

LA REVUE DU CAIRE

ORGANE DE L'ASSOCIATION INTERNATIONALE DES ÉCRIVAINS
DE LANGUE FRANÇAISE
(Section d'Égypte)

DIRECTEUR : MOHAMMED ZULFICAR BEY

	Pages.
ÉMILE SIMON..... Patrie de l'humain.....	109
ALEXANDRE KOYRÉ..... Introduction à la lecture de Platon.....	116
MAHMOUD TEYMOUR..... La fille du diable.....	142
NOUR EL-AINE..... Apaisement.....	174
ARSÈNE YERGATH..... Poèmes.....	179
ALEXANDRE PAPADOPOULO.. Un Philosophe entre deux défaites (<i>suite</i>)....	182
A. LAFORGE..... Istamboul.....	211
MARIE CAVADIA..... «Les hommes oubliés de Dieu».....	214

ÉGYPTE : 7 PIASTRES

LIBRAIRIE HACHETTE

CAPITAL 110 MILLIONS DE FRANCS



Le plus grand choix de volumes,
revues et journaux français
et en toutes autres langues



Dépositaire des ouvrages

LAROUSSE



Succursales ou Dépositaires
dans toutes les principales villes
du Proche-Orient



La Librairie Hachette est acheteuse
de tous les exemplaires n° 1 de la *Revue du Caire*

Compagnie Centrale d'Éclairage
par le Gaz et par l'Électricité

LEBON & C^{IE}

LE CAIRE >< ALEXANDRIE

Force Motrice Électrique
Tarifs Réduits pour Industries

Vente à tempérament et location
de chauffe-bains à gaz et d'appareils

Appareillage en tous genres

GAZ ET ÉLECTRICITÉ

Cokes calibrés - Brai (Pitch)
Goudron brut et deshydraté
Huiles minérales dérivées
du goudron - Naphtaline

LES BAS

KAYSER

SONT ARRIVÉS

CHEZ

CICUREL

R. C. 26426

LA REVUE DU CAIRE

PATRIE DE L'HUMAIN.

Dante, visionnaire transporté, parcourt hors du monde les cercles fabuleux de l'enfer et du ciel. Gœthe, dévoré d'une inquiétude faustienne, cherche, par la science ou par toute autre voie, à transcender les pouvoirs de la créature. Shakespeare confronte sans cesse la fragilité de l'homme avec les forces impitoyables de la nature, ses drames sont tout traversés de tempêtes cosmiques. Mais Racine, inattentif au décor, indifférent aux événements de la terre et du ciel, écoute, penché sur le cœur de l'homme, le débat tragique des passions, et de leur sanglot malhabile, il compose une émouvante et divine musique.

Rien que l'homme. Le génie de la France ne considère que l'homme, ne s'émeut que de l'homme : c'est le plus humain de tous les génies, miroir où se concentre la plus fidèle vérité humaine et qui renvoie les plus humaines réponses à toutes les questions posées.

La civilisation française place l'homme au centre des choses. Certes, elle n'ignore pas le peu qu'il est, le peu d'étendue qu'il occupe dans l'espace et dans le temps, le peu de pouvoir dont il dispose ; elle ne s'aveugle pas sur ses faiblesses et ses misères (1).

(1) Montaigne, le premier en Europe, a sondé les abîmes de l'incertitude et de la fragilité humaines. Et, après lui, toute la lignée des moralistes français, race cruelle et perspicace entre toutes, n'a cessé de projeter toujours plus de lumière sur notre chaos intime.

Mais, connaissant tout cela, elle refuse néanmoins de désespérer. Elle ne vient pas s'asseoir, sanglotante, au bord de l'abîme, criant sa détresse aux vents et aux étoiles, implorant les dieux. Ce romantisme, elle le laisse à d'autres. Pour sa part, c'est à l'homme même qu'elle demandera secours. Elle trouve en lui suffisamment de noblesse et de raison pour donner un sens à la vie, et suffisamment de courage. La vie, pour brève qu'elle soit, n'est pas si vide, ni si vaine, qu'elle ne puisse permettre à l'homme de montrer sa valeur, d'imprimer sa marque dans les objets qu'il touche ou les événements qu'il subit, d'y laisser la trace de sa nostalgie pour la beauté, pour la justice, pour la grandeur.

Lucide, frémissante, virile, ne se livrant pas plus à la désespérance qu'à l'optimisme naïf, la France, mûrie par les multiples vicissitudes de son histoire, a su lentement édifier une Sagesse, et non seulement l'édifier, mais la vivre.

Cette sagesse n'est pas, comme certains croient, de se contenter d'un bonheur médiocre. Elle ne consiste pas dans le reniement des plus hautes aspirations de l'âme. Mais elle consiste en une tentative d'harmonisation perpétuelle du goût de l'absolu qui est en nous avec les données inéluctables de la vie terrestre. La France ne se laisse pas emporter hors du réel par la force de son désir et de son rêve, comme fait une Espagne figée dans la contemplation intemporelle de quelque divin songe. Elle n'accepte pas non plus de réduire son idéal à la mesure de la vile et plate réalité, elle ne s'abaisse pas à ce que d'autres, dans leur soumission sans grandeur, qualifient de sens pratique des réalités de la terre. Encore moins lui advient-il d'exalter les forces de la terre dans ce qu'elles ont précisément de plus violent, de plus agressif, de plus irrationnel, et — en un mot — de moins humain. Le génie de la France est de faire sentir la présence de Dieu sur terre, non pas de chercher Dieu hors du monde, ni de diviniser le monde. Au lieu que l'Allemagne, ballottée

sans cesse entre l'idéalisme et le panthéisme, compromet dans cette double poursuite à la fois le sens de l'idéal et celui du réel, la France, également éloignée de ces deux erreurs, s'efforce continuellement, sans illusion comme sans lassitude, d'intégrer le plus possible l'Idéal au réel, d'y incorporer l'ordre, et la raison, et la justice, et la beauté — essences divines.

Essences divines, telles que l'homme en lui-même les perçoit. Il ne s'agit pas de se mettre en quête d'un absolu inaccessible. Il ne s'agit pas de s'épuiser en la recherche harassante d'un Dieu transcendant aux choses terrestres. La France trouve les images de Dieu dans l'homme, et c'est, par conséquent, l'homme qu'elle propose comme mesure dernière du monde. L'homme avec sa chair et son esprit, avec son exigence d'une vérité qui soit émanée des choses mêmes, d'une beauté qui s'informe en elles, d'une justice qui gouverne leur réalité brutale.

Certes, chacune des nations de l'Europe possède sa forme particulière de grandeur. Mais où voit-on ailleurs qu'en France, cet amour passionné pour la justice, ces extraordinaires zéloteurs de l'ordre moral, ces réformateurs sociaux (Proudon, Fourier, Saint-Simon, etc.), ces écrivains dévorés de l'ardeur des prophètes, et ces Voltaire, ces Zola, ces procès retentissants où tout un peuple prend soudain fait et cause pour un homme obscur, et risque d'éclater en révolution, parce qu'on le croit victime d'une accusation inique?

Où voit-on ailleurs qu'en France ce scrupuleux respect de la vérité, ce souci de ne pas s'écarter loin du réel, cet esprit railleur et critique, cette impossibilité du mensonge à soi-même, et dix siècles d'une littérature où l'homme est scruté âprement dans sa nudité douloureuse, où l'imagination est perpétuellement tenue en défiance, où la poésie même n'est tolérée que dans la mesure où elle est une transfiguration du réel, et non pas une évasion hors du réel?

Où voit-on ailleurs qu'en France (et très loin de nous

dans la Grèce antique) ce culte collectif pour la Beauté, considérée non pas comme un luxe, mais presque comme une nécessité sociale, comme une valeur profondément humaine, et comme la raison d'être dernière des choses? Où voit-on ce goût du Beau apprécié comme une fin en soi, ces théories de l'art pour l'art, et cet amour de la Forme, si caractéristique du Génie français qu'il en exige la présence, non seulement dans l'art et la littérature, mais encore dans la nature elle-même, dans les jardins, dans le dessin des villes, dans les relations sociales, dans l'amour et jusque dans les gestes les plus simples de la vie humaine? Ce goût de la forme peut dégénérer; il peut conduire à une appréciation superficielle des valeurs, mais il exprime le sens esthétique du génie français, il témoigne de son besoin profond de rendre sensible dans les choses leur signification et leur valeur idéales — et, si elles ne s'y prêtent, de les ennoblir tout au moins par une harmonisation apparente.

Maintenir un double contact avec le réel d'une part, avec l'idéal de l'autre, telle est la fonction véritablement humaine du génie français. *Rationaliser le réel*, c'est là son exigence la plus permanente et la plus haute. Ceux qui la décrient, ceux qui s'en plaignent, montrent seulement qu'ils n'ont jamais approfondi en eux-mêmes la signification de cette raison, dont le tourment s'inscrit en nous avec la force d'une soif et d'une faim. Car la raison n'est pas le bon sens, ni la cohésion logique, ni la plate clarté dans les idées. La raison est cette lumière de l'esprit qui dénonce toute réalité ne participant pas à son ordre, qui contredit à chaque instant ce qui existe, qui en décèle avec amertume l'imperfection ou la précarité ou l'arbitraire, ou le vide ou le désordre, qui exige impérieusement de chaque individu et de chaque objet qu'il réalise la plénitude particulière à son être, et n'a de cesse qu'elle ne l'ait transformé et rendu conforme à sa pure essence.

Le rationalisme français ne fonctionne pas à vide, il

ne s'égarer pas dans une spéculation abstraite et stérile. Il s'exerce à vif sur les réalités, il projette sa lumière et son ordre sur l'homme, sur la société, sur la nature, organisant leur chaos, harmonisant leurs rapports, transfigurant leurs traits.

La pensée française répugne si naturellement à abandonner le domaine humain qu'on l'a accusée d'être impropre à la spéculation métaphysique, incapable d'échafauder ces grandes constructions systématiques où la philosophie allemande excelle. Non, il n'y a pas de Kant ou de Hegel français. Les Français se tiennent plus près de l'homme : ils préfèrent être psychologues ou moralistes. Et même quand un penseur de France s'abandonne au jeu pur des idées, il prend bien garde de ne pas se complaire à utiliser le vocabulaire abstrus et barbare des « spécialistes » ; il s'efforce au contraire, dans la mesure du possible, de toujours parler la langue de l'honnête homme. Sinon il aurait trop peur de perdre le contact avec les réalités humaines, de s'égarer trop loin de l'homme, loin de sa vie, loin de son cœur.

Écoutez Pascal : « J'avais passé longtemps dans l'étude des sciences abstraites ; et le peu de communication qu'on en peut avoir m'en avait dégoûté. Quand j'ai commencé l'étude de l'homme, j'ai vu que ces sciences abstraites ne sont pas propres à l'homme, *et que je m'égarais plus de ma condition en y pénétrant que les autres en les ignorant* ; j'ai pardonné aux autres d'y peu savoir... »

Ne pas s'éloigner de la condition de l'homme, telle est la règle d'or du génie français.

Et comme on s'écarte de la vraie nature humaine autant par un goût déréglé de l'action que par un abandon trop complaisant à l'inertie contemplative, la France, par l'effet d'une heureuse vocation naturelle, se maintient dans un juste milieu entre ces extrêmes. Ni rêveuse et immobile comme l'Espagne, ni dévorée de la frénésie d'agir comme les sociétés anglo-saxonnes, ni dépossédée de soi comme l'Allemagne, par l'emportement alterné de

l'exaltation collective, et de l'effort tendu et farouche, la France, sans être absente du monde, sans cesser d'imprimer sa marque sur les événements, sait cependant réserver dans sa vie la place qui est due au loisir — le loisir qui n'est pas paresse, mais liberté laissée à l'âme pour la culture, l'art, l'amour, la contemplation. C'est en France qu'on a vu se créer un ministère du Loisir, qu'on a vu le loisir être élevé à la hauteur d'une institution, parce que le peuple entier en comprenait et en sentait la valeur et qu'il revendiquait cette marge de liberté comme le moyen d'accéder à une humanité plus pleine.

Il y a peu de chances pour que la France adhère jamais à l'évangile ou plutôt au fétichisme du Travail tel qu'il est prêché en U.R.S.S. par ses zéloteurs communistes et stakhanovistes. La France, certes, comprend la beauté du travail créateur, qui transforme le monde et qui l'humanise, mais elle sent tout aussi profondément que la vocation de l'homme n'est pas épuisée ni accomplie quand il a fini sa tâche quotidienne. Après avoir agi sur les choses, il doit encore agir sur lui-même, et développer, embellir et parfaire en soi son humanité.

Si même elle instaure momentanément un régime d'autorité, il y a peu de chances pour que la France adopte jamais la structure totalitaire des états fascistes ou communistes. Ces états réduisent à néant la personne. Et, en déniait à l'individu le droit d'être libre, le droit d'être lui-même, le droit de sentir et de penser solitairement, ils détruisent en lui sa qualité humaine, ils le transforment en un automate, en un rouage infime à jamais intégré et perdu dans l'énorme machine sociale. C'est la force de son adhésion à la valeur humaine de la personne qui empêchera la France, même vaincue, de sombrer dans les formes modernes du collectivisme (hitlérien et stalinien) où ce n'est pas seulement la production et l'économie qui sont socialisées au profit de l'État, mais l'homme même, son être intime.

La France ne peut mourir à sa vocation de l'humain. Elle est la pensée sensible et le cœur éclairé de l'Europe. D'autres peuples peuvent se glorifier de compter dans leur sein plus de poètes ou plus de musiciens ou de plus grands mystiques. Ou de posséder un meilleur génie de l'organisation, ou un plus grand esprit d'aventure, ou plus de hardiesse et de témérité dans l'investigation philosophique. Mais nulle part au monde, l'homme n'est aussi parfaitement homme ni aussi complètement homme qu'en France.

C'est pourquoi, si amer et douloureux que soit pour nous le moment présent de l'histoire, nous ne pouvons perdre confiance en la France et en sa capacité de se sauver, et non pas seule, mais peut-être toute l'Europe avec elle. L'Europe ne saurait se passer de la France, comme la France ne saurait faillir à l'Europe. Et le vent d'une défaite passagère ne saurait troubler la rayonnante image d'elle-même que la France éternelle projette au miroir sans défaut de l'Esprit.

Émile SIMON.

INTRODUCTION

A LA LECTURE DE PLATON.

LE DIALOGUE.

... Lire Platon est un grand plaisir. C'est même une grande joie. Les textes admirables où une perfection unique de la forme se marie à une profondeur unique de la pensée ont résisté à l'usure du temps. Ils n'ont pas vieilli. Ils sont toujours vivants. Vivants comme aux jours lointains où ils furent écrits. Les questions indiscrètes et gênantes — qu'est-ce que la vertu? le courage? la piété? qu'est-ce que ces termes veulent dire? — questions par lesquelles Socrate ennuyait et exaspérait ses concitoyens, sont aussi actuelles — et, d'ailleurs, aussi embarrassantes et aussi gênantes — que jadis.

C'est pour cela, probablement, que le lecteur de Platon éprouve parfois un certain malaise, un certain embarras. Le même, sans doute, qu'éprouvaient jadis les contemporains de Socrate.

Aux problèmes posés par Socrate le lecteur voudrait bien recevoir des réponses. Or, ces réponses, Socrate, le plus souvent, les lui refuse. Les dialogues — du moins les dialogues dits « socratiques », les seuls qui nous occuperont ici (1) — n'aboutissent pas. La discussion

(1) On appelle « socratiques » les dialogues de la jeunesse et de la maturité de Platon ; dans ces dialogues Socrate joue le rôle central ; le problème discuté est le plus souvent un problème moral ; généralement, ces dialogues « n'aboutissent pas » à une conclusion positive.

se termine en queue de poisson, par un aveu d'ignorance. Par ses questions insidieuses et précises, par sa dialectique impitoyable et subtile, Socrate a vite fait de nous démontrer la faiblesse des arguments de son interlocuteur, l'infondé de ses opinions, l'inanité de ses croyances... mais lorsque, aux abois, celui-ci se retourne contre Socrate et lui demande à son tour : « Et toi, Socrate, qu'en penses-tu? » Socrate se dérobe. Ce n'est pas son affaire à lui, nous dit-il, d'émettre des opinions et de formuler des théories. Son rôle à lui, c'est d'examiner les autres. Quant à lui-même, il ne sait qu'une chose, à savoir qu'il ne sait rien.

On comprend sans peine que le lecteur ne se sente pas satisfait ; qu'il se sente envahi par un vague sentiment de méfiance ; qu'il ait l'impression, obscure mais très nette, qu'on se moque de lui.

Les historiens et les critiques de Platon (1), le plus souvent, nous rassurent. La structure générale, ainsi que les particularités des dialogues socratiques, et notamment, l'absence de conclusion, s'expliquent, nous dit-on, par le fait même qu'ils sont *socratiques*, c'est-à-dire par le fait qu'ils reproduisent, plus ou moins fidèlement, l'enseignement même de Socrate, ses entretiens libres et non scolaires dans les rues et les palestres d'Athènes. Le dialogue socratique, qu'il soit composé par Platon, Xénophon ou Eschine de Sphette, n'a pas pour but de nous inculquer une doctrine — que Socrate, comme tout le monde le sait, et comme, maintes et maintes fois, il nous le dit lui-même, n'a jamais possédée —, mais de nous présenter une image : l'image radieuse du philosophe assassiné ; de défendre et de perpétuer sa mémoire ; et, par là même, de nous apporter son message.

(1) Pour alléger mon article j'en ai supprimé les notes et les renvois : ils sont inutiles pour le grand public ; quant aux spécialistes, ils compléteront d'eux-mêmes.

Ce message, nous dit-on, est, sans doute, un message philosophique. Et les dialogues comportent un enseignement. Mais cet enseignement, encore une fois, n'est pas un enseignement doctrinal : c'est une leçon de méthode. Socrate nous enseigne l'usage et la valeur de définitions précises des concepts employés dans la discussion, et l'impossibilité d'en arriver à les posséder, sans procéder, préalablement, à une revision critique des notions traditionnelles, des conceptions « vulgaires », reçues et incorporées dans le langage. Aussi le résultat, apparemment négatif, de la discussion est-il d'une valeur extrême. Il est, en effet, très important de savoir que l'on ne sait pas ; que le sens commun, et la langue commune, tout en formant le point de départ de la réflexion philosophique, n'en forment que le point de départ ; et que la discussion dialectique a justement pour but de les dépasser et de les surmonter.

Tout cela est juste, sans doute. Beaucoup plus juste même qu'on ne l'admet habituellement. Il me paraît certain, en effet, que les préoccupations méthodiques dominent — et déterminent — toute la structure des dialogues, restés, pour cela même, des modèles inégalés de l'enseignement philosophique ; que la *catharsis* destructrice à laquelle ils procèdent constitue la condition indispensable de la réflexion personnelle, de cette véritable conversion libératrice vers elle-même, de notre âme, plongée dans l'erreur et l'oubli de soi, à laquelle nous convie le message de Socrate. Il me paraît évident également que c'est parce que ce message est un message de vie et non seulement de doctrine — et c'est à cause de cela que, le plus souvent, il nous atteint au milieu des préoccupations journalières de la vie —, que l'image, que l'exemple, que l'existence de Socrate occupent une place centrale dans le dialogue.

Pourtant, le malaise subsiste. Car, malgré les explications qu'on lui donne, le lecteur moderne — pas plus que le contemporain de Socrate — ne peut admettre

que ses protestations d'ignorance soient autre chose que de l'ironie pure et simple. A tort ou à raison il persiste à croire qu'aux questions qu'il pose Socrate devrait — et pourrait — donner des réponses positives. Il lui en veut de ne point le faire. Il estime toujours qu'on se moque de lui.

Je crois, pour ma part, que le lecteur moderne a, à la fois, tort et raison. Il a bien raison de croire au caractère ironique de l'ignorance socratique ; il a raison aussi de croire Socrate en possession d'une doctrine (1) ; il a raison, enfin, de voir que Socrate se moque ; mais il a tort de croire qu'on se moque *de lui*. Le lecteur moderne a tort d'oublier qu'il est le *lecteur* du dialogue et non l'*interlocuteur* de Socrate. Car si Socrate se moque bien souvent de ses interlocuteurs, Platon ne se moque jamais de ses lecteurs.

Le lecteur moderne (le mien) dira probablement qu'il cesse de comprendre. Ma foi, ce n'est pas de sa faute : les dialogues appartiennent à un genre littéraire très spécial et depuis fort longtemps nous ne savons plus ni les écrire, ni les lire.

*
* *

La perfection formelle de l'œuvre platonicienne est un lieu commun. Tout le monde sait que Platon a été non seulement un grand, un très grand philosophe, mais encore (certains disent même : surtout), un grand, un très grand écrivain. Tous ses critiques, tous ses historiens nous vantent unanimement son incomparable talent littéraire, la richesse et la variété de sa langue, la beauté de ses descriptions, la puissance de son génie inventif. Tout le monde reconnaît que les dialogues de

(1) Un Socrate purement critique me paraît invraisemblable ; l'influence exercée par lui sur un esprit tel que Platon serait, dans ce cas, inexplicable.

Platon sont d'admirables compositions dramatiques où, devant nous, se heurtent et se confrontent les idées et les hommes qui les portent. Tout le monde, en lisant un dialogue de Platon, sent qu'on pourrait le jouer, le porter sur la scène (1). Pourtant, on en tire rarement les conséquences qui s'imposent, et qui me semblent avoir une importance certaine pour l'intelligence de l'œuvre de Platon. Essayons donc de les formuler aussi brièvement et aussi simplement que possible.

Les dialogues — on vient de le dire — sont des œuvres *dramatiques* qui pourraient — et qui devraient même — être jouées. Or, une œuvre dramatique ne se joue pas dans l'abstrait, devant des banquettes vides. Elle pré-suppose, nécessairement, un public auquel elle s'adresse. En d'autres termes, le drame — ou la comédie — impliquent le spectateur ou, plus exactement, l'auditeur (2). Ce n'est pas tout : ce spectateur-auditeur a, dans l'ensemble de la représentation dramatique, un rôle, et un rôle très important, à jouer. Le drame n'est pas un « spectacle », et le public qui assiste au drame ne se conduit pas, ou du moins ne doit pas se conduire, en pur « spectateur ». Il doit *collaborer* avec l'auteur, *comprendre* ses intentions, tirer les conséquences de l'action qui se déroule devant lui : il doit en saisir le sens et s'en pénétrer. Et cette collaboration de l'auditeur, du public, à l'œuvre dramatique est d'autant plus importante et plus grande que l'œuvre est plus parfaite et plus véritablement « dramatique ». Bien piètre, en effet, serait l'œuvre théâtrale dans laquelle l'auteur se mettrait, en quelque sorte, lui-même sur la scène, se commenterait et s'expliquerait lui-même. Ou, inversement, bien

(1) On l'a fait, d'ailleurs : au temps de Cicéron les intellectuels romains faisaient jouer les dialogues.

(2) En une certaine mesure ce rôle, dans le drame antique, est joué par le chœur ; mais dans la comédie, et dans le dialogue, il n'y a pas de chœur.

piètre serait le public pour lequel une telle explication, un tel commentaire autorisé, serait nécessaire.

Mais, encore une fois, le dialogue — du moins le dialogue vrai, tel que le sont les dialogues de Platon, le dialogue genre littéraire et non pas simple artifice d'exposition, comme le sont ceux de Malebranche ou de Valéry —, est une œuvre dramatique (1). D'où il s'ensuit que, dans tout dialogue, il y a, à côté des deux personnages patents — les deux interlocuteurs qui discutent — un troisième, invisible mais présent et tout aussi important : le lecteur-auditeur. Or, le lecteur-auditeur de Platon, le public pour lequel son œuvre fut écrite, était un personnage singulièrement averti, averti de beaucoup de choses que nous ignorons hélas ! et sans doute ignorerons toujours ; et singulièrement intelligent et pénétrant. Aussi comprenait-il bien mieux que nous ne pouvons le faire les allusions disséminées dans les dialogues, et ne se méprenait-il pas sur la valeur d'éléments qui nous paraissent, à nous, bien souvent accessoires. Ainsi il savait l'importance des *dramatis personae*, des acteurs protagonistes de l'œuvre dialoguée. Il savait aussi, par lui-même, découvrir la solution socratique — ou platonicienne — des problèmes que le dialogue, apparemment, laissait non résolus.

Apparemment... car, des considérations très simples et, en somme, banales, sur la structure et le sens du dialogue auxquelles nous nous sommes livrés, il résulte, me semble-t-il, que tout dialogue comporte une conclusion. Conclusion non formulée, sans doute, par

(1) Le dialogue moderne, celui de Berkeley et de Malebranche, de Schelling et de Valéry — et l'on pourrait allonger la liste — n'est justement pas *dramatique*. Un des interlocuteurs — Philonous ou Théophile, bien désigné par son nom même — sert de porte-parole de l'auteur. Le dialogue moderne — à la seule exception, peut-être, de ceux de Galilée et de Hume — se lit comme n'importe quel autre livre.

Socrate ; mais que le lecteur-auditeur a le devoir et est à même de formuler.

Je crains que le lecteur moderne ne soit pas entièrement satisfait. Pourquoi, dira-t-il peut-être, toutes ces complications ? Si Socrate possède une doctrine, doctrine que Platon, de toute évidence, connaît parfaitement bien, pourquoi nous laisse-t-il patauger au lieu de l'exposer clairement et simplement ? Et si l'on objectait que l'absence de conclusion explicite appartient à l'essence même du dialogue (1), il répondrait, sans doute, que personne ne forçait Platon de choisir ce mode, tellement particulier, d'exposition, et qu'il pouvait bien, comme tout le monde, écrire des livres et expliquer les doctrines socratiques de manière à ce qu'elles puissent être comprises et apprises par tous ses lecteurs.

Une fois de plus, le lecteur moderne a tort et raison en même temps. Il a raison d'estimer que le mode d'exposé choisi par Platon ne rendait pas la doctrine socratique facilement accessible. En revanche, il a tort de penser que Platon ait jamais voulu la rendre telle. Bien au contraire, pour Platon ce n'était pas faisable. Ni même désirable (2).

En effet, pour Platon, la science véritable, seule digne de ce nom, ne s'apprend pas dans les livres, n'est pas imposée à l'âme du dehors ; c'est en elle-même, et par elle-même, par son propre travail intérieur qu'elle l'atteint, la découvre, l'invente. Les questions posées par Socrate — c'est-à-dire, par celui qui *sait* — l'excitent, la fécondent, la guident (c'est en cela que consiste la célèbre maïeutique socratique) : c'est elle-même cependant qui doit leur donner la réponse.

Quant à ceux qui ne peuvent pas le faire et qui, donc,

(1) Ce qui ne serait pas tout à fait exact : ainsi, dans la *République*, Socrate expose et enseigne une doctrine positive.

(2) L'enseignement philosophique — platonicien — est, en une certaine mesure, *ésotérique*. Il ne faut jamais l'oublier.

ne comprennent pas le sens implicite du dialogue, tant pis pour eux. Platon, en effet, n'a jamais prétendu que la science, et, bien entendu, la philosophie, soient accessibles à tout le monde, et que tout le monde soit capable d'en faire. Il a même toujours enseigné le contraire. Et c'est justement pour cela que la difficulté inhérente au dialogue — inachèvement, exigence d'un effort personnel de la part du lecteur-auditeur — n'est pas, pour Platon, un défaut, mais, bien au contraire, un avantage, et même le grand avantage, de ce mode d'exposé : il contient une épreuve et permet de séparer ceux qui comprennent, de ceux, bien plus nombreux sans doute, qui ne comprennent pas.

Mais tout cela peut paraître abstrait et abstrus. Prenons donc quelques exemples (1).

1. MÉNON.

Tout le monde connaît le charmant petit dialogue qui, du nom de son protagoniste principal, s'appelle le *Ménon*. Je vais en rappeler brièvement le contenu et les articulations maîtresses (2).

Les *dramatis personae* d'abord. Elles sont peu nombreuses : en dehors de Socrate, Ménon, un condottiere thessalien qui prit part à l'expédition des Dix mille avec Xénophon, et n'en revint pas ; Anytos, riche bourgeois d'Athènes, futur accusateur de Socrate ; enfin un esclave anonyme de Ménon.

Le dialogue débute d'une manière assez brusque. Ménon, de but en blanc, pose à Socrate la fameuse

(1) J'en prendrai trois : le *Ménon*, le *Protagoras* et le *Théétète*.

(2) Je n'ai pas l'intention de donner ici ni un exposé, ni un commentaire des dialogues que je prends pour exemples. Ce commentaire, mes lecteurs — je l'espère du moins — le feront eux-mêmes en lisant, ou relisant Platon. Ils retrouveront à cette occasion les textes que je cite, ou auxquels je fais allusion.

question disputée, tant débattue dans les cercles philosophiques d'Athènes : « La vertu (*ἀρετή*) (1) s'enseigne-t-elle ou non ? Et si non, comment l'acquiert-on ? Serait-ce par l'exercice ou, si cela non plus n'était pas le cas, d'où nous viendrait-elle ? Serait-elle un don de la nature ou aurait-elle une origine encore différente ? » A cette avalanche de questions, Socrate, bien entendu, est incapable de donner une réponse. Bien plus, non seulement il se trouve incapable de dire si la vertu peut ou non s'enseigner, mais encore, et c'est là la raison de cette incapacité, il ignore ce qu'elle est, et n'a jamais rencontré personne qui le sache.

Ménon est un peu étonné. Comment Socrate peut-il prétendre des choses pareilles ? N'a-t-il jamais rencontré Gorgias ? D'ailleurs, il est inutile d'en appeler à Gorgias. Tout le monde sait ce qu'est la vertu. Lui, Ménon, le premier. Tout le monde sait qu'il y a toutes sortes de vertus : la vertu de l'homme et celle de la femme, la vertu des enfants et celle des vieillards, la vertu des esclaves et celle des hommes libres, etc. Chaque situation, et chaque action, a sa propre vertu.

Sans doute, répond Socrate. Mais la vertu elle-même et en elle-même ? — Ménon ne comprend pas, et Socrate de lui expliquer longuement que, pour que toutes ces vertus soient des « vertus », il faut, nécessairement, qu'elles possèdent toutes une *essence* (*οὐσία*) commune, dont elles ne soient que des particularisations.

Ménon a compris (ou a cru comprendre) : la vertu en elle-même ? c'est très simple : c'est le pouvoir de commander. — La définition de Ménon, visiblement, ne

(1) La « vertu » antique (*ἀρετή* = *virtus*) est, on le sait bien, quelque chose d'assez différent de la vertu chrétienne, quelque chose de beaucoup plus viril, et d'aucunement humble. Je me demande s'il ne vaudrait pas mieux adopter, pour traduire cette notion, un terme autre que « vertu » ; par exemple, celui de *valeur*, dans le sens où l'on dit : *valeur et discipline*, un homme (ou un soldat) *valeureux*.

vaut rien. D'abord le pouvoir de commander ne désigne une *vertu* que si l'on précise que c'est le pouvoir de commander *justement* (le tyran n'est pas un être vertueux) ; ensuite, il est clair que Ménon n'a pas défini l'essence de la vertu, mais, tout simplement, en a nommé une parmi d'autres. Aussi Socrate lui donne-t-il une nouvelle fois une leçon de logique, en lui expliquant que le fait pour le cercle d'être une figure ne nous autorise pas à dire que toute figure est un cercle, et qu'il faut définir la figure autrement (et sans introduire la notion du cercle dans la définition).

Ménon, encore une fois, croit avoir compris. C'est une définition générale que demande Socrate ? Qu'à cela ne tienne : la vertu n'est rien d'autre que « le désir des bonnes choses, joint au pouvoir de se les procurer ». — La définition nouvelle ne vaut pas beaucoup mieux que la précédente. Tout d'abord elle contient un terme inutile. « Désir des *bonnes choses* » est un pléonisme. Tout le monde en effet désire les *bonnes choses* et ne désire que celles-là (1). Personne ne désire les mauvaises, à moins, bien entendu, qu'il ne se trompe et ne croie *bonnes* celles qui, en fait, ne le sont pas. En revanche, elle est insuffisante. Le « pouvoir acquérir », en tant que tel, n'est pas une vertu (le voleur n'est pas un homme vertueux) : il faut donc ajouter : d'une manière *juste*.

Or, la justice étant elle-même une vertu, il s'ensuit que Ménon a défini la vertu par une de ses particularisations, ou comme le dit Socrate, le tout au moyen d'une partie.

Nous voici donc amenés au point où Ménon — qui croyait savoir — est obligé d'admettre que, de même que Socrate, il n'a pas la moindre idée de ce que peut être la vertu. Il faut donc recommencer la recherche. Mais Ménon qui, sans doute, voudrait en finir, se retranche derrière une autre question disputée à la mode,

(1) C'est là, on le sait bien, la conviction fondamentale de Socrate : personne ne désire le mal, ni ne le fait volontairement.

et objecte : comment peut-on chercher ce que l'on ignore totalement ? comment, l'eût-on trouvé, saurait-on avoir trouvé ce qu'on cherche ?

L'objection est spécieuse et porte loin : elle implique, en effet, qu'on ne peut rien apprendre. Platon, disons-le tout de suite, la prend extrêmement au sérieux. Disons même davantage : Platon l'accepte. La théorie de la réminiscence nous explique justement que la situation — effectivement impossible — de chercher ce qu'on ignore totalement, ne se réalise jamais. En fait, on recherche toujours ce que l'on sait déjà. On cherche à rendre conscient un savoir inconscient, on cherche à se ressouvenir d'un savoir oublié (1).

Dans le *Ménon*, Socrate répond à l'objection en évoquant un mythe et en invoquant un fait. Le mythe de la préexistence des âmes nous permet de concevoir le savoir comme une réminiscence ; et le fait de pouvoir enseigner une science à quelqu'un qui l'ignore, sans la lui faire apprendre, mais, au contraire, en la lui faisant découvrir, démontre que le savoir, effectivement, n'est qu'un ressouvenir.

C'est à cette preuve par le fait que va désormais procéder Socrate. En posant des questions précises à un esclave de la suite de Ménon, en traçant devant lui des figures sur le sable, Socrate lui fait découvrir une proposition fondamentale de la géométrie. L'esclave n'avait jamais fait de mathématiques. Aussi se trompe-t-il tout d'abord. Pourtant, aux questions de Socrate il finit par donner des réponses justes : preuve évidente qu'il les connaît, sans le savoir, sans doute. En effet, les questions de Socrate ne lui *apprennent* rien ; elles ne font que rappeler à sa conscience, qu'éveiller dans son âme une connaissance assoupie et inconsciente, qu'elle possédait *déjà*.

Nous avons donc maintenant de quoi répondre à la

(1) On dira plus tard que ce savoir est *inné* à l'âme.

difficulté soulevée par Ménon ; aussi — c'est du moins ce que pense Socrate —, rien ne nous empêche désormais de reprendre la recherche de la définition, ou mieux, de l'essence de la vertu. Mais Ménon ne l'entend pas ainsi. Il voudrait en revenir tout de suite à sa première question, à savoir : « la vertu est-elle une chose qui peut s'enseigner, ou est-elle un don de la nature, et par quelle voie enfin peut-on l'acquérir? »

Le désir de Ménon est tout à fait déraisonnable, ainsi que Socrate ne manque pas de le souligner, puisqu'il revient à vouloir étudier les propriétés de quelque chose dont on ignore la nature. Aussi faudra-t-il aborder cette question de biais, la traiter *ex hypothesi*, c'est-à-dire se borner à déterminer les conditions nécessaires pour que la vertu puisse s'enseigner. La réponse, alors, est très simple : pour que la vertu puisse s'enseigner il faut qu'elle soit science, car la science est la seule chose que l'on peut enseigner. Ainsi donc, si la vertu est science, elle peut s'enseigner ; et ne peut l'être, si elle est autre chose.

Toutefois, si la vertu était une science, elle s'enseignerait effectivement. Il y aurait des maîtres de la vertu, comme il y en a pour toutes les sciences. En fait, il n'y en a pas. Du moins Socrate n'en a-t-il jamais rencontré. Et ce n'est pas là une opinion personnelle de Socrate : c'est celle des Athéniens en général. Anytos, qui vient d'arriver et, probablement, s'asseoir à côté de Ménon, va, dit Socrate, nous le confirmer (1).

On explique donc à Anytos de quoi il s'agit : Ménon « est désireux d'acquérir ce talent et cette vertu qui font qu'on gouverne bien sa maison et sa cité, qu'on honore ses parents, qu'on sait recevoir des concitoyens et des

(1) Anytos, riche bourgeois d'Athènes, personnage considérable et « considéré », représente le conformisme social dans toute son horreur ; Ménon représente l'intellectuel « affranchi » ; Socrate estime que, dans le fond, ils s'accordent parfaitement.

étrangers et prendre congé d'eux comme un honnête homme» — en bref, Ménon veut acquérir ce que les Grecs appelaient «la vertu politique» ou, en termes modernes, il veut devenir un homme de bien, un *gentleman*. A qui faut-il donc qu'il s'adresse? Est-ce par hasard à un de ceux qui se donnent pour maîtres de la vertu, c'est-à-dire à quelque sophiste? — Anytos éclate : A Dieu ne plaise ! Non, surtout pas de sophistes, car, bien qu'il n'en ait, grâce à Dieu, jamais fréquenté aucun, Anytos sait pertinemment que ni eux, ni leur enseignement, ne valent rien ; ils sont vraiment une peste et un fléau. — Alors, à qui s'adressera-t-on ? — Anytos estime qu'on n'a pas besoin de chercher un maître. « Qu'il s'adresse au premier venu d'entre les honnêtes gens d'Athènes, ils lui enseigneront ces normes de la vertu qu'ils ont eux-mêmes apprises chez leurs prédécesseurs ; grâce aux Dieux, Athènes n'a jamais manqué de gens de bien. » — Socrate en convient ; mais le problème n'est pas là. Ces gens de bien sont-ils capables d'enseigner la vertu ? Anytos prétend que oui, et pourtant aucun des grands personnages de l'histoire d'Athènes, ni Thémistocle, ni Thucydide, ni Aristide, ni Périclès, n'ont su l'enseigner à quiconque ; même pas à leurs enfants. Or, sans doute l'auraient-ils fait, si c'était faisable. Il est donc raisonnable d'en conclure que c'était là chose impossible, et que la vertu n'est pas enseignable. Anytos n'a rien à répondre. Aussi se fâche-t-il et accuse Socrate de dénigrer Athènes et ses hommes d'État.

Anytos n'a pas assisté au début du dialogue, aux questions — et distinctions — de Ménon. Ce qu'il veut dire, c'est que la vertu s'acquiert par l'usage, par l'imitation des parents et des anciens, exactement comme les bonnes manières que l'on « enseigne » de cette façon aux enfants. Erreur compréhensible de la part d'Anytos : pour lui vertu et tradition, usages reçus, ne font qu'un. La critique du conformisme social est, pour lui, un crime : et Socrate ne vaut pas mieux qu'un sophiste.

La discussion reprend avec Ménon. Si la vertu n'est pas enseignable, elle n'est pas science. Ménon en convient volontiers. D'ailleurs, il est depuis longtemps de cet avis, ainsi que son maître Gorgias, qui s'est toujours moqué de ceux de ses collègues qui promettaient d'enseigner la vertu. « La seule chose qu'on doive chercher c'est de former des orateurs. » La vertu n'est pas, non plus, un don de la nature comme la beauté ou la force. Ménon en convient également. Alors qu'est-elle ? on n'en sait toujours rien. Socrate remarque cependant que l'on n'a peut-être pas encore épuisé toutes les possibilités de définir la vertu. Et notamment, on pourrait admettre qu'elle est « opinion vraie » (*δόξα ἀληθής*), c'est-à-dire quelque chose comme une croyance ou une conviction aveugle, mais juste.

En effet, pour la pratique, pour l'action, l'opinion vraie est l'équivalent du savoir. La seule chose qui, pratiquement, l'en distingue, c'est son instabilité, tant qu'elle n'est pas « enchaînée par un raisonnement », ce qui, justement, la transformerait en science. Mais, encore une fois, pour la pratique, l'opinion vraie — tant qu'on l'a — suffit. On peut donc admettre que c'est parce qu'ils possédaient l'opinion vraie que les hommes d'État ont, d'une part, pu gouverner les cités avec succès ; mais d'autre part, justement parce qu'ils ne possédaient que l'opinion vraie, et non pas la science, ils ont été incapables de transmettre leur vertu à leurs successeurs. En effet, « à l'égard de la science ils ne diffèrent en rien des prophètes et des devins ; car ceux-ci aussi disent souvent la vérité mais sans rien connaître aux choses dont ils parlent ». « Aussi chez ceux qui possèdent la vertu, elle vient par une faveur divine, sans intervention de l'intelligence, et il en sera toujours ainsi, à moins qu'il ne se trouve, par hasard, un homme d'État qui la transmette à d'autres. » Or celui-ci serait alors parmi ses collègues « comme un homme réel parmi les ombres ».

« Ainsi donc, conclut Socrate, la vertu nous semble être,

chez ceux où elle se montre, le résultat d'une faveur divine. Qu'en est-il au juste? Nous ne le saurons avec certitude que si, avant de chercher comment la vertu arrive à l'homme, nous commençons par chercher ce qu'est la vertu en soi.»

Mais il se fait tard, Socrate a à faire ailleurs. Aussi s'en va-t-il en laissant là ses interlocuteurs et en demandant à Ménon de « calmer » son hôte Anytos.

*
* *

Le dialogue, apparemment, s'achève sur un échec. Et même un double échec. Pas plus qu'au début, nous ne savons ni ce qu'est la vertu, ni si elle peut s'enseigner. Socrate n'a réussi qu'à « engourdir » Ménon en lui montrant son ignorance, et à mettre Anytos en fureur.

Sans doute. Mais à qui la faute? Nous, *qui avons assisté au dialogue*, nous n'hésitons pas à reconnaître que la responsabilité de l'échec incombe non pas à Socrate, mais uniquement à Ménon. C'est grâce à lui, en effet, que la discussion a été engagée et menée en dépit du bon sens, en s'attaquant au problème : si la vertu peut être enseignée, avant de savoir ce qu'elle est en elle-même ; et c'est encore Ménon qui, n'ayant rien compris à la leçon que lui avait donnée Socrate — l'épisode de l'esclave, — a refusé d'aborder l'étude du problème principal et a ramené l'entretien dans le mauvais chemin.

Ménon n'a rien compris à la leçon de Socrate... c'est trop peu : c'est aux leçons de Socrate que j'aurais dû dire. Car ce n'est pas une, c'est plusieurs leçons que Socrate lui donne ; et ces leçons ne lui profitent aucunement. Au fond, cela ne nous étonne guère. Car nous, qui les avons comprises, nous avons compris aussi la raison de son incompréhension.

Tout d'abord, Ménon ne sait pas penser. Il ne sait pas ce que c'est qu'une définition, ni un cercle vicieux ; et Socrate a beau le lui expliquer, il est incapable de l'ap-

prendre. Aussi ne remarque-t-il pas que Socrate, en proposant d'assimiler la vertu à une « opinion vraie », se moque de lui (mais pas de nous) : comment, en effet, pourrait-on savoir qu'une opinion est « vraie », c'est-à-dire conforme à la vérité, sans posséder la vérité, c'est-à-dire la science ? Nous, nous le comprenons ; mais pas Ménon. « C'est bien intéressant ce que tu dis là, Socrate », voilà tout ce qu'il trouve à répondre. Ménon ne comprend rien : pas même l'ironie féroce de la comparaison des hommes d'État athéniens avec des « devins » et de l'affirmation que la vertu leur vient par un « don des dieux » ; et lorsque Socrate, à ces faux hommes d'État, oppose l'image de l'homme d'État véritable, de celui qui *possède la science* (1) : « c'est bien joliment dit, Socrate », remarque-t-il.

Ménon ne sait pas penser : c'est qu'il ne l'a pas appris. Car penser, c'est-à-dire penser justement, raisonner correctement, en accord avec la vérité, c'est précisément cela qui forme la science ; et cela s'apprend et s'enseigne (et nous, qui avons passé par la dure école de Platon (2), nous le savons mieux que quiconque) ; mais Ménon, ami et disciple de Gorgias, ne l'a pas fait. Ce qu'il a appris, lui, ce n'est pas de bien penser, mais de bien parler ; ce n'est pas le raisonnement correct, mais le discours persuasif. Il n'est pas philosophe ; il n'est que rhéteur. La vérité ne lui importe guère. Ce n'est pas elle qu'il cherche, mais le succès.

Ménon ne sait pas penser : justement parce que la vérité ne lui importe guère. Car penser, rechercher la vérité, chercher à éveiller dans son âme le « souvenir »

(1) C'est l'homme d'État, le roi-philosophe de la *République* et du *Politique*.

(2) La méthode de la dialectique platonicienne est exactement celle de la science : problème ; formulation de l'hypothèse ; discussion de ses implications et conséquences ; confrontation avec une donnée indiscutable.

du savoir oublié, est une chose difficile ; c'est une affaire sérieuse, cela implique un effort. Et c'est pour cela que la pensée présuppose un amour, une passion de la vérité. Aussi éducation intellectuelle et éducation morale vont-elles nécessairement de pair.

Penser est une affaire sérieuse. Or Ménon n'est rien moins que sérieux. La question qu'il pose à Socrate — la vertu peut-elle s'enseigner ? — l'objection qu'il lui fait — comment rechercher ce qu'on ignore ? — ce sont, nous le savons bien, des questions disputées à la mode et, dans la bouche de Ménon, des questions rhétoriques. Ménon ne les pose pas pour obtenir une réponse, mais, au contraire, pour pouvoir discourir à son aise. Aussi est-il péniblement surpris de se trouver subitement « engourdi » et « paralysé » par les questions de Socrate. Engourdi et paralysé et non pas, étant libéré de l'erreur, « encouragé » et « poussé » vers la recherche du vrai. La dure et difficile poursuite dialectique de l'essence de la vertu lui répugne. C'est pour cela qu'il ne comprend pas la leçon contenue dans l'interrogation de l'esclave. Pour cela, et pour une autre raison, bien plus profonde encore, et qui contient l'explication dernière de son échec : l'essence de la vertu ne l'intéresse aucunement.

Ménon et la vertu : ce rapprochement seul est comique. En effet, tout le monde le connaît, notre Ménon, ami et élève de sophistes, à l'occasion sophiste lui-même, spéculateur, aventurier, soldat de fortune, au demeurant bon garçon aimable et instruit ; et personne n'ignore que le problème de la vertu le laisse entièrement froid. Ce qu'il recherche, lui, c'est tout autre chose ; c'est « les bonnes choses » de la vie : succès, richesse, puissance...

Ou, si l'on préfère, ce que Ménon appelle vertu et vie vertueuse, vie digne d'être vécue, c'est exactement la même chose que le vulgaire — et qu'Anytos — appellent de ce nom : à savoir, la possession de toutes ces « bonnes choses » ; aussi, « enseigner la vertu » veut dire, pour lui, enseigner une technique qui nous amène à ce but désiré.

Comment pourrait-il comprendre la leçon de Socrate? Leurs pensées se meuvent sur des plans différents.

Cette leçon, elle est pourtant assez claire. Aussi, nous, nous l'avons bien comprise. En effet, si Socrate a pu « enseigner » la géométrie à l'esclave de Ménon, c'est parce que dans l'âme de l'esclave il y avait des vestiges, des traces, des germes du savoir géométrique ; ces germes, ces *semina scientiarum* innés à l'âme, ainsi que deux mille ans plus tard les appellera Descartes, les questions de Socrate ont pu les réveiller, les faire germer, porter des fruits. Mais elles n'ont pu le faire que parce que l'esclave, convaincu de son ignorance, a bien voulu faire l'effort nécessaire pour « se ressouvenir » des vérités « oubliées ».

Il en est de même, exactement de même, en ce qui concerne la vertu. Ménon, s'il avait pu, ou voulu, accomplir l'effort de pensée que lui demande Socrate, aurait compris — comme nous le comprenons — que l'idéal de l'homme d'État véritable, capable de transmettre et d'« enseigner » sa vertu, est, pour Socrate, un idéal valable. Et que, par conséquent, le raisonnement par lequel Socrate nous démontre que la vertu n'est pas science — puisqu'elle ne s'enseigne pas — n'est pas à prendre à la lettre. Elle ne s'enseigne pas, mais elle *peut* s'enseigner. Ainsi qu'on le dira plus tard, *de non esse ad non posse non valet consequentia*. Et d'ailleurs, est-ce bien vrai qu'il n'y ait pas de maîtres de la vertu et qu'elle ne soit pas enseignée? Que fait donc Socrate? N'est-il pas clair que toute son action — jusques et y compris la discussion avec Ménon et Anytos — n'est rien d'autre qu'un enseignement de la vertu? ou, si l'on préfère, de la sagesse, qui n'est rien d'autre que la science du bien?

Ménon n'a pas compris la leçon? C'est que dans son âme il n'y a pas — ou plus — de vestiges de l'idée du bien. Aussi, pour nous, la conclusion — non formulée — du dialogue, réponse à la question posée par Ménon, est-elle tout à fait claire : oui, la vertu s'enseigne, puisqu'elle est science. Mais elle ne s'enseigne pas à Ménon.

en elle tout plutôt qu'une science, ce qui lui ôterait toute possibilité d'être enseignée».

Mais n'anticipons pas. Jetons un coup d'œil sur le dialogue. Littérairement, c'est un pur chef-d'œuvre. Les personnages du drame ou, plus exactement, de la comédie, multiples et divers, jouent, chacun son propre rôle ; vivent, chacun sa propre vie ; parlent, chacun sa propre langue (Platon est un maître du pastiche, du « à la manière de »). La forme adoptée par Platon, celle du dialogue narré par Socrate, permet à ce dernier d'exercer toute sa verve aux dépens de ses adversaires ; c'est de bonne guerre : l'ironie, la plaisanterie, est une des armes les plus puissantes du polémiste. Elle ruine le prestige de celui qu'il attaque.

Le dialogue débute par une introduction extrêmement amusante : Socrate raconte comment, bien avant le lever du jour, il a été réveillé par son jeune ami Hippocrate, qui, la veille au soir, avait appris l'arrivée des sophistes à Athènes et qui, sans perdre une minute, vient demander à Socrate de le recommander à Protagoras : « Allons le rejoindre, lui dit-il, avant qu'il ne soit sorti. Il habite chez Callias, fils d'Hipponicos. Mettons-nous en route. »

Hippocrate est charmant dans son ardeur juvénile, son désir d'apprendre, son enthousiasme pour la sagesse nouvelle prônée par les sophistes. Hippocrate — quel dommage que nous ne sachions presque rien sur lui : c'est pour lui, et pour des jeunes gens comme lui, que fut, avant tout, écrit le *Protagoras* — représente la jeunesse athénienne que les vieilles disciplines traditionnelles ne contentent plus, et qui cherche du nouveau, des valeurs nouvelles, une formation, une civilisation nouvelles.

Hippocrate cherche du nouveau, sans bien savoir toutefois ce qu'il veut. Et c'est pour cela qu'il ne faut pas trop s'étonner de le voir demander à *Socrate* de le recommander aux sophistes (les lecteurs-auditeurs de Platon ont, sans aucun doute, goûté l'ironie de la situation) : il est clair qu'Hippocrate, comme l'Athénien moyen en général, est

loin de savoir distinguer entre le Socratisme et la Sophistique. Ils lui paraissent très proches l'un de l'autre ; ne s'opposent-ils pas tous les deux à la morale traditionnelle ? ne font-ils pas, l'un et l'autre, la critique du sens commun ? ne contiennent-ils pas, l'un et l'autre, un appel au nouveau ? C'est là aussi la raison pour laquelle Socrate accepte de le mener auprès de Protagoras ; justement pour lui offrir la confrontation des deux doctrines ; pour lui permettre de choisir. Le dialogue aurait pu — ou dû — s'appeler : Hippocrate à la croisée des chemins.

Aussi la conversation introductrice entre Hippocrate et Socrate est-elle d'un intérêt capital. Que veux-tu, en somme ? — demande Socrate à son jeune ami. Que veux-tu que Protagoras t'enseigne ? — Nous apprenons qu'Hippocrate ne cherche pas à apprendre un métier ; ne veut pas devenir lui-même un sophiste ; il veut recevoir l'enseignement de Protagoras, en vue de sa culture, « comme il convient à un homme libre », de même qu'il a reçu l'enseignement du grammaticien, du cithariste et du pédotribe. — Très bien, mais en quoi consiste cet enseignement ? Quel est l'art que lui apprendra Protagoras ? — L'art de bien parler, dit Hippocrate. Bien parler de quoi ? — reprend Socrate ; — on parle bien de la chose que l'on connaît. « Quelle est donc cette chose que le sophiste connaît lui-même et qu'il fait connaître à son disciple ? »

Hippocrate est perplexe. Il ne sait pas quelle est cette chose dont la connaissance appartient au sophiste. Le lecteur moderne est perplexe également. Pour une raison bien différente, d'ailleurs. Il ne peut admettre que Socrate ignore l'existence de la rhétorique — « art de parler », — qu'il ignore qu'on apprend la parole comme on apprend la course, la lutte ou la gymnastique. Aussi la question de Socrate lui apparaît-elle, à lui, passablement sophistique. — A tort cependant. Car Socrate n'ignore pas l'existence de la rhétorique : il en nie la valeur. La rhétorique, pour lui, n'est pas un art,

loin de savoir distinguer entre le Socratisme et la Sophistique. Ils lui paraissent très proches l'un de l'autre ; ne s'opposent-ils pas tous les deux à la morale traditionnelle ? ne font-ils pas, l'un et l'autre, la critique du sens commun ? ne contiennent-ils pas, l'un et l'autre, un appel au nouveau ? C'est là aussi la raison pour laquelle Socrate accepte de le mener auprès de Protagoras ; justement pour lui offrir la confrontation des deux doctrines ; pour lui permettre de choisir. Le dialogue aurait pu — ou dû — s'appeler : Hippocrate à la croisée des chemins.

Aussi la conversation introductrice entre Hippocrate et Socrate est-elle d'un intérêt capital. Que veux-tu, en somme ? — demande Socrate à son jeune ami. Que veux-tu que Protagoras t'enseigne ? — Nous apprenons qu'Hippocrate ne cherche pas à apprendre un métier ; ne veut pas devenir lui-même un sophiste ; il veut recevoir l'enseignement de Protagoras, en vue de sa culture, « comme il convient à un homme libre », de même qu'il a reçu l'enseignement du grammaticien, du cithariste et du pédotribe. — Très bien, mais en quoi consiste cet enseignement ? Quel est l'art que lui apprendra Protagoras ? — L'art de bien parler, dit Hippocrate. Bien parler de quoi ? — reprend Socrate ; — on parle bien de la chose que l'on connaît. « Quelle est donc cette chose que le sophiste connaît lui-même et qu'il fait connaître à son disciple ? »

Hippocrate est perplexe. Il ne sait pas quelle est cette chose dont la connaissance appartient au sophiste. Le lecteur moderne est perplexe également. Pour une raison bien différente, d'ailleurs. Il ne peut admettre que Socrate ignore l'existence de la rhétorique — « art de parler », — qu'il ignore qu'on apprend la parole comme on apprend la course, la lutte ou la gymnastique. Aussi la question de Socrate lui apparaît-elle, à lui, passablement sophistique. — A tort cependant. Car Socrate n'ignore pas l'existence de la rhétorique ; il en nie la valeur. La rhétorique, pour lui, n'est pas un art,

ou, du moins, c'est un art tout à fait inférieur, à comparer, non pas à l'escrime ou à la gymnastique, mais tout au plus à l'art du cuisinier. En effet, le maître de gymnastique, qui forme et exerce le corps, sait ce qui est bon et ce qui n'est pas bon pour le corps. Le rhéteur, lui — qui prétend cependant pouvoir former l'âme de ses disciples, — ne sait pas ce qui est bon pour celle-ci : s'il le savait, il serait non pas rhéteur, mais philosophe. Et qu'il ne nous dise pas que la rhétorique est un art purement formel ; un art purement formel de la parole aboutirait à une parole sans pensée, puisqu'il n'y a pas — ainsi que nous l'a expliqué le *Charmide* — de pensée purement formelle (1), et donc ne formerait pas, mais au contraire *déformerait* l'âme qui aurait le malheur de s'y livrer.

Et Socrate d'expliquer à son jeune ami à quel point il est imprudent de vouloir confier ainsi son âme, c'est-à-dire ce qu'il a de plus précieux, à quelqu'un qu'il ne connaît pas et qu'il appelle « sophiste » sans savoir même ce que c'est qu'un sophiste ; de lui confier son âme afin qu'il la soigne, la forme et la nourrisse — car la science, qu'est-ce donc sinon une nourriture de l'âme ? — sans savoir s'il la nourrira bien ou mal, sans savoir même s'il sait — comme, pour le corps, le savent le médecin et le pédotribe, — quelle est la bonne nourriture de l'âme, et quelle est la mauvaise ? N'est-il pas prudent, tout d'abord, de se renseigner ?

La science nourriture de l'âme — l'image est illuminante et nous fait bien comprendre l'opposition radicale de Socrate à la rhétorique. Celle-ci, en effet, fait paraître fort ce qui est faible (2) ; elle est donc l'art de produire l'illusion. Or, ce n'est pas d'illusion, c'est de vérité que

(1) L'importance *philosophique* du *Charmide* a été, hélas, presque toujours méconnue par la critique.

(2) Pouvoir faire paraître fort une cause ou un argument faible, c'est ce dont se vante le rhéteur.

l'on doit nourrir l'âme (1), si l'on veut lui conserver, ou lui donner, la force et la santé (2).

Mais continuons. Nous allons donc demander à Protagoras lui-même ce qu'il enseigne, et quel profit son enseignement pourra nous procurer. — Or Protagoras, en s'adressant à Hippocrate, répondra : « Jeune homme, si tu me fréquentes, voici ce qui te sera donné : après un jour passé avec moi, tu rentreras chez toi meilleur, et de même le lendemain ; et ainsi chacun de tes jours sera marqué par un progrès vers le mieux. » — C'est trop vague, estime Socrate ; sans doute Hippocrate se perfectionnera-t-il journellement ; mais en quoi ? — Et Protagoras : « L'objet de mon enseignement, c'est la prudence pour chacun dans l'administration de sa maison et quant aux choses de la cité, le talent de les conduire en perfection par les actes et la parole. » — Ainsi donc, c'est de bons citoyens et de bons hommes d'État que prétend former le sophiste.

Remarquons que c'est exactement ce que cherche « Hippocrate fils d'Apollodoros, d'une maison illustre et opulente..., qui... désire se faire un nom dans la cité ». C'est aussi ce que recherchait Ménon ; c'est ce que les Grecs appellent « vertu ». Ainsi Protagoras offre ce qu'on lui demande. Son idéal est celui du vulgaire, qu'il ne dépasse en rien, et auquel il ne s'oppose aucunement.

Mais continuons : Protagoras prétend enseigner la vertu « politique » (ce qui implique qu'il possède cette science). Mais la vertu (la vertu politique ou la vertu en général) peut-elle s'enseigner ? Socrate en doute, et lui oppose un argument que nous avons déjà vu utiliser dans le *Ménon* : que les Athéniens, peuple intelligent pourtant, ne l'admettent pas, et ne croient pas à l'existence

(1) La vérité — nourriture de l'âme... Pour Descartes encore le but des mathématiques est de « repaître l'âme de vérité ».

(2) La force et la santé de l'âme, c'est justement la *vertu*.

d'experts en cette matière. C'est pourquoi, tandis que là où il s'agit de problèmes techniques — tels que la construction de bâtiments ou de navires — ils en appellent à l'avis de spécialistes, en ce qui concerne les affaires de l'État, ils écoutent le premier venu. En outre, les plus sages et les plus experts des Athéniens partagent visiblement cette opinion de la masse, car, à leurs enfants, ils ne donnent pas de maîtres de la vertu, ni, non plus, ne la leur enseignent eux-mêmes (tel est, par exemple, le cas de Périclès) : c'est donc qu'ils estiment que c'est chose impossible.

L'argument de Socrate est, de toute évidence (pour nous qui connaissons les convictions de Socrate et qui savons qu'il n'a aucune estime pour les hommes d'État athéniens), purement ironique. Mais il est valable contre Protagoras, vu que celui-ci, dans sa conception de la « vertu », ne dépasse aucunement le niveau de la masse : de l'« homme moyen » ; d'Anytos. Aussi la réponse de Protagoras est-elle celle qu'indique — sans savoir la développer — celui-ci.

La vertu, estime Protagoras, non seulement s'enseigne, mais elle ne s'enseigne que trop. Nous l'apprenons toute notre vie, et tout le monde nous l'enseigne : nos parents, nos maîtres, nos concitoyens. Car tous les membres de la cité possèdent la vertu, la justice et la conscience, conditions nécessaires de l'existence même de la cité ; tous donc, se l'enseignent mutuellement. Et c'est justement pour cela qu'on estime habituellement que des maîtres spécialistes de la vertu ne sont pas nécessaires. Ainsi, contrairement à ce que prétend Socrate, nous croyons tous que la vertu s'enseigne : ceci résulte du fait que nous blâmons et réprimandons ceux qui en manquent ; en effet, blâmer et réprimander, est-ce autre chose que donner une leçon ?

Or, si la vertu est l'apanage de tous les membres de la cité, on comprendra pourquoi les enfants des grands hommes d'État ne se trouvent pas privilégiés par rapport

à ceux des autres citoyens : la vertu étant enseignée par tout le monde à tout le monde, l'enseignement est le même pour tous. Par conséquent, les dons naturels — bien que la vertu ne soit pas un don de la nature purement et simplement — se font valoir. Ainsi, si tout le monde apprenait et enseignait la musique, les enfants des grands musiciens ne seraient pas nécessairement de très bons musiciens eux-mêmes.

La vertu s'apprend donc comme la langue maternelle, que personne n'enseigne aux enfants, parce que tout le monde le fait. Il n'en reste pas moins que certains se trouvent particulièrement aptes à donner un tel enseignement, et c'est là la prétention que, pour lui-même, élève Protagoras.

La thèse de Protagoras — thèse très forte ainsi que je l'ai déjà dit — est celle d'un sociologisme conséquent et conscient. Il ne prétend pas innover, ni réformer la société ou sa conception de la « vertu ». Ce qu'il promet — et son succès prouve qu'il tient sa promesse — c'est d'analyser dans sa structure le νόμος d'une société donnée, et de nous apprendre comment s'y conformer, comment obtenir l'approbation des membres de la communauté en question, comment arriver à la richesse, à l'influence, au pouvoir. Mais il ne peut pas nous apprendre ce que nous devons faire une fois arrivés au pouvoir, quelle politique nous devons suivre, à moins de nous dire que, là encore, nous devons nous conformer aux désirs de la communauté ; et donc, en fait, d'abandonner toute prétention au savoir suprême qui — selon Socrate, et même selon Protagoras — caractérise l'homme d'État.

Mais il y a autre chose encore : le sociologisme de Protagoras le force d'accepter telles quelles les conceptions populaires concernant la vertu. Or ces conceptions, comme toutes les conceptions du sens commun, sont incohérentes, confuses et même contradictoires, ainsi que Socrate va nous le montrer. En effet, et le vulgaire et Protagoras parlent de vertus : de la justice, de la sagesse,

du courage, etc. Mais que sont-elles ? Ni Protagoras ni le vulgaire ne le savent, et ceci parce que ni l'un ni l'autre ne savent penser. Enfermés dans le plan du langage, ils ne peuvent le dépasser pour saisir les objets eux-mêmes, ou mieux, les essences, que désignent — vaguement et imparfaitement — les mots ; aussi ne comprennent-ils pas que les différentes « vertus » ont une seule et même essence — ce pourquoi elles s'impliquent toutes, — qui est le savoir ; toutes, même le courage qui est le savoir du « vraiment terrible », de ce qui est à craindre et de ce qui ne l'est pas. En termes modernes : la vertu implique une échelle de valeur et n'est rien d'autre que la connaissance de cette échelle ; la conduite vertueuse résulte nécessairement de la connaissance du bien, car, pour Socrate, comme pour Spinoza, savoir, juger et agir, c'est tout un.

Si la vertu est savoir, elle devrait pouvoir s'enseigner, car, nous le savons bien, ce qui est science, s'enseigne, et ce qui s'enseigne, est science. Or, paradoxalement, ainsi que nous l'avons vu, c'est Socrate qui affirme qu'elle est science et qui nie qu'elle puisse s'enseigner ; et c'est Protagoras — qui prétend l'enseigner — qui n'admet pas qu'elle soit science.

Mais le lecteur-auditeur le voit bien : la contradiction et le paradoxe sont purement apparents : car si la vertu est ce qu'en pense Protagoras, elle ne peut d'aucune façon être enseignée. En revanche, si elle est ce qu'en pense Socrate, c'est-à-dire si elle est science du bien, elle peut l'être. Mais, de toute évidence, ce n'est pas Protagoras qui pourra le faire. Qui donc ? Cela aussi est très clair : c'est Socrate. C'est-à-dire : c'est le philosophe.

Alexandre KOYRÉ.

(à suivre.)

LA FILLE DU DIABLE.

(CONTE.)

On raconte que le Roi des Démons, sentant venir la mort, manda son héritier Bazahboul. A son arrivée, ce dernier trouva le souverain qui se tournait et se retournait sur sa couche, faite d'un grillage hérissé de pointes : il s'agenouilla au pied du lit et demeura figé, prostré dans sa douleur. Le Prince des Ténèbres, flairant la présence de son successeur, leva la tête dans un suprême effort et dit :

— Écoute-moi avec attention, mon cher enfant ! Depuis des milliers d'années que je règne sur cet empire, je n'ai épargné aucune peine pour faire observer nos justes lois, et j'ai voué chaque instant de ma vie au service de nos principes, m'efforçant de les répandre d'une manière efficace dans toutes les contrées de l'univers.

Bazahboul, s'inclinant en signe de soumission, répondit avec une sincère émotion :

— C'est la pure vérité, Sire !

Le Roi poursuivit dans un soupir :

— Néanmoins, mon cher enfant, je suis loin d'être satisfait de mon œuvre.

En proie à une stupéfaction profonde, le jeune Bazahboul se redressa brusquement pour scruter les traits du royal agonisant :

— Sire, dit-il, aucun prince ne vous a surpassé en sagesse, et, à aucune période de sa longue existence,

notre royaume n'a joui d'une aussi fameuse renommée ni d'une aussi puissante considération, et c'est dû à votre éminente autorité.

Le vieux Démon se tortilla sur son lit et deux sabots fendus se montrèrent hors de la courtepoinle :

— C'est exact, reprit-il d'une voix rauque, en ce sens que j'ai toujours fait mon devoir envers notre peuple, conformément à nos doctrines, mais je songe à mes obligations envers moi-même...

— Expliquez-vous nettement, Sire, répliqua Bazahboul bouleversé.

Les orbites du Roi s'allongèrent au point de toucher ses cornes.

— Séduire et tromper les humains, selon les prescriptions de notre auguste législation, c'est chose trop aisée. Pour parfaire cette besogne, j'ai été singulièrement aidé par la nature secrète de l'homme, qui le prédispose à recevoir la semence du mal. Mais qu'ai-je donc fait pour acquérir toute cette gloire ?

— Sire !

— Écoute, Bazahboul. Si nous ne trouvions pas en l'homme même, tel qu'il est prédestiné par son milieu, un auxiliaire pour transmettre nos tentations, nous ne pourrions avoir aucune influence.

— Sire !

— Reconnais-le avec moi sans aucune pensée d'orgueil. En vérité, quels lauriers l'homme nous a-t-il donc laissés ? Les humains, mon enfant, ont à l'envi dépassé notre puissance de pervertir le monde. Soyons sincères, puisque nous sommes entre nous, et examinons sans ambages nos rapports avec l'humanité. Que dis-tu de ces douleurs et de ces maux que triture l'âme humaine, sont-ils tous dus à notre initiative ?... Parle.

— Bien sûr que non, Sire.

— L'homme fait le mal en toute sérénité, puis il ne tarde pas à nous le reprocher, pour dégager sa responsabilité et nous faire porter tout le poids de sa faute... Telle

est la réalité, que je ne dois pas te celer plus longtemps, afin que le bandeau de l'erreur tombe de tes yeux...

La voix du chef s'affaiblissait, les commissures de ses lèvres se creusaient et sa barbe bleue se mettait à trembler sur sa poitrine. Le jeune Bazahboul fit diligence pour saisir un flacon d'où s'échappait une flamme vermeille comme du sang, dont il vida le contenu dans la bouche du vieillard. Sur le coup, ses prunelles s'agitèrent d'un mouvement convulsif, ses veines du cou se gonflèrent et il put articuler :

— Merci, mon enfant ! Je désire maintenant achever mes instructions...

— Je suis tout oreilles, mon vénéré maître.

— Bazahboul, dans quelque temps, tu tiendras en mains les rênes de ce puissant royaume. Quelles sont les méthodes que tu préconises ? Quelle va être ta route ?... Ne dis pas que tu vas suivre mes traces... Je viens de t'expliquer que je n'ai accompli aucune action mémorable...

— Que voulez-vous donc que je fasse ?

— Inaugure une voie inconnue et découvre un nouvel horizon.

— Mon maître ?

— Fais un miracle qui témoigne à tous que nous ne sommes pas malfaisants.

Sur ces entrefaites, le corps du Roi commença à se consumer lentement, dégageant une fumée bleuâtre. Bazahboul se prosterna dans une posture d'adoration. Autour de lui, la fumée montait et s'épaississait au point de rendre l'endroit aussi obscur que le fond de l'Enfer... Un crépitement fendit l'air. Bazahboul leva les yeux : le corps avait disparu, il n'en restait plus trace. Bazahboul lança un appel désespéré aux courtisans et aux dignitaires de la cour.

Les démons accoururent en foule, emplissant la salle : leurs cornes effilées scintillaient, leurs queues battaient le sol de coups répétés.

Le jeune chef escalada la tribune et hurla :

— Silence !

Les queues se ratatinèrent et s'immobilisèrent, les cornes devinrent molles, s'aplatirent et disparurent, les bruits de voix s'atténuèrent et les oreilles s'ouvrirent toutes grandes.

Bazahboul prit la parole. En une minute, la barbe du commandement avait recouvert sa face naguère imberbe :

— Noble assemblée des démons ! Je vous transmets les salutations de notre grand Roi et son ultime adieu.

Toute l'assistance exhala d'ardents soupirs.

— Jusqu'à sa dernière heure, poursuivit Bazahboul, il pensait à votre bien et à votre réputation. Il m'a confié une importante recommandation, que j'ai le devoir de vous communiquer, malgré sa grave et lourde portée. Je trouverai chez vous, j'en suis certain, mes amis, appui et entière collaboration.

Le premier conseiller, Arkat, s'empressa :

— Notre maître peut-il exposer à ses fidèles amis cette suprême exhortation ?

— Elle se résume en deux mots, que m'a jetés notre chef avant de nous quitter : « Inaugure une voie inconnue et découvre un nouvel horizon. Apporte à l'humanité un miracle qui témoigne que nous ne sommes pas mal-faisants. »

De longues flammes, telles des brandons de feu, jaillirent des yeux des démons et un bruyant murmure de stupéfaction interrogative déferla. Arkat s'approcha du chef, d'un air menaçant :

— Il s'agit donc de s'écarter de l'admirable route frayée par nos ancêtres ?

Bazahboul s'empara d'un fouet de feu, suspendu en l'air et en cingla la face d'Arkat.

— Est-ce ainsi que tu t'opposes au premier de mes ordres ?

Le conseiller se jeta à plat ventre pour implorer son pardon.

— Je connais vos intérêts mieux que vous, continua Bazahboul. Je m'emploierai à faire exécuter en toute sincérité les dernières volontés de mon grand maître. Déguerpissez !

*
* * *

Bazahboul s'imposa une retraite prolongée au fond du Puits Noir, exigeant de ne pas être dérangé : il voulait réfléchir au testament du Roi. Comment lui serait-il possible de découvrir un horizon nouveau, de procurer à l'humanité un prodige établissant que Satan est capable de faire autre chose que le mal ? Il ressassait en sa cervelle diverses solutions, en pesant soigneusement le pour et le contre. Il avait des lueurs d'espoir : s'il réussissait dans ses efforts, son nom serait célèbre pour l'éternité dans le royaume de l'Enfer... Ses yeux brillaient de convoitise, ses cornes s'agitaient et s'entremêlaient. Dans un éclair fulgurant, qui troua un double rideau d'obscurité et de flamme, il ne fit qu'un bond jusqu'à la Salle d'audience du Palais Royal, puis il appela les courtisans et le personnel du Palais. Le plafond s'entr'ouvrit, les murs se fendirent, le plancher se disloqua, et de tous côtés, les démons se bousculèrent en hurlant. Bazahboul gravit les degrés de la chaire : son visage était entouré d'un nimbe pourpre, étincelant de points écarlates. Il commença :

— Noble assemblée des démons ! Je vais vous proposer le moyen de nous conformer aux dernières volontés de notre Roi, et nous parviendrons, vous et moi, à la gloire immortelle.

Arkat, le premier conseiller, se porta en avant, avec son sourire le plus gracieux et en se frottant les mains :

— Notre maître peut-il nous faire part de son projet ?

— Vous en serez informés en temps voulu. Aujourd'hui, je n'ai qu'une indication à donner : j'ai besoin, pour m'accompagner sur terre, d'une bande de diables incubes et d'une troupe de succubes.

— Sur terre !

— Eh ! oui, Arkat, c'est là que je ferai mon expérience, le miracle étonnant, dont frémiront les démons comme les génies...

Et d'un trait, Bazahboul hurla :

— Holà ! Zaffaf, Saragrag, Atris, Khaloub, Sabya...

A mesure qu'ils étaient appelés, les diables désignés se groupaient devant lui, incubes et succubes, jeunes et vieux. Quand il les vit au complet, il leur dit :

— En route !

Le chef déploya ses ailes et traversa le plafond, escorté de ceux qu'il avait choisis, dans un tintamarre inquiétant...

En un instant, le chef et sa compagnie atterrirent sur une plaine nommée le Val de la Désolation, vallée perdue, délaissée par les hommes à cause de son sol ingrat, sur lequel aucune herbe ne pouvait croître : même les bêtes sauvages la fuyaient. Sans désespérer, Bazahboul mit son plan à exécution : il survola le terrain pour délimiter l'édifice qu'il désirait fonder. En quelques secondes, le Val de la Désolation fit place à une pièce d'eau, limpide et calme, au centre de laquelle se dressa un château de cristal, surélevé par une colonnade de marbre, entouré d'un verger plein d'ombrages et de fleurs aux odeurs suaves. Par delà le château et le jardin, et alentour, il établit un rideau de nuages enchantés, brumes invisibles aux humains.

Bazahboul s'installa sur la rive du lac, épié avec curiosité par les démons.

— Khaloub ! cria-t-il.

A ce nom répondit un diable femelle, une maritorne bien charnue, pourvue de dents bleues en perpétuel mouvement, enveloppée d'une houppelande noirâtre toute rapiécée, chaussée de souliers rouges déchirés.

— Je t'ai désignée, dit Bazahboul, comme intendante de ce château. Tu l'habiteras avec tes suivantes... il ne doit y avoir dans ce manoir que des êtres femelles.

Il l'examina un instant, et sa physionomie laissa passer un sourire ironique.

— Mais, Khaloub, ajouta-t-il, quel accoutrement ! Tes nippes ne conviennent guère à une dame à qui j'ai résolu de confier l'éducation de la Perle des Vierges.

— La Perle des Vierges, chuchota Khaloub.

— Oui, la Perle des Vierges, ma création, la merveille de notre époque.

De longs murmures fusèrent parmi les démons. Bazahboul se tut un moment ; ses yeux étaient luisants. Puis il appela :

— Zaffaf !

Un diable efflanqué, au visage étiré et glabre, apparut.

— Toi, lui dit Bazahboul, tu seras le chef de tes camarades mâles. Tu vas demeurer sur les rives du lac, tu en auras la garde et interdixas aux hommes d'y venir. Aucun être humain ne doit rôder près du château.

— Vos ordres seront respectés, Sire.

Bazahboul se croisa les bras.

— Je n'oublie pas, dit-il encore à Zaffaf, le rôle glorieux que tu as joué lorsque notre regretté Roi t'a envoyé sur la terre à la tête de la mission du vin.

— Sire ! répondit Zaffaf, en s'inclinant avec souplesse.

Mais Bazahboul fixait le personnage avec intensité :

— Non, je n'ai rien oublié. Tes efforts ont été couronnés de succès et tu as réussi à développer l'usage du vin parmi les hommes, puis tu nous en as rapporté une bouteille cachée sous tes ailes.

Zaffaf releva la tête et répliqua avec chaleur :

— Mon repentir fut sincère vis-à-vis du chef, j'en jure par ses mânes sans tache.

— Je puis donc compter sur toi. Que chacun de vous prenne sa place dans cette plaine et m'attende !

Le Prince des Démons étendit ses ailes et disparut en un clin d'œil. Il revint peu de temps après, dissimulant une chose enveloppée d'où s'échappait une

respiration précipitée. Il l'emporta dans l'altier château de cristal et la posa devant Khaloub en disant :

— Voilà, je t'apporte la Perle des Vierges.

— C'est une fille, ça ?

— Oui, Khaloub. Je l'ai enlevée de la cabane de sa famille au moment de sa naissance : elle est née dans une famille de bergers.

— Et vous avez l'intention d'en faire la Perle des Vierges ?

— Je ne veux pas seulement en faire la Perle des Vierges, mais bien qu'elle soit la plus noble des créatures, qu'elle les passe toutes en beauté. Elle grandira dans ce château suivant un programme précis que j'ai composé pour elle. Tu prendras soin, toi et tes suivantes, de sa réalisation. Tel est le dépôt que je remets entre tes mains : je ne reviendrai voir la petite qu'au moment de sa pleine jeunesse, lorsque son esprit aura acquis sa complète maturité. Mais j'ouvrirai l'œil de loin et je vous surveillerai toutes : gardez-vous de négliger quoi que ce soit de mes prescriptions !

Khaloub sourit. Elle s'était déjà métamorphosée en nourrice : son visage rayonnait d'aménité et de pureté, il était devenu gracieux.

— Vous pouvez être tranquille, mon maître, dit-elle. Nous obéirons ponctuellement à vos commandements.

Elle sourit de nouveau en découvrant la figure du bébé qu'elle considéra avec attention : l'enfant était plongé dans un sommeil paisible.

— Et si elle réussit selon tes désirs ? reprit Khaloub.

— Je te ferai don des Déserts Noirs et je mettrai en ton pouvoir ses ouragans les plus violents.

Khaloub tomba à genoux et sa tête heurta les sabots du prince. Des mots de reconnaissance se succédaient sur ses lèvres. Puis elle releva les yeux et, tout en tenant entre ses bras la petite :

— Je serai soumise aux ordres du maître, dit-elle.

— Je t'enverrai plus tard un programme détaillé.

Pour l'instant, il me suffit de te dire : «Ma fille adoptive doit être l'image parfaite de la plus belle des créatures.»

La gouvernante resta un moment pensive, la tête baissée, puis elle conclut :

— Nous n'avons donc qu'une route à suivre.

— A quelle route fais-tu allusion? répliqua Bazahboul dans un ricanement.

— Nous devons éloigner de cette jeune fille le mal et la douleur, tels au moins que ces accidents sont connus des humains.

Bazahboul caressa de ses doigts d'ivoire les épaules de Khaloub :

— Bravo, Khaloub ! Je suis fier de toi et je rends hommage à ta sagacité.

Bazahboul reprit une contenance solennelle et appela Zaffaf :

— Aucun être humain ne doit s'approcher de ce lieu, lui dit-il avec énergie, surtout les mâles... As-tu compris?

— Soyez très tranquille, mon maître.

*
* *

Les années passèrent. Chaque jour, des rapports parvenaient au prince des démons, pour lui communiquer des nouvelles de sa fille. Il les étalait devant lui avec la plus grande joie. Il interrogea un jour le premier conseiller, assis au pied de son trône :

— Que dis-tu de mon expérience, Arkat?

— Une créature humaine qui ne connaît ni le mal ni la douleur, qui vit dans une euphorie éternelle et dans un état de pureté définitive, en vérité, c'est bien là le plus grand miracle des temps.

— Il me sera possible, après cela, de fonder sur ce type un univers modèle auquel l'humanité n'a jamais songé.

Et il partit d'un éclat de rire strident que les murs de la salle répercutèrent à l'instar d'une furieuse rafale.

*
* *

Pendant ce temps, là-bas, dans le château de cristal, entouré d'un jardin embaumé, perché au milieu du lac sur ses colonnes de marbre, grandissait Azahir, la fille adoptive du Roi des démons, insoupçonnée des humains. Son existence semblait un perpétuel printemps, elle s'acheminait sur une voie aisée, sans aspérités, elle vivait dans une atmosphère limpide et saine, sans nuages, les signes du bonheur resplendissaient sur son visage et la douleur ne venait jamais impressionner son âme. On pouvait la voir étendue sur des coussins soyeux au milieu du jardin, méditant comme si elle écoutait une musique intérieure : jamais elle n'avait posé de questions sur elle-même ni sur son origine. Ou bien elle se mêlait à ses jolies suivantes, dans la Salle d'Ivoire, et celles-ci la distrayaient de leurs propos habituels, d'après des règles précises et dans des limites prévues. Ou encore elle s'entretenait dans la Salle d'Émeraude avec sa nourrice Khaloub, et cette dernière lui enseignait la sagesse, le maintien et le bon ton, selon le règlement établi par Bazahboul. Puis lorsque le dieu du sommeil venait caresser ses douces paupières, elle sentait que des mains légères la transportaient sur son lit fait d'opulentes chevelures, et des rêves fortunés, toujours les mêmes, s'empressaient à la visiter.

Sur les bords du lac, Zaffaf et ses sentinelles veillaient, interdisant son approche à toute créature, humaine ou animale. L'homme ne s'était déclaré satisfait qu'après des essais infructueux et avait fini par admettre que ce lieu fût interdit. Combien de fois quelques pêcheurs étaient venus pour tirer leur subsistance de ce lac merveilleux, qui n'existait pas auparavant : à peine arrivaient-

ils près de ses rives qu'une épouvantable tourmente leur fouettait la face et les dispersait. Certains cavaliers ne devaient pas oublier de sitôt leur angoisse : ils compaient se reposer près de ces rivages, y passer leurs journées à s'ébattre et à folâtrer, et ils s'y trouvaient en proie à de redoutables frayeurs. Ils voyaient surgir des eaux des troupeaux de monstres inconnus d'un aspect repoussant, tels que l'homme n'en avait jamais vus : ces animaux bondissaient, les attaquaient de leurs cornes acérées, et prolongeaient ce supplice en leur lançant des flammes ... Ainsi, l'existence de ce château et de ses habitants resta un secret enseveli au fond de cette vallée perdue.

Les humains renoncèrent donc à fréquenter ce lieu, mais leur intelligence ne cessa pas d'essayer d'en percer le mystère et leur imagination se perdit en conjectures et en hypothèses : de toutes parts, circulaient les bruits les plus divers. C'était, disait-on, un lac enchanté, qui s'était formé dans cette vallée oubliée, dont les rives étaient hantées par des démons, et qui cachait dans ses profondeurs un immense trésor, le Trésor de l'Éternité : quiconque le découvrirait posséderait l'art de vivre, échapperait au trépas et serait immortel.

Et c'est ainsi que la légende du lac et de son trésor parvint à la connaissance du prince Zabardjad. Tout à fait au début, il n'y prêta qu'une attention distraite, mais il ne tarda pas à constater que son esprit ne pouvait s'en détacher. Le prince Zabardjad était un jeune ambitieux qui ne savait pas refréner ses passions, un téméraire insensible au danger. Il fut d'abord féru de philosophie, puis lorsqu'il en posséda tous les arcanes, il s'adonna à l'équitation et il en épuisa tous les secrets, alors il se lança à la découverte des boissons et des femmes, et il en usa à sa guise. Finalement, il fut blasé de tout : le dégoût s'infiltra dans ses veines et le poids de l'existence lui pesa. Il jugea que l'histoire de ce trésor extraordinaire allait être un puissant dérivatif pour lutter efficacement contre

cet ennui qui le dévorait. Doué d'une compréhension très fine, il se rendit compte que la force seule ne lui permettrait pas d'arriver à son but. Il lui fallait agir avec cautèle et ruse, recourir à des procédés magiques. En hâte il fut trouver Niti, la doyenne des sorcières, qui habitait, au sommet d'une montagne, dans un souterrain creusé à même le roc. Elle vivait là seule avec un hibou centenaire qui l'aidait de ses révélations, et un singe aux lèvres pendantes, qui lui servait de domestique. Zabardjad fit à la vieille un riche cadeau et la pria de lui enseigner la science des démons. Elle le mena dans la Grotte de la Sagesse, réduit ténébreux au bas d'un puits profond, qui renfermait tous les artifices secrets des démons, accessibles aux hommes au prix de mille difficultés. Le prince passa des années à s'instruire sans se lasser, jusqu'au moment où il devint maître du sujet. Il revint alors à la lumière, le visage émacié, les yeux caves, mais le cœur dispos, plein d'allégresse.

Le prince partit sous un déguisement explorer la région du lac : il put s'embusquer près de la grande caverne où se tenaient Zaffaf et ses acolytes, qui passaient leur temps à tendre leurs pièges ou à bavarder. Le prince guetta longtemps en silence et parvint à entendre en partie une conversation qui avait vaguement trait à un immense château, à une heureuse princesse et à une personnalité considérable qu'on nommait Bazahboul. Lorsque Zaffaf resta seul avec son camarade Saragrag, le prince Zabardjad, sans sortir de sa cachette, put surprendre un détail important de leur entretien. C'était que Zaffaf avait au cœur un penchant insurmontable pour le vin fabriqué par les hommes et que son vice le plus invétéré était l'ivrognerie.

La nuit suivante, Zaffaf se trouvait dans son repaire avec son ami Saragrag, lorsqu'éclata un tapage assourdissant, inhabituel, où l'on discernait des appels au secours. Ils virent apparaître une troupe de diables, celle précisément qui était chargée de la surveillance : ils

entraînaient un démon étranger, d'aspect minable, qui avait l'apparence d'un misérable vagabond. Lorsqu'il l'eut amené en présence de Zaffaf, le chef de la bande déclara :

— Maître, nous avons rencontré cet étranger qui s'était avancé par mégarde dans la région soumise à votre haute influence. Nous le faisons comparaître pour recevoir vos instructions à son égard.

Zaffaf se pencha sur son trône pour mieux dévisager l'individu :

— Qui es-tu ?

— Votre serviteur, Toghyan, de la troupe des Hardis Lurons.

— C'est impossible que tu appartiennes à cette glorieuse équipe. Par la tête de Bazahboul, tu es un fieffé menteur et je vais te faire subir un châtement exemplaire.

Toghyan s'agenouilla en tremblant :

— Seigneur, ne me jugez pas avant d'avoir entendu mon histoire.

— Parle !

— J'étais un des notables de la troupe avant d'être condamné à l'exil.

— Pour quel motif ?

— Parce que j'avais goûté au vin des hommes et que je m'étais enivré.

Zaffaf fut saisi d'un tremblement convulsif. Il se tut un instant, tout en ne perdant pas Toghyan de vue, puis il s'exclama soudain d'une voix forte :

— C'est un crime qui mérite la prison perpétuelle dans une bouteille jetée au fond des Océans.

Puis se tournant vers les gardes :

— Exécutez le jugement !

Les diables se précipitèrent sur Toghyan pour s'emparer de sa personne. En tentant de s'échapper, Toghyan trébucha et culbuta. Or un flacon de vin vieux, qu'il tenait caché sous son manteau, tomba à terre, et

un délicieux fumet de vin se répandit à travers la salle... Zaffaf, fiévreux, ne pouvant plus tenir en place, finit par hurler :

— Amenez-le moi ! Je le punirai moi-même... Dehors, tous !

Tout le monde sortit. Toghyan restait seul avec le chef.

*
* *

Les jours s'écoulèrent. L'on pouvait voir Zaffaf s'isoler chaque soir, à la tombée de la nuit, avec Saragrag, comme s'il avait été las des bavardages des autres diables. Un certain nombre de bouteilles vides traînaient non loin de la caverne du chef. On commençait à jaser, mais les démons n'osaient rien faire : en fin de compte, ils haussèrent les épaules pour manifester leur indifférence et jugèrent que mieux valait en rire.

Une nuit, Toghyan quitta la caverne, abandonna les deux amis, vautés sur leur lit, ronflant sans discrétion : une bouteille vide gisait à leur côté. Toghyan s'échappa, tenant sous son bras la chaussure enchantée et portant sur sa poitrine une cassette contenant une poudre somnifère. Il se faufila vers le lac et trouva les gardes qui plaisantaient nonchalamment. Il lança en l'air une pincée de poudre et ils furent subitement plongés dans un profond sommeil. Il enfila les chaussures magiques et glissa sur la surface du lac avec la vitesse du vent. Un sourire d'orgueil s'épanouit sur ses lèvres : il avait pu apprendre de Zaffaf le secret du château et de sa châtelaine et avait pu le vérifier dans l'histoire du Trésor de Vie et d'Éternité.

Il traversa le rempart de nuages, qui entourait hermétiquement le château, comme le blanc de l'œuf protège le poussin près d'éclore. Au clair de la lune, il découvrit le splendide et fastueux palais, doué d'une terrible force magique. Mais il ne gaspilla pas son temps à réfléchir, il poursuivit sa glissade vertigineuse sur l'eau et

arriva près de la porte. Elle était fermée. Il ne s'y attarda pas et la traversa aussi vite qu'un secret s'insinue dans l'oreille la plus rétive. Il alla tout droit dans la pièce où dormaient Khaloub et ses compagnes : il leur jeta au passage une autre pincée de sa poudre. Il sortit ensuite, rectifia son attitude, puis se secoua et voici que le mendiant déguenillé se métamorphosa en un élégant chevalier, somptueusement vêtu. Il s'avança à pas lents vers la chambre d'Azahir.

Il resta debout à proximité de la jeune fille, à l'admirer : elle reposait calme, éclairée par un rayon lunaire légèrement voilé. Il était subjugué par sa beauté. Son corps semblait d'autant plus parfait qu'il était vêtu d'une robe tissée avec les fleurs les plus éclatantes ; le lit était fait de tresses de cheveux de jeune fille ; et le zéphyr embaumé de la nuit exhalait dans l'air un parfum exquis. Il la contempla longuement, s'émerveillant du sourire candide qui illuminait son visage d'ivoire. Il se demanda pourquoi il était venu. Qu'avait-il vraiment l'intention de faire ? Il hésita, plein d'irrésolution. Sans le vouloir, il recula avec précaution, songeant à partir : ses pieds s'embarrassèrent dans un coussin et il chut. Il retrouva son sang-froid et se releva d'un bond, épiant la jeune fille à la dérobée. Elle s'était éveillée et il entendit une voix délicieuse :

— Est-ce Khaloub qui t'a envoyée m'apporter quelque chose ?

Il continuait à la contempler sans mot dire, cherchant à fixer ses yeux, qui lui paraissaient mystérieux : il se demandait s'ils étaient naturels ou si c'était deux globes de clair cristal. Mais la jeune fille répétait sa question de sa voix douce :

— Pourquoi m'as-tu éveillée ?

C'est alors qu'il s'approcha et lui dit en faisant une humble révérence :

— Je salue la princesse Azahir.

Les traits de la jeune fille restaient toujours impas-

sibles : son sourire étrange semblait figé. Ébahi, le prince ne savait si elle dormait ou si elle était éveillée. Elle murmura :

— Ta voix est curieuse... comme aussi tes habits. Pourquoi Khaloub t'a-t-elle envoyée ?

Le prince pensa devoir la maintenir dans son erreur, car elle le prenait pour une femme, mais il dit en souriant :

— Je ne viens pas de la part de Khaloub, mais de moi-même.

— Ne vous ai-je pas déjà vue ?

— Je n'habite pas le château.

— Qui êtes-vous donc ?

Elle avait prononcé cet interrogatoire sur un ton qui le surprit : le timbre de sa voix n'avait pas varié et nulle partie de sa physionomie, au sourire extatique, ne manifestait la moindre émotion... et ces deux yeux de cristal restaient brillants et immobiles.

Il poursuivit son mouvement de retraite, cherchant un refuge dans sa fuite, mais la jeune fille s'était levée de son lit : elle avait une prestance superbe. A peine eut-elle fait quelques pas qu'il crut avoir affaire à un automate : il se sentit tressaillir dans tout son être et des pensées confuses troublèrent sa cervelle. Il la vit s'avancer vers lui, puis tâter son vêtement :

— Il faudra que Khaloub me donne une robe semblable, dit-elle.

Elle le prit par la main et l'emmena sur le grand balcon qui entourait le château de toutes parts. L'endroit était absolument tranquille : la lune, comme à l'ordinaire, envoyait dans un écartement des nuages sa lumière éclatante et limpide. Azahir continuait sa marche à son rythme uniforme, avec son sourire immuable, les yeux braqués droit devant elle :

— Pourquoi ne me dites-vous pas qui vous êtes ?

— Avez-vous quelque intérêt à savoir qui je suis ? répondit-il en souriant.

Les deux globes de cristal se retournèrent vers lui :

— Oh ! non. Mais si vous voulez bien m'en entretenir, je suis prête à vous entendre.

— Je ne suis pas d'ici.

— Alors, vous venez du monde lointain ?

Les pommettes de Zabardjad s'empourprèrent :

— Que connaissez-vous de ce monde lointain ?

— C'est celui du trouble et du mal.

— Mais encore ?

— Rien d'autre.

— Comment, rien ? Est-ce tout ce que vous en savez ?

— Pourquoi voudriez-vous que j'en sache davantage ?

— Simplement pour le savoir.

— La connaissance est chose distante et l'inconnu est considérable. Quoi que nous fassions, nous ne pouvons posséder ni l'une ni l'autre, car cela échappe à nos capacités intellectuelles.

— Mais certains secrets de cet inconnu nous sont parfois accessibles.

— Nous ne pouvons obtenir qu'un maigre résultat et l'inconnu restera toujours inconnu.

— Allons ! ce médiocre profit nous est toujours utile, parfois même on en retire un bénéfice immense.

— Sornettes que tout cela ! La découverte de l'inconnu procure aussi les plus grands maux. Il est donc bon d'y renoncer.

Sa voix avait gardé durant cette conversation le même diapason neutre : on aurait cru un vieillard vénérable ou un docte philosophe.

Son regard tomba sur le bonnet de Zabardjad :

— Qu'est-ce ? dit-elle.

— Un bonnet.

— A quoi cela sert-il ?

— A couvrir la tête.

— Et pourquoi vous couvrez-vous la tête ?

Il se répéta la question, comme pour y réfléchir :

— Pour quelle raison je me couvre la tête ? J'ai

grandi et j'ai adopté cette coiffure, sans me demander l'intérêt qu'il y avait à le faire... Peut-être qu'à l'origine elle a servi à protéger la tête.

— Croyez-vous que ce soit une protection?

— Pas beaucoup.

— Alors, pourquoi portez-vous un bonnet?

— ... Je préfère vous avouer que je l'ai pris comme ornement.

— Pourquoi cherchez-vous à vous embellir?

— Pourquoi je m'embellis?... Que signifie cette question?

— Croyez-vous que j'aie voulu vous être désagréable?

— Oh ! non, mais il y a quelques minutes, nous devisions de la connaissance, de l'intérêt qu'il y avait à ne pas l'augmenter, et maintenant, pour développer vos connaissances, vous m'accablez de questions.

— Je crois que j'ai eu tort.

— Au contraire, vous avez eu tout à fait raison.

Après une pause, elle reprit :

— Vous ne m'avez toujours pas dit pour quelle raison vous utilisiez des parures?

— Pour paraître plus plaisant.

— Seriez-vous donc déplaisant sans parures?

— Peut-être.

— Alors, c'est un geste de fausseté et d'hypocrisie.

Le prince la fixa un instant :

— En un sens, il en est parfois ainsi, dit-il avec un sourire.

— Mais l'hypocrisie est un grand mal.

Le prince se mit à rire, puis il lui prit la main :

— Azahir, dit-il.

— Quoi donc?

— Je vous entends me parler du mal, savez-vous seulement ce que c'est?

— C'est quelque chose de mauvais.

— Pour le comprendre, l'avez-vous éprouvé?

— Jamais.

— Alors, comment le connaissez-vous?

— Par son contraire, car je possède à fond la science du bien.

— Votre seule connaissance du bien est-elle suffisante pour concevoir le mal, pour distinguer le bien du mal?

— Sans aucun doute.

Il s'approcha d'elle au point que leurs visages se touchaient presque. Il en profita pour cueillir un baiser sur ses lèvres et lui dit en la regardant tendrement :

— Et ceci, est-ce un bien ou un mal?

Azahir resta interdite, le considérant avec un visage aussi froid que la pierre. Un détail pourtant était apparent : des traces vermeilles fugitives parsemaient ses joues. Elle répondit :

— Quelle a été votre intention?

— Vous donner un baiser.

— Et, en me donnant un baiser, qu'avez-vous voulu faire?

— Sceller en une minute l'accord de nos cœurs.

A ces mots, Azahir demeura longtemps pensive et silencieuse. Enfin elle balbutia :

— L'accord de nos cœurs?

Elle leva son regard vers le jeune homme et dit :

— Qu'est-ce qui vous a poussé à agir ainsi?

— Mon admiration pour vous. Vous êtes d'une rare beauté, Azahir !

Elle le fit taire. Elle restait souriante, mais rougissait de plus en plus :

— Je suis d'une rare beauté?

— L'ignoriez-vous?

— Qu'est-ce que la beauté?

— Le contraire de la laideur.

— Et qu'est-ce que la laideur?

Le prince se mit à rire :

— Le contraire de la beauté.

— Vous vous moquez de moi...

— Ne m'avez-vous pas dit que chaque chose peut être définie par son contraire?

Il considéra tout ce qui l'entourait et on l'entendit murmurer :

— Malheureusement, tout ici est beau!

Elle lui saisit la main :

— Dites-moi ce qu'est la beauté.

— La beauté... la beauté, c'est ce que désire l'âme pour parvenir au bonheur.

— En ce cas, mon âme aime tout ce qui l'entoure, et elle y trouve une joie complète?

— Sans conteste.

Elle réfléchit un instant, puis :

— Pourquoi ne me fait-on pas voir quelque chose de laid?

— Il me semble, répondit Zabardjad en souriant, que la laideur est un mal.

— Est-ce qu'elle existe dans le monde lointain?

— Le monde lointain est rempli de toutes sortes de variétés, du beau et du laid, du bien comme du mal.

La respiration d'Azahir devint haletante. Elle continua en le fixant curieusement :

— Pourquoi ne me parlez-vous pas de ce monde lointain?

— Je vous y mènerai un jour, mais maintenant...

Il lui caressait la main, et sa voix prit une inflexion tendre :

— Maintenant je désire vous parler de vous-même. Vous êtes d'une beauté majestueuse, Azahir... limpide comme le zéphyr du matin, épanouie comme une rose de printemps... Je voudrais...

— ... Quoi donc?

Après un court silence, le prince coupa court :

— Je sens que ma visite se prolonge au détriment de votre sommeil... Permettez-moi de me retirer.

— Quand reviendrez-vous?

— Avez-vous besoin de moi?

— Oui, afin que vous me parliez du monde lointain.

— Je reviendrai peut-être, et peut-être ne reviendrai-je jamais.

Les traits d'Azahir trahirent une animation singulière... Il s'approcha d'elle, l'accola, attira son visage près du sien et lui donna un long baiser. Leurs lèvres s'étaient à peine disjointes, qu'il vit ses yeux, ces deux globes de cristal d'une pureté et d'une transparence si nettes, se voiler d'un nuage trouble. Son sourire se glaça soudain et elle cria :

— Sortez ! Laissez-moi ! Ne revenez jamais !

En un clin d'œil le prince avait disparu.

Pour la première fois, la princesse Azahir tarda à s'éveiller. Lorsque Khaloub apporta le déjeuner du matin, elle remarqua une légère rougeur sur son visage du plus pur ivoire. Son regard n'avait plus la clarté accoutumée ; seul, son sourire n'avait pas changé.

*
* *

Khaloub donnait à Azahir sa leçon de sagesse, lorsque la princesse l'interrompt :

— Comment pourrai-je distinguer entre deux contraires, si l'un des deux m'est inconnu ?

— C'est un sujet que nous avons épuisé complètement, répondit Khaloub, non sans avoir observé à la dérobée la princesse. Avez-vous oublié ce que vous avez appris ?

— Je l'ai retenu mot pout mot.

— Alors, cette question ?

— Parce que...

Et Khaloub répéta à la jeune fille ce qu'elle lui avait enseigné sur ce point. Azahir paraissait très attentive. Soudain elle dit :

— Ne voudrais-tu pas m'informer de cette « chose » qui unit deux cœurs ?

Khaloub lui lança un regard scrutateur et bougonna :

— Qui unit deux cœurs ?

D'un bond elle s'insinua tout près d'elle et dit :

— Qu'y a-t-il aujourd'hui ?

Pour toute réponse, Azahir alla s'accouder à la fenêtre, aspira le zéphyr matinal, puis elle s'étendit sur une banquette accueillante et ferma les yeux...

Khaloub courut chez ses compagnes et leur confia ce qu'elle avait vu et entendu. Au plus vite, saisies de frayeur, elles délibérèrent sur la conduite à tenir : soumettre le cas à Zaffar pour qu'il en avisât le Prince des Démons, ou cacher la chose afin d'éviter un châtement ? Elles optèrent pour la deuxième solution et décidèrent de porter remède au mal avec une prudente circonspection, en renforçant la surveillance d'Azahir.

La nuit vint, et chacune d'elles se retira dans sa chambre. Azahir avait les paupières closes, mais elle n'arrivait pas à s'endormir. Elle guettait chaque mouvement, chaque bruit. Subitement elle ouvrit les yeux :

— Êtes-vous venue ?

Et elle entendit cette réponse :

— Puisque vous avez désiré ma présence.

Il avait revêtu une tenue nouvelle, magnifique comme un costume royal, et à son flanc gauche pendait une épée à la poignée incrustée de pierreries. Elle marcha à sa rencontre et se tint debout devant lui, stupéfaite de son accoutrement :

— Qu'est-ce qui est suspendu à votre côté ?

— Une épée.

— Une badine dont vous jouez ?

— Que non ! Avec laquelle je donne la mort.

Elle saisit l'épée qu'elle regarda longuement en répétant plusieurs fois : « La mort » ?

— Prenez garde, dit-il, cette épée est le plus fidèle messenger de la mort.

Elle leva les yeux vers le visage de Zabardjad :

— Qu'est-ce que la mort ?

Il hésita un instant :

— La mort est le contraire de la vie.

— Le contraire de la vie?

— Toutes les propriétés d'un être vivant, le mouvement, la respiration, l'unité du corps, ne se rencontrent pas chez un mort.

— La mort est donc une épouvantable catastrophe?

— Non, un changement naturel : une modification qui atteint à l'improviste une combinaison et la redécompose en éléments simples.

— Est-ce un mal?

— Qui sait?

— Comment ne le savez-vous pas?

— Venez plutôt dans le jardin respirer la brise du soir.

Il la prit par la main et l'emmena sur le balcon, puis ils descendirent dans le verger, ombragé de bocages, garni de toutes espèces de fleurs et d'arbustes, disposés avec une rare symétrie ; des allées jonchées de petits graviers versicolores le traversaient, et des ruisselets d'eau douce couraient çà et là. Le silence enveloppait les alentours, coupé par l'écho feutré des pas...

Le prince aperçut une coupe pleine de liquide :

— Qu'est-ce que c'est? dit-il.

— Du sirop de fruits préparé par Khaloub.

— Est-ce votre boisson?

— Oui.

— Me permettez-vous d'y goûter?

— A votre aise.

Le prince lampa une gorgée :

— C'est exquis, dit-il, je n'ai jamais rien bu d'aussi délicieux.

— Est-ce bien votre pensée, ma chère amie?

Et Azahir le regarda avec tendresse, ce qui provoqua un sourire de Zabardjad :

— Je voudrais attirer votre attention sur une erreur que vous commettez en me parlant.

— Quelle erreur?

— Vous me parlez au féminin.

— Que voulez-vous dire ?

— Tout votre univers est féminin, à ce qu'il paraît...
Le mien comprend des hommes et des femmes.

Il commença donc à lui expliquer les caractéristiques des deux genres, ce qui est nécessaire à chacun d'eux pour se différencier de l'autre. Elle l'interrompit en riant :

— Ainsi, vous êtes de la première catégorie ?

— Vous avez deviné.

Perdue dans sa rêverie, elle interrogeait l'horizon :

— Quelque chose sépare-t-il les deux genres ?

— Oui, mais au fond c'est une barrière qui ne les éloigne pas l'un de l'autre, mais les assemble et les unit.

— Et par quel moyen ?

— Par l'amour.

— L'amour... Qu'est-ce donc ?

— L'union de deux éléments.

— Est-ce un bien ?

— Oh ! non, c'est un beau mal.

— Un beau mal ? Comment deux contraires peuvent-ils être associés ?

Le prince concentra sa pensée un instant. Soudain il tira de sa poche un canif, se fit une entaille à la paume et retint le sang dans le creux de sa main. Azahir qui ne le quittait pas des yeux lui dit :

— Qu'est-ce que c'est ?

— Quelques gouttes de sang.

— Votre sang... Que voulez-vous dire ?

— Mon sang, bien sûr, mon sang, qui coule pour nourrir mon corps.

— En quoi cela m'intéresse-t-il ?

— Goûtez-y !

— Pourquoi ?

— Je vous prie d'y goûter.

— Ce n'est pas bon, dit-elle après y avoir trempé ses lèvres.

— Cela n'a pas bon goût.

Alors le prince mélangea le sang au sirop de fruits et tendit la coupe à Azahir :

— Buvez, dit-il.

Elle obéit, tandis qu'il l'épiait :

— N'est-ce pas facile d'unir des contraires et d'en former un agréable mélange ?

La jeune fille bégaya :

— De vrai, c'est un doux breuvage.

Le prince s'approcha d'elle, l'attira sous son manteau et en un instant tous deux s'envolèrent dans l'espace, laissant là le château et sa population. Elle sentit un profond et étrange tressaillement parcourir tout son être : elle était tremblante. Elle lui dit, sans presque desserrer les lèvres :

— Que comptez-vous faire ?

— Je vous emmène dans le royaume du bien et du mal.

Elle faillit s'évanouir, tant la tête lui tournait. Elle se blottit sur la poitrine du prince et elle tomba en pâmoison. Le prince la regardait avec ferveur pendant cette envolée au milieu des nuées : il vit sa bouche purpurine frémir. Il la tint embrassée et tous deux se perdirent dans un long baiser. Lorsqu'il voulut la faire revenir à elle, elle murmura sans dénouer cette délicieuse étreinte :

— Restons ainsi !

— Mais nous sommes arrivés.

Azahir ouvrit les yeux et fut ébloui par des lumières éclatantes : elle se cacha les yeux de ses mains.

— Où sommes-nous ? dit-elle.

— Dans une salle de mon palais...

Il la conduisit par la main sur un canapé rembourré et lui dit :

— Reposez-vous un moment, en attendant que j'appelle pour qu'on vous apporte vos nouveaux habits.

— Un costume comme le vôtre ?

— Non pas, mais analogue.

Des cris et des bruits variés parvinrent à ses oreilles ; elle l'interrogea d'un regard :

— Qu'est cela ?

— Les échos de la fête.

— Quelle fête ?

— J'ai réuni dans le salon qui se trouve au-dessous de cette chambre un groupe d'amis qui passent leur temps à festoyer, à deviser, à danser et à chanter.

— Et moi ?

— N'ayez pas peur. Je vous vais envoyer une femme de chambre qui vous donnera vos vêtements.

— Ne me quittez pas ! dit-elle en se suspendant à lui.

— Mais je vais être tout près de vous...

Le prince sortit. Peu de minutes après une servante apporta les habits et se retira avec Azahir.

La jeune fille ôta sa robe de fleurs et revêtit un costume de princesse humaine. Elle se tenait debout devant la chambrière, qui la parait, la parfumait, arrangeait sa coiffure et lui mettait de précieux bijoux. La servante la mena ensuite devant un grand miroir. Azahir se trouva une apparence si parfaite qu'elle recula de quelques pas... Mais elle ne tarda pas à revenir et s'examina longuement.

Le prince rentra et s'exclama très troublé :

— Beauté divine !... Venez, c'est le moment de vous présenter à mes invités.

Il passa son bras sous celui d'Azahir et ressortit de la chambre, accompagné de la jeune fille, qui marchait à son côté, silencieuse, les yeux hagards. Ils parvinrent à l'escalier et se mirent à en descendre les marches. Lorsqu'Azahir découvrit le salon, rempli de convives menant grande joie, elle s'arrêta et bredouilla :

— Non... non... je ne veux pas.

— Comment ?

— Ramenez-moi à mon château.

— Ne voulez-vous pas connaître le monde où je vis ?

— Que m'importe ?

— Vous n'avez rien à redouter. Il y a dans ce salon des femmes, princesses ou non, qui s'exercent à l'aide de leur beauté, de leurs parures et de leur charme, à conquérir le cœur des hommes. C'est un spectacle unique que vous ne devez pas manquer.

— Ramenez-moi dans mon château, disait-elle d'une voix étouffée.

Ils continuèrent à descendre tandis qu'elle se serrait davantage à lui. Au moment où ils arrivèrent au seuil du salon, les regards convergèrent sur le couple : le vacarme cessa comme par enchantement et un convive se détacha de l'assemblée, criant à plusieurs reprises :

— Bienvenue au prince Zabardjad !

— Soyez les bienvenus, mes chers amis, répondit le prince. Je vous ai promis une surprise inouïe, je tiens mon engagement. Voici la princesse Azahir, la reine du royaume des nuées, qui consent à faire honneur à notre festin. Saluez avec moi la princesse en répétant : « Vive la princesse Azahir, souveraine du royaume des nuées ! »

La foule hurla ce souhait avec un entrain endiablé. Puis le prince mit un genou en terre devant Azahir et lui baisa la main. La foule s'inclina longuement.

Azahir considérait les gens sans mot dire, puis elle releva la tête dans une pose d'un bel orgueil et rendit le salut d'une voix forte.

Le prince la mena à travers les groupes : tout le monde entourait le couple, avec des regards curieux, et bientôt le bruit reprenait, comme auparavant, la musique emplissait le salon de ses accords, les lumières resplendissaient. Azahir marchait dans une sorte d'inconscience : tout dansait devant ses yeux. Ce qui se déroulait à sa vue était-il une réalité ou une illusion ? Qu'était ce Zabardjad ? Quels étaient ses desseins ? Ces nombreux amis, qui l'entouraient, ces voix, ces lumières ? Un lent vertige lui venait. Le prince la vit chanceler et il la recueillit entre ses bras au moment où elle se pâmait. Il la porta dans une chambre voisine et l'étendit sur une estrade

garnie de coussins. Il n'avait permis à personne de le suivre et veilla seul sa protégée jusqu'à ce qu'elle reprît ses sens. En ouvrant les yeux elle dit :

— Qu'est-il arrivé?

— Rien. Vous avez été victime d'un léger évanouissement.

Elle regarda autour d'elle :

— Ramenez-moi dans mon château, répéta-t-elle.

— C'est une idée fixe.

— Allons !

Il approcha un verre près de ses lèvres.

— Buvez, dit-il.

— Qu'est-ce que c'est ?

— Un cordial.

Elle avala le breuvage, non sans peine, car sa gorge était contractée.

— Je me sens toute brûlante, dit-elle.

— N'ayez aucune crainte.

— Quand partons-nous ?

— Tout de suite.

— Et vous, que ferez-vous après mon départ ?

— Je reviendrai ici.

Il s'empara d'un verre qu'il vida d'un trait.

— Aimez-vous cette boisson ? lui demanda-t-elle.

— Oui, parce que j'y puise une force extraordinaire.

— Donnez m'en à boire.

*
* *

Le prince Zabardjad et Azahir rentrèrent au salon et furent chaleureusement accueillis. Puis chacun se livra à la danse, s'interrompant de temps en temps pour manger et boire. Zabardjad convia la jeune fille à se joindre à leur folle bombance. Azahir le vit rire comme tout le monde, danser, boire plus que de raison : elle accompagnait le prince, ne le laissait pas s'éloigner.

À un moment donné, comme s'éveillant d'un rêve, elle se vit seule : près d'elle, quelques jeunes gens la regardaient en souriant. Elle fouilla intensément l'entourage pour retrouver le prince et, au bout d'un certain temps, l'aperçut mêlé à la ronde des danseurs, enlaçant une jeune fille. Elle quitta sa place et courut dans sa direction. En passant près de lui, elle lui enleva son épée du fourreau et, en un instant, sans qu'elle en ait conscience, sa main s'abattit sur le prince et l'épée taillada son épaule. Elle poussa un cri, ayant la sensation que le sol s'entr'ouvrait sous ses pieds et que la pièce virait sens dessus dessous... Elle se sentit défaillir... Lorsqu'elle revint à elle, Zabardjad était à son chevet dans une chambre. Elle lui dit aussitôt :

— Qu'ai-je fait ?

— Vous m'avez donné un coup d'épée, répondit-il en souriant.

— Alors, je vous ai tué.

— Mais non.

— Mais si, vous êtes mort.

— Je ne suis pas mort.

— Comment cela ?

Il lui caressa la joue :

— Une épée dans la main d'une belle, dit-il, perd son tranchant.

— Vous mentez.

— Azahir !

— Azahir a commis une vilaine action.

D'un coup ses yeux s'emplirent de larmes. Elle fut effrayée de ces gouttes tièdes qu'elle sentait sillonner ses joues, elle les essuyait avec ses doigts :

— Qu'est-ce encore ? dit-elle.

— Des larmes, qui coulent de vos yeux.

— Des larmes ? Et d'où proviennent-elles ?

— Du fond de votre cœur.

— N'est-ce pas mon âme qui s'échappe ainsi goutte à goutte...

Azahir voulut sécher ses larmes avec la paume de sa main.

— N'en faites rien, lui dit le prince.

— Pourquoi?

Il lui prit les mains et observa sur son visage ces perles humides qui descendaient tantôt lentes, tantôt rapides. Il attira sa tête et déposa sur ses lèvres un long baiser.

*
* *

Le prince étreignit la jeune fille dans ses bras, et après avoir recouvert ses épaules de son propre manteau, il s'envola avec elle à travers les nuages vers le château. Azahir avait son visage penché sur lui; elle le contemplait, et lui protégeait la jeune fille de son manteau étendu, comme un oiseau le fait de ses ailes. Elle lui dit tout bas :

— Comme ce manteau est extraordinaire ! C'est une chose merveilleuse que de pouvoir cacher à la vue ce qu'il couvre et de le transporter où bon vous semble.

Ils regagnèrent le château, accueillis par les rayons de l'aube. Zabardjad déposa la princesse sur sa couche : le visage de la jeune fille reflétait la clarté éblouissante de la vie. Il se tenait debout devant elle, il ne pouvait plus la quitter des yeux. Rompue de fatigue, elle lui dit :

— Pourquoi me fixez-vous ainsi?

— C'est le regard de mon dernier adieu, Azahir.

Elle ouvrit ses paupières lasses :

— Prétendez-vous m'annoncer que vous ne reviendrez, plus? dit-elle.

— Oui.

Après un bref silence, il regarda droit devant lui les yeux perdus dans le vague et murmura :

— Pourquoi ai-je voulu surprendre le secret de cet endroit? Pourquoi ai-je désiré venir à vous?

Il s'agenouilla devant elle et lui prit les mains : ils

restèrent quelque temps, visage contre visage, leurs regards rivés l'un à l'autre, puis Zabardjad s'inclina vers ses mains et les couvrit de baisers.

Il se préparait à partir lorsqu'elle l'implora :

— Ne me laissez-vous pas quelque chose que je pourrais garder en souvenir de vous ?

— Désirez-vous un objet précis ?

Elle lui susurra son désir à l'oreille. Il balança un court instant, puis lui tendit ce qu'elle avait demandé. Il s'enfuit rapidement.

*
* * *

Khaloub fut angoissée en constatant que le sommeil d'Azahir se prolongeait si tard. Elle pénétra dans la chambre et, à l'approche, elle vit que l'oreiller était mouillé, alors que d'habitude il était toujours sec. Était-ce la rosée de l'aurore qui l'avait ainsi humecté ? Mais un simple coup d'œil sur la face d'Azahir fut suffisant pour semer l'effroi dans son cœur.

Khaloub fit quelques pas dans la direction d'Azahir et dès que celle-ci ouvrit les yeux, elle lui dit :

— Avez-vous fait un rêve pendant votre sommeil ?

— Un rêve ?...

— Ou un cauchemar ?

Azahir promena son regard autour d'elle :

— J'ai vu que les nuages entourant le château étaient tombés si bas qu'ils frôlaient la surface de l'eau.

Khaloub la considéra avec épouvante. Puis elle sortit chercher les chambrières, elle se sentait devenir folle. Elle leur expliqua l'état d'Azahir. Elles furent saisies de terreur en se représentant les violentes tourmentes du Royaume des Ténèbres, en s'imaginant leurs corps incandescents grâce aux coups de fouets embrasés, en songeant aux supplices que leur réservait Bazahboul, puisqu'elles avaient failli à la tâche qu'il leur avait confiée.

Elles se relayèrent pour surveiller Azahir matin et soir. La mine défaite, celle-ci passait son temps à songer, s'abstenait de suivre les leçons de sagesse, se promenait dans le jardin, s'attardait à contempler l'eau qui reflétait sa propre image. Les suivantes furent au comble de la stupéfaction en la voyant cueillir des fleurs vermeilles, dont le suc servit à farder ses joues, se coiffer d'une manière insolite, marcher en se balançant sur le bord de la pièce d'eau.

Lorsque Khaloub et ses compagnes la surprenaient à agir ainsi, les dents leur claquaient de frayeur ; elles se résolurent à ne jamais la laisser seule.

Au moment où Azahir s'étendit pour prendre son repos nocturne, les chambrières se précipitèrent, Khaloub en tête, pour faire le guet à la porte et sous les fenêtres, et exercer sur la jeune fille le contrôle le plus vigilant.

*
* * *

Un peu avant le lever du jour, Azahir se réveilla, se leva de son lit avec précaution et, s'apercevant que ses gardiennes étaient profondément endormies, courut à la cachette où elle avait enfoui le souvenir du prince et le prit. C'était le manteau enchanté.

Elle s'en couvrit les épaules et, en une seconde, disparut.

Mahmoud TEYMOUR.

Traduit de l'arabe par Gaston Wiet.

Nabaoueya, la vendeuse de fromage blanc.

APAISEMENT.

Elle bâille, la bouche très grande ouverte et toutes ses dents éclairent sa mâchoire. Ses yeux se ferment et sa tête penche comme un pavot trop lourd.

Puis machinalement, inconsciente de ma présence, elle s'étire très fort, d'abord un bras, puis l'autre, puis les deux jambes et se masse lentement les genoux, les chevilles, les orteils qu'elle écarte un à un en soupirant, et murmure des mots que je ne saisis pas.

Aucune contrainte. La nature crie à travers Nabaoueya et comme je la questionne sur la raison de sa fatigue, elle fait craquer ses doigts un à un et me dit en s'échauffant :

— Quand on dort sur une contrariété, quand on tombe à l'eau, ou qu'une grande frayeur vient, les djinns, les rois de dessous terre vous habitent aussitôt. Alors l'être entier souffre. On a des douleurs au dos, à la tête, des maux aux intestins, du bruit à l'intérieur... ce sont les rois qui parlent. Ça va et ça vient et la nuit on voit, dans le rêve, qu'on visite Sayeda Zeinab et tous les gens de la maison du Prophète. Toutes les femmes ont ça au village. Alors nous nous réunissons pour aller un lundi chez la Cheikha Om Hachem. Si tus avais comme nous sommes belles et propres quand nous allons chez elle.

La veille nous nous préparons. Nous nous baignons, nous mettons du henné sur nos cheveux, nos mains et nos pieds, nous mettons nos belles tresses en laine et le lundi, avec l'aube, nous nous ramassons cinq, six, sept, huit ensemble et nous nous dirigeons vers Boulac. La Cheikha nous reçoit avec joie, nous présente un café et chacune de nous lui donne deux piastres. Les riches payent plus. Nous dénouons les belles étoffes qui enveloppent les vêtements que nous avons apportés sur nos têtes, spécialement pour cette cérémonie.

Nous nous déshabillons les unes devant les autres et c'est à qui sera le mieux et la plus belle. Nous mettons des robes en soie, des voiles en tulle, des bijoux et des bagues en argent avec des pierres de corail et tout ce que nous portons doit avoir la couleur que le roi qui est en nous aime. Om Hachem — que Dieu garde cette femme qui nous guérit et nous soulage ! — brûle de l'encens, allume le charbon et tourne autour de chacune avec le mastic, le benjoin et les bâtons parfumés. Après ça, elle s'installe sur la natte, prend devant elle, sur ses jambes croisées, son énorme tambourin, dans sa bouche un sifflet, et la musique qui affole commence.

Comme je désire que tu entendes cette musique, ya Setti ! Elle tape avec ses mains un rythme, toujours le même, sur la peau de son tambourin et répète sans arrêt ce mot : « *Mahdar ya Cheikh Mahdar !* que celle qui est possédée laisse apparaître son roi ! » Cette musique frappe dans notre corps et même celle qui ne sait pas danser, commence à remuer malgré elle, car ce bruit, ces parfums, cette fumée, toutes ces paroles nous montent à la tête et nous commençons la danse comme ceci, en frappant la mesure avec nos talons.

Emportée par sa description, joignant le geste à la parole, Nabaoueya bondit et s'agite. Les bras en avant, avec un petit saut, elle lance son corps à droite, à gauche, en avant, en arrière, encore et encore, saute et remue tant

qu'elle peut, ploie son buste en avant, se relève, puis tout à coup s'arrête et me regarde en riant !

— Par Dieu, tu m'as fait danser. Je me croyais chez Om Hachem. Voilà, quand la musique s'arrête, on s'arrête, quand elle reprend on recommence. Parfois le bruit, les chants et les danses nous emportent tellement, qu'on ne voit plus devant soi et des femmes tombent avec des convulsions et perdent tout à fait la conscience. Alors la Cheikha s'approche et presse avec ses deux mains, de tous les côtés, très fort la tête de la femme, lui souffle dans ses deux oreilles pour refouler le roi, et la femme s'apaise subitement.

A la fin du jour, après une tournée de café amer, nous remettons nos effets dans leur sac, les sacs sur nos têtes et nos robes noires sur nous, puis, débarrassées de nos maux, tout à fait soulagées et contentes, nous reprenons la route du village. Moi, comme je ne peux pas donner un jour entier à ça, je vais visiter les gens de la maison d'Allah. Je vais souvent chez El Sett Fatma el-Nabaoueya qui porte mon nom. C'est une noble dame.

Elle ajoute :

— Des fois, je vais comme ça en passant, toute seule chez Om Hachem. Elle prie sur moi, me baigne, et ceci lave toutes les fâcheries de mon cœur et apaise les rois. Si je le pouvais, par Dieu, toute cette cérémonie je l'aurais faite chez moi et ne serais jamais allée comme une pauvre chez Om Hachem. J'aurais fait comme ma tante qui a des rois chrétiens. C'est la Cheikha qui l'a dit, et elle porte tout le temps une bague avec une croix, sur la tête un « hégab » avec une croix et sur son cœur une croix. Ce qu'elle sentait, que Dieu nous garde de ce mal ! Qu'il reste loin de nous !

Un jour, elle s'est enflée de la taille aux talons, elle s'est alourdie tellement qu'elle ne pouvait plus bouger. Non, ce n'est pas une maladie, ce sont les rois qui pesaient sur elle et la laissaient collée au sol. Les rois chrétiens sont exigeants. Ils lui ont demandé un zâr et elle leur a

apporté tout ce qu'ils ont désiré : deux moutons, deux boucs, trois paires de lapins, trois paires de pigeons, trois paires de poulets. On a dressé une table et on a allumé quatre bougies grandes comme elle, à chaque coin dans des candélabres. Puis on a mis des dragées, des noix, des amandes, des galettes du lait, sur cette table, et sur chaque chose on a allumé une bougie. Par Dieu, ces rois aiment celle qui dépense !

Quand tout a été prêt et que les invitées sont venues et la « Kodia » ⁽¹⁾ s'est installée au milieu des femmes sur une natte, ma tante est arrivée assise à califourchon sur le dos d'un mouton tiré par une femme très jeune. Et la musique a commencé et à chaque air différent, elle changeait ses vêtements. Une fois du rouge, une fois du vert, une fois du blanc...

Quand est venu le tour du roi chrétien, elle portait sur la tête une calotte noire avec deux plumes piquées comme ça et elle dansait sur la bête au son du tambourin et les femmes s'agitaient autour d'elle, et l'on jetait des poignées de sel et l'on brûlait de l'encens. Tout ceci a duré de midi à midi ; puis on a tué les bêtes et on l'a barbouillée de sang. Ses vêtements, les insignes des rois et son corps tout entier. Quelle magnifique réjouissance ! Le festin a commencé et tout le monde a mangé et nous sommes parties apaisées car nous avons eu notre part de danses nous aussi.

Pendant six jours, elle est restée enfermée dans sa chambre, sans bouger, avec le sang collé sur elle. Au septième jour, Om Hachem est revenue et, pendant que la musique recommençait, elle l'a lavée et nettoyée de toutes ces souillures. Mais, ô mon œil ! elle n'est pas guérie et maintenant un roi arabe l'habite et réclame le sacrifice d'un chameau tout blanc.

Après avoir parlé d'un jet, Nabaoueya s'arrête. Ses

(1) Cheikha qui organise et dirige la cérémonie du Zâr.

yeux brillent, sa tête est droite, les traces de fatigue ont disparu tout à fait, et c'est avec un sourire joyeux et malin qu'elle me dit :

— Mais je suis habitée par des rois nobles de la terre du Hedjaz. Ils aiment la gaité et les rires et la joie. Une bonne causerie comme celle-ci avec une amie comme toi les distrait, les apaise. Ils veulent que je sois toujours vêtue de soie, d'une belle couleur rouge. L'homme ne m'achète pas la robe et dit que « Eux » devraient me l'apporter et les rois cette nuit m'ont dit dans le songe que tu me l'offriras. Que Dieu te préserve et écarte de toi le besoin !

NOUR EL-AINE.

POÈMES.

*Cette saison ne fut longue
Que par ses longues promesses,
Un grand souffle couronnait
La cendre des jours éteints.*

*Le songe avait-il perdu
Sa céleste appartenante?
Les fruits, les fleurs embaumaient
La haute chambre marine.*

*L'enfance nous redisait
Les doux chants de mon pays
L'aube reformait pour nous
La guirlande des mouettes.*

*Avions-nous retrouvé l'île
De tous les rêves de joie?
Toute chose était limpide
Toute chose était légende.*

*
* *

*Vitre douce, vitre bénie
Qui m'apportes son visage,
D'une même aube sois captive
Et d'une même lampe basse
Sois le songe familier.*

*
* *

*C'est de tes yeux
Que l'aube revient,
Des barques vertes de tes yeux
Le soleil de ma joie.*

*C'est de tes mains
Que le monde renaît,
Des coupes lumineuses de tes mains
Le vin de mon ivresse.*

*C'est de tes pieds
Que la route se recompose,
Sur les traces bleues de tes pieds
La neige de mon printemps.*

*C'est de ta voix
Que s'ouvrent les ruches,
Sur tes lèvres limpides
Le miel de mon enfance.*

*
* *

*Les soleils
 Toute seule,
Les lampes, les fleurs
 Toute seule,
Auras-tu ces mains toujours
Et ces pieds dans la chaîne de l'amour?
Auras-tu ce regard
Que le sommeil colore de mon rêve?
Auras-tu toute la terre
Et les saisons dans le miroir des choses
Et le feu dans les yeux du silence?*

*Auras-tu cette voix toujours
Pour nommer les objets pris
Dans le piège familier de mon ombre,
Ces cils bleus que fait battre la joie?
Auras-tu cette forme vivante
Dans la douceur de l'aube active?
Ce monde sans moi,
Peux-tu dès à présent le situer
Avec les soleils,
 Toute seule
Avec les lampes, les fleurs, les ombres?*

Arsène YERGATH.

UN PHILOSOPHE ENTRE DEUX DÉFAITES.

CHAPITRE II.

LA PREMIÈRE CONVERSION DE BERGSON

(SUITE).

Bergson tente de résoudre l'argument de Zénon par les mathématiques. La science moderne échoue-t-elle contre le sophisme antique? Bergson est curieux et impatient du résultat; contre ce fait, il a chance de mesurer les limites des mathématiques: en cas de succès, il lui faudra chercher un autre critère, mais un échec serait révélateur de l'attitude du mathématicien, et, par contre-coup, des qualités essentielles du moi psychologique profond.

Après bien des essais, Bergson se trouve acculé à la conclusion qu'aucun symbole mathématique, aucune formule n'expriment le mouvement. Dans toute opération de ce genre on se donne un système d'axes par rapport auxquels on forme les équations. Cette condition préalable pourrait bien contenir le secret de l'impuissance mathématique. Qu'est-ce, en effet, qu'obliger la pensée à un système d'axes, sinon la contraindre à *un point de vue*? La connaissance mathématique, toute connaissance scientifique, est ligotée à des points de vue. Zénon assis

regarde, ou plutôt conçoit le déplacement d'Achille, qu'on pourrait observer aussi de la fenêtre d'un train. Quelles servitudes acceptons-nous ainsi subrepticement ? La pensée se trouve mise à la porte de l'objet, car une fois assis on ne saurait être celui qui marche. La connaissance mathématique, sous peine d'enfreindre l'austère principe d'identité, se condamne à l'exil. Extérieure, elle assouvit sa curiosité en épuisant tous les rapports qui s'établissent entre elle et sa patrie. Les mathématiques sont une science de la relation et tirent même de ce fait un titre de gloire, au point que depuis Auguste Comte un certificat de relativité doit accompagner l'acte de naissance de toute science ! Les mathématiques ne permettent pas de savoir si c'est Achille qui se meut ou les axes qui se déplacent, ni quelle est la vitesse effective d'Achille ; comme le note Bergson, il n'y aurait rien à changer à nos équations si tous les mouvements de l'univers se faisaient deux, quatre ou dix fois plus vite. La connaissance scientifique, établie sur des points de repère, juchée sur des tours d'observation, considère les événements du dehors. Les relations varient avec le système d'axes choisi, qu'on change d'ailleurs comme bon il semble, selon qu'il est plus ou moins commode. Comme disait déjà Descartes, tout mouvement est « réciproque ». Pourtant, le mouvement absolu, indifférent aux rapports qu'il peut entretenir, existe. C'est ce que Henri More objectait déjà à Descartes, nous rapporte Bergson dans *Matière et Mémoire* : « Quand je suis assis tranquille, disait plaisamment Henri More, dans sa controverse avec Descartes, et qu'un autre s'éloignant de mille pas est rouge de fatigue, c'est bien lui qui se meut, et c'est moi qui me repose (1). » Diogène réfutait l'argument de Zénon en marchant, mais Bergson veut un « commentaire » à cette action, et c'est en s'enfonçant dans la psychologie

(1) *Matière et Mémoire*, p. 217.

du mathématicien qu'il sent devoir dissoudre le sophisme tenace de l'éléate.

Dans l'expression du mouvement, l'intelligence commet une seconde fraude : elle prétend le connaître lui-même alors qu'elle examine seulement sa projection dans l'espace, les traces qu'aurait laissées Achille si ses semelles étaient enduites de chaux. Une série de positions fixes avec du vide dans l'intervalle, voilà ce que la pensée nomme mouvement. Dans l'intervalle, remarque Bergson, rien n'indique l'effort continu, réel, sinon qu'une empreinte se trouve en avant, une autre en arrière. Multiplions par la pensée les points de projection, on aura toujours de l'un à l'autre un saut où rien n'indiquera la transition. Ce n'est pas un mouvement que le savant a pris au piège entre ces deux axes, mais une série de points immobiles qu'il peut supposer former un tracé continu.

Qui sait, d'ailleurs, si cette double servitude du savant n'est pas l'expression d'une méconnaissance originaire plus essentielle ? N'y a-t-il pas une réalité fondamentale dont l'ignorance impose à la pensée ses frontières étroites ?

Pourquoi ne saurait-on à la fois courir et être assis pour se voir passer ? La réalité qui nous résiste ici réduit aussi à la contemplation des traces notre connaissance du mouvement. Bergson aperçoit dans un éclair qu'il connaît déjà la réponse : le temps ! le temps irréversible ! La pensée s'abuse sur la valeur de ses symboles parce qu'elle ignore les conditions d'existence du réel et oublie de reconnaître au fond des choses la présence éminente du temps. Bergson pressentait que ce temps irréversible serait le voyageur fidèle au rendez-vous à tous les croisements de route. Il voit s'illuminer le chemin qu'il a suivi depuis sa conversion, comme celui qui s'étale devant lui et sur lequel il se hâte à grands pas. La connaissance discursive, l'analyse qui réduit le tout à ses éléments, procède par étapes : le mouvement ne peut lui apparaître au fur et à mesure de son déroulement

parce que l'analyse n'est pas une *perception* mais une *conception*. Or, il se trouve qu'une conception est toujours et nécessairement postérieure à son objet. Zénon vit des siècles après Achille, Spencer des millénaires après l'évolution. Toute traduction mathématique suppose que le mouvement est un fait, ce qui veut dire qu'il est accompli, passé. Mais le fait du mouvement est en réalité d'être présent, actuel ; une fois passé, il n'existe plus, il n'est plus un fait, mais seulement une conception. L'intelligence met la conception à la place du fait comme si elle lui était équivalente. La conception, pourtant, ne saisit que ce qui n'est plus, connaît seulement l'inactuel, l'entièrement révolu. Concevoir le présent est une contradiction dans les termes. On ne s'en aperçoit pas et le raisonnement s'habille de présent parce qu'on supprime l'intervalle de temps qui nous sépare de l'objet réel, soit dans le passé, soit dans l'avenir. Même lorsqu'on analyse un mouvement pendant qu'il se déroule, on n'en est jamais le contemporain vrai, car on considère dans ce mouvement ce qui déjà est accompli, et, par une suite de sauts rapides, on passe en revue la série de vestiges immobiles qu'il laisse derrière lui. Lorsqu'on pense à un mouvement futur, on est dupe d'une illusion analogue. L'intelligence se transporte d'abord dans un futur plus éloigné que l'événement à considérer, qui lui devient de la sorte passé, et tient la connaissance qu'elle en a pour présente en négligeant tous les intervalles. Si la pensée se rendait compte de ses conditions d'exercice, si la science se savait relative et statique, il n'y aurait d'ailleurs aucun mal à cela. Mais elle s'arrogue le droit de mépriser l'intervalle, usurpe le pouvoir de supprimer le temps. Elle le considère, en d'autres termes, comme réversible, homogène, indifférent à ce qui se passe en lui. L'intelligence croit porter sur le présent, elle n'atteint que l'intemporel. Le savant ne se demande pas si l'inexorable postériorité ou antériorité de ses idées ne modifie pas radicalement la perspective du réel. Il confond l'ori-

ginal avec sa traduction dans un langage qu'il se vante d'avoir créé intemporel. Quand je mets un morceau de sucre dans un verre d'eau, a dit Bergson à d'innombrables auditeurs, en indiquant du doigt son verre de conférencier, il faut bien que j'attende pour qu'il fonde. Voilà l'intervalle que je ne peux supprimer parce que le réel me résiste, parce que tout ce qui est réel se passe dans le temps irréversible. Mais si on conçoit la dissolution du sucre, on n'étudie plus un objet réel, mais quelque chose qui n'existe pas, qui n'a jamais existé sinon dans l'intelligence. Peut-être ce procédé ne tronque-t-il pas le réel lorsqu'il s'agit de la matière inorganisée, Bergson ne le décide pas encore ; mais il est en tout cas radicalement faux dans l'étude de la vie. C'est justement pourquoi le savant ne saisit jamais la vie, mais ce qui en reste quand on l'immobilise ; même présente, l'intelligence ne perçoit au fur et à mesure qu'un déroulement de ruines. Comme un détective, la pensée du savant, postérieure à l'action, est obligée de reconstruire le mouvement d'après les empreintes, elle ne sait jamais saisir l'action en flagrant délit. De plus l'intelligence divise l'espace parcouru en une infinité de points. Zénon a beau les saupoudrer ensuite de points de projection, il ne les recouvre pas tous, Achille ne rattrape pas la tortue ! Le mathématicien dit qu'à la limite, en supposant le nombre des points de projection infini, comme celui de l'espace, Achille parvient au niveau de la tortue. Inutile d'insister sur ce qu'a d'artificiel cette conception du mouvement : « Il suffit d'observer, remarque justement J. Chevalier, que ce n'est pas à la limite qu'Achille rattrape la tortue, mais que c'est après un certain nombre de bonds qu'il l'enjambe(1). » Ignorant le temps, impuissante à se maintenir contemporaine de ses objets, l'intelligence pétrifie tout ce qu'elle touche. Lorsqu'elle

(1) Bergson, p. 85, note 1.

tourne ses yeux vides sur Achille, le mouvement est depuis longtemps évanoui, aussi suscite-t-elle le fantôme étrange d'un *Achille immobile à grands pas*.

La pensée s'efforce de se donner l'illusion du mouvement en multipliant les immobilités, en décomposant les gestes, en érigeant bout à bout des statues de marbre d'un Achille insensible, hélas, à l'usure du temps. Comme au cinéma ces images mortes devraient s'animer. Mais si elles vivent en effet à l'écran c'est que le film se déroule d'un mouvement effectif, plus rapide que notre temps de réaction. Supprimez le mouvement et le vivant retournera à la mort, on aura mille photos figeant hors du temps mille immobilités. L'intelligence finit par croire à l'artifice qu'elle emploie pour s'illusionner et tient pour réelles ces divisions, alors que ce sont, voit Bergson, « de simples vues de l'esprit, des arrêts *possibles* imaginés par nous le long de la continuité d'un progrès(1). » La science est bonne des choses arrêtées, mortes, de la matière qui, ne changeant pas, est hors du temps, est dans l'instant, qui juxtapose de l'extérieur une suite d'instant, une série d'immobilités. Comme disait déjà Leibniz, *omnis corpus est mens momentanea*. La matière n'est ainsi ni éternelle, ni présente, mais plus exactement *intemporelle*. La science serait vraie des objets passés en tant que passés, des mouvements en tant qu'immobiles, de la vie en tant qu'elle est morte, elle serait légitime si elle se connaissait statique. Mais elle se veut science du mouvement et de la vie. Tout ce qui est *réel* change et se meut, rien de ce qui vit ne saurait être immobile, le repos lui-même est mouvement, le sommeil est mouvement, l'immobilité véritable est celle du cadavre. Seulement le mouvement se déroule selon divers rythmes, à différentes hauteurs, avec des tensions variables. Tout ce qui vit est *actuel*, est en *acte*. La vie n'admet aucune

(1) *Évolution créatrice*, p. 337.

virtualité, aucune puissance, au sens aristotélicien, qui soit immobile. Virtualité et puissance sont seulement des rythmes différents du mouvement, comme le repos et le sommeil. Mais dans les toiles d'araignée de la science, la vie se prend et meurt. L'intelligence érige partout des statues de symboles, qui sont de pierre. Ce qui vit traîne et accroît sans cesse son bagage de temps, qui est la quatrième dimension où tout ce qui se meut respire. L'Univers de la science est mort, parce qu'il est passé et qu'elle le considère comme présent, ou plutôt, *intemporel*. Mais l'intemporel, cette espèce particulière de mort, n'est pas réel, il est irréel, de cette sorte particulière d'irréalité qu'on appelle le *possible*. Le possible est ce dont l'existence n'est pas affirmée, parce que la science considère l'existence effective comme négligeable, comme n'apportant rien de nouveau, comme ne modifiant pas la vérité des essences. Bergson s'oppose de toutes ses forces à cette affirmation. Seul ce qui est vivant est intéressant, l'essence qui est intemporelle ne joue le rôle fondamental à elle dévolu depuis Platon, que parce que les philosophes, comme les savants, ont méconnu le temps irréversible qui pourtant est au cœur du réel. La vérité possible en devenant réelle, l'essence en passant dans l'existence, se transforment, et loin que ce mouvement soit une chute, c'est au contraire un immense accroissement, car l'objet qui vit effectivement est seul réel, est seul important à connaître, et on ne saurait le faire qu'en rentrant dans le mouvement, en respirant dans le temps. Le possible est donc une forme inférieure de connaissance, parce que l'essence est une forme inférieure et vague d'existence. Le possible c'est la leçon intemporelle tirée de ce qui est passé, de ce qui est mort. Voilà pourquoi les jugements scientifiques sont seulement hypothétiques et non catégoriques, comme disait Lachelier. Mais l'intelligence depuis Platon a pris l'habitude de considérer que l'intemporel, qu'elle appelle faussement éternel, que le possible est supérieur à la vie, qui

n'y ajouterait rien. Que penser d'une civilisation qui n'est même pas capable d'apercevoir la différence qui sépare ce qui ne vit pas de ce qui vit? Pareilles à Galatée, les statues de l'intelligence s'animent pourtant si la pensée savait mieux que Pygmalion observer les conditions imposées par le réel.

Bergson est satisfait d'avoir pénétré jusqu'aux sources mêmes du physico-centrisme et de posséder le secret de ses plus intimes postulats. Le mouvement de sa pensée a consisté jusqu'ici à justifier par l'examen de la science sa conversion première à l'anthropocentrisme. Ceci fait, il peut s'appliquer à rechercher une connaissance plus précise de cette réalité concrète qui le constitue. Il suffira la plupart du temps de prendre le contre-pied des caractères attribués par la science à l'espace. Non que Bergson se contente de qualités négatives, mais il sait que dans le réel il ne saurait y avoir du négatif, qui n'est qu'un concept de l'intelligence, et que la forme négative du mot cache un caractère positif, en acte, comme tout ce qui vit. Ces attributs, que Bergson découvrira au temps, qui est sa Substance, ne sont donc déduits qu'en apparence. Ils s'agitaient déjà confusément dans l'intuition première qu'il eut de son moi.

Le temps concret est *indivisible*. Le mathématicien le divise à l'infini, comme l'espace, parce qu'il le suppose comme lui homogène. Mais la division entraîne la mort : on ne saurait diviser un être vivant en quatre, mais on peut scier en quatre un cadavre. L'intelligence immobilise l'acte parce qu'elle le divise. Un morceau d'acte, un morceau d'être vivant sont nécessairement immobiles parce qu'ils sont morts. Le temps concret est indivisible comme il est irréversible, c'est un *tout* donné d'un seul coup dans son ensemble. Un mouvement est un déroulement simple et sans coupures. Lorsqu'on découpe par la pensée une attitude dans un geste, cette forme arbitrairement conçue se met aussitôt en activité et reconstruit autour d'elle, projette en avant et en arrière l'acte total et simple.

Contemplant une photographie isolée dans un film cinématographique : elle n'aurait pour nous rigoureusement aucun sens si nous tenions ce fragment pour suffisant à lui-même, si nous le croyons véritablement immobile. Aussi ne nous sert-il qu'à voir l'acte entier qui l'intègre. Comme disait Schopenhauer, si Cuvier peut reconstruire un animal entier avec un seul os et le botaniste une plante avec une seule feuille, on doit pouvoir connaître avec un seul acte toute la vie d'un homme. Car ce n'est pas seulement un acte qui est un *tout organique*, c'est tout ce qui vit, c'est la vie entière. Le temps concret qui se noue au fond de notre être, considéré dans son déroulement, est un organisme infiniment riche et pourtant parfaitement un. Y pratiquer une coupure, l'émietter, comme fait l'atomisme psychologique, c'est le refouler dans l'espace, l'exclure de la vie dans le possible, qui ne le contiendra que comme mort. Mais la psychologie traite de la vie.

Le temps résiste à la quantité. Elle ne trouve nulle fente dans son déroulement par où s'introduire, nul plan de clivage pour le tailler. Le temps concret est plus pur que le diamant, il est qualité pure. Qu'il soit riche de qualités, nous le voyons déjà : irréversible, il n'est pas indifférent dans tous les sens ; il est indivisible, extrêmement riche et pourtant un. Au cours de ses études, Bergson sait que bien d'autres qualités viendront s'ajouter encore aux premières qu'il ait découvertes, mais celles-ci témoignent suffisamment que le temps est riche de qualités. Pour démontrer cependant qu'il est pur de tout mélange, il lui faut trouver un fait représentatif de tout ce qui vit, un fait psychologique, et voir s'il n'y a pas de quantité qui, sous une forme ou sous une autre, s'y soit glissée. Le fait lui est fourni par les travaux de Fechner qui prétend justement mesurer la sensation. Dès l'abord, Bergson y voit les conséquences caractéristiques de la pensée scientifique. Comme un sphex elle paralyse sa proie, pour, ensuite, la disséquer. Ce que Fechner a

mesuré ce ne sont pas des faits psychologiques, mais les conceptions que l'intelligence s'en forme. Toutes les illusions de la psycho-physique sont dues à ce péché mortel originaire. Le sentiment d'intensité est le type même de ces concepts bâtards situés entre notre moi et le monde extérieur, à mi-chemin entre la qualité et la quantité. L'intensité n'existe pas en nous. Quand nous sentons une joie, un piqûre, un sentiment d'effort devenir de plus en plus intenses, c'est que nous ajoutons à la sensation bien des préconceptions modelées sur le monde de l'espace. Dêvêtue d'intelligence, notre réalité intérieure nous apparaîtrait comme changement incessant de qualité. Ce que nous appelons une joie plus intense, est une joie qui s'épanouit de plus en plus dans notre moi, qui en pénètre les couches successives. Une piqûre passe en réalité par toute une série d'états qualitatifs que Bergson s'ingénie à dépister, elle est d'abord sensation tactile, puis chatouillement, sensation d'aigu, piqûre proprement dite, douleur enfin qui se réfracte comme la joie, à travers notre atmosphère intérieure. Si le temps est sans fissure, il est riche de qualités qui entraînent à chaque transition un changement de nature, mais non de degrés ou d'intensité. Bergson affirme la continuité qualitative, mais nie la continuité quantitative, qui suppose en réalité la division et donc, la réversibilité. Nous croyons sentir de l'intensité parce que nous projetons la quantité de la cause extérieure de notre sensation sur cette sensation, parce que nous sommes dupes des mots qui nous servent à la traduire, modelés par l'intelligence sur le monde de l'espace.

Le temps est hétérogène, l'affirmation découle immédiatement des deux précédentes. S'il n'est pas réversible, s'il est indivisible, s'il est riche en qualités, le temps ne peut être homogène. Il est même doublement hétérogène, sur le plan de la qualité et sur celui du mouvement. La complexité de sa structure qualitative, avec changement de nature d'une qualité à l'autre, constitue son hétérogé-

néité qualitative ; mais le déroulement de notre vie subit aussi des transformations incessantes dans ses rythmes d'écoulement. Le sommeil, le repos, l'état de veille, de paresse, de travail, etc., imposent leurs rythmes propres et leurs degrés de tension à la mobilité du temps concret qui nous constitue. Chaque sentiment, chaque sensation, chaque qualité de notre temps a d'ailleurs son rythme propre qui l'exprime seul adéquatement et s'impose à notre vie. Et comme au même moment notre moi est un fouillis de qualités, il est aussi une complexité de rythmes se déroulant à divers plans, emportés tous ensemble dans la crue de notre temps.

L'unité du temps concret, sa simplicité, n'est pas celle d'un corps chimiquement simple. Ce n'est pas l'unité morte, la fausse unité du nombre, mais l'unité vivante d'un organisme. Ce qui caractérise l'unité de notre moi, c'est la simultanéité de ses qualités et de ses rythmes. Mais cette simultanéité est toute différente de celle des corps, comme le sont aussi la multiplicité et l'unité véritables. Dans le monde de l'espace, la multiplicité est numérique, elle est celle de séries d'unités rayonnant en tous sens. Ces séries sont formées de la juxtaposition d'objets extérieurs les uns aux autres. L'unité du nombre, de l'instant, est, de même, simple, sans communication possible avec l'extérieur. L'un et le multiple s'opposent ainsi, tout en se juxtaposant, et de là surgit un problème insoluble sur le plan du nombre. C'est que ni la multiplicité, ni la juxtaposition n'existent dans le monde de l'espace, parce qu'elles supposent la simultanéité, qui est un fait de conscience. Est simultanée ce que nous percevons par un seul acte de l'esprit. Mais les corps ne se perçoivent pas à côté l'un de l'autre, ils sont irrémédiablement extérieurs les uns aux autres, en eux-mêmes, ils ne constituent aucune multiplicité et ne sont point juxtaposés. La simultanéité de nos états psychologiques ne leur vient pas seulement de ce qu'ils peuvent être saisis en même temps, car il serait impossible de les

percevoir tous d'un seul coup, tout en les voyant séparés et extérieurs les uns aux autres. Mais ils ne sont précisément pas extérieurs entre eux, ils ne sont pas juxtaposés comme des corps, ils ne possèdent pas chacun cette unité illusoire des choses que l'on peut diviser ; ils sont simultanés parce qu'ils s'inter-pénètrent, parce que, n'ayant pas d'enveloppe de pierre, chacun colore son voisin et se diffuse à travers le tout. Multiplicité véritable de qualités qui se fondent, qui participent l'une de l'autre tout en restant véritablement unes, parce qu'indivisibles ! L'unité de notre moi vit de cette richesse, de cette multiplicité de compénétration des qualités et des rythmes. L'unité et la participation caractérisent le temps, et à un moment donné, et à travers la continuité de son déroulement. La découverte de cette unité de multiplicité illumine définitivement notre vie intérieure : ce n'est plus la définition malgré tout abstraite du temps concret, mais le mouvement même de la vie, dans sa richesse, dans le luxe de ses qualités diverses, qui suscite et résoud sans cesse, dans la simultanéité, des contradictions insolubles pour l'intelligence. Comme le disait, déjà Mallarmé, l'unité de notre moi rappelle celle de la symphonie, elle ne relève pas de l'arithmétique. Taine et les associationnistes assimilent au contraire notre vie psychologique au monde physique et se représentent l'unité de notre moi aussi pauvre que celle d'un corps, car ils la ramènent à l'unité numérique qui immobilise chaque fois une seule image dans la conscience, comme c'est chaque fois une photo que le faisceau lumineux éclaire dans le film. La différence entre multiplicité numérique et multiplicité qualitative apparaît à Bergson si importante, si caractéristique du temps concret et de l'espace, qu'il en fait presque la qualité essentielle de notre moi. Caractérisant en 1891 la différence qui existe entre sa conception du temps et celle de Guyau, Bergson montre que, du moment que Guyau se représente le temps comme une multiplicité numérique et unili-

néaire, « il est inutile de se représenter le temps sans l'espace, car on a commencé par mettre de l'espace dans le temps ; qui dit multiplicité numérique, dit multiplicité de juxtaposition, multiplicité dans l'espace (1). » Cette distinction éclaire aussi l'opposition qui existe entre la connaissance discursive et le réel. Les concepts sont comme les choses, immobiles, impersonnels et un de cette unité numérique qui vient de ce qu'ils sont adoptés par la société pour désigner toujours le même objet de l'espace. Comme les corps, ils se juxtaposent de l'extérieur, ils sont incapables de simultanéité vraie. Un raisonnement s'articule unilinéairement, comme un levier. C'est un mécanisme construit pour mettre en rapport l'étroite unité, pourtant divisible, des concepts, murés comme les pierres, dans l'instant. Il n'y a pas dans la pensée discursive de multiplicité ni d'unité véritable, mais une suite de sauts d'une pierre à l'autre, d'une idée intemporelle, portant sur le possible, à une autre idée instantanée. Cette similitude de la pensée discursive et mathématique avec l'espace, que Bergson aperçoit maintenant avec beaucoup plus de netteté, donne d'ailleurs aux conditions de l'intelligence une certaine valeur absolue, puisqu'il semble bien qu'elle traduit sans le défigurer l'ordre réel de la matière. Bergson trouvera encore bien plus tard moyen de caractériser grâce aux deux sortes de multiplicité la différence entre l'effort spirituel de l'intelligence et celui qui nous permet de connaître notre moi. L'unité de l'intelligence vient de l'absence de simultanéité, tandis que l'unité de notre conscience tient à l'unité si riche de notre mouvement. « Dans le premier cas, dit assez bien Jankélévitch, il y a progrès discontinu à travers un monde homogène, dans le deuxième, ce sont les univers traversés qui sont par nature hétéro-

(1) *Revue philosophique*, t. XXXI, p. 190.

gènes : seule les relie la continuité d'effort par laquelle nous passons de l'un à l'autre (1).»

Si le temps est ce luxe de qualités hétérogènes, il en découle que chaque temps concret a sa tonalité propre, son originalité, sa personnalité. Ce moi profond qu'il s'était découvert, Bergson avait immédiatement su qu'il n'était pas pareil aux autres, et c'est même grâce à ses aspirations propres, que l'impersonnalité des concepts ne satisfaisait pas, que s'est introduit en lui ce décalage qui fut si fécond. Bergson n'a pas eu l'intuition de l'homme, mais l'intuition de son *moi*. Notre temps n'est pas celui de tout le monde, il est *notre* temps, il n'en existe aucun autre, il n'en a jamais existé qui lui fût identique. Nous sommes l'unique exemplaire de notre espèce. Notre temps est personnel de toute la multiplicité que nous nous sommes découverts : par ses qualités, par ses rythmes, par sa tension, par son orientation, d'ailleurs imprévisible. Les sentiments, les émotions, les sensations, les tendances qui s'embrassent dans la qualité pure ne sont jamais les mêmes, ni fondus dans le même ordre. Les rythmes qui les expriment et qui modifient sans cesse la tension de notre temps nous sont de même propres, enfin la fusion de tout cela qui constitue notre moi vivant, notre caractère, est animée d'une impulsion que nulle autre n'a reçue. Notre vie est essentiellement singulière. Par contre-coup les éléments qualitatifs de cette synthèse ont chacun un goût particulier. Revenant à l'observation de son moi profond, comme il en était parti, Bergson distingue que sa joie, sa colère, bien plus ses sensations, sont uniques : personne ne voit ce paysage, cette maison, ce tapis comme lui, nul n'entend les mêmes sons, ne respire de parfums semblables, jamais deux peintres placés dans la même position ne peindront le

(1) Bergson, p. 53.

même portrait du même modèle, pas plus que le même peintre ne saurait refaire un portrait identique, parce qu'il n'est plus le même, parce qu'avec son temps, tous les éléments de son moi changent. Nul, d'ailleurs, mieux que Rimbaud n'a chanté la fusion et la mobilité singulière, la circulation de sèves inouïes qui soulève et épanouit notre temps psychologique.

Par opposition au monde de l'intelligence, nous pouvons attribuer de confiance au temps concret une dernière qualité : l'imprévisibilité. Savoir, c'est prévoir, dit-on. Mais la prévision implique que le futur n'a pas d'originalité propre, qu'il n'a pas de qualité qui le rende différent du présent. La prévision n'est possible que dans le temps homogène, indifférent dans tous les sens. C'est pourquoi les lois scientifiques sont intemporelles, c'est pourquoi elles ne portent que sur le possible ou sur le passé. L'imprévisibilité est, d'ailleurs, une des données immédiates accompagnant depuis le début son sentiment de lui-même. A l'École encore, Bergson n'avait jamais pu savoir exactement à l'avance ce qu'il allait faire le lendemain, ou le dimanche, ou le soir même. Il avait toujours senti cette résistance du temps. Et il avait constaté souvent que ses camarades qui prétendaient savoir ce qu'ils allaient faire de leur journée, la passaient tout autrement qu'ils n'avaient prévu. Un peintre ne sait pas d'avance ce que sera son portrait, parce que son moi change et lui suggérera des couleurs, des formes auxquelles il ne pouvait songer avant d'être parvenu à ce niveau de son temps. Notre moi étant sans cesse en acte, notre temps se transformant continuellement, il est impossible de connaître à l'avance les actes que nous voudrions, les idées que nous aurons plus tard. C'est le bon sens même. Mais l'intelligence place notre action dans un temps homogène, dont le déroulement n'entraîne rien de nouveau, rien d'imprévu, rien d'absolument original, et, de ce point de vue, se forme de nos actes deux conceptions opposées : tantôt elle les suppose libres ; tantôt

elle les soumet à un mécanisme extérieur. Le sentiment de liberté, pourtant, tout le monde l'éprouve, comme celui d'imprévisibilité; comment alors la controverse est-elle possible et comment renaît-elle toujours de ses cendres? Parce que nous ne saisissons de nous-mêmes que la conception que s'en fait l'intelligence. Parce que la pensée abstraite, en méconnaissant le temps, nous tue, car elle nous immobilise et ensuite nous divise. La discussion entre finalisme et mécanisme roule non sur des hommes vivants, mais sur des hommes passés et les actes soi-disant futurs de ces hommes passés. Aussi tous deux s'accordent-ils à diviser l'acte libre en quatre compartiments, conception, délibération, décision, exécution. Ils morcellent de même l'unité de notre moi en toute une série de motifs et de mobiles, doués chacun de cette unité fautive de l'intemporel, séparés et extérieurs aux autres, et, tous ensemble, détachés de notre moi, qui leur rend bien, d'ailleurs, leur indifférence. Pareils à des acteurs, ces motifs et ces mobiles s'avancent pour lancer chacun sa tirade, sur notre scène intérieure, avec la volonté pour auditoire. La divergence ne commence que lorsqu'il s'agit de savoir si la discussion entre motifs et mobiles est automatique et conforme à la nécessité par exemple d'un pesage, ou si l'intelligence, en concevant à l'avance les fins de ses actions, est capable de faire pencher la balance de son côté, même si c'est l'autre plateau qui est le plus lourd. Mais dans la réalité l'acte est une totalité simple, une multiplicité une qui est indivisible et n'admet aucun compartimentage. Notre moi, infiniment riche de qualités, est un parfaitement : motifs et mobiles sont autant de qualités qui s'interpénètrent et qui ensemble sont le devenir de notre vie loin d'en être séparés et notre volonté n'est pas un spectateur tantôt déterminé mécaniquement, tantôt se formant son jugement propre sur les débats, elle n'est pas assise comme Zénon, et comme Zénon extérieure et postérieure à la délibération, elle y participe, elle ne

fait qu'un avec le mouvement depuis son début, depuis la conception, avant même sa conception, car la volonté n'est pas autre chose que l'unité de notre multiplicité, que notre *caractère*. La personnalité, la singularité même de notre temps, comme sa totalité organique impliquent que la décision existait déjà en nous avant même que nous ne concevions le but à atteindre. Comme toute symphonie, nous avons une tonalité propre qui oriente, très plastiquement d'ailleurs, le choix des notes et des accords. Conception, délibération, décision, exécution ne font qu'un et c'est notre caractère, qui est notre volonté. L'acte libre est indivisé comme tout acte, mais ce qui le caractérise, c'est qu'il *nous* est nécessaire, que c'est une nécessité nôtre, l'expression unique conforme à notre caractère. Celui-ci est temps irréversible, il change, évolue sans cesse du mouvement même dont il accumule son bagage de temps, et qui le transforme et le recrée sans cesse de l'intérieur. Nous changeons continuellement de qualité parce que notre temps est créateur, qui est l'impulsion même de notre vie. L'acte libre qui est chaque fois unique, parce qu'un seul peut, à un moment donné, exprimer la singularité de notre moi et résumer en lui toute notre histoire, est ainsi imprévisible parce qu'il est libre. Nos actes sont libres lorsque seul le déroulement nécessaire selon l'élan intime qui nous constitue les dicte et que rien d'extérieur à notre temps personnel ne se mélange à la décision. Pour être libres, il nous faut donc d'abord nous connaître nous-mêmes, c'est-à-dire nous débarrasser des conceptions de l'intelligence, qui, étant calquée sur le monde de l'espace, introduit précisément en nous le mécanisme de la matière. Nous ne sommes pas libres quand nous prévoyons les fins de notre action et que nous croyons choisir entre elles : l'intelligence conçoit notre action future hors du temps, et, en réalité, immobile et divisée. Étant nécessairement postérieure aux actes, elle les reconstruit sur le modèle de la matière livrée au mécanisme, de sorte que dès que

nous pensons nos actes futurs nous cessons d'être libres et dès que nous exprimons dans une théorie la liberté nous la soumettons au mécanisme des choses mortes, parce que passées. L'acte libre est inexprimable, comme il est imprévisible, parce qu'exprimant l'unité singulière de notre moi, inexprimable elle aussi parce que d'une richesse inépuisable et mobile. Nous sommes libres lorsque nous savons demeurer contemporains de nous-mêmes, présents à notre présent, lorsque fuyant tous les points de vue, qui nous placeraient hors de nous et nous soumettraient aux influences du dehors, nous parvenons à demeurer au dedans de nous-mêmes. L'acte est libre lorsque rien de notre richesse intérieure ne reste dans l'ombre, ne demeure en puissance, à l'état virtuel, lorsque nous saisissons d'un seul coup le luxe simultané de notre vie intérieure et que nous voyons immédiatement la résultante que son mouvement même nécessite. L'intelligence pourra venir après et se jouer la comédie de décider en parlement des buts de nos actions, mais le choix est déjà fait, il est dans notre caractère et comme nous sommes doués d'un mouvement qui est créateur, l'acte, qui exprime ce mouvement, est libre. Mais il arrive trop souvent que nous prenons au sérieux les concepts de l'intelligence et que nous réalisons son ordre en nous-mêmes : c'est à ce moment précisément que nous cessons d'être nous-mêmes, que nous tombons dans l'impersonnalité et le déterminisme du monde extérieur. L'acte libre suppose donc l'effort d'être à la hauteur de notre mouvement, la tension qui est nécessaire pour ne pas nous laisser distancer par nous-mêmes. Le déroulement de notre temps, saisi sur le fait, nous laissera d'ailleurs sentir sa forme et présager de son orientation future, sans que nous puissions pourtant prévoir nos actes, comme lorsque nous entendons le début d'une symphonie nous présageons de son développement, sans pouvoir prévoir cependant l'ordre et la succession des notes. L'acte libre est une innovation en ce sens que,

sans supposer aucune coupure dans la continuité de notre changement, il est une expression chaque fois nouvelle de sa totalité.

Cet effort d'éclaircissement que Bergson mène depuis sa conversion approche maintenant de son terme. Le moi véritable et la psychologie réelle, qu'il avait distingués alors de son image sociale et de la psychologie de Taine, se sont précisés et enrichis et maintenant sont animés d'un mouvement que Bergson éprouve coïncider véritablement avec lui-même. Il a la joie de sentir enfin qu'il se connaît dans son opposition avec le monde extérieur, dans la richesse de sa vie intérieure. Ce temps réel qui est au cœur de toute sa pensée, il éprouve le besoin de le distinguer plus manifestement de l'extérieur, du temps mathématique, et il le baptise du mot qui lui convient le mieux : *durée*. Il nommera dorénavant durée, ce qui est à ses yeux l'essence même de tout ce qui vit comme de sa philosophie. « A mon avis, écrira-t-il plus tard, tout résumé de mes vues les déformera dans leur ensemble et les exposera à une foule d'objections, s'il ne se place pas de prime abord et s'il ne revient pas sans cesse à ce que je considère comme le centre même de la doctrine : l'intuition de la durée. La représentation d'une multiplicité de « pénétration réciproque », toute différente de la multiplicité numérique —, la représentation d'une durée hétérogène, qualitative, créatrice —, est le point d'où je suis parti et où je suis constamment revenu. Elle demande à l'esprit un très grand effort, la rupture de beaucoup de cadres, quelque chose comme une nouvelle méthode de penser (car l'immédiat est loin d'être ce qu'il y a de plus facile à apercevoir) ; mais une fois qu'on est parvenu à cette représentation et qu'on la possède sous sa forme *simple* (qu'il ne faut pas confondre avec une représentation par concepts) on se sent obligé de déplacer son point de vue sur la réalité ; on voit que les plus grosses difficultés sont nées de ce que les philosophes ont toujours mis temps et espace sur la même

ligne : la plupart de ces difficultés s'atténuent ou s'évanouissent...»(1).

Il reste cependant plusieurs questions en suspens, bien que Bergson sache déjà comment en partant de cette durée créatrice il les résoudra. En premier lieu, il lui faudra expliquer d'où viennent les impuissances de l'intelligence, quelle force l'a emportée hors de nous pour la modeler sur le monde de l'espace. Lorsque lui-même vivait surtout de son intelligence, à Paris, il était pris sans cesse dans l'engrenage de l'action. Il ne s'est connu que lorsqu'il eut le loisir de se désintéresser. Spencer est d'ailleurs là qui suggère une explication biologique de la connaissance. Mais il se sait déjà entièrement opposé aux postulats de l'évolution telle que Spencer la conçoit. Une fusion de l'idée d'évolution avec la réalité de la durée sera possible, sans doute, qui expliquera à la fois l'intelligence et la connaissance immédiate et constituera une espèce de cosmologie où pourront être examinés plusieurs problèmes secondaires qui s'imposent déjà à son attention : y a-t-il une durée réelle pour tout l'univers ; quelle réalité en soi possède l'espace ; est-il connaissable en lui-même, etc. ? Mais ce ne sont pas là des données immédiates de notre conscience, aussi en laisse-t-il l'élaboration à plus tard. Quelle est la nature de la durée ? est-elle matérielle ou spirituelle ? La science affirme qu'elle est matérielle, et Bergson, qui a trouvé jusqu'ici la vérité en prenant la position contradictoire, sait déjà qu'il affirmera la spiritualité de la durée. Mais comme cette thèse demande une démonstration extrêmement précise et rigoureuse, elle doit être laissée à plus tard ; lui-même d'ailleurs n'est pas encore mûr pour traiter ce problème : il laisse à la durée créatrice faire son œuvre.

(1) *Lettre à H. Höffding*, dans H. HÖFFDING, *La Philosophie de Bergson*, tr. fr., p. 160-161.

Par contre, Bergson est déjà en possession de toute sa théorie de la connaissance qui est si étroitement mêlée à sa découverte de la durée, dont elle est, même la source apparente, qu'il pourrait l'exposer dès lors dans tous ses détails, bien qu'il sache que l'économie du livre dont les grands traits se dessinent déjà, s'y oppose.

L'intelligence se laisse expulser de nous-mêmes par la force centrifuge de notre propre mouvement, elle ne sait pas s'agripper et demeurer contemporaine de notre changement. Les concepts, les symboles mathématiques ne saisissent aucune réalité vivante, temporelle. Bergson est un nominaliste déclaré, mais il y arrive d'un mouvement tout à fait original et par des raisons jamais invoquées. L'explication associationniste est évidemment fautive : l'intelligence ne saurait être passive et les images venir s'imprimer sur elle. Tout est en mouvement, l'intelligence comme le reste. Mais elle suppose une tension inférieure. Bergson dira plus tard que c'est un mouvement de descente vers la matière. Le concept exprime l'identité de nos attitudes et de nos réactions devant les objets du monde de l'espace, il répond à des besoins vitaux, relève de notre fonction de relation. En tant qu'il a trait à la vie, l'univers des concepts est une machine à illusions, la réalité première se répercutant dans une série de miroirs plus ou moins déformants. Les concepts deviennent ainsi des « fantasmés », des « vertiges » qui ne portent plus en rien la marque du réel. Le mécanisme du raisonnement qui traite les mots comme des faits permet d'aboutir à des conséquences parfaitement irréelles, à des problèmes insolubles, parce qu'inexistants et ne comportant par conséquent pas de solution. Ainsi les antinomies de finalité — mécanisme, unité — multiplicité, ainsi la fautive représentation du temps, de la simultanéité, etc. Le mot, vide de durée, peut ne porter sur rien du tout, être nulle part et partout à la fois et le paralogisme normal du raisonnement consiste à sauter d'un concept à l'autre, sans jamais s'arrêter à l'un des

deux, « comme le volant entre deux raquettes », de sorte qu'on ne peut jamais prendre l'intelligence sur le fait, car, au moment où on va démasquer son erreur à propos d'un des concepts, elle est déjà dans l'autre et vice versa. « Les concepts, écrit Bergson, vont d'ordinaire par couples et représentent les deux contraires. Il n'est guère de réalité sur laquelle on ne puisse prendre à la fois les deux vues opposées et qui ne se subsume, par conséquent, en deux concepts antagonistes. De là une thèse et une antithèse qu'on chercherait en vain à reconcilier logiquement, par la raison très simple que jamais, avec des concepts ou points de vue, on ne fera une chose(1). » De là découle cette conséquence radicale que ce qui est nécessaire logiquement, ce qui est vrai pour l'intelligence, peut être irréel, imaginaire, fantasmagorique. Le fondement de la civilisation, tel que l'a posé Platon se trouve ainsi contesté. Si ce qui est conçu n'est que possible, parce qu'intemporel, qu'est-ce donc qui nous donne la certitude de la réalité ? Bergson répond très nettement : *Est réel tout ce qui est perçu ou perceptible*. Il remonte, on le voit, non seulement à Berkeley, mais à Guillaume d'Occam ; celui-ci disait en effet : « la connaissance abstraite ne nous permet pas de savoir si une chose qui existe, existe ou si une chose qui n'existe pas, n'existe pas », mais « la connaissance intuitive (sensible) est celle par laquelle nous savons qu'une chose est quand elle est, et qu'elle n'est pas quand elle n'est pas. » Au nom de ce principe, Bergson montrera plus tard contre Einstein, que la simultanéité réelle est celle de deux événements qui peuvent être saisis dans un seul acte de l'esprit et que les simultanéités étudiées par les relativistes sont par conséquent irréelles. Un certificat de perceptibilité voilà ce que Bergson exige de tout ce qui prétend entrer dans son univers.

(1) *Introduction à la Métaphysique*, p. 16.

Qu'est-ce donc que la perception, qui porte tout le poids de la réalité? Distinguons trois sortes de perceptions. La perception ordinaire est toute contaminée d'intelligence. Sur la donnée primitive viennent se superposer toutes sortes de conceptions qui la déforment. Pourtant toute spatialisée qu'elle s'en trouve être, il demeure qu'il y a à l'origine quelque chose de *donné*, donc de réel. C'est de ce donné qu'elle tire toute sa valeur, c'est grâce à lui qu'elle porte sur les existences. Bergson écarte dès le début, et même sur le plan de la raison, l'affirmation idéaliste. Mais la réalité de cette première perception est tronquée par l'intelligence. Elle n'est pas une connaissance immédiate, elle suppose une certaine postériorité, qui, sans aller jusqu'à celle du concept, n'en existe pas moins. Bien plus immédiate déjà serait la sensation, ou du moins une perception aussi proche de la sensation que possible. Cette perception, sans nous permettre encore d'être parfaitement contemporain de l'objet, ni de le connaître dans sa multiplicité et dans son unité, nous livre cependant ses qualités principales. Mais il existe une perception véritable, où l'intelligence ne joue plus aucun rôle, qui est véritablement simultanée de son objet, qui épouse son mouvement, coïncide avec la richesse de ses rythmes, réalise, par une sorte d'osmose, la même unité de multiplicité, sympathise avec ce que cette durée a d'unique, de personnel et par conséquent d'inexprimable, se hausse au même plan de tension et se lance dans la même direction, comme si le sujet participait du même élan vital que son objet, avec qui, à vrai dire, il ne fait qu'un. C'est cette perception, qui nous livre le mouvement en lui-même, du dedans et non plus de l'extérieur, qui nous place au centre même de son jaillissement, qu'il convient de nommer intuition. « Les philosophes, écrira plus tard Bergson, s'accordent, en dépit de leurs divergences apparentes à distinguer deux manières profondément différentes de connaître une chose. La première implique qu'on tourne autour de

cette chose ; la seconde, qu'on entre en elle. La première dépend du point de vue où on se place et des symboles par lesquelles on s'exprime. La seconde ne se prend d'aucun point de vue et ne s'appuie sur aucun symbole. De la première connaissance on dira qu'elle s'arrête au *relatif* ; de la seconde, là où elle est possible, qu'elle *atteint l'absolu* (1).» Cet absolu n'est pas, d'ailleurs, l'absolu en soi, l'inconditionné nécessaire, ni l'absolu d'intuition au sens kantien qui créerait son objet par sa connaissance même. L'intuition est absolue, parce qu'elle épuise dans un acte simple la multiplicité infinie qui caractérise tout ce qui vit, en en saisissant la totalité organique. Bergson, d'ailleurs, a lui-même précisé le sens qu'il faut attribuer à ce terme dans cet usage : « Il me semble que pour tout le monde une connaissance qui saisit son objet *du dedans*, qui l'aperçoit tel qu'il s'apercevrait lui-même si son aperception et son existence ne faisaient qu'une seule et même chose, est une connaissance absolue, une connaissance d'absolu. Elle n'est pas la connaissance de *toute* la réalité, sans aucun doute ; mais autre chose est une connaissance relative, autre chose une connaissance limitée. La première altère la nature de son objet ; la seconde le laisse intact, quitte à n'en saisir qu'une partie (2).» Il importe, d'ailleurs, de délimiter le champ où l'intuition pourra légitimement s'exercer. Son domaine incontestable est le moi : « Il y a une réalité au moins que nous saisissons tous du dedans, par intuition et non par simple analyse. C'est notre propre personne dans son écoulement à travers le temps. C'est notre moi qui dure. Nous pouvons ne sympathiser intellectuellement avec aucune autre chose. Mais nous sympathisons sûrement avec nous-mêmes (3).» Pourtant la connaissance de notre moi intérieur est seulement la

(1) *Introduction à la Métaphysique.*

(2) *Vocabulaire philosophique*, de A. Lalande, p. 341.

(3) *Introduction à la Métaphysique*, p. 7-8.

première dans l'ordre que doit suivre la science intuitive. Tout ce qui est vie, tout ce qui est mouvement peut et doit être objet d'intuition, même s'il s'agit d'un objet matériel. « Soit, dira Bergson, le mouvement d'un objet dans l'espace... Quand je parle d'un mouvement absolu, c'est que j'attribue au mobile un intérieur et comme des états d'âme, c'est aussi que je sympathise avec les états et que je m'insère en eux par un effort d'imagination... Le mouvement ne sera pas saisi du dehors et, en quelque sorte, de chez moi, mais du dedans, en lui, en soi. Je tiendrai un absolu (1).» Aussi Bergson estime-t-il que « la limite (de notre connaissance absolue du réel) pourra-t-elle être reculée indéfiniment (2)». L'univers est durée, tout ce qui vit est en acte. La connaissance vraie qu'il nous faut acquérir sera elle aussi perpétuellement en acte. On n'y trouvera pas trace d'immobilité, de divisions, ces ombres, ces virtualités que l'intelligence traîne derrière elle.

La connaissance vraie ce n'est pas celle du sédentaire, de l'homme assis, du géographe en chambre, mais du voyageur, de l'homme en mouvement, de l'explorateur. Encore, lorsqu'on se décide au voyage ne faut-il pas rester à l'intérieur du bateau ou mesurer son mouvement par rapport à la terre, ni même contempler les horizons immobiles, parce que fictifs. Mais agrippé au bastingage, penché à la proue, glissant le regard au long de l'étrave, plonger avec elle dans l'éblouissement jaillissant de l'écume.

La connaissance authentique est celle du singulier. Le singulier seul est réel, parce que seul il est en mouvement. Toute durée est personnelle. Toute réalité est en acte, ici et maintenant. La dignité suprême de la connaissance est de coïncider avec ce qui vit et tout ce qui existe est

(1) *Ibid.*, p. 1-2.

(2) *Voc. phil.*, même remarque.

singulier. Ce qui dure, c'est cette multiplicité une, parfaitement *déterminée*. L'universel n'existe pas, n'existe jamais *seul*. Il n'est qu'une conception, irréaliste parce qu'intemporelle. Les Grecs, d'ailleurs, avaient parfaitement vu le dilemme : l'individuel seul est réel, l'universel seul est objet de science, disaient-ils. Les idées ou formes de Platon, c'est l'universel à qui l'intelligence attribue une existence supérieure à celle du singulier, une réalité éternelle. D'où vient cette erreur de la pensée, nous le savons déjà. Pour Bergson, il n'existe pas de dilemme : du moment que le singulier seul est réel, il est seul objet d'une science digne de ce nom. Les idées ne sont pas éternelles, mais intemporelles, elles n'ont pas plus, mais moins d'existence que le particulier, parce qu'elles n'ont qu'une existence vague et indéterminée, pour tout dire possible. « A qui s'installe dans le devenir, écrira Bergson, la durée apparaît comme la vie même des choses, comme la réalité fondamentale. Les Formes, que l'esprit isole et emmagasine dans des concepts, ne sont alors que des vues prises sur la réalité changeante. Elles sont des moments cueillis le long de la durée, et, précisément parce qu'on a coupé le fil qui les reliait au temps, elles ne durent plus. Elles tendent à se confondre avec leur propre définition, c'est-à-dire avec la reconstruction artificielle et l'expression symbolique qui est leur équivalent intellectuel. Elles entrent dans l'éternité, si l'on veut ; mais ce qu'elles ont d'éternel ne fait plus qu'un avec ce qu'elles ont d'irréel (1). » Le singulier contient en lui et cet universel et des caractères qui loin d'être négligeables sont au contraire la détermination nécessaire pour faire passer l'essence dans l'existence, le possible dans le réel. Bergson, d'ailleurs, ne songe pas à nier l'existence des caractères universels des espèces, mais leur existence indépendante et éternelle est une illusion

(1) *Évolution créatrice*, p. 343.

rétrospective. La science qui porte sur l'universel n'est pas fausse, mais elle est science de ce qui n'est plus. L'intuition seule peut nous donner la science vraie, elle est seule positive, parce qu'elle porte seule sur ce qui existe, sur les faits et non les conceptions. L'intuition du singulier n'a rien à voir avec le nominalisme associationniste ; le singulier, ce n'est pas une image particulière, pas plus que l'universel n'est une image générique. Les deux existent. Mais l'universel n'existe que dans le singulier, en lequel il est contenu en puissance, c'est-à-dire, à titre possible, tandis que le singulier n'est pas compris dans l'universel. Il est un accroissement, une existence, parce qu'il est déterminé. Bergson prend ainsi le contre-pied de l'affirmation spinoziste que toute détermination est négation et cela au nom du principe spinoziste que tout ce qui est, est en actes. L'universel est contenu dans l'intuition et c'est même cet universel intuitif qui soutend les concepts et leur donne la réalité diminuée qu'ils conservent et dont l'intelligence se sert pour se retourner contre le réel ! Sans cette base intuitive, le concept n'est plus qu'un mot vide.

Dans quelle mesure et de quelle façon cette connaissance est-elle communicable ? L'intelligence relative et intemporelle ne saurait par définition l'exprimer. L'intuition nous place de plain pied dans l'unité de la multiplicité, mais l'intelligence est obligée de commencer par le bas, par la multiplicité, qui est inépuisable : elle ne parviendra donc jamais à l'unité. On ne peut communiquer à un autre cette connaissance qu'en lui facilitant l'intuition, en lui suggérant cette unité par des métaphores. La vraie méthode est ici celle du poète. Bergson, d'ailleurs, emploie mal le terme métaphore : c'est *symbole* qu'il devrait dire, au sens mallarméen. La métaphore est extérieure et postérieure, le symbole seul est contemporain de ce qu'il exprime et donné dans l'intuition. Bergson, on le voit, est bien de son temps.

Bergson n'a plus qu'à appliquer ses découvertes.

Pour cela la méthode est toute tracée : choisir un fait, poser en face les antinomies de l'intelligence, montrer qu'elles sont insolubles et ne représentent pas le réel, expliquer l'erreur psychologique, l'erreur dans l'attitude, et le chemin, libre de la raison impuissante, faire appel aux données du réel qu'aperçoit le bon sens, mais que connaît la seule intuition.

*
* *

Depuis son changement d'attitude, Bergson a su, par le mouvement de sa pensée répondre aux problèmes qui l'inquiétaient, et qui étaient ceux de son époque. Insatisfait du physico-centrisme, qui méconnaît les tendances essentielles de l'homme, il respirait avec gêne dans l'atmosphère que le positivisme moniste avait créé, surtout depuis 1870, et ne se reconnaissait pas dans l'image tracée de l'homme par Taine. Lorsque Kant s'élevait contre Hume, il maintenait contre le physico-centrisme de son temps les droits de l'homme, en soutenant que les choses se règlent sur l'esprit et non l'esprit sur les choses. Bergson accomplit une révolution analogue, mais, comme entre-temps le physico-centrisme a envahi l'intelligence, il se voit obligé de reporter plus loin la réalité qui est la marque de l'homme. C'est Kant lui-même qui assume, d'ailleurs, la responsabilité du physico-centrisme nouveau, car en assimilant le temps à l'espace il a introduit l'ennemi dans la place. L'anthropocentrisme véritable ne peut se soutenir qu'en restituant au temps sa valeur éminente, en démasquant tous les concepts intermédiaires que l'intelligence utilise pour nous réduire à l'immobile, à la matière. Bergson découvre la réalité concrète, infiniment riche de qualité, véritablement une, éternellement en actes, qui résiste à l'intelligence et ne se laisse pas ramener à l'espace, où rien n'est virtuel, rien n'est en puissance, mais où tout est vie. La connaissance par intuition s'oppose à

cette première diminution, à cette première fossilisation, qu'est le concept, qu'est l'universel. En instaurant la science du singulier, en soutenant que seul il est réel, Bergson dénonce la seconde origine du physico-centrisme qui, selon lui, remonte à Platon. Par là le culte de l'humanité impersonnelle, du Grand Être, comme le culte de la science et de l'intelligence se trouvent frappés à mort. Toute réalité étant personnelle, la personne humaine, l'individu, se trouve restaurée dans ses droits. Le bergsonisme est contraire à toute doctrine où les droits de la personne seraient contestés au profit de quelque collectivité ou de quelque abstraction que ce soit. La personne a une réalité infiniment supérieure à celle du général et de l'universel. Par là seul un Dieu personnel se trouve pouvoir garantir ce monde où le singulier est doué d'une valeur éminente. Bergson ne pourra pas, sûrement, se satisfaire d'un panthéisme. La première conversion de Bergson est, on le voit, une conversion à l'anthropocentrisme vrai, au personnalisme. Bergson élabore des fondements solides au courant profond de réaction, qui s'épanouit après 70 dans le symbolisme, au sein duquel il constitue une prise de conscience importante. Mais pour le comprendre, il faut nous embarquer, ne pas craindre, comme il nous en avertit, le roulis et le tangage. Cet univers où tout est mouvement, cette durée changeante et où changent sans cesse les changements, demandent que nous nous lancions à la mer, symbole parfait du mouvement et qui s'oppose à la terre comme la durée à l'espace. C'est à la mer d'ailleurs que Valéry demande de briser l'univers de Zénon, « cette forme pensive », et « l'ère successive » de l'intelligence :

*« Une fraîcheur, de la mer exhalée,
Me rend mon âme... Ô puissance salée!
Courons à l'onde en rejallir vivant! »*

Alexandre PAPADOPOULO.

(à suivre.)

ISTAMBOUL.

(CHOSSES VUES.)

Hier, chaleur à Athènes, aujourd'hui, vent et pluie en mer. Derrière ce rideau gris, soudain, la longue silhouette de Stamboul avec ses dômes et ses minarets innombrables sur l'horizon. On dit « que le soleil doit glorifier l'arrivée », mais la ville s'annonçant dans le brouillard est féérique.

Une auto nous emporte à travers la campagne, le long du Bosphore. Nuit déjà. Les parfums du sol, le profil des arbres révèlent la richesse de la terre. Le lendemain matin, une lumière translucide baigne le Bosphore presque bleu, et la côte d'Asie en face, où brille le mont Géant. Automne en Turquie, semblable au printemps : bruyère et colchiques violets tapissent les collines, le vent du nord souffle légèrement le vent de la mer Noire.

Dominant les cyprès et les pins parasols, et surveillant l'étroit défilé du Bosphore, le château d'Europe, de Rouméli Hissar, fait face de ses tours orgueilleuses, à la forteresse d'Asie, d'Anatoli Hissar.

De loin, ces deux masses de pierres sont l'âme même de Stamboul, qui fait songer à une nef géante : la poupe adossée à l'Europe, la proue tendue vers l'Asie. Plus loin, au confluent du Bosphore et de la Marmara, la pointe du Sérail, vieux palais des Sultans à la forme puissante entouré de jardins qui descendent jusqu'à la mer, éclairé par les coupoles d'argent et les faïences polychromes des kiosques aux noms des Mille et une Nuits. Gorgé d'histoire et de légende, c'est un Musée qui maintenant regorge de richesses.

A l'horizon, Eyoub dans les cyprès et les arbres de Judée, où l'on monte en suivant la grande muraille (il y avait une triple enceinte) dont les tronçons sont encore si impressionnants « plus grandioses que ceux de Rome, plus poétiques et plus sauvages que ceux d'Avignon », dit Schlumberger ; on longe le grand champ de mort de l'Islam qui part des jardins du Sérail et s'étend jusqu'à Eyoub, l'endroit de rêve où s'arrêtait Loti. Là, perdue parmi les autres, une petite stèle d'un bleu turquoise, la tombe d'Aziadé. Là-haut, à l'ombre fraîche des cyprès, dans le calme d'une claire après-midi d'automne, la poésie est si étrange et si pure qu'elle ne laisse même plus de place à la tristesse. De là, on domine les hautains remparts, la pointe étincelante de la Corne d'Or, et loin dans la mer de Marmara qui brille, les îles des Princes et d'autres, aux sites ombragés qui prolongent les charmes d'été des rives du Bosphore. On domine aussi les mosquées dont les minarets accompagnent toujours les coupoles : les uns sont effilés, semblables à des cierges, d'autres plus lourds avec leurs galeries en forme de lanternes. Elles sont belles ces mosquées, et portent toutes l'empreinte de Byzance ; elles sont vivantes, entourées d'arbres séculaires qui abritent des nuées de colombes.

Dans Sainte-Sophie, « la grande Église » construite sous l'empereur Justinien au vi^e siècle, par deux architectes d'Asie Mineure, « aidés par des anges », dit la légende, la coupole est si aérienne, si vraiment prodigieuse de force et de grâce, que l'on tombe à genoux. D'abord centre de vie chrétienne, consacrée ensuite au culte musulman, elle est maintenant un musée d'art byzantin. De cette époque datent d'autres sanctuaires qui ne furent jamais transformés en mosquées et renferment des mosaïques admirables.

La véritable rivale musulmane de Sainte-Sophie, la Sulaymanié, la plus somptueuse mosquée de Stamboul fut construite pour Soliman le Magnifique. Et il y en a d'autres : la tendre et archaïque mosquée d'Eyoub, lieu

de pèlerinage où l'on vénère le tombeau d'Eyoub, compagnon du Prophète, celle du Sultan Ahmed avec six minarets, de la sultane Validé... il y en a tant d'autres qu'on ne peut même pas les énumérer. L'histoire prestigieuse de Constantinople revit en elles : chacune évoque un règne, l'ambition d'un Sultan.

Depuis un demi-siècle la ville a souffert des incendies, de la guerre, mais de très anciens quartiers subsistent, extrêmement attachants, où l'on peut errer indéfiniment en rêvant d'une autre époque.

Depuis les réformes d'Ataturk, la vie n'est plus la même : disparus les somptueuses ambassades, les vieux costumes, les fantômes voilés, mais la nature n'a pas changé, n'a pas trahi le passé, c'est vers elle qu'on se tourne. Une atmosphère enveloppante crée des jeux de lumière d'une douceur infinie sur une végétation variée de pays tempéré.

Des « caïques » élégants transportent les voyageurs d'une rive du Bosphore à l'autre ; les barques des pêcheurs sont nombreuses, ornées de sculptures aux couleurs vives qui peignent des scènes de vie champêtre, et nombreux sont les villages rustiques, où d'immenses filets sèchent au vent, accrochés à des branches de platanes plusieurs fois centenaires. Ce sont les escales romantiques échelonnées sur les rives d'Europe et d'Asie, où veillent toujours les cyprès, d'où l'on découvre toujours une vue nouvelle, émouvante quand la nuit tombe, apportant sur l'eau dans le clair de lune, une vie mystérieuse. Des guetteurs aux sommets des mâts épient et annoncent l'arrivée des bancs de poissons, c'est la mélodie des nuits sur le Bosphore.

Après ces baies heureuses, dont chacune est un trésor, viennent les souffles glacés de la Thrace, les hautes falaises rocheuses protégeant la sortie du détroit, et enfin la mer Noire, la mer maléfique où régna Médée.

LES LIVRES.

«LES HOMMES OUBLIÉS DE DIEU.»

Ceux qui craignent les remords, ceux qui veulent à tout prix ignorer le visage terrifiant de la misère, ceux qui déplient devant leurs yeux un éventail de papier rose pour masquer les plaies du monde, ceux qui lèvent la vitre de leur auto afin d'étouffer la voix tragique des mendiants, ceux qui se complaisent dans leur ignorance douillette, confite de lâcheté, ne doivent pas lire le livre de Cosséry. Car ce livre, comme un feu noir, risquerait de brûler leur cœur ou d'allumer, dans le moindre des cas, des lueurs d'inquiétude du sein de leurs âmes tranquilles.

Pour une minorité de lecteurs, les courageux, qui ne redoutent pas de toiser des pieds à la tête la vérité sanglante, le livre de Cosséry est plus qu'un livre, il est un cri sorti des entrailles de la terre et qui, par sa puissance, pénètre jusqu'aux entrailles du ciel.

La vie de cette multitude de pauvres, gluante et amorphe, qui s'agglutine, comme une maladie, sur les flancs des villes, nous y est décrite avec, à la fois, un réalisme qui prend à la gorge et un lyrisme qui conduit sur ces grands plateaux où s'entrecroisent les vents de l'infini.

A la sortie de cette lecture un désir impérieux d'agir martèlera votre esprit. La douceur des choses environnantes vous apparaîtra comme un mensonge écœurant, un trompe-l'œil sinistre. Certains rires sonneront à vos oreilles comme des glas. Certaines actions vous apparaîtront soit boursoufflées d'emphase, soit d'une puérité inconsistante.

Je ne connais ici en Égypte de meilleur manuel de morale que *Les hommes oubliés de Dieu*.

Une mère, en parlant de sa fille, disait un jour : « Je veux la préserver des laideurs de la vie. » Que comptait-elle faire de cette enfant?... Une poupée de cire sous globe de verre, un de ces êtres irritants, sans pesanteur, à surface unique, décevants comme des miroirs?

Il faut se tremper la conscience en plein éveil dans la douleur humaine, ne pas craindre d'éclabousser sa sensibilité, entrer les deux prunelles dilatées au centre de la misère des masses et regarder de tous ses yeux, écouter de toutes ses oreilles, accueillir de tout son cœur ces spectacles dont le désespoir est le bateleur enragé. Par la suite, vous serez jugé d'après le caractère des réactions que ces spectacles auront précipité en vous. Car, lâches, vous vous enfuirez vers des climats plus riants, sensibles, vous vous contenterez de pleurer un peu et finirez par oublier très vite ; cyniques, vous rirez féroce ; mais si vous êtes vraiment des hommes, vous réfléchirez avec ténacité à ces maux de vos frères, si pathétiquement racontés dans l'admirable livre de Cosséry et, à votre tour, vous aiderez, par vos actions et vos paroles conjuguées, à la destruction de cette honte humaine.

Marie CAVADIA.

Éditions de la REVUE DU CAIRE

Étienne DRIOTON :

Ce que l'on sait du Théâtre Égyptien

Princesse KADRIA HUSSEIN :

L'âge d'or de l'Égypte Ancienne

La Reine Teti-Sheri

Abulfida, le Prince géographe

Marie CAVADIA :

Printemps...

TEWFIK EL HAKIM :

Journal d'un Substitut de Campagne

La Caverne des Songes

Gaston WIET :

Le Sultan Baibars

TAHA HUSSEIN :

Le Livre des Jours

J. ASCAR-NAHAS :

Les Réflexions d'Ebn Goha

Georges DUMANI :

La Paix du soir

Pierre JOUGUET :

L'Athènes de Périclès et les Destinées de la Grèce

Deux mémoires inédits sur l'Expédition d'Égypte,
préfacés et annotés par Gaston WIET.

REVUE DU CAIRE

Organe mensuel de l'Association Internationale
des Écrivains de Langue Française

(Section d'Égypte)

Abonnements pour l'Égypte P. T. 75
pour l'Étranger le port en plus.

On est prié de s'adresser à M. GASTON WIET, pour tout ce qui
concerne la rédaction (5, Rue Adel Abou Bakr — Zamalek —
Le Caire), et à M. ALEXANDRE PAPADOPOULO, pour tout ce
qui concerne l'administration (3, Rue Nemr — Le Caire).

LE NUMÉRO : 7 PIASTRES.