

José Bergamín

L'importance du Démon

(1933)

traduit par Yves Roullière

L'Univers entier — disaient les philosophes grecs — est rempli d'âmes et de démons : autrement dit, d'esprits. Car pour qu'il y ait spiritualité, il doit y avoir des esprits, de même que selon Nietzsche, pour qu'il y ait divinité, il doit y avoir des dieux. Et en cette divinité, plénitude spirituelle de l'Univers, il y avait pour les Grecs trois ordres, trois mondes de nature distincte : celui des dieux, celui des hommes et celui des démons. La différence entre ces mondes était une distinction, une distance simplement élémentaire : le monde élémentaire de l'homme c'est la terre ; celui des dieux, le ciel éthéré ; celui des démons, l'air. Si nous nous en tenons à cette interprétation que nous appellerions l'interprétation classique du Démon, nous le rencontrons donc de prime abord dans l'air, dans les airs : peuplant l'atmosphère d'invisibles présences spirituelles. Cette nature aérienne, aérée, du Démon, des démons, avait pour les Grecs le sens d'une intercession, d'une médiation divine : ces démons-là étaient des créatures aériennes destinées à transmettre, et à transporter, des messages entre les hommes et les dieux : voilà pourquoi ils étaient indifféremment bons ou mauvais, suivant, disons, le succès de leurs médiations, interventions : négociations célestes ; c'est qu'ils étaient des sortes d'agents de change ou d'échange spirituel des hommes avec le ciel. Et par là même sujets, d'après ce que rapporte Saint Augustin suivant en cela le témoignage d'Apulée, aux mêmes passions humaines : encore que certains, ajoute-t-il, aient cru que c'étaient eux qui, de leurs passions et de leurs vices, contaminaient les démons. (Le livre apocryphe d'Enoch enseigne que le péché des anges, le péché qui les rendit démoniaques, fut d'être tombés amoureux des femmes.)

Cette intercession, cette médiation divine qu'on attribuait aux démons fut à l'origine des arts magiques considérés comme mauvais arts : autrement dit, donnant la possibilité à l'homme d'exercer son influence sur les démons, au lieu d'être sujet à leurs influences malignes ou bénignes ; ce fut, si j'ose dire, un art de contraindre les démons à se laisser utiliser au profit de l'homme. Je n'ai pas à m'arrêter sur l'histoire complexe de ces relations séculaires qui n'intéressent en rien l'importance même du Démon, plutôt sur l'interprétation hermétique des Grecs. Et si je dis hermétique, c'est que l'Hermès grec, messager céleste, psychopompe, conducteur des âmes des morts dans le labyrinthe de l'Enfer, était déjà, au sein même de cette version plurielle des Grecs, une représentation unifiée du Démon. Le mythe d'Hermès synthétise toutes

les qualités démoniaques intermédiaires entre les hommes et les dieux ; c'est pourquoi les chrétiens virent autant dans l'Hermès grec que dans son équivalent latin Mercure, une parfaite représentation, une incarnation idolâtre du Démon. C'est en vertu de sa nature démoniaque de médiateur divin que le christianisme, avec finesse, le dénonce en affirmant, à l'aide des paroles de Saint Paul, que le seul médiateur de Dieu et des hommes c'est le Christ Jésus.

Il n'existe donc pas pour le chrétien de médiation céleste ; pas même, en ce sens, venant des anges. C'est pourquoi, sur cette plénitude spirituelle de l'univers, le christianisme propose une interprétation différente : toutes les créatures célestes (dieux et démons des Grecs) d'identique nature élémentaire, non seulement aérienne mais lumineuse, furent, en troisième lieu, séparées de Dieu ; et non pas suivant sa propre nature, comme dit Saint Augustin, mais suivant sa propre volonté. Dieu sépara le monde angélique du démoniaque, de même qu'il sépara la lumière des ténèbres : la nuit du jour. Le Démon, que la Bible nomme avec prédilection Satan ou Satanas, ou bien Lucifer — ainsi défini chez le prophète Isaïe comme celui qui naît le matin, celui qui naît chaque matin —, le Démon est celui qui assume avec ce nom lumineux de tentateur et d'adversaire l'empire des ombres. Voilà pourquoi les paroles de Saint Paul disent que le démon nous apparaît voilé de lumière angélique. Et c'est bien cette lumière ténébreuse que lui attribue, dans son *Pimandre*, Hermès Trismégiste, tant de fois cité par Saint Augustin, celui qui se croyait petit-fils du Grec Hermès, c'est-à-dire petit-fils du Démon : « Hermès, mon grand-père — écrit Trismégiste —, dont j'ai hérité du nom, fut le premier inventeur de la médecine, à qui est consacré un temple sur le mont Libye, près de la côte aux crocodiles ; ci-gît son homme mondain, c'est-à-dire son corps (Hermès appelait homme du monde un corps mort, un cadavre), car ce qui reste de lui, ou mieux, lui tout entier, pour autant qu'un homme puisse être entier dans le sens de la vie, est remonté meilleur au ciel. » Dans son mythe, on attribue également à Hermès l'invention de la musique et de la parole. Hermès veut dire exactement : la parole céleste. La parole et la musique qui sont dans l'air. Hermès, divinité, dieu de l'air, des airs, est comme une personnification de tous les démons réunis ; et vient se présenter à nous comme un anté-Christ, c'est-à-dire en définitive un anti-Dieu, un contre-Dieu : démon des démons, le Démon lui-même.

Cette négation de la lumière divine, cette ombre de Dieu, peut nous apparaître (ou être, c'est tout comme : cette apparition, cette apparence étant son être pour nos sens) telle une lumière, et avec les paroles hermétiques de Trismégiste, telle qu'elle est : une lumière ténébreuse. C'est ainsi que l'ont comprise les cabalistes. Le *Zohar* définit le Démon de la sorte, en ombre divine, en l'identifiant avec la lumière : avec ce qui pour nos sens, à nos yeux, est lumière ; avec la lumière matérielle, avec la lumière solaire. Celui qui naît chaque matin, selon les paroles prophétiques, est pour nous le Démon ; sa lumière est notre lumière : l'ombre divine ; ce qui, pour ironique que cela paraisse, reviendrait à dire que ce que nous dénommons notre système solaire est matériellement le système propre au Démon ; et que cette lumière matérielle dans laquelle nous vivons, de laquelle nous vivons, n'est guère comparable qu'à une étincelle, un court-circuit céleste : un contact cosmique de la volonté

positive de Dieu avec la volonté négative du Démon. Ainsi considéré, bien ou mal je ne sais, partant de ce point de vue qui fut celui adopté par l'énorme poète mystique anglais Milton dans son *Paradis perdu*, le Démon a pour nous une importance capitale.

Mais il n'y a pas de quoi s'alarmer pour autant ; car parfois ce point de vue, cette espèce de poétique angle de vue cinématographique conçu pour contempler la création divine (ce fut celui des cabalistes et, sous leur influence, celui de Milton — pour avoir été celui de la secte matérialiste chrétienne à laquelle appartenait Milton, les mortalistes, qui aujourd'hui encore, je crois, a été conservée en Angleterre sous le nom de christadelfes), ce point de vue est précisément celui du Démon : et il est clair que partant de ce point de vue, le Démon serait la chose la plus importante, ou encore la plus véritablement importante. Mais si je dis qu'il n'y a pas de quoi s'alarmer pour autant, c'est qu'entre affirmer que le Démon a une importance et croire qu'il est le seul à avoir une véritable importance, il y a un abîme, un abîme qui est le sien, celui de sa chute, celui de son enfer, celui de sa propre nature abyssale. En cela, s'il n'y a pas à retirer toute son importance au Démon, il n'y a pas non plus à lui en donner trop, ce qu'a toujours fait, et ça s'appelle et s'appellera dans l'Histoire matérialisme, tout point de vue exclusivement matérialiste, point de vue propre au Démon. Cette complication cosmique qui identifiait notre lumière solaire, notre lumière matérielle, à la volonté négative du Démon l'amène à affirmer, comme je le disais, que cette lumière est une ombre divine, et si je dis qu'elle le fait du point de vue du Démon — ce qui est, peut être en maints endroits, sinon toujours, le point de vue de la science —, c'est qu'elle l'amène à affirmer l'absence de Dieu : ce qui est la seule chose que sache positivement le Démon et la seule que l'on puisse savoir positivement par la science. Dans cette théorie, l'absence de Dieu est la concentration de la lumière divine en elle-même. C'est ainsi que Dieu tourne le dos à la création et projette sur nous la lumière ténébreuse de son ombre, et le monde alors de se convertir à l'empire infernal, sombrement lumineux, de la matière, l'empire par excellence du Démon. Voilà pourquoi Saint Jean dit dans son Évangile que le Christ a vaincu le monde quand il est vainqueur du Démon.

« Telle une angélique créature capable en toute science », comme dit Calderón dans un vers admirable, le Démon devait s'immortaliser dans sa chute : s'éternisant dans un infini labeur périssable, dans l'absorption spirituelle abyssale ; par une vertigineuse précipitation en son abîme, en ce qui vit ou meurt en chutant, car c'est une espèce de mort immortelle que la sienne : comme la mort de la musique par la sonorité ou de la parole par la voix. En cela, le Démon n'est pas simplement rien : un non-être perpétuel, car de la sorte, il serait pour nous métaphysiquement inconcevable — à vouloir le concevoir de la sorte, il se trouve métaphysiquement nié —. Non. Le Démon est, comme le définissait Saint Augustin, non pas un non-être, non pas rien, mais une volonté de ne pas être, une volonté du néant ; pour n'avoir pas voulu être ce qu'il était : angélique, créature aérée et lumineuse ; pour avoir voulu ne pas être, n'avoir pas voulu continuer à être, mais être ce qu'il n'est pas, ce qu'il n'était pas, ou bien être ce qu'il veut, tout en voulant être tout, ne pas être.

Tout le contraire de Dieu. Et ce n'est pas rien que de vouloir être un non-rien ! Vouloir être un contretemps lumineux du ciel : vouloir être un contresens de la vie : vouloir être contre Dieu.

Quand Dieu se définit lui-même à travers sa voix messagère et sa lumière, la première fois qu'il apparaît à l'homme, à Moïse dans le buisson ardent, il se définit en disant qu'*Il est celui qui est*. Si Dieu est celui qui est et si le Démon veut être comme Dieu (mais non pas en Lui, comme sont les anges ou les saints ; non pas en participation divine, mais sans Lui ou contre Lui : entier et vrai, non pas en partie mais en totalité), il devra être son contraire : dans le néant, en ce qui n'est pas ; et comme il ne saurait être tout en tout sans cesser d'être divin — à moins qu'il ne soit Dieu lui-même : identifié à Lui —, il doit vouloir le contraire : le néant, le non-être ; et ainsi se transforme-t-il de façon contraire à Dieu, en contraire, Satan, l'adversaire divin. Et voilà pourquoi il demeure en l'air, dans les airs, sans cesser d'être mais voulant cesser d'être ; et voilà pourquoi il est une lumière ténébreuse : pour n'être pas une ténèbre sombre, ce qui serait ne pas être ou comme s'il n'était pas, mais bien une volonté lumineuse de la ténèbre ou de l'ombre : volonté totalisatrice du non-être. Prince, ou plutôt principe des ténèbres, des ombres. Mais principe ou Prince lumineux de celles-ci : afin d'être comme Dieu, et donc : Dieu frustré.

Et voilà bien sa tentation envers l'homme, en faire ce qu'il a voulu : comme Dieu ou comme néant. C'est pourquoi sa volonté nous mène à la mort définitive, son enfer. C'est pourquoi il nous entraîne et nous mène, hermétiquement, nous guidant afin de mieux nous perdre, nous retirer le sens divin de la vie où se trouve, doit se trouver — comme le supposait Trismégiste — l'homme en sa totalité. Afin de nous faire perdre le vrai sens unique de la vie : le sens de Dieu.

S'il est vrai que l'homme tout entier se trouve dans le sens de la vie — ce qui n'est autre que le commun sentiment de nos sens : le sens des sens, le bon sens par et avec quoi nous percevons le Démon —, la division de ce sentiment humain intègre, totalisateur, par le toucher, le goût, l'odorat, l'ouïe ou la vue sépare notre être en le divisant, et précisément en le séparant chaque fois un peu plus, en ce sens ou en chaque sens, en nous purifiant davantage en chacun d'eux, le tentateur de tous, le Démon, nous sépare de Dieu car ce faisant il nous divise pour nous vaincre. Et il n'est pas indifférent qu'entre tous nos sens séparés, il choisisse le sens de l'ouïe, car il s'y trouve en son élément, puisque le toucher sonore de l'ouïe est dans l'air ou en l'air, l'air où l'on dit, interprétation semblable chez les Grecs et les chrétiens, que se trouve le démon : les démons.

Un grand connaisseur du Démon, Saint Ignace, dans ses *Règles pour sentir et reconnaître en quelque manière les diverses motions qui se produisent dans l'âme et pour un plus grand discernement des esprits*, enseigne comment l'on peut reconnaître ces esprits, bons ou mauvais, à l'ouïe, par l'ouïe, finement, en l'aiguissant : par le son, par une sorte de toucher sonore : de même qu'on dit pouvoir toucher avec les yeux en regardant, on pourrait tout aussi bien dire pouvoir toucher l'âme par le son, puisque la foi vient par l'ouïe, d'après

l'apôtre, et uniquement ainsi, au jugé, et parce que la foi nous le dit, nous savons, selon Sainte Thérèse, que nous avons une âme. Ce pourrait bien être en définitive la poésie et la musique, aussi infernales que célestes, que cette sorte de toucher sonore. « Chez ceux qui avancent de bien en mieux — écrit Saint Ignace —, le bon ange touche l'âme de façon douce, légère et suave, comme la goutte d'eau qui pénètre une éponge ; et le mauvais touche de façon aiguë, avec bruit et agitation, comme lorsque la goutte d'eau tombe sur la pierre ; et chez ceux qui avancent de mal en pis, les mêmes esprits touchent de façon inverse, en raison de la disposition de l'âme à être contraire ou semblable aux dits anges : quand elle leur est contraire, ils y entrent avec perte et fracas, de façon perceptible, et quand elle est semblable, ils y entrent en silence, comme s'ils étaient chez eux, portes ouvertes. »

Comme la foi vient par l'ouïe, et l'ouïe par la parole de Dieu, la parole de Dieu qui est la vie, la lumière et la vérité, est celle-là même que par l'ouïe vient nous dérober le Démon. Dans le labyrinthe de l'ouïe qui est, comme le labyrinthe du ventre, un labyrinthe viscéral d'assimilation spirituelle. Le labyrinthe de l'ouïe, ce sont les entrailles de l'air où notre foi devient sang spirituel, tel que le voulait l'apôtre. C'est pourquoi notre âme à nous, croyants, est sur un fil : d'air ou de sang ; car au fond de ce très subtil labyrinthe vivant réside, nous le savons tous, non seulement le sens de l'ouïe, le plus profond de l'homme, mais un autre sens par quoi il est soutenu et maintenu debout : le sens de l'équilibre dans l'espace ; comme si, au sein de cette labyrinthe profonde grâce à laquelle nous écoutons, notre être temporel s'éclairait dans l'espace silencieux, dans les espaces silencieux. Ainsi, le silence éternel des espaces infinis effrayait Pascal parce qu'il lui faisait perdre le sens de l'équilibre, son vif équilibre.

Nous connaissons tous la sensation vertigineuse que nous avons lorsque nous perdons le sens de l'équilibre dans l'espace : comme si nous perdions pied dans l'air, comme un vertige d'abîme ; comme si nous chutions vertigineusement dans un précipice. Ainsi dit admirablement le bon sens populaire, la commune superstition populaire du Démon : c'est lui, le Démon, qui vient nous tirer par les pieds ; c'est le Démon qui nous tire les pieds pendant que nous dormons, lui qui vient nous tirer par les pieds vers le bas afin de nous mener en enfer. Et si le Démon vient nous tirer les pieds pendant que nous dormons afin de nous mener à la mort, selon le commun sentiment populaire, c'est que quand nous dormons, nous ne pouvons sentir la mort ; ainsi, Dieu endormit les disciples du Christ lorsque Celui-ci entra en agonie dans la nuit du verger : pour éviter qu'ils sentissent la mort dont se rapprochait le Fils de l'homme. La définition poétique de la mort la plus aiguë et la plus pénétrante que je connaisse est celle qu'a laissée Héraclite, disant que la mort est ce que nous sentons quand nous sommes éveillés. « Il importe de ne pas être endormis », dit et prit pour devise notre séducteur sévillan Don Juan : il voulait être un séducteur de la mort. Et pour cela, il veillait, surveillait des nuits entières sous le prétexte de l'amour : pour ne pas s'endormir. Pour ne jamais fermer les yeux sur la vérité que nous sentons quand nous sommes éveillés : sur la certitude urgente de la mort. Notre vie, pas notre rêve, voilà ce que surveille constamment le Démon : ce qu'il veille en nous surveillant avec la lumière ténébreuse de la mort.

En cela, l'homme tout entier est effectivement dans le sens de la vie : par le contresens de la mort.

Si nous sentons notre vie, c'est que nous sommes éveillés et que sous la surveillance de la vie, nous sentons la mort ; nous sentons le Démon, volonté de la mort ; c'est que nous ne pouvons sentir la mort que comme une volonté contraire à Dieu, contraire à la vie : volonté du Démon. Et c'est cette volonté du Démon qui, à nous toucher en ce que nous sentons, en ce que nous sentons au plus vif, à séparer notre commun sentiment, précise et épure toute notre vie en sensations séparées : afin de nous tromper. Dans les données immédiates de notre conscience, observait Bergson, nous pouvons facilement déceler les machinations intellectuelles du Démon. Toutes nos spécialisations vivantes, pour le dire à la manière de Bergson, sont les chaînes du Démon, celles qui font de nous ses esclaves. En cela, toutes les métaphysiques intellectuelles, rationnelles, inventées jusqu'à présent, tous les systèmes métaphysiques, depuis celui d'Aristote jusqu'à celui de Hegel, ne sont rien d'autre, en définitive, que des logiques du Démon.

Pour nous vaincre, le Démon divise la totalité de notre sens humain de la vie en une foule d'autres sens : il le divise en tout sens ; et en chacun de ces sens, il nous tente : autrement dit nous touche de façon perceptible ou imperceptible afin de nous tromper : tromper notre perception naturelle et surnaturelle du monde. Voilà pourquoi la perception du monde que nous avons par nos sens, depuis la chute d'Adam, est une perception confuse : une perception du Démon ; et si nous percevons confusément le Démon par nos sens, c'est que la première chose que le Démon provoque en nous est pure sensation ; c'est ce que Leibniz appelait une idée confuse ; et si c'en est une, c'est que de cette perception confuse que nous avons de prime abord du Démon, nous ne pouvons guère encore nous faire une idée ; ce qui s'appelle avoir idée du Démon, nous n'en sommes pas encore capables. Voilà pourquoi il est naturel que le Démon, par le seul témoignage des sens, en ceux qu'il touche, n'ait pas encore pour nous la moindre réalité ; ne puisse avoir de réalité, puisque si ç'avait été le cas, il eût fallu qu'il fût en nous de prime abord une idée — la réalité est affaire d'idée —, et le Démon n'est pas, ne peut être une idée à nous ; ni simple affaire d'idées pour nous ; bien que nous ne puissions avoir idée du Démon, que nous ne parvenions à le concevoir qu'imaginativement uni ou unique, ou bien, comme l'a dit dans un vers admirable Victor Hugo, unifié par l'ombre : « L'être multiple — dit le vers de Victor Hugo — vit dans mon unité sombre ». C'est cette multiplicité de l'être unie par l'ombre qui nous donne idée du Démon ; non pas une sensation ; sa sensation ne peut nous en donner l'idée, mais à son tour des sensations. Ainsi pourrions-nous dire que le Démon est perçu comme multiple et conçu comme un : comme unique. Car c'est une chose d'avoir le sens du Démon et une autre d'en avoir la connaissance.

Mais ce sens du Démon, nous l'avons tous grâce au bon sens et, en outre, par le fait de l'avoir senti, sensibilisé comme disaient les mystiques ; avoir senti les démons par les sens ; car leur sensation, dis-je, est multiple. Et celle-ci est si subtile, si prompte, qu'elle dure à peine une étincelle de seconde : car c'est

précisément dans une étincelle, un crépitement sensationnel, que l'âme tombe en commotion. C'est une sensation quasi électrique qui fit que le bon sens populaire appelât cette présence première des démons en nos sens, ces démons qui produisent en nous semblable sensation : les « diables ardents », ceux qui nous heurtent au moindre contact, de telle sorte qu'ils électrisent nos sensations. Et encore là, ne sont-ce que les « diables au corps » que tout le monde connaît parfaitement. Les diables ardents sont ceux qui n'ont pas encore pénétré le corps : bien qu'ils s'y ingénient. Des diables au corps, nous avons en revanche une récente et pétulante version scientifique, connue de tous à travers la thérapeutique que son inventeur Freud énonça dans la psychanalyse, par quoi l'on parvient à expliquer les mystérieuses relations psychiques en les réduisant à un dénominateur commun qui pour Freud est la sexualité : mais comme entre sexualité et sensualité — ai-je dit une fois —, il n'y a qu'un X de différence, lequel est l'inconnue à identifier, nous nous rendons bien compte que cette inconnue — l'X de la sexualité — ne peut être identifiée que par le Démon : car derrière cet X, comme derrière tout X qui est une croix, ne peut se trouver que le démon, il ne peut y avoir qu'un Démon.

Avoir une idée du Démon n'est certes pas pareil que d'en avoir le sens, que d'avoir un certain sens du Démon. On peut ne pas avoir idée du Démon et en avoir un sens : de même qu'on peut ne pas avoir de sens du Démon et en avoir, en revanche, l'idée : une idée ; une idée approximative cependant, car si l'on n'a pas de sens du Démon, c'est qu'on n'a pas de *sens*, qu'on n'a jamais perçu dans ses propres sens le Satan biblique, le tentateur ; et qui n'a pas été tenté par le Démon ne saurait en avoir une idée claire. J'allais dire du Démon comme de tout : tant il est vrai que ne pas avoir de sens du Démon, c'est ne pas avoir de bon sens tout court, puisque ce bon sens est précisément un certain sens — sens de la certitude — qui nous rend manifeste le Démon.

A ce sens-là du Démon, qui le rend certain et non douteux, correspond ce qu'on dénomme généralement superstition. Du fait même qu'il est certain et non douteux, la superstition reposant toujours sur la certitude, jamais sur le doute ; sur le doute, repose la foi. Il n'est pas possible d'avoir de superstition du doute, de même qu'on ne peut avoir de foi en toute certitude ; en cela, les superstitieux, n'ayant pas foi en Dieu, ont pour eux la superstition de Dieu : ainsi ont-ils foi dans le Démon. Ne pas avoir foi en Dieu, c'est croire au Démon, de même qu'avoir la foi, c'est ne pas pouvoir croire au Démon, mais en avoir la superstition, l'unique superstition légitime, car c'est la seule authentique. La superstition repose toujours sur la certitude car nos sens, si j'ose dire, font buter notre corps contre quelque chose de dur, d'infranchissable, d'impénétrable ; nos yeux butent contre l'obscurité et ne peuvent la vaincre : de la même manière, notre corps, ce par quoi nous nous sentons appartenir au temps, bute contre la mort, et nous voilà certains de la mort, bien que nous ne soyons jamais morts et que nous n'ayons aucun moyen de mourir provisoirement afin d'éprouver notre certitude, certitude qui devient, par là, une superstition (une affirmation de l'insurmontable comme certitude). Et ainsi vivons-nous, le sachant ou non, dans la superstition de la mort ; de même que nous vivons, le sachant ou sans le savoir, dans la superstition du Démon ; et qui pis est,

dans la superstition de l'Enfer qui est l'immortalité du Démon : et l'immortalité de la mort.

La mort est certitude : la vie incertitude, doute : immortalité — ai-je dit une fois —. Il faudra donc toujours laisser la certitude pour le doute. Laisser la certitude pour le doute, c'est laisser la mort pour la vie, c'est laisser le Démon pour Dieu : changer, en définitive, la certitude en foi. Ne prend la défense de la superstition du Démon que celui qui a foi en Dieu. La mort, le Démon et l'Enfer sont trois négations qui s'affirment avec une irréfutable certitude..., et prennent l'apparence imaginative qu'elles prennent, même quand elles n'en prennent aucune ; ce sont les trois négations qui s'affirment comme certitudes quand on ne doute de rien et par conséquent, quand on ne croit pas ; quand, ne doutant de rien, on ne peut croire en rien ; car en rien, on ne peut croire. C'est pourquoi, s'il est impossible de croire au Démon, il est possible d'en avoir la certitude : en avoir un sens et une connaissance concrète. Car il est possible de croire en tout, autrement dit en ce qui est douteux, en Dieu ; et croire à force de doutes. Mais il est impossible de ne croire en rien, autrement dit en ce qui est certain, le Démon avec son Enfer, donc la mort immortelle : la seule chose vraiment certaine de tout et du tout.

Lorsque je meurs — dit l'incrédule qui n'est autre que le crédule, le superstitieux de la mort —, lorsque je meurs, je meurs, et c'est fini : c'est donc fini, voilà le résultat du Démon ; c'est fini, mon ami, voilà tout simplement l'Enfer : un Enfer volontaire et non représenté ; un Enfer comme volonté et non comme représentation ; un Enfer tout court, nu, absolu. Et irréprésentable, par là même, faute d'imagination ; c'est qu'il s'agit d'un Enfer purement et exclusivement certain, sans doute aucun, pas même le doute de la plus minime simulation, affabulation imaginative : un Enfer idéal ; c'est l'Enfer des suicides, dépourvus d'imagination, les meilleurs imitateurs du Démon. Si donc tout homme qui se suicide se suicide — disait Stendhal — faute d'imagination, tout homme qui s'immortalise le fait, bien au contraire, par excès d'imagination ; par sa foi qui s'enracine dans sa totale incertitude vive : dans son heureuse et propre vie ; dans la lumineuse apparence imaginée de cette vie qu'est son animation, son âme.

Faute d'imagination, s'affirme tout ce qui n'est rien, autrement dit tout ce qui est Démon ou du Démon, ou *Pandémonium* : la mort et l'enfer, la mort immortelle. Ce qui se passe, c'est que comme nous voulons nous représenter l'Enfer, nous commettons le paradoxe d'y croire imaginativement en conférant positivité à la négation. Par une imagination démesurée, par excès de vie, s'affirme tout ce qui est de Dieu, divin, croyance et création, doute, incertitude, vie, animation, immortalité : et cela, précisément cela, cette foi en la création ou en ce que l'on croit, donc la foi en Dieu, est ce qui transforme le Démon en ombre, en fumée, en néant, en vide de superstition, mais en cela seul : car sans la foi, sans le doute, les doutes, sans la vivante image du divin tout entier en nous, sans notre lumineuse ressemblance créatrice avec Dieu, tout devient muet et sombre, obscurité et silence, certitude absolue de la mort. Le royaume platonique du Démon ; l'absence permanente de lumière, de vie, de vérité, de Dieu.

Si tout le reste est silence, comme l'affirme Hamlet afin de mourir, c'est que ce restant-là, ce tout le reste, est la volonté du Démon. De la sorte, parvenir à n'être rien, mourir comme vivre, ainsi, sans avoir le moindre doute de rien, quand on a pu avoir foi en tout, c'est rester définitivement seul pour toujours avec le Démon : c'est s'intégrer ou se réintégrer dans sa volonté négatrice. C'est accomplir un pacte sombre. Et cela importe énormément ; car en vérité, l'homme n'est jamais seul : soit il est avec Dieu, soit avec le Démon. La solitude de l'homme sans Dieu — ce que voulait Nietzsche — n'est rien d'autre que le Démon ; n'est rien d'autre, en définitive, que la mauvaise compagnie du Démon.

Nous avons donc la superstition du Démon composée de sa superstition, de son sens, le sens que notre bon sens nous dit, et, éclairée, illuminée par sa connaissance, quand notre intelligence nous l'offre, pour dépourvue qu'elle soit de toute représentation imaginative, une certitude : celle de notre ombre, notre solitude, notre mort... Une certitude vive : la certitude de la mort.

« Dans ces conditions, on ne s'étonnerait pas de trouver — écrit Bergson — que l'intelligence, aussitôt formée, a été envahie par la superstition, qu'un être essentiellement intelligent est naturellement superstitieux, et qu'il n'y a de superstitieux que les êtres intelligents. »

L'intelligence, aussitôt formée, a été envahie par la superstition. A traduire cette affirmation bergsonienne en pure langue imaginative, on aura l'expression biblique de la première rencontre, en Eden, de l'homme avec le Démon. Il n'est pas indifférent qu'un grand poète catholique contemporain, Pierre Reverdy, ait confessé avoir rencontré la foi dans le labyrinthe de la superstition. En effet, il n'y a nulle autre issue que la foi dans ce constant labyrinthe superstitieux de notre vie, et qui ne le rencontre pas vivra constamment intriqué, intelligemment intriqué dans ce labyrinthe de superstition ou de superstitions qu'est la vie même : notre vie, les filets mortels très sûrs qui nous sont tendus, dans lesquels nous sommes pris par le Démon.

N'avoir ni idée ni sens du Démon, à supposer qu'il y ait quelque être humain qui puisse se trouver en pareil état de dénaturalisation, de déshumanisation, d'irrationalité, serait non pas tant ne pas avoir la capacité vitale de superstition indispensable pour vivre, qu'avoir cette capacité émoussée, pathologiquement diminuée jusqu'à des extrêmes aussi dangereux pour la vie même que celui qui y est sujet risquerait la clinique ou l'asile. Un être humain sans superstition, sans superstitions, serait une monstruosité, une absurdité.

Entre autres superstitions, on a chez les êtres humains naturellement intelligents, du fait même qu'ils le sont, la superstition du Démon qui probablement les synthétise toutes, parce que toutes sont des formes multiples et diverses du Démon lui-même, toutes s'unissent dans la même sombre certitude ténébreuse qui les engendre.

Ayant comme nous avons grâce au bon sens et à la naturelle formation intellectuelle de notre conscience, ayant une claire et obscure, claire-obscur superstition du Démon, nous aurons sens et idée du Démon à mesure que nous nous approfondirons en nous-mêmes, dans notre conscience et notre représentation de la vie. Mais cette idée et ce sens du Démon, nous ne les limitons pas

à une forme exclusivement personnelle et d'une certaine manière intransférable, comme ils l'étaient par exemple pour Socrate. Bien que nous possédions notre Démon, tel que prétendait le posséder le Grec, et serions-nous parvenus à une aussi grande familiarité que le philosophe avec lui, notre démon, notre démon familier, n'est en définitive que notre superstition du Démon, notre propre idée et notre propre sens du Démon, ou bien l'idée et le sens communs que nous nous sommes appropriés, superstitieusement. Mais il est vrai que nous vivons socialement ; nous sommes dans une société, un groupement humain qui nous enracine en dedans et en dehors, dans le temps et dans l'espace ; et certes, nous ne sommes pas simplement en société, mais c'est tout aussi bien cette société où nous sommes qui est en nous, comme l'on sait et souvent de science sûre, oubliée. Oui, nous possédons notre Démon, comme le Grec ; mais en notre Démon, comme dans le Démon socratique, gisent tous les démons familiarisés avec nous, selon l'attention que nous lui avons portée dans notre vie, plus ou moins sociable, il est *lui-même* tous les démons ; autrement dit, simplement, en toute simplicité, le Démon : le Démon lui-même, lui et pas un autre, le Démon en personne.

La personnalité du Démon peuple dramatiquement le monde de son seul nom. Son royaume est de ce monde : davantage le sien que le nôtre. Et plus probablement là où des superstitions scientifiques et artificieuses ont été substituées à la superstition ou aux superstitions naturelles. De ces dernières, on disait qu'elles étaient le fait du Démon ; des autres, artificielles ou scientistes, plus intellectuelles et par conséquent plus pures, on ne le dit pas mais elles le sont. En effet, le concept même de la superstition inséparable de l'intelligence est inséparable du Démon qui est, en définitive, l'objet de toute superstition : le principe, la cause et l'unité de toutes les superstitions. De là vient qu'à travers toutes les superstitions surgit la personnalité du Démon : personnalité qui dans les superstitions populaires devient dramatique parce que précisément la popularité du Démon consiste, comme toute popularité, en une théâtralisation. On peut dire que la personnalité dramatique du Démon est déchue de sa popularité, ce qui ne veut pas dire pour autant que la personnalité du Démon ait chuté dans l'imagination populaire, si ce n'est qu'elle n'a pas trouvé, ces temps-ci, sa dramatisation adéquate. Au Moyen Age, et à la Renaissance, la superstition du Démon a bénéficié d'une théâtralisation constante et adéquate, et par conséquent, d'une certaine popularité : dans le Romantisme également. A ces époques-là, la personnalité du Démon s'unit dramatiquement à la représentation populaire chrétienne de la mort et de l'enfer. Le Démon, la mort et l'enfer transforment dans le temps, avec le temps, leur figuration dramatique populaire, leur théâtralisation humaine ; mais à travers les masques passagers de leur apparente immortalité, ils nous révèlent une physionomie toujours identique et immuable. Depuis les plus lointaines et obscures racines de la mentalité primitive jusqu'à celle de l'homme contemporain que l'on tient pour plus éclairé et plus cultivé — et qui peut repasser sous ses yeux toutes ces civilisations dont l'héritage s'évapore —, à l'évocation des noms de Démon, Mort, Enfer, reviennent les images et les figurations de quelque chose que l'on sent profondément enraciné au fond de l'être : car ce sont ces mêmes racines qui soutiennent et maintiennent celui-ci sous le sol de sa

vie terrestre qui est le sous-sol infernal de la mort. L'unique certitude de la vie, l'homme l'acquiert, pensait Claude Bernard, par la mort, selon la définition scientifique du grand inventeur de la médecine moderne ; autrement dit, la certitude vive de la mort nous entoure pendant que nous vivons, nous guettant constamment de ses maux : la douleur, la maladie, l'accident... Et au-delà, si aucune foi vivante ne réveille en nous l'espérance, il ne nous reste plus qu'à la perdre définitivement comme à l'entrée de l'Enfer dantesque ; ne nous reste que la mort immortelle, l'Enfer. Et tout cela a toujours été pour la superstition populaire, dans toutes les religions connues, les affaires ou l'affaire du Démon : sa raison première, et partant sa finalité même. Nous pouvons dépouiller d'images, de leurs différents déguisements, ces diverses représentations que la superstition populaire nous a données de la personnalité dramatique du Démon, mais toujours, et quoiqu'à notre corps défendant, par la porte même de la science ou des sciences positives, nous entrerons dans le labyrinthe de ses filets ; car, le sachant ou non, si une foi vivante ne nous sauve pas, nous vivrons en mourant ; nous vivrons, si nous ne pouvons croire en rien d'autre, dans la certitude de la mort, de notre mort qui est, sans autre espérance, la certitude même de l'Enfer : la superstition du Démon. Ou alors, il faudra chercher et trouver la foi dans le labyrinthe de la superstition. Puisqu'il n'est nulle autre porte (porte étroite évangélique) que la foi pour sortir du labyrinthe superstitieux de notre vie, ce labyrinthe de superstitions qu'est notre vie. Voilà pourquoi celui qui a perdu sa foi, celui qui n'a jamais eu de foi, se perd superstitieusement dans la vie et perd sa vie dans la superstition infernale de la mort.

Il nous importe énormément de dépasser les frontières poétiques de la superstition religieuse pour arriver à marcher sur le sol ferme de la certitude que nous offre la superstition scientifique : nous pourrions ainsi nous trouver face à face avec le Démon : avec la superstition du Démon qui est la superstition de la mort et la superstition de l'Enfer.

Une vraie superstition scientifique, que celle de la morale : superstition du savoir ou de la saveur, de la morale comme science certaine : superstition de la certitude morale ; la certitude morale de la science tout comme la certitude scientifique de la morale.

Zeller dit que le principe fondamental de la morale socratique peut être considéré au sein de cette formule : la vertu est une science ou un savoir. Une science certaine : un savoir du bien et du mal de science sûre. Ce qu'a promis le serpent, le Démon parlant par la bouche du serpent, à Adam et Ève au Paradis ; ce qui leur fit posséder la connaissance, la certitude morale qu'ils étaient nus, perdant par là le sens poétique le plus pur : l'ignorance et la raison d'être nus. Possédant la science certaine du bien et du mal, ils apprirent à se connaître eux-mêmes, comme le voulait et l'enseignait Socrate l'ensorcelé : le fondateur de la sagesse ensorcelée du bien et du mal, de la morale scientifique. Cette morale ou science morale, voilà ce que nous pourrions appeler, paradoxalement, le paradis du Démon : le Paradis terrestre qui s'est enfoncé dans les enfers à cause de la certitude du savoir moral, la saveur du fruit interdit. Et ce paradis du Démon qui ne peut être rien d'autre que l'Enfer, c'est le paradis que le bon sens populaire envisage imaginativement comme un soutien à nos

bonnes intentions. De bonnes intentions, l'Enfer est pavé. Et ainsi, c'est sur une intentionnalité morale que l'Enfer trouve soutien et nourriture. En cela, il n'y eut jamais de meilleur prédicateur en morale que le Démon ; et c'est que probablement toute éthique, système moral — en définitive, du savoir du bien et du mal de science sûre —, n'a jamais été rien d'autre qu'une mauvaise invention du Démon, un mensonge bien à lui ; l'invention de la certitude morale, scientifique, qui est toujours le piège par où l'homme est attrapé par le Démon. Socrate l'ensorcelé — plus avisé et plus sagace que l'ensorcelé et scientifique Kant baptisant le démon de façon pédante, et sans le savoir, sous la terminologie d'*impératif catégorique* : comme s'il pouvait y avoir au monde un empire plus catégorique que celui du Démon —, Socrate lui-même, l'ensorcelé, avec son *connais-toi toi-même*, ne fit guère plus que nous enseigner, nous désigner ironiquement le profond piège moral par lequel s'échappait le Démon ; la trappe scénique de la plaisanterie. Connais-toi toi-même, c'est la méthode rationnelle de la certitude morale qui veut dire en fait tout autre chose : connais le Démon ; apprends à connaître le Démon. Après tout, ou pour mieux dire avant rien, le *connais-toi toi-même* ne fut pas le péché originel de l'homme par la femme, le péché de la femme par le Démon, mais le péché originel du Démon, ou plutôt le péché de l'Ange qui fut à l'origine du Démon. La lumière qui s'est retournée sur elle-même ou contre elle-même afin de se connaître : en ce sens qu'elle tourne le dos à Dieu, croyant se suffire à elle-même pour être ce qu'elle était, lumière, la lumière est devenue ombre : lumineuse volonté de l'ombre. En un mot : le Démon.

Qu'on se connaisse soi-même revient à mordre la queue du serpent : c'est l'éternel labeur serpentin pour quoi Dieu condamna l'animal chez qui s'exprimait la tentation humaine du Démon. En cela, la morale, angoisse serpentine de l'homme — de l'homme rongé de remords par le péché, à qui on apporta la proposition satanique du serpent —, la morale comme sagesse de la vertu, comme science certaine, est le fait du Démon ; et non pas, comme il a pu être dit par les moralistes plus ou moins ensorcelés, la cause du Démon. C'est le Démon qui est la cause de la morale et non pas le contraire : car ce n'est pas la morale qui créa ou crée le Démon, mais le Démon qui crée ou créa la morale. En commençant tout naturellement par la parure, la tragédie : vêtir le corps humain nu de la honte de la faute. Ce fut, c'est et ce sera toujours la faute de l'homme : mais la science certaine de la morale, la sagesse de la faute, est venue, vient et viendra toujours du Démon. Voilà pourquoi la conscience naît de la faute. Les limites de la conscience humaine, de la clarté de la conscience, sont signalées, dessinées par la sombre présence marginale et maraudeuse du Démon. La conscience est déterminée, définie par la présence permanente et tentatrice du Démon. Cette obscure anxiété de l'esprit due au Démon toujours aux aguets est ce qui place l'homme devant une très vive évidence mortelle, en le mettant en situation critique de certitude. Celle qui souligne l'impétuosité créatrice de sa foi en l'emprisonnant ténébreusement de superstition, de superstitions.

Et il y a aussi une superstition morale de la poésie, des arts poétiques, de même qu'il y a eu une superstition poétique et esthétique de la morale. Tout pour l'œuvre du Démon.

Commentant les flamboyants aphorismes de Blake dans les *Noces du Ciel et de l'Enfer*, André Gide a dit qu'il n'est pas d'œuvre poétique, artistique, véritable, sans collaboration du Démon : sans le soulignement sombre de la négation critique qui l'affirme : « Je suis celui qui, dit le Méphistophélès de *Faust*, niant tout, affirme tout. » Mais le Méphistophélès de Goethe ne laisse d'être une caricature littéraire du Démon. Goethe, homme de lettres — Carlyle l'appelait le héros comme homme de lettres —, de lettres, non d'esprit ni d'esprits, commit dans son dilettantisme scientifique et piétiste un grave péché d'humour en éludant superstitieusement, sans le savoir, la superstition naturelle et surnaturelle du Démon. Le péché originel de l'humoriste, de tout humour, c'est ne pas voir plus loin que le bout de son nez. Si toutes choses étaient fumée, on les connaîtrait par les narines, disait Héraclite. L'humoriste reçoit par les narines l'odeur de roussi de l'enfer avec quoi la superstition populaire, théâtrale, enveloppe la figuration personnelle du Démon. C'est de cette façon théâtrale que Goethe l'a reçue par les narines en se figurant qu'il évitait, ce faisant, la terrible bataille que tout vrai créateur imaginaire, tout vrai poète, doit avoir avec le Démon.

Il est vrai que l'humoriste pose sur son nez, long ou court, les verres fumés avec lesquels il regarde, et en voile ses yeux pour éviter d'être illuminé par la lumière d'un feu prévenue par n'importe quelle fumée. « Le soleil ni la mort ne se peuvent regarder fixement », disait le sévère La Rochefoucauld. Le simple fait de ne pouvoir voir le Démon, le regarder — de ne pouvoir compter avec lui, en définitive — a frustré de grandes créations, grandes ou petites mais des créations : des œuvres de poésie. La collaboration du Démon consiste à s'y opposer ; à s'opposer à ce qu'une création se fasse : mais cette opposition même est ce qui sert d'appui, par sa résistance, à l'œuvre créatrice. Sur le blanc chaotique du papier, la très légère ligne du trait d'une ombre illumine de façon cosmique un volume imaginaire. Car même la fumée — disait Ingres — doit être exprimée par un trait. Même l'humour doit être signalé, signifié par le Démon.

Il n'est pas d'œuvre poétique véritable où nous ne puissions clairement percevoir comme énigme de sa vitalité cette inévitable opposition spirituelle du Démon. Le poète qui en fait abstraction reste seul, sans poésie ; et doit faire en sorte de la substituer à une autre sorte d'invention, une simulation de poésie. Sans doute cette simulation n'est-elle rien d'autre que l'origine imaginative du roman, de l'écriture de romans : de toutes sortes de romans. Le dramatisme spirituel de Don Quichotte commence aux portes de l'Enfer : là où l'abandonna Cervantès, lequel, en vertu d'un fervent et authentique catholicisme, dut sauver le bon Alonso Quijano, condamnant son ombre quichottesque à errer éternellement seule dans le pire des enfers possibles ; dans les faubourgs infernaux de la mort ; au-delà ou en deçà mais en dehors de l'ordre divin. Le secret vivant de la spiritualité catholique de l'œuvre de Cervantès, c'est cet échec par quoi se referme le roman. Voilà pourquoi c'est le roman des romans, en toute vérité : car c'est le roman du roman ; le roman de l'écriture du roman ; la conscience même de l'écriture, de l'âme du roman, de la chevalerie la plus ensorcelée. Du Démon comme de Don Quichotte, le peuple d'Andalousie dit qu'il est le *Chevalier, ce Chevalier-là*.

Tout grand roman, toute chevalerie errante de la pensée porte en ses entrailles dessinée une vivante image du Démon : la figure de sa chute angélique. Une poésie, une création frustrée, c'est précisément cela et cela seul : la figuration dramatique ou mélodramatique de l'adversaire de toute création divine : le visage lumineux de l'ombre.

Quand Victor Hugo, romancier raté — contrairement à Goethe et à Cervantès —, c'est-à-dire poète triomphant, dressait la fantastique figuration de sa *Légende des siècles*, l'élevant tel un mur contre le Démon, il projetait sur elle, sur ce mur, cette toile, le drap cinématographique de ses visions, l'intime lutte angélique de la poésie éternelle. Il transfigurait l'écriture du roman en poésie, en création imaginative. C'est pourquoi dans un vers admirable il nomma ce rêve, création imaginative de sa pensée, de la sorte : « une immobilité faite d'inquiétude ». Cette immobilité faite d'inquiétude est la forme d'une poésie où se conjuguent divinement, comme dans la poésie grecque d'Apolon et de Dionysos, la lumière et l'ombre. Cette lutte invisible du monde angélique et du démoniaque, qui était pour les grecs l'unique raison de la poésie, dans tous leurs arts comme partout ailleurs, nous est effectivement révélée comme le profond secret intime de la pensée imaginative, de l'image poétique du monde. Dans l'une des meilleures toiles poétiques de Brueghel l'ancien, le sujet représente la lutte angélique : la chute des anges rebelles qui est la copie spirituelle invisible de toute vraie poésie sous toutes ses formes artistiques : musique ou peinture. Une immobilité faite inquiétude, c'est la paix ou la guerre enveloppant la pensée tel un suaire sur son être énigmatique et mystérieux, tant que celle-ci s'exprime en images, par l'air et la lumière, par la parole, la peinture ou la musique, langages ou langage que Blake appelait langages du Paradis : du Paradis perdu.

Dans la perte du Paradis, s'achève la poésie et commence le roman de l'homme. Par l'importance, l'influence que le Démon a sur sa vie. Tous les langages paradisiaques, poétiques, créateurs, peuvent aussi bien devenir roman ou romans ; par la parole comme par la musique ou la peinture. Par l'air et la lumière. C'est ainsi qu'il y a également eu de grands romanciers en peinture et en musique, de grands poètes frustrés : un Wagner, un Verdi, un Beethoven, tout comme un Velasquez, un Rembrandt ou un Goya.

Je ne voudrais cependant pas m'escrimer à suivre le Démon à travers les airs, le bruit, la musique — par laquelle il nous échappe avec le plus de facilité : passant par l'une de nos oreilles et sortant par l'autre, dérochant notre foi, si possible, au passage — : fixons donc brièvement notre attention sur des exemples plastiques. Dans la peinture ou les peintures que je dis romançées, poétiquement frustrées, celle de Rembrandt, de Velasquez, de Goya, le Démon s'affronte, est effronté, se masque, se démasque lumineusement. Tandis que dans la peinture de Rembrandt, il se drape, se masque de lumière grâce à l'ombre, afin de cacher sa sombre volonté, l'obscur appétence céleste de son être profond, dans celle de Velasquez, bien au contraire, il s'affronte, se défaisant de sa propre ombre grâce à la lumière, se rendant transparent dans l'air où le peintre magique le reflète, le peint prodigieusement. Je m'adresse au passage aux croyants en leur rappelant que plus d'une fois dans l'histoire,

le Démon est apparu aux saints de cette manière. Un livre espagnol étonnant du XVII^e siècle, *Le Tribunal de superstition maléfique* du chanoine Gaspar Navarro, dit à ce propos que « cet ennemi de Dieu et du genre humain, Sathanas, se transfigure en ange de lumière afin de nous tromper, et il est si trompeur qu'il est apparu à saint Antoine sous la forme du Christ crucifié. Et comme le rapporte saint Antoine, en une occasion, il lui apparut sous la forme de la Mère de Dieu ; et cela, afin de les tromper, s'il pouvait, et à l'aide de ces fictions les renverser de leur état de grâce et d'amitié de Dieu ».

Le célèbre truc de Velasquez, la mèche de cheveux sur le visage, recouvrant ainsi la face de Dieu, accomplissait, avec une insolente tricherie, la volonté trompeuse du Démon. Pour quel face à face Velasquez escamote-t-il diaboliquement la figure du Christ ?

Ce face à face avec la divine figure, Goya veut aussi nous l'escamoter. Seulement, l'Aragonais étant plus maladroit que l'Andalou, chez lui le piège n'est que trop visible : il offre tout simplement un mage nu et crucifié. Et il est vrai que Goya, en cela plus valeureux que Velasquez, s'est laissé prendre par le Démon lorsqu'il ne savait, ne pouvait faire autrement. Car Goya, volontaire, capricieux génial, a peint comme il l'a voulu et comme ce qu'il voulait, c'était peindre en Aragonais, le cœur sur la main, il a peint comme le Démon l'a voulu. Ainsi Goya, devant la toile où il essayait de peindre l'Homme Dieu, n'a-t-il pas su voler le corps au Démon : et il s'est donné tout entier et à son avis, en vérité, et de façon si naturelle, a ensorcelé l'image du Christ, de même que de façon surnaturelle Velasquez l'avait ensorcelée. Nul besoin d'être croyant ni superstitieux pour comprendre que la peinture claire, aérée, de Velasquez, la peinture claire-obscur de Rembrandt, ou bien la peinture obscure de Goya sont des peintures du Démon : car elles sont un piège illusoire d'ombre et de lumière dans un jeu scénique qui est un jeu d'outrage céleste. Elles sont une blague de tous les démons réunis : une blague de démons simulant une création spirituelle là où il n'y en a pas : et c'est tout le contraire qui arrive quand dans la création poétique, les anges triomphent, plaisent. Si après avoir regardé les toiles de Velasquez et de Goya, au Prado, nous nous arrêtons devant l'*Adam et Ève* du Titien, nous comprendrons aussitôt en quoi consiste la victoire angélique. Dans la toile du Vénitien, ce sont les anges qui ont dérobé les corps humains au Démon : ce sont les anges qui piquent et moquent le Démon, car dans cette lutte spirituelle, les anges se trouvent avec le Démon dans une situation géométrique équivalente à celle dans laquelle se trouvent les toreros et le taureau dans l'arène. La projection imaginative de cette lutte, c'est une blague tragique que les intelligences angéliques font sur le Démon ; c'est ce qui est dit du Démon dans les *Écritures saintes*, dans le *Livre de Job* quand on parle du Démon en disant « qu'il est la première et principale créature que créa le Seigneur pour que les anges s'en moquent ». La véritable invention poétique est une blague angélique faite sur le Démon.

Nous savons qu'une fois, le Démon apparut à saint Athanase pour se plaindre de ce que Dieu consentît à ce que même les enfants se moquent de lui. Il n'est pas d'art poétique, dirait-on, de peinture, de musique, de poésie, il n'est pas de véritable art poétique qui ne soit un jeu angélique visant à piquer ou moquer

le Démon, comme dans les jeux enfantins : moquer ou piquer au Démon son corps et son âme. Se moquer du Démon est affaire de poésie, car c'est l'affaire des enfants et des anges : d'intelligences pures, de créatures spirituelles. C'est pourquoi, quand le poète, le peintre ou le musicien, les créateurs imaginatifs maniant ces langages spirituels ou purement intelligents, paradisiaques, ne se moquent pas du Démon, le fauchant tels des anges, le Démon alors se moque d'eux en leur piquant leur peinture, leur musique ou leur poésie ; il se moque d'eux en gardant leur peinture, leur musique ou leur poésie.

Mais se moquer du Démon n'est pas affaire de plaisanterie : ceux qui se moquent vraiment du Démon, les enfants et les anges, sont ceux-là mêmes qui ne le prennent jamais à la plaisanterie. Aucun art vraiment poétique ne plaisante avec le Démon. Se moquer du Démon n'est pas affaire de plaisanterie, mais vérité vraie : telle une moquerie ; moqueuse et vraie. Voilà ce que fait le peuple en créateur imaginatif enfantin qu'il est : se moquer en vérité du Démon. Car le peuple sait, comme le poète et l'enfant, que se moquer en vérité du Démon, c'est devenir comme les anges : gagner le ciel, ou bien sauver l'art, ce qui revient à sauver l'âme de façon gracieuse et angélique. De même que le torero sait que se moquer vraiment du taureau, se moquer de sa charge impétueuse, obscure, c'est aussi se sauver du tout : sauver le corps et sauver la vie.

En effet, aucune création imaginative de l'homme ne se fait ni ne s'est faite seule : si ce n'est selon la volonté de Dieu ou celle du Démon. Toute vraie création, poésie, en est une dans la mesure où elle se fait contre le Démon, adversaire de toute création humaine ou divine. Et cela, l'homme le sait tant qu'il est homme : ce qui revient à dire qu'il le sait tant qu'il est enfant. Toute création imaginative humaine consiste à moquer ou piquer angéliquement le Démon, et voilà pourquoi le peuple enfantin, catholique espagnol avait l'habitude de le sortir théâtralisé à travers les rues, à bon compte, le sortant dans les processions telle une tarasque, une grotesque figuration du Dragon biblique ; le peuple catholique espagnol répondant ainsi spirituellement par la foi, avec sa profonde pensée et son sens analphabète, aux paroles prophétiques du psalmiste où il était dit du Démon : « voici le Dragon que tu formas pour t'en moquer ». Dans le texte hébreu, il est certainement exprimé de cette autre manière : « Voici le Léviathan que tu formas pour qu'il jouât avec la mer ». C'est sans doute ce même Dragon que vit Saint Jean dans son *Apocalypse*, poursuivant à travers terre et mer la femme qu'il ne pouvait attraper par aucun biais : de telle sorte que, las de la suivre ou de la poursuivre, il s'arrêta, si j'ose dire, au sec ; il demeura sur la plage à l'attendre : et il s'arrêta — dit l'apôtre — sur le sable de la mer.

C'est avec le sable de la mer que les jours et les heures — les heures mortes — nous sont comptés par le Démon.