaxy vient de la prise de connaissance par l'être humain qu'il doit choisir entre l'âme ouverte ou l'âme close, entre l'aliénation ou l'ouverture aux fondements. L'univers-conscience est un symbole littéraire qui s'insère dans le metaxy. Cette étude, s'inspirant de Northrop Frye, a dessiné un schéma pour l'« *In-Between* » formulé par Eric Voegelin à partir du terme « metaxy » tiré du *Philèbe* et du *Banquet* de Platon.

Les poésies canadienne-française et américaine seront classées nationales si elles sont lues dans le cadre de leur enveloppe-cosmion,

occidentales si la lecture se fait dans le cadre de la communauté de l'être et du langage, mais si la délimitation est l'univers-conscience, le lecteur entrerait alors dans les symboles qui structurent les réalités chose et Il, et il verrait son propre mouvement vers le commencement et l'au-delà de son existence.

Bibliographie

A. Littérature canadienne-française

1) Poésie

BEAUREGARD, Alphonse. *Les Forces*. Montréal : Arbour & Dupont, 1912.

CHOQUETTE, Robert. « La Lampe ». *L'Action nationale* 15.1 (juin 1940) : 414-417.

_____. *Ceuvres Poétiques I*. Montréal : Fides, 1956.

CRÉMAZIE, Octave. *Poète et témoin du siècle*, présentation Odette Condemine. Montréal : Bibliothèque, 1988.

DESROCHERS, Alfred. *À l'ombre de l'Orford*. Montréal : Bibliothèque Québécoise, 1997.

GARNEAU, Saint-Denys. *Regards et jeux dans l'espace*. Montréal : 1937.

_____. *Poésies*. Montréal : Fides, 1972.

_____. *Ceuvres Saint-Denys Garneau*. Éd. Jacques Brault et Benoît Lacroix. Montréal : PUM, 1971.

GIGUÈRE, Ronald. *L'Âge de la parole, poèmes 1949-1960*. Montréal : l'Hexagone, 1965.

_____. *Yeux fixes, ou l'ébullition de l'intérieur* (Montréal : Éditions Erta, mai 1951). Écrit avril 1950 ; 180 exemplaires.

GRANDBOIS, Alain. « Poésie I. Éd. Marielle Saint-Amour et Jo-Ann Stanton. Montréal : PUM, « Bibliothèque du Nouveau Monde », 1990.

_____. *Les îles de la nuit*. Montréal : Lucien Parizeau, 1944.

HÉBERT, Anne. *Poèmes*. Paris : Seuil, 1960.

ISSENHUTH, Jean-Pierre. « Le Nuage ». *Liberté* (novembre-décembre 1979) : 68.

KLEIN, Abraham Moses. *The Rocking Chair and other poems*. Toronto : Ryerson Press, 1948.

LAMONTAGNE-BEAUREGARD, Blanche. « La Maison ». *L'Action canadienne-française* 12.20 (octobre 1928) : 223.

LAPOINTE, Paul-Marie. *Le Réel absolu, poèmes 1948-1965*. Montréal : l'Hexagone, 1971.

_____. *Espèces fragiles*. Montréal : l'Hexagone 2002.

LASNIER, Rina. *Escapes*. Trois-Rivières : Imprimerie du Bien Public, 1950.

- _____. *Images et Proses*. St.-Jean : Éditions du Richelieu, 1971.
- _____. *Mémoire sans jours*. Ottawa : l'Atelier, 1960.
- _____. *Miroirs, proses*. Montréal : Éditions de l'atelier, 1960.
- _____. [Poèmes]. *La Barre du Jour*, numéro spécial, « Les Automatistes », 17-21 (janvier-août 1969) 298-209.
- _____. *Poèmes I*. Montréal : Fides, 1972.
- _____. *Présence de l'absence*. Montréal : l'Hexagone, « Typo », 1992. Choquet
- LORANGER, Jean-Aubert. *Les Atmosphères*. Montréal : 1920.
- LOZEAU, Albert. « Cycles d'Impressions ». *La Revue canadienne*, vol. 44 (39^e année, 2^e vol.), août 1903 : 372-377.
- _____. *Œuvres poétiques complètes*. Éd. Michel Lemaire. Montréal : PUM, 2002.
- _____. *Poésies complètes, l'Âme solitaire I*. Montréal : 1925.
- MAILHOT, Laurent et Pierre NEPVEU. Éd. *La poésie québécoise, des origines à nos jours*. Montréal : l'Hexagone, « Typo », 1996.
- MIRON, Gaston. *L'Homme rappaillé*. Montréal : l'Hexagone, « Typo », 1998 .
- MORIN, Paul. *Œuvres poétiques complètes*. Éd. Jacques Michon. Montréal : PUM, « Bibliothèque du Nouveau Monde », 2000.
- _____. *Géronte et son miroir*. Ottawa : Cercle du Livre de France, 1960.
- _____. *Le Paon d'email*. Paris : Alphonse Lemerre, 1912.
- VÉZINA, Medjé. *Chaque heure a son visage*. Éd. Carole David. Montréal : Herbes Rouges, « Five O'Clock », 1999.

2) Romans

- FERRON, Jacques. *L'Amélanquier*. Montréal : l'Hexagone, « Typo », 1992.
- HÉBERT, Anne. *Les Chambres de bois*. Paris : Seuil, 1958.
- MARCOTTE, Gilles. *Le poids de Dieu*. Paris : Flammarion, 1962.

3) La critique

- BAILLARGEON, Samuel. *Littérature canadienne-française*. Deuxième édition revue. Montréal : Fides, 1957.

- BELLEAU, André. « Notre langue comme une blessure ». *Liberté* 31 (mars-avril 1964) : 82-86.
- BLAIS, Jean-Éthier. *L'Exil intérieur*. Montréal : Orphée/La Différence, 1991.
- BORDUAS, Paul-Émile. *Refus global et autres écrits*. Montréal : l'Hexagone, « Typo », 1990.
- BOUCHARD, Gérard. *Les Deux Chanoines : Contradiction et ambivalence dans la pensée de Lionel Groulx*. Montréal : Boréal, 2003.
- BOURASSA, Henri. *La langue, Gardienne de la foi*. Montréal Bibliothèque de l'Action française, 1918.
- BRUNET, Berthelot. *Histoire de la littérature canadienne-française suivie de portrait d'écrivains* (Montréal : HMH, 1970).
- CHAMBERLAND, Paul. « Dépossession et domination ». *Parti Pris* 4.9-10-11-12 (mai-août 1967) : 7-42.
- _____. « Fondation du territoire ». *Parti pris* 4.9-12 (mai-août 1967) : 11-42.
- CHARBONNEAU, Robert. *La France et nous, journal d'une querelle*. Montréal : Bibliothèque québécoise, 1993. Première publication 1947.
- CLOUTIER, Yves. « De quelques usages de Sartre au Québec (1945-1970) ». *Présence Francophone* 35 (1989) : 117-136.
- DE GRANDPRÉ, Pierre. « Notre génération "beat" ». *Liberté* 32 (mai-juin 1964) : 258-268.
- DE NEVERS, Edmund. *L'Âme américaine*. Tome 1 et 2. Paris : Jouve & Boyer, 1900.
- DORSINVILLE, Max. « La Négritude et la littérature québécoise ». *Canadian Literature* 42 (Autumn 1969) : 26-36.
- DOWNES, Gladys. « Women Poets in Quebec Society ». *The Malahat Review* 63 (October 1982) : 100-110.
- DUGAS, Marcel. *Littérature canadienne, aperçus*. Paris : Firmin-Didot, 1929.
- DUMONT, Fernand. *Une Foi partagée*. Montréal : Bellarmin, 1996.
- _____. *Genèse de la société québécoise*. Montréal : Boréal : 1993, 1996.
- DUMONT, François. « Anthologies de poésie québécoise ». *Voix et Images* 36 (printemps 1987) : 486-296.
- _____. « L'Hexagone et la nationalisation de la poésie québécoise ». *Voix et Images* 43 (automne 1989) : 93-101.
- _____. *La Poésie québécoise*. Montréal : Boréal, 1999.

- DUPONT, Louis. « L'américanité in Quebec the 1980s: Political and Cultural Considerations of an Emerging Discourse ». *The American Review of Canadian Studies* (Spring 1995) : 27-52.
- DURAND, Guy. *Le pays dont je rêve : regard d'un éthicien sur la politique*. Montréal : Fides, 2003.
- FERLAND, Joseph. « L'ennemi dans la place : le laïcisme ». *L'Action française* 12.6 (décembre 1924) : 322-330.
- GAGNON, Jean-Louis. « Victor Barbeau et son temps ». *Écrits du Canada français* 83 (1995) : 11-19.
- GAGNON, Lysiane. « Void left by the collapse of Catholicism remains unfilled ». *Toronto Globe and Mail* (4 May 1996) : D3.
- IMBERT, Patrick. « Patrick Imbert nous invite à participer à la planétarisation de la conscience avec *Convergences* de Jean Le Moyne ». *Lettres québécoises* 3 (septembre 1976) : 22-26.
- LAPIERRE, René. « God Was Here ». *Liberté* 127 (janvier-février 1985) : 51-59
- LAPOINTE, Gatién. *Compte rendu d'Anthologie de la poésie canadienne* [2^e édition], par Alain Bosquet. *Livres et auteurs canadiens* (1966) : 88-89.
- LAROCHE, Maximilien. « Américanité et Amérique ». *Urgences* 3-4 (décembre 1991) : 88-99.
- LAURENDEAU, André. « Commentaires : Menaces de l'américanisme ». *L'Action nationale* (décembre 1937) : 312-323.
- LEMOYNE, Jean. *Convergences*. Montréal : HMH, 1977. Première publication 1961.
- _____. *Une parole véhémence*. Textes réunis et présentés par Roger Rolland avec la collaboration de Gilles Marcotte. Montréal : Fides, 1998.
- MAHEU, Pierre. « Le dieu canadien français contre l'homme québécois ». *Parti pris* 3-4 (nov.-déc., 1966) 35-57.
- MAJOR, Jean-Louis. *Quebec Literature : from collective identity to modernity, and back*. Ottawa : Borealis, 1999.
- MARCOTTE, Gilles. « Poésie canadienne française. Présentation de Gilles Marcotte ». *Mercure de France* 333 (mai-août 1958) : 5-36.
- _____. *Présence de la critique*. Éd. Montréal : HMH, 1966.
- _____. *Les temps des poètes*. Montréal : HMH, 1969.
- _____. *Le Lecteur de poèmes*. Montréal : Boréal, 2000.
- MONTPETIT, Édouard. « Vers la Supériorité ». *L'Action Française* 1.1 (janvier 1917) : 1-7.

- NEPVEU, Pierre. *L'Écologie du réel : Mort et naissance de la littérature québécoise contemporaine*. Montréal : Boréal, 1988.
- _____. « Poésie québécoise : portrait récent (entretien entre Bernard Gilbert, Normand de Bellefeuille, Nepveu) ». *Nuit Blanche* 28 (mai-juin 1987).
- _____. *Intérieurs du Nouveau Monde*. Montréal : Boréal, 1998.
- _____. « La parole plurielle, entretien avec José Acquelin, Paul Chamberland, Louise Dupré et Pierre Nepveu, par Denise Brassard ». *Exit* 22 (hiver 2000) : 61-79.
- PARÉ, François. *Les littératures de l'exiguïté*. Hearst : Le Nordir, 1994.
- PERRAULT, Antonio. « Les Précurseurs : Edmond de Nevers ». *L'Action française* 3.5 (mai 1919) : 193-218.
- PILON, Jean-Guy. « Présentation [Invitation à 15 écrivains qui avaient publié leur premier livre vers les années 1930] ». *Liberté* 35 (novembre-décembre 1964) : 402-404.
- _____. « Hommage : Merci, Victor Barbeau 1984-1994 ». *Lettres québécoises* 75 (automne 1994) : 15.
- _____. « Présentation : Les Fondateurs, Actes du 12^e colloque de l'Académie des lettres du Québec ». *Écrits du Canada français* 83 (1995) : 7-9.
- _____. « Une réalité issue de l'Amérique ». *Le Devoir* (31 octobre 1967).
- POPOVIC, Pierre. *La contradiction du poème : poésie et discours social au Québec de 1948 à 1953*. Montréal : Éditions Balzac, 1992.
- RACINE, Luc. « Dépossession et domination ». *Parti pris* 4.9-12 (mai-août 1967) : 7-10.
- RICARD, François. *La Génération lyrique : essai sur la vie et l'avenir des premiers-nés du baby-boom*. Montréal : Boréal, 1992.
- RIVARD, Yvon. « L'héritage de la pauvreté ». *Littératures* 17 (1998) : 205-219.
- ROBERT, Guy. Compte rendu de *La Poésie canadienne*, par Alain Bosquet. *Livres et auteurs canadiens* (1962) : 50.
- ROY, Camille. « La nationalisation de la littérature canadienne ». *Bulletin du parler français* 3.5 (janvier 1905) : 133-144.
- _____. *Manuel d'histoire de la littérature canadienne de langue française*. 20^e édition. Montréal : Beauchemin, 1956.
- ROYER, Jean. *Introduction à la poésie québécoise*. Montréal : Bibliothèque Québécoise, 1989.
- SMART, Patricia. *Writing in the Father's House : The Emergence of the Feminine in the Quebec Literary Tradition*. Toronto : University of Toronto Press, 1991.

TANGUAY, Daniel. « Du Moyen Âge au nouvel âge : trans-spirituel express ». *Québec, Espace et sentiment*. Éd. Stéphane Batigne (Paris : Éditions Autrement, 2001) 108-121.

TELLIER, Christine. *Jeunesse et poésie : de l'Ordre de Bon Temps aux Éditions de l'Hexagone*. Montréal : Fides, 2003.

THÉRIEN, Gilles. « La littérature québécoise, une littérature du tiers-monde ? ». *Voix et Images* 12.1 (automne 1986) : 12-20.

THÉRIO, Adrien. Compte rendu du *Poids de Dieu*, par Gilles Marcotte. *Livres et auteurs canadiens* (1962) : 25-26.

_____. « M. Victor Barbeau nous entretient de Paul Morin ». *Livres et auteurs québécois* (1970) : 189.

VADEBONCCEUR, Pierre. *Trois essais sur l'insignifiance*. Montréal : l'Hexagone, 1983.

VIATTE, Auguste. « Réflexions sur le Canada français dans son cadre américain ». *L'Action nationale* 14.2 (septembre 1939) : 11-18.

Auteurs

a) Robert Choquette

CHOQUETTE, Robert. « Québec et le "Joual" de Troie ». *Présence Francophone* 5 (automne 1972) : 31-33.

FONDA, Carlo. « Le privilège de vivre : Réflexions sur Robert Choquette ». *Canadian Literature* 37 (Summer 1968) : 28-39.

KLIMOV, Alexis et Jean Renaud. « Présentation [nécrologie de Robert Choquette] ». *Le Beffroi* 14 (avril-août 1991) : 7-9.

LEGRIS, Renée. « Témoignage sur une époque : la correspondance Choquette - Desrochers ». *Écrits du Canada français* 83 (1995) : 101-128.

b) Saint-Denys Garneau

BLAIS, Jacques. *Le Choix de Jacques Blais dans l'œuvre de Saint-Denys Garneau*. Charlesbourg : Presses Laurentiennes, 1987.

_____. « Saint-Denys Garneau et le jeu des variantes ». *Études françaises* 20.3 (hiver 1984-1985) : 29-50.

BELLEFEUILLE, Normand de. « "Saules" de Saint-Denys Garneau : une esquisse ? ». *Voix et Images du pays* VII (1973) : 137-150.

BORNEUF, Roland. *Saint-Denys-Garneau et ses lectures européennes*. Québec : PUL, 1969.

CHARBONNEAU, Robert. « De Saint-Denys Garneau ». *La Nouvelle Relève* 3.9 (décembre 1944) : 524.

CHARRON, François. *L'Obsession du mal : de Saint-Denys Garneau et la crise identitaire au Canada français*. Montréal : Herbes Rouges, 2001.

_____. « Postface ». *Regards et jeux dans l'espace et autres poèmes*. Montréal : l'Hexagone, « Typo », 1999.

DORION, Hélène. « Danser devant l'arche ». *Saint-Denys Garneau, poèmes choisis, choix et présentation Dorion*. Montréal : Noroît, 1993.

DUMONT, François. « La prose de Saint-Denys Garneau : une poétique en creux ». *Études françaises*, « La poétique de poète » 29.3 (hiver 1993) : 51-61.

GARNEAU, Hector de St.-Denys. *Journal*. Montréal : Beauchemin, 1963.

_____. *Journal*. Éd. Giselle Huot. Montréal : BQ, 1996.

_____. *Lettres à ses amis*. Montréal : HMM, 1967.

GODBOUT, Jacques. Film : *Anne Hébert, 1916-2000*. ONF, 2000.

KUSHNER, Eva. *Saint-Denis-Garneau*. Paris : Segher, « Poètes d'aujourd'hui 158 », 1967.

LACROIX, Benoît. « Sa bibliothèque privée ». *Études françaises* 20.3 (hiver 1984-1985).

MAJOR, Jean-Louis. Compte rendu de *Saint-Denys Garneau et ses lectures européennes* de Roland Borneuf. *Livres et auteurs québécois* (1969) : 128-130.

_____. « Saint-Denys Garneau ». *Le Jeu en étoile, études et essais*. Ottawa : Éditions de l'Université d'Ottawa, 1978.

MALENFANT, Paul-Chanel. « Effets de Nuit : Faction de Saint-Denys Garneau ». *Saint-Denys Garneau : la clef de lumière*. Montréal : Noroît, 2004.

MELANÇON, Benoît. et Pierre POPOVIC. Éd. *Saint-Denys Garneau et La Relève*. Montréal : Fides-Cétuq, 1994.

MELANÇON, Robert. « Journal, atelier, recueil ». *Voix et Images* 20.1 (automne 1994) : 26-61.

MORENCY, Jean et Isabelle Cossette. « De Poe à Melville à Crémazie : l'imaginaire de la fin et la naissance de la littérature en Amérique du Nord ». *Edgar Allan Poe : une pensée de la fin*. Éd. Jean-François Chassay, Jean-François Côté, Bertrand Gervais. Montréal : Liber, 2001.

NEPVEU, Pierre. « La prose du poème ». *Études françaises*, « Relire Saint-Denys Garneau » 20.3 (hiver 1984-1985) : 15-28.

POE, Edgar Allan. « The Poetic Principle ». *The Complete Tales and Poems*. New York : Vintage, 1975.

POPOVIC, Pierre. « Saint-Denys Garneau, celui qui s'excite ». *Études françaises* 30.2 (automne 1994) : 111-122.

PRÉVOST, Antoine. *De Saint-Denys Garneau, l'enfant piégé*. Montréal : Boréal, 1994.

RIVARD, Yvon. « Qui a tué Saint-Denys-Garneau ». *Liberté* 139 (janvier-février 1982) : 73-85.

ROY, Jacques. *L'autre Saint-Denys Garneau*. Québec : Loup de Gouttière, 1992.

SARTRE, Jean-Paul. *Les Mots*. Paris : Gallimard, 1964.

THIBODEAU, Serge Patrice. *L'Appel des mots, lecture de Saint-Denys Garneau, essai*. Montréal : l'Hexagone, 1993.

TURCOTTE, André. « Aspects du langage poétique de Saint-Denys-Garneau ». *Voix et Images du Pays II* (avril 1969) : 43-62.

WILSON, Edmund. *The Sixties : The Last Journal, 1960-1972*. New York : Farrar, Strauss Giroux, 1993.

VOYER, Raymond-M. « Maritain à Montréal ». *L'Action nationale* 4.2 (novembre 1934) : 193-200.

c) Roland Giguère

BERTRAND, Claude. « Lecture de Yeux Fixes ». *La Barre du Jour*, « Connaissance de Giguère » (décembre-mai 1968) : 84-92.

BOURNEUF, Roland. « Roland Giguère ». *Europe* 478-479 (février-mars 1969) : 157-163.

GAUVREAU, Claude. « Les affinités surréalistes de Roland Giguère ». *Études Littéraires* 5.3 (décembre 1972) : 501-511.

GIGUÈRE, Roland. « Encre et poème, entrevue avec Roland Giguère, par Jean Marcel Duciaume, Université de l'Alberta ». *Voix et Images* 9.1 (automne 1983) : 7-17.

MONTPETIT, Caroline. « La fin de l'enchanteur : le peintre et poète Roland Giguère n'est plus ». *Le Devoir* 19 août 2003 : 1.

d) Alain Grandbois

BRAULT, Jacques. *Alain Grandbois*. Paris : Seghers, 1968.

BOLDUC, Yves. « La Bible dans la poésie d'Alain Grandbois ». *Études françaises*, « Alain Grandbois, lecteur du monde ». *Études françaises* 30.2 (automne 1994) : 51-64.

DESROCHERS, Alfred. « Témoignages [sur Grandbois] ». *Liberté* 9-10 (mai-août 1960) : 179-180.

DUHAMEL, Roger. « Chroniques, Vie de l'esprit, Courrier des lettres ». Compte rendu des *Îles de la nuit*, par Alain Grandbois. *L'Action nationale* 23.2 (octobre 1944) : 136-139.

FORTIN, Marcel. « Le livre englouti ou la fortune critique des poèmes d'Hankéou (1936-1965) ». *Études françaises*, « Alain Grandbois, lecteur du monde ». *Études françaises* 30.2 (automne 1994) : 73-81.

_____. « Les figures affrontées de Saint-Denys Garneau et Grandbois, 1942-1963 ».

Littératures, « L'archipel Grandbois » 16 (1997) : 111-134.

GARNEAU, René. « Alain Grandbois, rue Racine ». *Liberté* 9-10 (mai-août 1960) : 174-178.

GODIN, Jean-Cléo. « La Bibliothèque d'Alain Grandbois ». *Études françaises* 29.1 (printemps 1993) : 97-107.

GRANDBOIS, Alain. « Poésie ». *Liberté* 9-10 (mai-août 1960) : 146.

LEMAIRE, Michel. Compte rendu de *Poèmes, Alain Grandbois*. *Livres et auteurs québécois* (1979) : 123-125.

MILOSZ, Oskar. « Psaume de la Maturation ». *Poésies* II (Paris : Silvaire, 1960).

OUELLETTE, Fernand. « Il est d'étranges destins ». *Liberté* 9-10 (mai-août 1960) : 149-153.

ROBITAILLE, Martin. « Alain Grandbois et Paul Morand au Shanghai Club ». *Études françaises*, « Alain Grandbois, lecteur du monde » (automne 1994) : 41-50.

SÉGUIN, Fernand. *Le Sel de la semaine*, le 17 février 1969, CBC. Entrevue avec Alain Grandbois.

e) François Hertel

DESJARDINS, Marie. « François Hertel s'ennuie au purgatoire ». *Le Québec littéraire* 3 (été 1989) : 190-199.

HERTEL, François. Compte rendu de *la Poésie canadienne*, par Alain Bosquet. *Livres et auteurs canadiens* (1962) : 50-51.

MAJOR, Robert. « François Hertel : bilan provisoire d'un destin d'écrivain ». *Convoyages : essais critiques*. Ottawa : David, 1999.

f) Paul-Marie Lapointe

BIRON, Michel. « Idéologie et poésie : un poème de Paul-Marie Lapointe ». *Voix et Images* 40.1 (automne 1988) : 90-118.

BOURASSA, André-G. « Une nuit particulière ». *Études françaises*, « Paul-Marie Lapointe » 16.2 (avril 1980) : 29-46.

_____. *Surréalisme et littérature québécoise, histoire d'une révolution culturelle*. Montréal : Herbes Rouges, 1986.

DOSTIE, Gaëtan. « Paul-Marie Lapointe : le sismographe du Québec ». *Présence Francophone* 7 (automne 1973).

LAPOINTE, Paul-Marie. « L'injustifiable poésie [entretien de Robert Melançon et Paul-Marie Lapointe] ». *Études françaises*, « Paul-Marie Lapointe » 16.2 (avril 1980) : 81-102.

_____. « Notes pour une poétique contemporaine ». *Liberté* 21 (mars 1962).

MAJOR, André. Compte rendu de *Pour les âmes*, par Paul-Marie Lapointe. *Livres et auteurs canadiens* (1965) : 93.

MELANÇON, Robert. *Paul-Marie Lapointe*. Paris : Seghers, 1987.

NEPVEU, Pierre. *Les mots à l'écoute : poésie et silence chez Fernand Ouellete, Gaston Miron et Paul-Marie Lapointe*. Québec : PUL, 1979.

_____. « La tombée du temps ». *Études françaises*, « Paul-Marie Lapointe » 16.2 (avril 1983) : 47-63.

VANIER, Anatole. Compte rendu de *Choix de poèmes*, par Paul-Marie Lapointe. *Liberté* 3.1 (janvier-février 1961) : 447-449.

g) Rina Lasnier

AUDET, Noël. « L'arbre, la mer et la neige : instruments de poésie et de transcendance chez Rina Lasnier ». *Voix et Images du pays* I (1967) : 65-73.

BARBEAU, Victor. Compte rendu d'*Images et Proses*. *L'Action nationale* 17.1 (avril 1941) : 337-342.

BEAUGRAND-CHAMPAGNE, Raymond. Réalisateur. *Rencontres*, émission du Radio-Canada. Entrevue de Rina Lasnier, par Marcel Brisebois, 6 octobre 1971.

BÉLANGER, Marcel. « Rina Lasnier, entrevue ». *Nuit Blanche* 5 (avril-mai 1981).

BONNENFANT, Joseph. « Dimensions iconiques de la poésie de Rina Lasnier ». *Liberté* 18.6 (novembre-décembre 1976) : 85-101.

BONNENFANT, Joseph et Richard Giguère. « Est-il chose plus belle qu'une orange ? Rencontre avec Rina Lasnier ». *Voix et Images* 4.1 (septembre 1978) : 3-32.

BROCHU, André. « Le mystère sous chaque vocable ». Compte rendu des *Gisants*, par Rina Lasnier. *Livres et auteurs canadiens* (1963) : 342-346.

DORION, Hélène. « Poème ». *Liberté* 237 (juin 1998) : 18.

DOWNES, Gladys. « Poetry et Pietry ». Compte rendu d'*Entendre l'ombre et Voir la nuit*. *Canadian Literature* 101 (Summer 1984) : 119-121.

ISSENHUTH, Jean-Pierre. « Aperçus ». *Liberté* 237 (juin 1998) : 74-85.

_____. « Préface ». *Présence de l'absence*, par Rina Lasnier. Montréal : l'Hexagone, « Typo », 1992.

KUSHNER, Eva. *Rina Lasnier*. Montréal : Fides, 1964.

MALENFANT, Paul-Chanel. *Étude des thèmes et des images dans Escales de Rina Lasnier*, mémoire, l'Université de Montréal, 1974.

MARCOTTE, Gilles. « Présence et absence de Rina Lasnier ». *Liberté* 237 (juin 1998) : 8-17.

MELANÇON, Robert. Compte rendu de *l'Échelle des anges*. *Livres et auteurs québécois* 1976 (Québec : PUL, 1977) : 273-274.

VAN SCHENDEL, Michel. « Cette poésie qu'on lit si peu... ». Compte rendu de *Mémoire sans jours*, par Rina Lasnier ; *C'est la chaude loi des hommes*, par Jacques Godbout ; *Les Belles au bois dormant*, par Pierre Trottier ; *La Mouette et le Large*, par Jean-Guy Pilon. *Liberté* 60 (novembre-décembre 1960) : 380-385.

h) Jean-Aubert Loranger

BONNENFANT, Luc. « Jean-Aubert Loranger : Le miroir oriental de la bibliothèque française ». *Voix et Images* 91 (automne 2005) : 61-74.

i) Albert Lozeau

LEMAIRE, Michel. « Le rythme dans la poésie d'Albert Lozeau. Contribution à l'étude du vers régulier symboliste ». *Voix et Images* 22.2 (hiver 1997) : 355-375.

NEPVEU, Pierre. « Présentation ». *Intimité et autres poèmes* [d'Albert Lozeau], choix de Nepveu. Montréal : Herbes Rouges, « Five O'Clock », 1997.

j) Gaston Miron

BRAULT, Jacques. « Miron, le Magnifique ». *Chemin faisant*. Montréal : Boréal, 1975, 1994.

CORRIVEAU, Hugues. « Hommage, La Marche interrompue de Miron ». *Lettres québécoises* 85 (printemps 1995) : 7-8.

GASQUY-RESCH, Yannick. *Gaston Miron : le forcené magnifique*. Montréal : HMH, 2003.

MALENFANT, Paul-Chanel. Compte rendu de *Courtepointes*, par Gaston Miron. *Livres et auteurs québécois* (1976) : 156-161.

MIRON, Gaston. *À bout portant*. Montréal : Léméac, 1989.

_____. « Gaston Miron par lui-même » [Émission de *Littératures actuelles*, Radio-Canada, 1990], entretien avec Jean Larose, *Liberté* 233 (octobre 1997) : 11-55.

NEPVEU, Pierre. *Les mots à l'écoute : poésie et silence chez Fernand Ouellete, Gaston Miron et Paul-Marie Lapointe*. Québec : Presses de l'Université Laval, 1979.

_____. « Préfacer Miron : Entretien avec Pierre Nepveu ». *Études françaises*, « Gaston Miron : un poète dans la cité » 35.2-31 (1999) : 169-177.

VACHON, George-André. Le Prix de la revue « Études françaises » 1970 [Gaston Miron] ». *Études françaises* 6.2 (mai 1970) : 127-129.

VANASSE, André. « Hommage au grand paroleur de la poésie [Miron] ». *Lettres québécoises* 85 (printemps 1997) : 5.

k) Paul Morin

BLAIS, Jean-Éthier. « Ode à Paul Morin », poème. *Le Beffroi* 1 (décembre 1986) : 31-37.

_____. « Une poésie de l'apaisement : "Géronte et son Miroir" par Paul Morin. *Le Devoir* (11 février 1961) : 13.

BARBEAU, Victor. « Paul Morin ». *Cahiers de l'Académie Canadienne-Française* 13 (1970) : 45-119.

CHARTIER, Émile. « Visions d'Esthète : À propos du "Paon d'email" ». *Revue Canadienne* (avril 1912) : 335-343.

CONSTANTINEAU, Gilles. « La poésie : Jeunes bardes, vieilles barbes et treize ronces à la douzaine. *La Presse* (24 décembre 1960) : 32.

HARVEY, Jean-Charles. Harvey, Jean-Charles. « "Poèmes de cendre et d'or" ». *Pages de Critique : Sur quelques aspects de la littérature française au Canada*. Québec : Le Soleil, 1926.

HÉNAULT, Gilles. Compte rendu de *Poèmes d'un mandarin*, par Paul Morin. *Livres et auteurs canadiens* (1961) : 32-33, 37.

_____. « Poèmes d'un Mandarin ». Compte rendu de *Géronte et son Miroir et Œuvres poétiques*. *Livres et auteurs canadiens* 1961 : 32-33.

MARCOTTE, Hélène. « Le paon d'émail de Paul Morin : l'exploration des lointains ». *Tangence* 65 (hiver 2001) : 82-90.

MICHON, Jacques. « Introduction ». *Paul Morin : Œuvres poétiques complètes*. Montréal : PUM, « Bibliothèque du Nouveau Monde », 2000.

MORIN, Paul. *Henry Wadsworth Longfellow*, thèse de doctorat, la Sorbonne, 1913.

B. Littérature américaine

1) Poésie

BISHOP, Elizabeth. *The Complete Poems, 1927-1979*. New York : Farrar, Strauss, Giroux, 1979, 1997.

_____. *The Collected Prose*. Ed. Robert Giroux. Farrar, Starus, Giroux, 1984.

CULLEN, Countee. *Copper Sun*. New York : Harper & Brothers, 1927.

_____. *My Soul's High Song*. Ed. Gerald Early. New York : Doubleday, 1991.

ELIOT, T.S. *The Four Quartets*. New York : Harcourt Brace Jovanovich, 1943.

FROST, Robert. *Collected Poems, Prose, & Plays*. New York : Library of America, 1995.

GINSBERG, Allen. *Howl and other poems*. San Francisco : City Lights Books, « Pocket Poets Series », 1956, 1994.

_____. *Kaddish and other poems, 1958-1960*. San Francisco : City Lights, 1961).

_____. *Planet News, 1961-1967*. San Francisco : City Lights, 1968, 1997.

_____. *Reality Sandwiches*. San Francisco : City Lights, 1963.

HALL, Donald. *Old and New Poems*. New York : Ticknor & Fields, 1990.

LOWELL, Robert. « At a Bible House ». *The Kenyon Review* 8.4 (Autumn 1946) : 614.

_____. *Life Studies*. New York : Farrar, Straus and Cuddahy, 1959.

MILLAY, Edna St.-Vincent. *Conversations at Midnight*. New York : Harper & Brothers, 1937.

_____. *Renascence and other poems*. New York : Harper & Brothers, 1917.

MOORE, Marianne. *The Complete Poems*. New York : Penguin, 1981.

_____. « Part of a Novel, Part of a Poem, Part of a Play ». *Poetry* 40.3 (June 1932) : 119-128.

O'HARA, Frank. *Lunch Poems*. San Francisco : City Lights, « Pocket Poets Series », 1964.

ROBINSON, Edwin Arlington. *The Man Against the Sky*. New York : Macmillan, 1916, 1920.

_____. *The Poetry of Edwin Arlington Robinson*. Ed. Robert Merzy. New York : Modern Library, 1999.

STEVENS, Wallace. *Collected Poetry and Prose*. New York : Library of America, 1997.

_____. *The Palm at the End of the Mind*. Ed. Holly Stevens. New York : Vintage, 1972.

TEASDALE, Sara. *The Collected Poems*. New York : Macmillan, 1937.

TOOMER, Jean. *The Collected Poems of Jean Toomer*. Ed. Robert J. Jones et Margery Toomer Latimer. Chapel Hill : University of North Carolina Press, 1988.

WILBUR, Richard. *Ceremony and other poems*. New York : HBJ, 1950.

WILLIAMS, William Carlos. *Selected Poems*. Ed. Charles Tomlinson. New York : New Directions, 1985.

2) Romans

COOPER, James Fenimore. *The Last of the Mochicans*. New York : Harper & Row, 1965).

O'CONNOR, Flannery. *Wise Blood*, second edition. New York : Farrar, Straus and Giroux, « The Noonday Press », 1962.

STEIN, Gertrude. *Four in America*. New Haven : Yale UP, 1947.

3) La critique

BLOOM, Harold. *The Anxiety of Influence*. New York : Oxford UP, 1973.

BLY, Robert. *American Poetry : Wildness and Domesticity*. New York : Harper & Row, 1990.

BONTEMPS, Arna. Ed. *American Negro Poetry*. New York : Hill and Wang, 1963.

BRUNNER, Edward. *Cold War Poetry*. Urbana : University of Illinois Press, 2001.

ELIOT, T.S. « Notes towards the Definition of Culture ». *Christianity and Culture*. New York : Harcourt, Brace & Co., 1939, 1977.

_____. « Edgar Poe et la France ». *Essais choisis*. Trad. Henri Fluchère. Paris : Seuil, 1950.

FISH, Stanley. *Is There A Text?* Cambridge : Harvard UP, 1980.

GIOIA, Dana. « Can Poetry Matter? ». *Atlantic Monthly* 267.5 (May 1991) : 94-106.

HASS, Robert. *Twentieth Century Pleasures : Prose on Poetry*. New York : Ecco, 1984.

HUFF, Peter A. *Allen Tate and the Catholic Revival : Trace of the Fugitive Gods*. New York : Paulist Press, 1996.

HOFFMAN, Daniel. *Poe, Poe, Poe*. New York : Doubleday, 1972.

LESINSKA, Ieva. « Breakfast with a Brontasaurus : An Interview with Harold Bloom ». *Eurozine* (10 juillet 2005). Site web : www.eurozine.com/articles/2005/10/17=bloom-en.html.

LONGENBACH, James. *Modern Poetry After Modernism*. New York : Oxford UP, 1997.

LOWELL, Amy. *Tendencies in Modern American Poetry*. Boston : Houghton Mifflin, 1917, 1921.

_____. « The New Manner in Modern Poetry ». *The New Republic* 70 (March 4, 1916) : 124-125.

MCLEMEE, Scott. « The Grand Dame of Poetry Criticism ». *The Chronicle of Higher Education* 41.21 (June 28, 2005) : A14.

MONTGOMERY, Marion. *Why Flannery O'Conner Stayed Home*. « The Prophetic Poet and the Spirit of the Age, Volume I ». La Salle : Sherwood, Sugden & Co., 1981.

_____. *Why Poe Drank Liquor*. « The Prophetic Poet and the Spirit of the Age, Volume II ». La Salle : Sherwood, Sugden & Co., 1983.

_____. *Why Hawthorne Was Melancholy*. « The Prophetic Poet and the Spirit of the Age, Volume III ». La Salle : Sherwood, Sugden & Co., 1984.

O'CONNOR, Flannery. *The Presence of Grace and Other Book Reviews*. Ed. Carter W. Martin. Athens : University of Georgia Press, 1983.

_____. *The Habit of Being*. Ed. Sally Fitzgerald. New York : Farrar, Straus and Giroux, 1979.

PINSKY, Robert. *The Sounds of Poetry : A Brief Guide*. New York : Farrar, Strauss & Giroux, 1998.

POUND, Ezra. « Editorial Comment : Status Rerum ». *Poetry* 1 (October-March 1912-1913) : 123-127.

_____. « A Few Don'ts by an Imagiste ». *Poetry* 1 (October-March 1912-1913) : 200-206.

ROTELLA, Guy. *Reading and Writing Nature : The Poetry of Robert Frost, Wallace Stevens, Marianne Moore and Elizabeth Bishop*. Boston : Northeastern UP, 1991.

VENDLER, Helen. *Part of Nature, Part of Us : Modern American Poets*. Cambridge : Harvard UP, 1980.

_____. *Soul Says : On Recent Poetry*. Cambridge : Harvard UP, 1995.

WELLEK, René et Austin Warren. *Theory of Literature*. New York : Harcourt, Brace and World, 1948, 1962).

WHALEN-Bridge, John. « Some Versions of the Cold War ». *American Literature* 74.3 (Septembre 2002) : 619-633.

WILSON, Edmund. *O Canada, An American's Notes on Canadian Culture*. New York : Farrar, Straus & Giroux, 1964.

_____. *Patriotic Gore*. New York : Oxford UP, 1962.

YOUNG, R.V. « The Old New Criticism and its Critics ». *First Things* 35 (August-September 1993) : 38-44.

Auteurs

a) Elizabeth Bishop

BLOOM, Harold. « Elizabeth Bishop : The Lion Sun ». *Poetics of Influence*. Ed. John Hollander. New Haven : Henry R. Schwab, 1988.

COSTELLO, Bonnie. *Elizabeth Bishop : Questions of Mastery*. Cambridge : Harvard UP, 1991.

DAVIS, Gwendolyn, Sandra Barry, Peter Sanger. Eds. *Division of the Heart : Elizabeth Bishop and the Art of Memory and Place*. Wolfville, Nova Scotia : Gaspereau Press, 2001.

FOUNTAIN, Gary et Peter Brazeau. *Remembering Elizabeth Bishop : An Oral Biography*. Amherst : University of Massachusetts Press, 1994.

LOMBARDI, Marilyn May. Ed. *Elizabeth Bishop : The Geography of Gender* (Charlottesville : UP of Virginia, 1993).

MILLIER, Brett C. *Elizabeth Bishop : Life and the Memory of It*. Berkely : University of California Press, 1993.

MONTEIRO, George. Ed. *Conversations with Elizabeth Bishop*. Jackson : UP of Mississippi, 1996.

ORR, David. « Rough Gems ». *Compte rendu de Edgar Allan Poe and the Juke-Box, New York Times Book Review* (April 2, 2006) : 1, 9-10.

PARKER, Robert Dale. *The Unbeliever: The Poetry of Elizabeth Bishop*. Urbana : University of Illinois Press, 1988.

PASCAL, Blaise. « Pensées, VIII. Divertissement ». *Œuvres complètes II*. Paris : Gallimard, 2000.

SCHWARTZ, Lloyd et Sybil P. Estess. Eds. *Elizabeth Bishop and Her Art*. Ann Arbor : University of Michigan Press, 1983.

B) Robert Frost

ASSELINÉAU, Roger. Éd. *Robert Frost*. Paris : Seghers, 1964.

AUDEN, W.H. « Robert Frost ». *The Dyer's Hand and other essays*. New York : Random House, 1948, 1962.

BRODSKY, Joseph and Seamus Heaney, Derek Walcott. *Homage to Robert Frost*. New York : FSG, 1996.

COFFIN, Robert P Tristram. *New Poetry of New England: Frost and Robinson*. New York : Russell & Russell, 1964. Original edition 1938.

COPLAND, Libby. « Stanza Room Only : Poet Laureate's Project Is an Unexpected Hit ». *The Washington Post* (April 3, 2000) C4.

COWLEY, Malcolm. « The Case Against Mr. Frost ». *Robert Frost : A Collection of Critical Essays*. Ed. James M. Cox. Englewood Cliffs : Prentice-Hall, 1962.

COX, James. Editor. *Robert Frost : A Collection of Critical Essays*. Englewood Cliffs : Prentice Hall, 1962.

D'AVANZO, Mario L. *A Cloud of Other Poets : Robert Frost and the Romantics*. Lanham : University Press of America, 1991.

MONTEIRO, George. *Robert Frost & the New England Renaissance*. Louisville : UP of Kentucky, 1988.

MUNSON, Gorham. *Robert Frost : A Study in Sensibility and Good Sense*. New York : Haskell House, 1973. Original edition 1927.

POUND, Ezra. « Modern Georgics ». *Compte rendu de North of Boston* par Robert Frost, *Poetry* 5.3 (December 1914) : 127-130.

PRITCHARD, William H. *Frost : A Literary Life Reconsidered*. Amherst : University of Massachusetts Press, 1984. Second edition.

SAVOIE, John. « A Poet's Quarrel : Jamesian Pragmatism and Frost's "The Road Not Taken" ». *The New England Quarterly* 87.1 (March 2004) : 5-24.

SIMPSON, Lewis P. *Profile of Robert Frost*. Columbus : Merrill, 1971.

SPENCER, Mathew. *Elected Friends : Robert Frost and Edward Thomas To One Another*. New York : Handsell Books, 2003.

THOMPSON, Lawrance. *Robert Frost : Years of Triumph, 1915-1938*. New York : Holt, Rinehart and Winston, 1970.

WALSH, John Evangelist. *Into My Own : The English Years of Robert Frost, 1912-1915*. New York : Grove Press, 1988.

WINTERS, Yvor. « Robert Frost : Or, the Spiritual Drifter as Poet ». *Robert Frost : A Collection of Critical Essays*. Ed. James M. Cox. Englewood Cliffs : Prentice-Hall, 1962.

c) Allen Ginsberg

GINSBERG, Allen. *Journals, Mid-Fifties, 1954-1958*. Ed. Gordon Ball. New York : Harper, 1995.

_____. *Deliberate Prose, Selected Essays, 1952-1995*. New York : HarperCollins, 2000.

_____. *The Paris Review Interviews, « Writers at Work »*. Third edition. New York : Penguin, 1977.

HYDE, Lewis. Ed. *On the Poetry of Allen Ginsberg*. Ann Arbor : University of Michigan Press, 1984.

KEROUAC, Jack. « Essentials of Spontaneous Prose ». *The Evergreen Review* 1.5 (1959).

PORTUGÉS, Paul. *The Visionary Poetics of Allen Ginsberg*. Santa Barbara : Ross-Erikson, 1978.

SCHWARTZ, Marilyn Merritt. *From Beat to Beatific : Religious Ideas in the Writings of Kerouac, Ginsberg and Corso*. Dissertation. University of California, Davis. 1976.

d) Robert Lowell

HAMILTON, Ian. *Robert Lowell : A Biography*. London : Faber & Faber, 1982.

MCGRATH, Charles. « The Vicissitudes of Literary Reputation ». *New York Times Book Review* (15 June 2003) : 53-55.

e) Marianne Moore

COSTELLO, Bonnie. *Marianne Moore, Imaginary Possessions*. Cambridge : Harvard UP, 1981.

HALL, Donald. *Marianne Moore, The Cage and the Animal*. New York : Pegasus, 1970.

KADLEC, David. « Marianne Moore and Eugenics ». *Mosaic Modernism : Anarchism, Pragmatism, Culture*. Baltimore : Johns Hopkins UP, 2000 : 152-183.

f) Edwin Arlington Robinson

BARNARD, Ellsworth. Ed. *Edwin Arlington Robinson : Centenary Essays*. Athens : University of Georgia Press, 1969.

JOHNSON, Edgar. « Tilbury Townsman ». Selected Letters of Edwin Arlington Robinson, edited by Ridgely Torrence. *New Republic* 102.17 (April 22, 1940) : 552.

LOWELL, Amy. « E.A. Robinson's Verse ». *Compte rendu de The Man Against the Sky, The New Republic* 82 (May 27, 1916) 96-97.

MERZY, Robert, « Introduction ». *The Poetry of E.A. Robinson*. New York : Modern Library, 1999.

TATE, Allen. « Edwin Arlington Robinson ». *Essays of Four Decades*. Wilmington : ISI Books, 1968, 1999.

g) Wallace Stevens

BOROFF, Marie. *Wallace Stevens : A Collection of Critical Essays*. Englewood Cliffs : Prentice Hall, 1963.

BROWN, Ashley and Robert S. Haller. Eds. *The Achievement of Wallace Stevens*. New York : Gordian Press, 1973.

ELLMAN, Richard. « Wallace Stevens's Ice-Cream ». *along the riverun*. New York : Knopf, 1989. Écrit 1957.

_____. « How Wallace Stevens Saw Himself ». *along the riverun*. London : Hamish Hamilton, 1998 : 204-220.

FRYE, Northrop. « The Realistic Oriole : A Study of Wallace Stevens ». *Fables of Identity*. New York : HBJ, 1984.

_____. « Wallace Stevens and the Variation Form ». *Spiritus Mundi*. Bloomington : Indiana UP, 1976.

JARRAWAY, David. *Wallace Stevens and the Question of Belief*. Baton Rouge : LSU Press, 1993.

NASSAR, Eugene Paul. *Compte rendu de Parts of a World : Wallace Stevens Remembered, an Oral Biography*, by Peter Brazeau. *Modern Age* 33.2 (Spring 1988) : 166-169.

PEARCE, Roy Harvey and Hillis Miller. *The Act of the Mind: Essays on the Poetry of Wallace Stevens*. Baltimore, Johns Hopkins Press, 1965.

PETERSON, Margaret. « Harmonium and William James ». *The Southern Review* N.S. 7.3 (1971) : 658-682.

_____. *Wallace Stevens and the Idealist Tradition*. Ann Arbor : UMI Research Press, 1983.

STEVENS, Holly. « Bits of Remembered Time ». *The Southern Review* N.S. 7.3 (July 1971) : 651-657.

STEVENS, Wallace. *Letters*. Ed. Holly Stevens. Berkeley : University of California Press, 1966, 1996.

h) Richard Wilbur

ALTIERI, Charles. « From Symbolist Thought to Immanence : The Ground of Postmodern American Poetics ». *Boundary 2* 1.3 (Spring 1973).

WEATHERHEAD, A.K. « Richard Wilbur : Poetry of Things ». *ELH* (December 1966).

i) Jean Toomer

JONES, Robert B. *Jean Toomer and the Prison-House of Thought : A Phenomenology of the Spirit*. Amherst, University of Massachusetts Press, 1993.

J) William Carlos Williams

DIJKSTRA, Bram. *Cubism, Stieglitz, and the Early Poetry of William Carlos Williams*. Princeton : Princeton UP, 1969.

KADLEC, David. « William Carlos Williams, Prohibition, and Immigration ». *Mosaic Modernism : Anarchism, Pragmatism, Culture*. Baltimore : Johns Hopkins UP, 2000 : 122-151.

C. Northrop Frye

ABRAMS, M. H. Compte rendu de *Anatomy of Criticism*. *University of Toronto Quarterly* 28.2 (January 1959) : 190-196.

ALTER, Robert. « Northrop Frye between Archetype and Typology ». *Frye and the Word: Religious Contexts in the Writings of Northrop Frye*. Eds. Jeffery Donaldson & Alan Mendelson. Toronto : University of Toronto Press, 2004 : 137-150.

AUERBACH, Eric. *Mimésis*. Trad. de l'allemand Cornélius Heim. Paris : Gallimard, 1968.

AYRE, John. « The Mythological Universe of Northrop Frye ». *Saturday Night* 88.5 (May 1973) : 19-24.

_____. *Northrop Frye : A Biography*. Toronto : Random House, 1989.

BENTLEY, Jr., G.E. « The Resistance to Religion : Anxieties Surrounding the Spiritual Dimensions of Frye's Thought; Or, Investigations into the Fear of Enlightenment ». *The Legacy of Northrop Frye*. Eds. Alvin A. Lee and Robert D. Denham. Toronto : University of Toronto Press, 1994.

BLAKE, William. *The Complete Poetry and Prose*. Ed. David V. Erdman ; commentary Harold Bloom. Berkeley : University of California Press, 1982

CAYLEY, David. *Entretiens avec Northrop Frye*. Trad. Clifford Bacon. Montréal : Bellarmin, 1996.

COLERIDGE, Samuel Taylor. « Biographia Literaria ». *The Collected Works* 7. Eds. James Engell and W. Jackson Bate. Princeton UP, 1983.

CORDING, Robert. « The "Something More" in the Bible : A Response to Robert Alter, David Gay, and Micahel Dolzani ». *Semeia* 89 (2002) : 155-169.

DANIÉLOU, Jean. *Sacramentum Futuri*. Paris : Beauchesne, 1950.

DENHAM, Robert D. *Northrop Frye : Religious Visionary and Architect of the Spiritual World*. Charlottesville : University of Virginia Press, 2004.

_____. « Northrop Frye's 'Kook Books' and the Esoteric Tradition ». *Frye and the Word : Religious Contexts in the Writings of Northrop Frye*. Toronto : University of Toronto Press, 2004 : 329-356.

DONALDSON, Jeffery. « Introduction ». *Frye and the Word: Religious Contexts in the Writings of Northrop Frye*. Toronto : University of Toronto Press, 2004.

DONALDSON, Jeffery & Alan MENDELSON. Eds. *Frye and the Word: Religious Contexts in the Writings of Northrop Frye*. Toronto : University of Toronto Press, 2004.

ELIADE, Mircea. *La sacré and le profane*. Paris : Gallimard, 1965.

FREEDMAN, Adele. « The Burden of being Northrop Frye ». *Toronto Globe and Mail* (October 3, 1981) : E1.

FRYE, Northrop. *Anatomie de la critique*. Trad. Guy Durant. Paris : Gallimard, 1969.

_____. *Anatomy of Criticism : Four Essays*. Princeton : Princeton UP, 1957.

_____. *The Bush Garden : Essays on the Canadian Imagination*. Toronto : Anansi, 1971, 1995.

_____. *Creation and Recreation*. Toronto : University of Toronto Press, 1980.

_____. *The Critical Path : An Essay on the Social Context of Literary Criticism*. Bloomington : Indiana University Press, 1971.

_____. *The Double Vision : Language and Meaning in Religion*. Toronto : University of Toronto Press, 1991.

_____. *The Eternal Act of Creation, Essays, 1979-1990*. Ed. Robert B. Denham. Bloomington : Indiana UP, 1993.

_____. « The Expanding World of Metaphor ». *Journal of the American Academy of Religion* 53.3 (December 1985) : 585-598.

_____. *Fables of Identity : Studies in Poetic Mythology*. New York : HBJ, 1963.

_____. *Fearful Symmetry : A Study of William Blake*. Princeton : Princeton UP, 1947, 1969.

_____. *Le Grand Code : la Bible et la littérature*. Trad. Catherine Malamoud. Paris : Seuil, 1984.

_____. *The Great Code : The Bible and Literature*. New York : HBJ, 1982.

_____. *Myth and Metaphor, Selected Essays, 1974-1988*. Ed. Robert D. Denham. Charlottesville : University of Virginia Press, 1990.

_____. *Northrop Frye's Late Notebooks, 1982-1990 : Architecture of the Spiritual World, Volumes 1 et 2*. Ed. Robert D. Denham. Toronto : University of Toronto Press, 2000.

_____. *La Parole souveraine*. Trad. Catherine Malamoud. Paris : Seuil, 1994.

_____. *The Secular Scripture : A Study of the Structure of Romance*. Cambridge : Harvard UP, 1976.

_____. *Spiritus Mundi : Essays on Literature, Myth, and Society*. Bloomington : Indiana UP, 1976.

_____. *The "Third Book" Notebooks of Northrop Frye, 1964-1972, The Critical Comedy, Volume 9*. Toronto : University of Toronto Press, 2002.

_____. *Words With Power : Being a Second Study of The Bible and Literature*. New York, HBJ, 1990.

FULFORD, Robert. « Frye's letters to Kemp reveal the heart of taciturn legend ». *Compte rendu de Northrop Frye and Helen Kemp, 1932-1939*. *Toronto Globe and Mail* (February 12, 1997) : C2.

GLOBE, Alexander. *Compte rendu de The Great Code*. *Canadian Literature* 97 (Summer 1983) : 182-191.

GRANT, George. *Compte rendu de The Great Code*. *Toronto Globe and Mail* (February 27, 1982) : E17.

HAMILTON, A.C. *Northrop Frye : Anatomy of his Criticism*. Toronto : University of Toronto Press, 1990.

_____. « Northrop Frye as a Cultural Theorist ». *Rereading Frye : The Published and Unpublished Works*. Ed. David Boyd and Imre Salusinszky. Toronto : University of Toronto Press, 1999.

_____. « Review Article : Northrop Frye and the Recovery of Myth », review of *The Secular Scripture*. *Queen's Quarterly* 85.1 (Spring 1978) : 66-77.

HUTCHEON, Linda. « Frye Recoded: Postmodernity and the Conclusions ». *The Legacy of Northrop Frye*. Eds. Alvin A. Lee and Robert D. Denham. Toronto : University of Toronto Press, 1994 : 105-121.

KATAN, Naïm. « Northrop Frye : une vision de notre temps ». *Écrivains des amériques*. (Montréal : HMH, 1976) 143-155.

KEE, James M. General Editor. « Frye and the Afterlife of the Word ». *Semeia* 89 (2002).

_____. « Northrop Frye and the Poetry in Biblical Hermeneutics ». *Frye and the Word : Religious Contexts in the Writings of Northrop Frye*. Eds. Jeffery Donaldson & Alan Mendelson. Toronto : University of Toronto Press, 2004.

KRISTEVA, Julia. « The Importance of Frye ». *The Legacy of Northrop Frye*. Eds. Alvin A. Lee and Robert D. Denham. Toronto : University of Toronto Press, 1994 : 334-338.

LEE, Alvin A. and Robert D. Denham. Eds. *The Legacy of Northrop Frye*. Toronto : University of Toronto Press, 1994.

LEE, Alvin A. and Jean O'Grady. Eds. *Northrop Frye on Religion. The Collected Works of Northrop Frye* 4. Toronto : University of Toronto Press, 2004.

MINER, Marylou. « An Interview with Northrop Frye ». *Northrop Frye Newsletter* 4.2 (Summer 1992).

MUNK, Linda. « Northrop Frye : Typology and Gnosticism ». *Frye and the Word: Religious Contexts in the Writings of Northrop Frye*. Eds. Jeffery Donaldson et Alan Mendelson. Toronto : University of Toronto Press, 2004 : 151-163.

O'GRADY, Jean. « Frye and the Church ». *Frye and the Word : Religious Contexts in the Writings of Northrop Frye*. Eds. Jeffery Donaldson & Alan Mendelson. Toronto : University of Toronto Press, 2004.

PERKINS, J. Russell. « Northrop Frye and Catholicism ». *Frye and the Word: Religious Contexts in the Writings of Northrop Frye*. Eds. Jeffery Donaldson & Alan Mendelson. Toronto : University of Toronto Press, 2004.

SKELTON, Robin. « The House That Frye Built ». *Compte rendu de Fables of Identity. Canadian Literature* 24 (Spring 1965) : 63-66.

SULLIVAN, James. « Northrop Frye, Canadian critic and theorist ». *Encyclopedia of Literary Critics and Criticism, Volume I*. London : Fitzroy Dearborn Publishers, 1999 : 406-409.

THOMAS, Tim. « Visions of Coherence ». Compte rendu de *Northrop Frye : A Biography* par John Ayre, *Northrop Frye : Anatomy of His Criticism* par A.C. Hamilton, *Northrop Frye Newsletter*. Ed. Robert D. Denham, *On Education* par Northrop Frye. *Journal of Canadian Studies* 25.2 (Summer 1990) : 170-196.

VELAIDUM, Joe. *Axis Mundi : The Spiritual Journey of Consciousness in the Thought of Northrop Frye*. Dissertation, 2002, McMaster University.

_____. « Towards Reconciling the Solitudes ». *Semeia* 89 (2002) : 23-38.

WHITE, Hayden. « Frye's Place in Contemporary Cultural Studies ». *The Legacy of Northrop Frye*. Eds. Alvin A. Lee and Robert D. Denham. Toronto : University of Toronto Press, 1994.

WHITEHEAD, Alfred North. *Science and the Modern World*. New York : The Free Press, 1925, 1967.

WOOLF, Virginia. *L'art du roman*. Trad. et préface Rose Celli. Paris : Seuil, 1962.

D. Eric Voegelin

ALTIZER, Thomas J.J. « A New History and a New But Ancient God? A Review Essay ». Compte rendu de *Order and History*, vol. 4: *The Ecumenic Age*. *Journal of the American Academy of Religion* 43.4 (December 1975) : 757-764.

ANDERSON, Bernhard V. « Introduction : The Old Testament as a Christian Problem ». *The Old Testament and Christian Faith : A Theological Discussion*. Ed. Bernhard W. Anderson. New York : Harper & Row, 1963.

ANDERSON, William. *The New Science of Politics : An Introduction*. *The Journal of Politics* 15 (1953) : 563-568.

ARÉNILLA, Louis. Compte rendu de *la Nouvelle Science du politique*. *La Quinzaine Littéraire* 787 (16-30 juin 2000) : 17.

ASSOULINE, Pierre. « Actualités : Les carnets, Hitler et les Allemands ». *Lire* (février 2004) : 5-9.

ATKINS, Anselm. « Eric Voegelin and the Decline of Tragedy ». *Drama Survey* 5.3 (Winter 1966-1967) : 280-285.

BABIN, James. « Eric Voegelin's Recovery of the Remembering Story ». *The Southern Review* 34.2 (Spring 1998) : 341-366.

_____. « Melville and the Deformation of Being : From Typee to Leviathan ». *The Southern Review* 7.1 N.S. (January 1971) : 89-114.

_____. « Voegelin and the Study of Literature : Restoring Sense to Senseless Sounds ». *Politics, Order and History, Essays on the Work of Eric Voegelin*. Ed. Glenn

DESCHEPPER, Jean-Pierre, *Compte rendu du Souci du monde. Dialogue entre Hannah Arendt et quelques-uns de ses contemporains, Revue Philosophique de Louvain* 100.1-2 (février-mai 2002) : 335-336.

DOUGLASS, Bruce. « The Break in Voegelin's Program ». *Compte rendu de The Ecumenic Age. The Political Science Reviewer* 7 (Fall 1977) : 1-21.

_____. « The Gospel and Political Order: Eric Voegelin on the Political Role of Christianity ». *The Journal of Politics* 38.1 (February 1976) : 25-45.

_____. *Compte rendu de The Ecumenic Age. The Christian Century* 93.5 (February 18, 1976) : 155.

EMBERLEY, Peter and Barry Cooper. Trans. and eds. *Faith and Political Philosophy: The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*. University Park : Pennsylvania State University Press, 1993.

FEDERICI, Michael P. *Eric Voegelin: The Restoration of Order*. Wilmington : ISI Books, 2002.

_____. « Voegelin's Christian Critics ». *Modern Age* 36.4 (Summer 1994) : 331-340.

FRANZ, Michael. « Gnosticism and Spiritual Disorder in The Ecumenic Age ». *The Political Science Reviewer* 27 (1998) : 15-16.8

GEBHARDT, Jürgen. « Toward the Process of Universal Mankind: The Formation of Voegelin's Philosophy of History ». *Eric Voegelin's Thought : A Critical Appraisal*. Ed. and intro. Ellis Sandoz. Durham : Duke UP, 1982 : 67-86.

_____. « Editor's Introduction ». *On the Form of the American Mind, The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 1*. Baton Rouge : LSU Press, 1995).

_____. « Introduction ». *The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 25. History of Political Ideas, Volume VII. The New Order and Last Orientation*. Columbia : University of Missouri Press, 1998.

_____. « End of the Waste Land ». *The National Review* 18.15 (April 30, 1976) : 449-451.

_____. « Eric Voegelin's Anamnesis ». *The Southern Review* N.S. 7.1 (January 1971) : 68-88.

GILLESPIE, Gerald. « Bible Lessons: The Gospel According to Frye, Girard, Kermode, and Voegelin ». *Comparative Literature* 38.3 (Summer 1986) : 289-297.

HADAS, Moses. *Compte rendu de Order and History, Vol. I, Israel and Revelation ; Vol. II, The World of the Polis ; Vol. III, Plato and Aristotle. Journal of the History of Ideas* 19.3 (June 1958) : 442-444.

HALLOWELL, John H. « Eric Voegelin (1901-1986) ». *The Intercollegiate Review* (Spring/ Summer 1985) : 3-4.

_____. « Existence in Tension : Man in Search of His Humanity ». Compte rendu de *Plato and Aristotle*, Vol. III of *Order and History*. *The Political Science Reviewer* 2 (Fall 1972) : 162-184.

HARRIGAN, Anthony. « Political Gnosticism ». Compte rendu de *The New Science of Politics*, *The Christian Century* (April 1953).

HASSNER, Pierre. Compte rendu de *Order and History*, Vol. I. *Israël and Revelation*; Vol. 2. *The World of the Polis*; Vol. 3. *Plato and Aristotle*. *Revue Française de Science Politique* 10 (1960) : 713-715.

HEILKE, Thomas W. « Anamnestic Tales : The Place of Narrative in Eric Voegelin's Account of Consciousness ». *The Review Of Politics* 58.4 (Fall 1996) : 761-791.

_____. *Eric Voegelin : In Quest of Reality*. Lanham : Rowman & Littlefield, 1999.

HEILMAN, Robert B. « Eric Voegelin : Reminiscences ». *The Southern Review* 32.1 (Winter 1996) : 147-165.

_____. « Foreward ». *The Southern Review* N.S. 7.1 (January 1971) : 6-8.

_____. « Reflections of an Intellectual ». Compte rendu de *Autobiographical Reflections*. *The Sewanee Review* 98.2 (Spring 1990) : 275-278.

HENNINGSSEN, Manfred. « Introduction ». *Modernity Without Restraint : The Political Religion ; The New Science of Politics ; and Science, Politics, and Gnosticism*, *The Collected Works of Eric Voegelin*, Volume 5. Columbia : University of Press, 2003.

HOLLWECK, Thomas A. and Ellis Sandoz, « General Introduction to the Series ». *History of Political Ideas*, Volume I, *Hellenism, Rome, and Early Christianity*, *The Collected Works of Eric Voegelin*, Volume 19. Columbia : University of Missouri Press, 1997.

HUGHES, Glenn. « Balanced and Imbalanced Consciousness ». *The Politics of the Soul : Eric Voegelin on Religious Experience*. Ed. Glenn Hughes. Lanfield: Rowman & Littlefield, 1999.

_____. « Eric Voegelin's View of History as a Drama of Transfiguration ». *International Philosophical Quarterly* 30.4 (December 1990) : 449-464.

_____. « Eric Voegelin, Ezra Pound and the Balance of Consciousness ». *The Modern Schoolman* 75.1 (November 1997) : 1-21.

_____. *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*. Columbia : University of Missouri Press, 1993.

_____. Ed. *The Politics of the Soul : Eric Voegelin on Religious Experience*. Lanham : Rowman & Littlefield, 1999.

_____. Compte rendu de *Consciousness and Transcendence : The Theology of Eric Voegelin*, by Michael P. Morrissey. *First Things* 57 (November 1995) : 65-74.

_____. *Transcendence and History* (Columbia : University of Missouri Press, 2003).

HUGHES, Glenn and Frederick Lawrence. « The Challenge of Eric Voegelin ». *The Political Science Reviewer* 24 (1995) : 399-452.

KENDALL, Willmoore and George W. Carey. « Chapter 1: What Is Traditional Amongst Us ? ». *The Basic Symbols of the American Political Tradition*. Baton Rouge : LSU Press, 1970.

KIRK, Russell. « Behind the Veil of History ». *Compte rendu de Order and History: Vol. I, Israel and Revelation. The Yale Review* 46 (Spring 1957) : 466-476.

_____. « Philosophers and Philodoxers ». *Enemies of Permanent Things*. Peru, Il : Sherwood Sugden & Co., 1988. First published 1969.

KRAMM, Lothar. « Gaining the Open Horizon : Eric Voegelin's Search for Order ». *History of Political Thought* 7.3 (Winter 1986) : 511-526.

LANDESS, Thomas H. « James Joyce and Aesthetic Gnosticism ». *Modern Age* 23.2 (Spring 1979) : 145-153.

LEROUX, Georges. « Philosophie : Voegelin, penseur de l'histoire ». *Compte rendu de Science, politique et gnose et Réflexions autobiographiques. Le Devoir* 2-3 octobre 2004 : F6.

MCMAHON, Robert. « Eric Voegelin's Paradoxes of Consciousness and Participation ». *The Review of Politics* 61.1 (Winter 1999) : 119-139.

MCKNIGHT Stephen A. Ed. *Eric Voegelin's Search for Order in History*. Baton Rouge : LSU Press, 1978.

_____. « Review Essay : Recent Developments in Voegelin's Philosophy of History ». *Sociological Analysis* 36.4 (Winter 1975).

_____. « The Renaissance Magus and the Modern Messiah ». *Religious Studies Review* 5.2 (April 1979) : 81-89.

MINEAU, André. *Compte rendu des Religions politiques. Laval Théologique et philosophique* 51.3 (octobre 1995) : 694-695.

MOLNAR, Thomas. « Eric Voegelin : A Portrait, An Appreciation ». *Modern Age* 25.4 (Fall 1981) : 381-387.

_____. « Philosophes européens en Amérique : 1945 et après ». *Études* 370.4 (avril 1989) : 499-507.

_____. « Political Religions d'Éric Voegelin ». *Compte rendu des Religions politiques, L'Analyste* 23 (automne 1988) 35-36.

MONOD, Jean-Claude. « Eric Voegelin et l'interprétation du nazisme ». *Compte rendu de Hitler et les Allemands. Esprit* 297 (août-septembre 2003) 208-211.

MONVILLE, Paul. *Compte rendu des Religions politiques. Revue philosophique de Louvain* 93.4 (novembre 1995) : 658.

MONTGOMERY, Marion. « Flannery O'Connor, Eric Voegelin, and the Question that Lies Between Them ». *Modern Age* 22.2 (Spring 1978) : 133-143.

MORRISSEY, Michael P. *Consciousness and Transcendence: The Theology of Eric Voegelin*. Notre Dame : Notre Dame University Press, 1994.

_____. « Voegelin, Religious Experience, and Immortality ». *The Politics of the Soul, Eric Voegelin on Religious Experience*. Ed. Glenn Hughes Lanham : Rowman & Littlefield, 1999) : 11-31.

NIEMEYER, Gerhart. « Christian Faith, and Religion, in Eric Voegelin's Work ». *The Review of Politics* 57.1 (Winter 1995) : 91-104.

_____. « Eric Voegelin's Philosophy and the Drama of Mankind ». *Modern Age* 20.1 (Winter 1976) : 28-39.

O'CARROLL, Noreen. « Hegel's Deformation of Philosophy ». *American Catholic Philosophical Quarterly* 64.4 (Autumn 1990) : 555-567.

POUTHIER, Jean-Luc. « Les religions politiques ; Eric Voegelin : les trois âges du divin ». *Le Monde des Débats* 15 (juin 2000) : 30-31.

REDEKER, Robert. « Qui a peur d'Éric Voegelin ? ». *Compte rendu de la Nouvelle Science du politique. Critique* 57.644-645 (janvier-février 2001) : 248-251.

REVUE DE METAPHYSIQUE ET DE MORALE (1959). *Compte rendu de Order and History, vol. I : Israël and revelation* : 501.

REVUE FRANÇAISE DE SCIENCE POLITIQUE 25.6 (décembre 1975). *Compte rendu de From Enlightenment to Revolution* : 1170.

RHODES, James M. « Christian Faith, Jesus the Christ, and History ». *The Political Science Reviewer* 27 (1998) : 44-67.

ROSEN, Stanley. « Order and History ». *Compte rendu de The World of the Polis (Vol. II), Plato and Aristotle (Vol. III)*. *Review of Metaphysics* 12 (1958) : 257-276.

SANDOZ, Ellis. Ed. *Eric Voegelin's Thought : A Critical Appraisal*. Durham : Duke UP, 1982.

_____. Ed. *Eric Voegelin's Significance for the Modern Mind*. « Introduction ». Baton Rouge : LSU Press, 1991.

_____. « In Memoriam : Eric Voegelin ». *The Southern Review* 21.2 (April 1985) : 372-375.

_____. *The Voegelinian Revolution : A Biographical Introduction*. Baton Rouge : LSU Press, 1981.

SCHLEGEL, Jean-Louis. « Sécularisation et mal politique moderne ». *Esprit* 265 (juillet 2000) : 63-68.

SCHMUTZ, Jacob. « La philosophie de l'ordre d'Eric Voegelin ». *Revue philosophique de Louvain* 93.3 (août 1995) : 255-284.

_____. « Avant-propos du traducteur : La prophétie de Flore ». *Les Religions politiques*, Eric Voegelin. Trad. de l'allemand par Jacob Schmutz. Paris : Cerf, 1994. Publié à Vienne en 1938.

SCHRAM, Glenn N. « Eric Voegelin, the Christian Faith, and the American University ». *Dialog* 16.2 (Spring 1977) : 130-135.

_____. Letter to the Editor, « Voegelin on Gnosticism ». *The American Political Science Review* 72.4 (December 1978) : 1362.

SEBBA, Gregor. « Eric Voegelin : From Enlightenment to Universal Humanity ». *The Southern Review* 11.4 (Autumn 1975) : 918-925.

_____. « History, Modernity and Gnosticism ». *The Philosophy of Order, Essays on History, Consciousness and Politics*. Ed. Peter J. Opitz and Gregor Sebba. Stuttgart : Klett-Cotta, 1981.

_____. « Prelude and Variations on the Theme of Eric Voegelin ». *Eric Voegelin's Thought : A Critical Appraisal*. Ed. and intro. Ellis Sandoz. Durham : Duke UP, 1982 : 3-66.

_____. « Western Civilization in the Light of the Philosophy of History ». *Modern Age* 33.3 (Fall 1990) : 249-258.

SIMARD, Augustin. Compte rendu de *la Nouvelle Science du politique*. *Politiques et sociétés* 20.1 (2001) : 175-179.

TIME. « Journalism and Joachim's Children ». 61.10 (March 9, 1953) : 57-61.

TRIMPI, Wesley. « Reason and the Classical Premises of Literary Decorum ». *Independent Journal of Philosophy* 5/6 (1988) : 103-111.

TROTIGNON, Pierre. Compte rendu des *Religions politiques*. *Revue philosophique de la France et d'étranger* 4 (octobre-décembre 1995) : 566.

TROTTER, Jack E. « Tragedy and the Polis in Eric Voegelin's Order and History ». *Politics, Order and History : Essays on the Work of Eric Voegelin*. Eds. Glenn Hughes, Stephen A. McKnight and Geoffrey L. Price. Sheffield : Sheffield Academic Press, 2001.

VALADIER, Paul. Compte rendu de *la Nouvelle science du politique*. *Études, revue de culture contemporaine* (juillet-août 2000) : 135-136.

VOEGELIN, Eric. *Anamnesis*. Trans. and ed. Gerhart Niemeyer. Columbia : University of Missouri Press, 1979.

_____. *Anamnesis : On the Theory of History and Politics*. *The Collected Works of Eric Voegelin*, Volume 6. Trans., based on the edition of Niemeyer, M.J. Hanak. Ed. et intro. David Walsh. Columbia : University of Missouri Press, 2002.

_____. *The Authoritarian State, An Essay on the Problem of the Austrian State, The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 4.* Columbia : University of Missouri Press, 1999). Première publication 1936, *Der autoritäre Staat : En Versuch über das österreichische Staatsproblem.*

_____. *Autobiographical Reflections.* Baton Rouge : LSU Press, 1989.

_____. *The Beginning and the Beyond : Papers from the Gadamer and Voegelin Conferences, Supplementary Issue of Lonergan Workshop, Volume 4.* Ed. Fred Lawrence. Chico, CA : Scholars Press, 1984.

_____. *The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers, 1939-1985, The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 33.* Eds. and intro. William Petropulos and Gilbert Weiss. Columbia : University of Missouri Press, 2004).

_____. *Foi et philosophie politique, correspondance Strauss-Voegelin, 1934-1964.* Éds. Peter Embry et Barry Cooper. Trad. Sylvie Courtine-Denamy. Paris : Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 2004.

_____. « The Formation of the Marxian Revolutionary Idea ». *The Review of Politics* 12.3 (July 1950) : 275-302.

_____. « History and Gnosis ». *The Old Testament and Christian Faith : A Theological Discussion.* Ed. Bernhard W. Anderson. New York : Harper & Row, 1963.

_____. *History of Political Ideas, Volume I : Hellenism, Rome and Early Christianity.* Ed. Anthanasios Moulakis. *The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 19.* Columbia : University of Missouri Press, 1997.

_____. *History of Political Ideas, Volume II : The Middle Ages to Aquinas.* Ed. Peter von Sivers. *The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 20.* Columbia : University of Missouri Press, 1998.

_____. *History of Political Ideas, Volume III : The Later Middle Ages.* Ed. David Walsh. *The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 21.* Columbia : University of Missouri Press, 1998.

_____. *History of Political Ideas, Volume IV : Renaissance and Reformation.* Eds. David L. Morse and William M. Thompson. *The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 22.* Columbia : University of Missouri Press, 1998.

_____. *History of Political Ideas, Volume V : Religion and the Rise of Modernity.* Eds. James L. Wiser. *The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 23.* Columbia : University of Missouri Press, 1998.

_____. *History of Political Ideas, Volume VI : Revolution and the New Science.* Ed. Barry Cooper. *The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 24.* Columbia : University of Missouri Press, 1999.

_____. *History of Political Ideas, Volume VII : The New Order and Last Orientation.* Eds. Jürgen Gebhardt and Thomas Hollweck. *The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 25.* Columbia : University of Missouri Press, 1999.

_____. *History of Political Ideas, Volume VIII : Crisis and the Apocalypse of Man.* Ed. David Walsh. *The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 26.* Columbia : University of Missouri Press, 1999.

_____. *History of the Race Idea, From Ray to Carus, The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 3,* trans, Ruth Hein. Ed. and intro. Klaus Vondung. Baton Rouge : LSU Press, 1998. Première publication 1933, *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus.*

_____. *Hitler et les Allemands.* Trad. Mira Köller et Dominique Séglaard. Paris : Seuil, « Traces écrites », 2003.

_____. « Immortality : Experience and Symbol ». *Harvard Theological Review* 60.3 (July 1967) : 235-279.

_____. « A Letter to Robert B. Heilman ». *The Southern Review* N.S. 7.1 (January 1971) : 9-24.

_____. *Modernity Without Restraint. The Political Religions ; The New Science of Politics; Science, Politics and Gnosticism. The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 5.* Baton Rouge : LSU Press, 2000.

_____. « The Mongol Orders of Submission to European Powers, 1245-1255 ». *Byzantion* 15 (1940-41) : 378-413.

_____. *The New Science of Politics : An Introduction.* Chicago : University of Chicago Press, 1952, 1987.

_____. « Nietzsche, the Crisis and the War ». *The Journal of Politics* 6.2 (May 1944) : 177-212.

_____. *La Nouvelle science du politique.* Trad. Sylvie Courtine-Denamy. Paris : Seuil, « L'ordre philosophique », 2000.

_____. « On Hegel – A Study in Sorcery ». *Studium Generale* 24 (1971) : 335-368.

_____. *Order and History, Volume I : Israel and Revelation.* Baton Rouge : LSU Press, 1956, 1986.

_____. *Order and History, Volume II : The World of the Polis.* Baton Rouge : LSU Press, 1957, 1986.

_____. *Order and History, Volume III : Plato and Aristotle. The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 16.* Columbia : University of Missouri Press, 2000. Première publication 1956-1957.

_____. *Order and History, Volume IV : The Ecumenic Age.* Baton Rouge : LSU Press, 1974.

_____. *Order and History, Volume V : In Search of Order.* Baton Rouge : LSU Press, 1987.

_____. « The Origins of Scientism ». *Social Research* 15.4 (December 1948) : 462-494.

_____. « Plato's Egyptian Myth ». *The Journal of Politics* 9.3 (August 1947) : 307-324.

_____. *Political Religions*. Trans. T.J. DiNapoli and E.S. Easterly III. Lewiston, NY : Edwin Mellen Press, 1986. Première publication : *Die Politischen Religionen*. Stockholm : Bermann-Fischer Verlag, 1939.

_____. « Postscript : On Paradise and Revolution ». *The Southern Review* N.S. 7.1 (January 1971) : 9-24.

_____. *Published Essays, 1966-1985. The Collected Works of Eric Voegelin*, Volume 12. Baton Rouge : LSU Press, 1990.

_____. « Quod Deus Dicitur ». *Journal of the American Academy of Religion* 53.3 (December 1985) : 569-584.

_____. *Réflexions autobiographiques*. Éd. et intro. Ellis Sandoz, trad. Sylvie Courtine-Denamy. Paris : Bayard, 2004.

_____. *Race and State, The Collected Works of Eric Voegelin*, Volume 2. Trans. Ruth Hein. Ed. and intro. Klaus Vondung. Baton Rouge Autobiographical : LSU Press, 1997. Première publication 1933, *Rasse und Staat*.

_____. « Reason : The Classic Experience ». *The Southern Review* 10.2 (April 1974) : 237-264.

_____. « La religion des modernes, Les mouvements gnostiques de notre temps », chapitre de *Wort und Wahrheit—Monatsschrift für Religion und Kultur*, trad. Françoise Manent. *Commentaire* 41 (printemps 1988) : 318-327.

_____. *Les Religions politiques*. Trad. Jacob Schmutz. Paris : Cerf, « Humanitas », 1994.

_____. « Response to Professor Altizer's "A New History and a New But Ancient God?" ». *Journal of the American Academy of Religion* 43.4 (December 1975) : 765-772.

_____. *Robert B. Heilman and Eric Voegelin, A Friendship in Letters, 1944-1984*. Ed. and intro. Charles R. Embry. Columbia : University of Missouri Press, 2004.

_____. *Science, politique et gnose*. Trad. de l'allemand par Marc de Launay. Paris : Bayard, « Débat théologique », 2004.

_____. *What is History? and other late unpublished writings. The Collected Works of Eric Voegelin*, Volume 28. Baton Rouge : LSU Press, 1990.

_____. « The World of Homer ». *The Review of Politics* 15.4 (October 1953) : 491-523.

VON SIVERS, Peter. « Editor's Introduction ». *The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 20. History of Political Ideas, Volume II. The Middle Ages to Aquinas.* Columbia : University of Missouri Press, 1997.

WALSH, David. « Voegelin's Response to the Disorder of the Age ». *The Review of Politics* 46.2 (April 1984) : 266-287.

_____. « Philosophy in Voegelin's Work ». *Eric Voegelin's Thought : A Critical Appraisal.* Ed. and intro. Ellis Sandoz. Durham : Duke UP, 1982 : 135-156.

_____. « Editor's Introduction ». *The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 26. History of Political Ideas, Volume VIII. Crisis and the Apocalypse of Man.* Columbia : University of Missouri Press, 1998.

WATSON, Robert A. « Milton's Chaos and the Experience of the *Apeiron* ». *Politics, Order and History, Essays on the Work of Eric Voegelin.* Eds. Glenn Hughes, Stephen A. McKnight and Geoffrey L. Price. Sheffield : Sheffield Academic Press, 2001 : 545-575.

WEBB, Eugene. « Eric Voegelin and Literary Theory ». *Politics, Order and History, Essays on the Work of Eric Voegelin.* Eds. Glenn Hughes, Stephen A. McKnight and Geoffrey L. Price. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001 : 502-515.

_____. *Eric Voegelin : Philosopher of History.* Seattle : University of Washington Press, 1981.

WEIL, Nicolas. « Foi et philosophie : constat de désaccord courtois ». *Compte rendu de Foi et philosophie, correspondance Strauss-Voegelin, 1934-1964.* *Le Monde*, « Des Livres » (4 juin 2004) 8.

WEIL, R. *Compte rendu de Order and History, Vol. II, The World of the Polis, Vol. III, Plato and Aristotle.* *Revue des études grecques* 73.347-348 (1960) : 546-548.

WILL, Édouard. *Compte rendu de Order and History. Tomes II (The World of the Polis) et III (Plato and Aristotle).* *Revue de Philologie de littérature et d'histoire ancienne* 33.85 (1959) : 97-98.

E. La philosophie

1) Général

BLOOM, Harold. *The American Religion.* New York : Simon & Schuster, 1992.

_____. « Before Moses Was, I Am : The Original and Belated New Testaments ». *Poetics of Influence.* Ed. John Hollander. New Haven : Henry R. Schwab, 1988.

LE CORAN. Trad. et notes D. Masson. Paris : Gallimard, 1967.

DUPRÉEL, Eugène. *Les Sophistes : Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias* (Neufchatel : Griffon, 1948.

FOUCAULT, Michel. *L'Ordre du discours*. Paris : Gallimard, 1971.

GIRARD, René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris : Éditions Grasset & Fasquelle, 1978.

GRANT, George. *Lament for a Nation*. Ottawa, Carleton UP, 1989. Original publication 1965.

_____. *Technology and Empire*. Toronto : Anansi, 1969.

HUNTINGTON, Samuel. *Le Choc des civilisations*. Trad. Jean-Luc Fidel, Genevière Joublain, Patrice Jorland, Jean-Jacques Pédussaud. Paris : Odile Jacob, 1997, 2000.

JONAS, Hans. *La Religion gnostique*. Trad. Louis Évrard. Paris : Flammarion, 1978.

LAO-TSEU. *Tao-tö king*. Trad. Liou Kia-Hway. Paris : Gallimard, « Connaissance de l'Orient », 1967.

LIPPMANN, Walter. *A Preface to Morals*. New York : Time/Life Books, 1964. Publication originale 1929.

LÉVINAS, Emmanuel. *Le temps et l'autre*. Paris : PUF, 1983.

LOVEJOY, Arthur O. *The Great Chain of Being : A Study of the History of an Idea*. Cambridge : Harvard UP, 1936, 1978.

_____. « The Historiography of Ideas ». *Essays in the History of Ideas*. New York : George Braziller, 1955.

_____. « Reflections on the History of Ideas ». *Journal of the History of Ideas* 1.1 (January 1940) : 11-13.

MARITAIN, Jacques. *Art et Scolastique*. Paris : Louis Rouart, 1920, 1927).

MERTON, Thomas. *The New Man*. New York : Farrar, Strauss & Giroux, 1961.

_____. *The Seven Storey Mountain*. New York : HBJ, 1948.

MILLER, Perry. *Roger Williams, His contribution to the American tradition*. New York : Bobbs Merrill, 1953.

MILOSZ, Czeslaw. *Visions from San Francisco Bay*. New York : Farrar, Strauss and Giroux, 1975.

NEW CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, 2^e édition, Volume 7. « Joachim of Fiore ». New York : Gale, 2002.

PICHOT, André. *La Naissance de la science, 2. Grèce présocratique*. Paris : Gallimard, « Folio », 1991.

ROBINET, Isabelle. *Histoire du taoïsme, des origines au XIV^e siècle*. Paris : Cerf, « Patrimoines Taoïfines », 1991.

ROBINSON, James M. General Editor. *The Nag Hammadi Library in English*. San Francisco : Harper & Row, 1988.

SPINOZA, Benedict. *L'Éthique*. Trad. du latin et intro. Roland Caillois. Paris : Gallimard, « Folios/Essais », 1954.

SUZUKI, D.T. *Essais sur le Bouddhisme Zen*. Paris : Albin Michel, 1972.

TARDIEU, Michel et Jean-Daniel LOUIS. « Histoire du mot "gnostique" ». *Introduction à la littérature gnostique I*. Paris : Cerf, 1986.

TAYLOR, Charles. *Les Sources du moi : la formation de l'identité moderne*. Trad. Charlotte Melançon. Montréal : Boréal, 1998.

THOREAU, Henry David. *Un Yankee au Québec*. Trad. Adrien Thério. Montréal : Stanké, 1996.

WILBER, Ken. *Grace and Grit*. Boston : Shambhala, 1991.

2) Le conservatisme

BURKE, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. Amherst, NY : Prometheus Books, 1987.

EAST, John. *The American Conservative Movement : The Philosophical Founders*. Chicago : Regency, 1986.

EMERSON, Ralph Waldo. « The Conservative ». *Essays and Lectures*. New York : Library of America, 1983).

KIRK, Russell. *The Conservative Mind*. Chicago : Henry Regnery Co., 1952.

NASH, George H. *The Conservative Intellectual Movement in America since 1945*. New York : Basic Books, 1976, 1998).

NELSON, Jeffrey O. *Ten Books That Shaped America's Conservative Renaissance*. Wilmington : ISI Books, 1997.

NISBET, Robert. *The Question for Community : A Study in the Ethics of Order & Freedom*. San Francisco : ICS Books, 1990.

TANNER, Stephen L. « Conservative Literay Study ». *Modern Age* 42.1 (Winter 2000).

WEAVER, Richard. *Ideas Have Consequences*. Chicago : University of Chicago Press, 1948.

3) La philosophie, l'histoire et la littérature anciennes

ALLIANCE BIBLIQUE UNIVERSELLE. *La Sainte Bible*, nouvelle version Second révisée (Paris : 1978)

ARISTOTE. *Poétique*. Trad. J. Hardy. Paris : Gallimard, 1990.

ÉCOLE DE JÉRUSALEM. *La Sainte Bible*. Paris : Cerf, 1955.

HAMILTON, Edith. *La mythologie : ses, ses héros, ses légendes*. Trad. Jacques Dumont. Paris : Gérard & C°, « Marabout université », 1962. En anglais 1940.

HÉSIODE. *La Théogonie, les Travaux et le Jour et autres poèmes*. Paris : Librairie Générale Française, 1999.

HOMÈRE. *L'Odysée*. Trad. Médéric Dufour et Jeanne Raison. Paris : Garnier, 1947.

JACOBSEN, Thorkild. *The Sumerian King List*. Chicago : University of Chicago Press, 1939, 1966.

PLATON. *Le Banquet*. Trad. Luc Brisson. Paris : Gallimard, « Flammarion », 1998.

_____. *Phédon, Le Banquet, Phèdre*. Paris : Gallimard, « Flammarion », 1983.

_____. *Le Philèbe*. Trad. Jean-François Pradeau. Paris : Gallimard, « Flammarion », 2002.

_____. *La République*. Trad. Robert Baccou. Paris : Garnier Frères, 1966.

_____. *Timée*. Trad. Luc Brisson. Paris : Gallimard, « Flammarion », 1996.

ROUX, Georges. *La Mésopotamie*. Paris : Seuil, « Points », 1985, 1995.

4) Le gnosticisme

HANRATTY, Gerald. *Studies in Gnosticism and in the Philosophy of Religion*. Portland, Oregon : Four Courts, 1997.

LAYTON, Bentley. « The Rediscovery of Gnosticism : Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978, 2 vols. *Studies in the History of Religions* (Supplements to *Numen*).

MORAN, Dermont. Compte rendu de *Gnostic Return to Modernity : A Programmatic Essay*, par Cyril O'Regan et *Gnostic Apocalypse and Jacob Boehme's Haunted Narrative*, par Cyril O'Regan. *Notre Dame Philosophical Review* (May 1, 2002) : <http://ndpr.icaap.org/content/archives/2002/5/moran-oregon.html>.

SMITH, Richard. « Afterword : The Modern Relevance of Gnosticism ». *The Nag Hammadi Library in English*. San Francisco : Harper & Row, 1988 : 523-549.

WILLIAMS, Michael Allen. *Rethinking Gnosticism : An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton : Princeton UP, 1996.

5) L'Amérique et le pragmatisme

ADAMS, John. *Adams Family Correspondence, Volume 3, April 1778-September 1780*. Eds. L.H. Butterfield and Mar Friedlaender. Cambridge : Harvard UP, « The Belknap Press », 1973.

ANDERSON, Fred. *Crucible of War : The Years' War and the Fate of Empire in British North American, 1754-1766*. New York : Knopf, 2000.

DÉLADELLE, Gérard. *La philosophie peut-elle être américaine ? Nationalité et universalité*. Paris : Grancher, 1995.

DEWEY, John. *The Later Works, 1925-1953, Volume 9, 1933-1934, Essays, Reviews, Miscellany, and A Common Faith*. Carbondale : Southern Illinois UP, 1989.

EMERSON, Ralph Waldo. *Essays and Lectures*. New York : Library of America, 1983.

GALE, Richard. *The Divided Self of William James*. New York : Cambridge UP, 1999.

JAMES, William. *Varieties of Religious Experience*. New York : Vintage/Library of America, 1990. Première édition 1902.

_____. *The Will to Believe and other essays in popular philosophy*. London : Longmans, Green and Co., 1931. First edition 1896.

_____. *Pragmatism, A New Name for some Old Ways of Thinking, together with Four Related Essays selected from The Meaning of Truth*. London : Longmans, Green and Co., 1949. First edition, *Pragmatism* : 1907. First edition, *The Meaning of Truth* : 1909.

_____. *Essays in Radical Empiricism*. Lincoln : University of Nebraska Press, 1996. First edition 1912.

_____. *A Pluralistic Universe*. Lincoln : University of Nebraska Press, 1996. First edition 1909.

_____. *Principles of Psychology, Vols. 1 et 2*. New York : Dover, 1950.

_____. *La volonté de croire*. Trad. Loÿs Moulin. Paris : Flammarion, 1916.

SIMON, Linda. *Genuine Reality : A Life of William James*. New York HBJ, 1998.

STEEL, Ronald. *Walter Lippmann and the American Century*. Boston : Little, Brown, 1980.

STEELE, Ian K. *Betrayals : Fort William Henry and the "Massacre"*. New York : Oxford UP, 1990.

THAYER, H.S. Ed. *Pragmatism : The Classic Writings*. Indianapolis : Hackett, 1982. First publication 1970.

WEINSTEIN, Michael. *The Wilderness and the City : American Classical Philosophy as a Moral Quest*. Amherst : University of Massachusetts Press, 1982.