

9

Le toucher de la lumière La vue intérieure de Lusseyran, entre phénoménologie et mystique

Piet DEVOS*

J'aimerais consacrer ici quelques réflexions à ce que j'appellerai la « phénoménologie de la lumière » de Jacques Lusseyran. À ma connaissance, il n'a jamais qualifié lui-même son analyse introspective de « phénoménologie ». Cette caractérisation de nature philosophique me semble néanmoins pertinente, dans la mesure où il a toujours tenté de décrire le monde tel que celui-ci apparaissait à sa conscience, c'est-à-dire tel qu'il se manifeste au sujet percevant « comme une présence inaliénable¹ ». Il est d'ailleurs bien possible que Lusseyran se soit directement inspiré de la méthode phénoménologique, qu'il a sans doute étudiée lors de ses cours de philosophie. Merleau-Ponty décrit la phénoménologie comme « un compte rendu de l'espace, du temps, du monde "vécus" » en se référant aux travaux de Husserl. Selon ce dernier, la tâche de la phénoménologie consiste à analyser la manière dont « le monde » se présente immédiatement à notre « intuition » (*Anschauung*). Mais effectuer une telle analyse suppose de suspendre radicalement l'approche naturelle qui, dans la vie quotidienne, constitue ce monde, et cela de manière irréfléchie. C'est-à-dire que, dans les circonstances de chaque jour, nous intégrons et interprétons toutes nos sensations

* Écrivain et chercheur indépendant, ancien chercheur postdoctoral au Center for Sensory Studies, Concordia University (Montréal).

fragmentaires – des taches de couleur, des silhouettes, des sons, la douleur, etc. – sans le moindre effort conscient dans l'ensemble plein de sens qui est notre monde ; la tache ronde et blanche, vue du coin de l'œil, devient ainsi quasi automatiquement notre table de cuisine, ce bruit lointain le train que l'on vient de rater. La phénoménologie a donc pour but d'explicitier les différentes opérations psychosomatiques responsables de cette intégration d'impressions isolées dans la totalité significative de notre réalité subjective.

Or, bien que Lusseyran n'ait jamais écrit ni eu l'intention d'écrire de traités philosophiques à proprement parler², c'est une suspension similaire à celle proposée par Husserl qui a permis à l'auteur aveugle d'examiner le phénomène – pour lui si naturel et spontané³ – de la lumière intérieure. Il s'agissait en effet, pour lui, de fournir avant tout une description détaillée de la lumière vécue, à commencer par cette découverte bouleversante, survenue à l'âge de 7 ans et demi, de la vue intérieure : « À l'instant où j'ai perdu la vue [*sc.* celle des yeux], j'ai retrouvé la lumière intacte au fond de moi⁴. » Quelles étaient la nature et la signification de cette « lumière intacte » intensément vécue ? Telle est la question à laquelle je tenterai de répondre au cours des pages suivantes. Dans un premier temps, je me concentrerai sur les aspects sensoriels et affectifs de la lumière lusseyrienne. Je m'intéresserai ensuite à l'interprétation religieuse à laquelle l'auteur lui-même s'est toujours référé afin de comprendre son expérience singulière. Nous aurons alors quitté le domaine de la phénoménologie pour entrer dans celui de l'ontologie, voire de la mystique.

La phénoménologie de la lumière

Quelles sont les caractéristiques essentielles de la vue intérieure ? Il serait extrêmement difficile d'être exhaustif à ce sujet : de son premier livre autobiographique jusqu'à *Conversation amoureuse*, son dernier ouvrage paru à titre posthume, tous les textes de Lusseyran apportent de nouveaux éléments à

cette exploration phénoménologique. Aussi n'est-il nullement exagéré de dire que la lumière constitue le fil directeur de sa pensée et de sa création littéraire. Il est également possible de constater que certains aspects de cette expérience particulière ne cessent de réapparaître dans toutes ses descriptions.

Le premier d'entre eux réside dans le caractère immédiat de cette lumière. Après l'accident qui a causé sa cécité physique, il ne fallut à Lusseyran aucun effort de l'esprit, ni volonté, ni imagination, pour que cette lumière se manifestât intérieurement, dans son esprit comme dans son corps : « elle y était inscrite dans sa totalité. La lumière était là, accompagnée de toutes les formes visibles, couleurs, lignes, douée de ce pouvoir qu'elle a dans le monde des yeux, celui de grandir et de décroître, de se déplacer⁵ ». Le jeune Jacques ne disposait pas seulement d'une excellente mémoire visuelle de tout ce qu'il avait avidement absorbé de son regard d'enfant. Il découvrait en outre que les décors urbains et ruraux qu'il n'avait jamais vus lui apparaissaient aussi spontanément en teintes vives. Ce pouvoir de visualisation directe marquera son style littéraire : en particulier dans les textes où sa cécité n'est guère mentionnée, tel que *Douce, trop douce Amérique*, il est presque impossible de distinguer les paysages qu'il décrit de ceux que décrirait un auteur voyant.

On notera toutefois une curieuse exception à cette récurrence de la visualisation immédiate : les traits humains. Ainsi de cette étrange expérience :

[...] la couleur de la peau [...] avait disparu. Cela ne me servait plus à rien de l'imaginer, car alors je la voyais rouge ou jaune ou grise, et je n'en voulais plus. Elle n'était plus là. Elle s'était décollée des visages et de tous les membres⁶.

Peu à peu, Lusseyran s'est rendu compte que les images que les gens évoquaient en lui n'étaient pas nécessairement réalistes au sens traditionnel du terme : ces perceptions visuelles symbolisaient plutôt l'essence de leur personnalité ou, du moins, l'impression globale que telle ou telle personne avait faite sur lui. Rappelons-nous par exemple ce portrait du peintre Jean Hélion que l'on trouve dans *Le*

monde commence aujourd'hui. Lusseyran ne voyait jamais son ami en entier :

Je vois ses mains, de belles mains paysannes, et une autre part de lui-même qui est située très haut, au-dessus du corps, juste au-dessus de la tête. Il vient à moi coiffé d'un chapeau de lumière. Cette lumière-là grandit chaque fois qu'il peint et chaque fois qu'il parle de peinture, et c'est elle, je le vois matériellement, qui conduit ses mains⁷.

Dans une image comme celle-ci se rencontre une combinaison de plusieurs sensations : l'élément visuel du chapeau radieux se lie directement avec le son (la manière de parler du peintre) ainsi qu'avec le toucher (son travail manuel).

Cette observation mène à la deuxième caractéristique essentielle de la lumière lusseyrienne, qui est aussi multisensorielle, voire synesthésique : « [T]ous les sons, toutes les odeurs, toutes les formes, dans mon esprit, ne cessaient de se transformer en lumière, et la lumière en couleurs, métamorphosant ma cécité en un kaléidoscope⁸. » Il me semble que cette multisensorialité constitue la clé principale pour saisir les diverses modalités et fonctions de la lumière chez Lusseyran. Il est tout d'abord manifeste que, subjectivement, tous les objets sensibles – comme des pièces musicales par exemple – et tous les signes abstraits – lettres, chiffres, concepts, etc. – lui apparaissaient en couleur. Nous avons là, semble-t-il, un cas de synesthésie remarquable, mais non tout à fait exceptionnel. Cependant, sa lumière intérieure ne se limite pas à de tels transferts où un objet est perçu en couleur ; Lusseyran décrit également, et ce de façon détaillée, comment les paysages qu'il traverse et qu'il voit intérieurement provoquent des sensations de pression sur sa peau :

Je marchais sur une route de campagne bordée d'arbres, et je pouvais indiquer du doigt chacun des arbres le long de la route, même si ceux-ci n'étaient pas plantés à intervalles égaux. Je savais si les arbres étaient droits et hauts, portant leurs branches comme un corps porte sa tête, ou ramassés en buissons et couvrant le sol à demi, tout alentour. [...] Ce qui m'arrivait des objets, comme dans le cas du toucher, c'était une pression⁹.

Ces arbres – ou bien d’autres objets sensibles, tels que les murs et les meubles qu’il rencontrait – lui apparaissaient autant en présences tactiles qu’en images. Au niveau strictement perceptif, il est possible de supposer que, dans de telles circonstances, le pouvoir de visualisation particulier de Lusseyran se combinait avec des facultés sensorielles comme l’écholocalisation¹⁰, permettant d’identifier et de localiser les objets grâce à leurs échos, et la « vision du visage » (*facial vision*¹¹), c’est-à-dire la perception tactile à hauteur du front des obstacles environnants, toutes deux expérimentées et rapportées par d’autres personnes aveugles. Il convient cependant de préciser qu’au niveau phénoménologique, il ne s’agissait pas, pour Lusseyran observateur, de sensations distinctes et isolées – mais plutôt d’images tactiles, spatialisées, indiquant la distance qui le séparait des grands objets et des surfaces. « Percevoir », médite Lusseyran dans ce contexte, « ce serait ainsi entrer en équilibre de pressions, en composition de forces. »¹² En d’autres termes, la lumière pour Lusseyran ne consiste pas en un phénomène physique qui se limite aux yeux ; elle est l’énergie primordiale susceptible de se concrétiser dans toutes les dimensions sensibles. C’est aussi la raison pour laquelle on rencontre, dans ses écrits, tant d’expériences corporelles de la lumière : « Tout se passait comme si la lumière [...] enveloppait désormais d’un seul mouvement, d’une seule prise, le monde extérieur et moi-même¹³. »

Avant de revenir sur ce thème de la luminosité conçue comme totalité enveloppante, il convient de souligner que cette dernière citation révèle une troisième caractéristique de la lumière : sa disposition à établir une communication réciproque entre le moi et le monde. Telle est l’idée centrale de la phénoménologie lusseyrienne : fondamentalement, la perception occasionne une rencontre de présences, un « merveilleux échange qui se fait entre le monde intérieur et le monde extérieur¹⁴ ». Le sujet percevant s’adapte et s’ouvre aux forces des objets qui le reçoivent. « Tous les sens, je le crois, se réunissent en un seul. Ils sont les accidents successifs d’une perception unique. Et cette perception est toujours

celle d'un contact¹⁵. » Mais c'est bien la lumière qui, en tant qu'énergie vitale, rend possible et occasionne ce « contact » entre les différents éléments mondains. Aussi la vue intérieure de Lusseyran n'est-elle pas modelée sur l'axe unidirectionnel du regard, mais sur l'échange réciproque caractéristique du toucher : toucher signifie toujours en même temps être touché¹⁶.

Cette dimension de réciprocité implique que la perception neutre et objective n'existe pas. Tout ce que perçoit Lusseyran est inévitablement influencé et coloré par son état psychique et le degré d'attention qu'il y prête :

Si j'étais triste, si j'avais peur, toutes les teintes devenaient sombres et toutes les formes vagues. Si j'étais joyeux au contraire, attentif, toutes les images s'éclairaient. [...] Peu à peu je compris qu'aimer c'était voir, et que haïr c'était cela la cécité, la nuit¹⁷.

Autrement dit, les affects, qu'ils soient positifs ou négatifs, exerçaient une influence déterminante sur son expérience du réel. Toutefois, la dimension de réciprocité de la perception lusseyrienne rend compte du fait que l'impact de la personne aperçue – c'est-à-dire du pôle opposé de l'axe perceptif – sur de tels affects n'était pas moins considérable. C'est la raison pour laquelle un Lusseyran ouvert et attentif semblait être capable de « voir », lors des rencontres mondaines, les émotions cachées de ses interlocuteurs :

J'ai constaté bien souvent que la peur d'un homme, sa colère ou sa tristesse, me sont déjà visibles, alors qu'elles n'ont pas encore paru au niveau de son corps. Je ne suis pas plus malin que les autres. Je n'ai rien à deviner : je vois. Je vois dans les formes du corps un démemberement qui se met en route. Des morceaux entiers de chair, brusquement, reculent, s'affaissent ou vibrent de façon dissonante. Les couleurs elles-mêmes tournent au rouge, au brun-rouge. Elles crient. Je me détourne. La colère a commencé visuellement, mais, sur le visage, dans les gestes tels que les yeux physiques les perçoivent, la sérénité règne encore¹⁸.

Pour Lusseyran, il était donc urgent que l'on ne s'obstine plus à distinguer les qualités physiques des qualités morales. Il attirait régulièrement l'attention sur le fait que, si un individu parvenait à être attentif et joyeux, il verrait plus nettement la

bonté des êtres et des choses, grâce à la lumière qui unit tout. On pourrait néanmoins remarquer que dans ces passages où il met l'accent sur la signification morale de la lumière intérieure, Lusseyran ne se limite plus tout à fait à l'observation phénoménologique. On peut faire l'hypothèse que, tout en soulignant les avantages pratiques qu'il tirait quotidiennement de sa vue intérieure et qui facilitait non seulement sa mobilité dans l'espace, mais aussi l'établissement de ses relations sociales – dans le contexte de son enseignement aux États-Unis par exemple¹⁹ –, Lusseyran recourait à une rhétorique marquée par cette phénoménologie dans le but de se positionner et se faire reconnaître, au niveau théorique, en tant que penseur aveugle dans une société visualiste. « [L]a cécité possède une fonction propre », déclarait-il avec assurance, « [s]a fonction est de rappeler que le despotisme de l'un de nos sens – de la vue – est injuste et de nous rendre prudents envers la perception courante²⁰. » En effet, Lusseyran ne croyait pas que son expérience personnelle de la cécité et de la « lumière intacte » fût véritablement extraordinaire. Il était bien plutôt convaincu que sa découverte d'enfant lui avait montré le chemin d'une dimension plus profonde de la connaissance, fondée sur la réciprocité du moi et du monde, une dimension universelle, accessible à tous – tant aveugle que voyant – mais du fait de la suprématie commune de la vue extérieure et de son monde d'apparences, généralement ignorée. Lusseyran ne cessait ainsi de mettre en garde contre la toute-puissance illusoire des images et des formes visuelles, solidaire selon lui du culte contemporain de l'ego superficiel :

Il s'agit, après avoir reçu des yeux les images, d'arrêter ces images, de les établir en nous hors de tout support visuel, bref, de leur donner une forme d'existence absolument nouvelle : l'existence intérieure. Sans ce renoncement, au moins provisoire, à ce qu'apportent les yeux, il ne peut y avoir, je crois, de connaissance véritable²¹.

Sans doute conviendrait-il d'examiner plus avant cette notion de « connaissance véritable ». Cependant, ce premier examen permet d'ores et déjà de conclure que l'expérience lumineuse analysée par Lusseyran dans ses textes

autobiographiques se signale par sa relative complexité : non seulement cette forme de perception se manifeste spontanément, sans aucun effort conscient, mais elle se caractérise en outre par une composition synesthésique et un fonctionnement réciproque, unissant l'intérieur et l'extérieur.

La mystique de la lumière

La question se pose à présent de savoir comment Lusseyran interprétait l'origine de cette mystérieuse lumière intérieure, source selon lui de la « connaissance véritable ». Il convient, pour y répondre, d'abandonner l'approche phénoménologique, dans la mesure où celle-ci ne s'intéresse pas aux explications causales de notre conscience immédiate.

Il faut d'abord inscrire l'écriture de Lusseyran dans son contexte historique. Ainsi, lorsqu'il employait des termes comme « courant », ou encore « vibration ²² », pour décrire sa luminosité interne, il recourait en fait à des métaphores issues d'un nouveau discours physiologique, concevant le corps humain comme une machine thermodynamique dont les courants d'électricité nerveuse transportent l'information des organes au cerveau. Pendant l'entre-deux-guerres, ce discours était déjà largement répandu parmi les artistes et écrivains d'avant-garde, qui l'utilisaient pour donner un fondement scientifique à leurs théories esthétiques ²³. C'est ainsi que d'après André Breton par exemple, l'étincelle intérieure de l'image poétique jaillit du court-circuit entre deux termes non associés : la « valeur [de cette image] est, par conséquent, fonction de la différence de potentiel entre les deux conducteurs ²⁴ ». Si je mentionne ce discours électrique que les avant-gardistes s'étaient approprié, c'est afin de souligner un contraste net avec l'écriture de Lusseyran, qui, quant à lui, n'a jamais recherché de telle légitimation scientifique, mais a toujours supposé que sa lumière intérieure provenait d'une source non matérielle :

[...] c'était un courant, tantôt doux, tantôt puissant, indivisible toujours. Un courant physique certainement, car il occupait mon

corps, mais dont l'origine n'était évidemment pas physique. Je le percevais comme aussi subtil que l'idée d'une idée.

Toutefois c'était un fait, et non pas une pensée²⁵.

Si Lusseyran parlait régulièrement d'un « courant » qui traversait tout son corps, c'était donc avant tout pour suggérer l'effet sensible et indéniable d'une expérience spirituelle qui le transcendait. À ce moment-là, la rhétorique de Lusseyran devient celle du témoignage religieux. Sans trop m'aventurer sur le territoire du biographe, il me semble possible d'affirmer que la rencontre de Lusseyran avec Georges Saint-Bonnet en 1952 fut décisive. N'est-ce pas suite aux encouragements de Saint-Bonnet qu'il a fait ses débuts en littérature ? Comme Jérôme Garcin l'a souligné²⁶, il est étonnant qu'un penseur lucide comme Lusseyran n'ait pas adopté une attitude plus critique envers ce guide spirituel douteux, dont les précédents dans des milieux antisémites, et la fonction de ministre lors du premier gouvernement de Vichy, auraient dû lui inspirer plus de méfiance. Mais il ne faut pas exagérer non plus l'influence de Saint-Bonnet : son rôle, dans la vie de Lusseyran, a essentiellement consisté à lui permettre de donner de nouveau libre cours à un flux d'inspiration religieuse qu'une dépression prolongée avait endigué dès son retour de Buchenwald. Dans le livre qu'il a consacré à son « maître de Joie », Lusseyran le dit explicitement : « Ce qu'il me donnait pour de bon, il faut l'appeler : des actes. Son corps même, et sa voix, disaient l'action²⁷. » C'est dire que Saint-Bonnet l'a surtout incité à ne plus reculer devant l'acte de voir intérieurement, ainsi qu'à se consacrer à l'écriture pour témoigner de la transcendance que lui avait dévoilée la cécité.

En outre, l'influence de Saint-Bonnet a contribué à réactiver chez Lusseyran une religiosité qui plongeait profondément ses racines dans sa jeunesse. L'anthroposophie de Rudolf Steiner²⁸, à laquelle son père adhérait, l'avait déjà familiarisé avec l'idée d'un Dieu protecteur, d'un Dieu caché mais toujours présent : « [I] faut le deviner, le connaître dans nos rêves joyeux, dans toutes les confidences que la nature nous fait²⁹. » Lusseyran n'a suivi ni Steiner, ni Saint-Bonnet dans leurs explorations ésotériques. Il a seulement

retenu de leur enseignement l'idée mystique selon laquelle chaque individu est à même de découvrir le divin – ou la force créatrice de la vie et de la nature – à condition qu'il soit attentif à sa présence positive en lui-même : « La vraie mystique, tout entière, est expérimentale. [...] Je sais combien cela est contraire à l'opinion commune qui associe toujours la "foi" avec la mystique³⁰. » Si, pour Lusseyran, la foi avait moins d'importance que l'expérience directe, c'est qu'il avait toujours éprouvé l'existence d'une altérité bienveillante dans la lumière qui l'enveloppait aux moments les plus joyeux :

La sphère lumineuse, la source, le soleil [...] indiquaient à travers moi le passage d'une force et d'une volonté. Cette volonté, ce devait être la mienne ; je ne m'étais jamais senti si proche de mon existence. Et en même temps c'était la volonté d'un autre³¹.

Cet aspect mystique de « [l]a vibration-joie, [du] courant-joie, [du] fleuve-joie » qui « nous entoure, nous enveloppe³² » explique également pourquoi, selon Lusseyran, l'essence de la lumière n'est pas visuelle au sens commun du terme : il s'agit d'un « contact » qui unit les mondes matériel et spirituel, d'un toucher qui nous ouvre corps et âme à l'Autre, que ce soit dans l'extase de l'amour humain ou lors de la rencontre mystique.

Dans ce cadre, il est intéressant de se pencher sur les commentaires de la théologienne allemande Dorothee Sölle portant sur la mystique de Lusseyran – ces commentaires constituent d'ailleurs l'une des très rares sources secondaires traitant d'une œuvre qui resta longtemps ignorée des chercheurs en littérature. Fascinée par la lecture de *Et la lumière fut* – le seul texte de Lusseyran qu'elle connaissait à l'heure de la rédaction de son livre *Leiden* (1973) –, Sölle cite la biographie de l'auteur aveugle comme un exemple éloquent de transformation susceptible d'être provoquée par l'acceptation affirmative de la souffrance³³. Elle-même inspirée par la théologie de la libération venue d'Amérique latine³⁴ et du marxisme utopique du philosophe de l'espoir Ernst Bloch, Sölle s'est toujours opposée à l'apathie postchrétienne vis-à-vis de la misère du monde. Selon elle, cette apathie largement répandue dans la société

de consommation occidentale est en grande partie due à l'illusion banale qu'une vie parfaitement heureuse, dépourvue de malheurs et de peines, serait possible : en s'isolant dans leur bulle de bonheur artificiel, la majorité des gens ne veulent pas être touchés par la douleur et le dénuement des autres. Ils ne sont pas même conscients, d'après Sölle, de leur propre souffrance, au sens où ils la subissent passivement sans rien en apprendre ; en tant qu'individus, ils se sentent tout à fait impuissants face aux forces sociales, politiques et naturelles qui la produisent³⁵. La théologienne observe à l'inverse, dans les histoires exceptionnelles comme celle de Lusseyran, un amour inconditionnel de la réalité, comparable à celui d'un jeune enfant qui aime la vie dans sa totalité, y compris ses moments les plus douloureux et ses événements tragiques. Peu importe si la souffrance fut le résultat d'un accident, tel que celui qui provoqua sa cécité, ou bien de l'injustice humaine, telle que la Seconde Guerre mondiale : Lusseyran l'a chaque fois acceptée sans la moindre rancune³⁶. À propos de la perte de ses yeux, Lusseyran lui-même déclarait :

Il n'y a pas d'infirmité. [...] Dieu (dites, si vous préférez, la nature ou la vie), Dieu ne nous prive jamais de rien. Et s'il semble nous retirer quelque chose, ce ne sont jamais que des apparences et des habitudes dont il nous prive. À nous de le savoir. La seule infirmité que je connaisse, ce n'est ni la cécité, ni la surdité, ni la paralysie – si dures soient-elles –, c'est le refus de la cécité, de la paralysie.

Je ne prêche pas le renoncement, mais le réalisme ; le bon sens, c'est-à-dire l'amour, l'amour de ce qui est³⁷.

Pour mieux comprendre ces mots, il faut bien se rendre compte que contrairement à la façon dont la cécité est généralement entendue, elle n'a jamais constitué pour Lusseyran une véritable source de souffrance. L'accident causant la perte de sa vue physique a bien plutôt marqué le point de départ d'une transformation irréversible, celle d'un épanouissement personnel, d'un devenir enrichissant dont il a voulu ressentir toute l'intensité sensorielle, morale et spirituelle. Selon lui, c'est en refusant de vivre cette

transformation que l'on réduit la cécité à une déficience, une infirmité pitoyable. Contre ceux qui l'accuseraient d'un optimisme naïf, Lusseyran se défend d'avance en disant qu'il s'agit au contraire d'un « réalisme » radical, qui ne soumet à aucune condition l'acceptation du réel.

Sölle indique que l'on retrouve cet « amour de ce qui est » dans tous les écrits des sages mystiques. À distance des théologies chrétiennes traditionnelles, souvent traités d'hérétiques, les grands mystiques du bas Moyen Âge comme maître Eckhart, Jean Tauler et Henri Suso n'interprétaient la douleur et la peine terrestres ni comme des punitions divines, ni comme des voies offertes à la purification des péchés. Ils croyaient plutôt que Dieu était toujours présent auprès du fidèle, toujours prêt à le rencontrer et à le supporter dans la joie aussi bien que dans la souffrance et la pauvreté. Il ne faut cependant pas confondre cette acceptation inconditionnelle de la réalité avec une résignation passive. Les mystiques prêchaient que la souffrance n'était jamais dépourvue de sens car, en tant qu'expérience, elle préparait l'âme à devenir de plus en plus réceptive à Dieu – c'est-à-dire à l'amour pur – et, ainsi, au changement individuel et collectif. Ils comparaient une telle souffrance aux douleurs de l'accouchement, que la femme endure jusqu'à l'oubli en vue de la vie nouvellement créée. Lorsqu'à l'inverse, le réel menace de détruire les valeurs humaines les plus fondamentales, l'amour passionné qui le prend pour objet ouvre paradoxalement la voie à l'action et la révolte³⁸. C'est d'ailleurs ce que suggère à lui tout seul le titre du dernier ouvrage majeur de Sölle, *Mystik und Widerstand* [Mystique et résistance], publié en 1997.

La liaison étroite entre mystique et révolte a vraisemblablement joué un rôle dans la façon dont Jacques, entouré de ses camarades du lycée Louis-le-Grand, n'a pas hésité à risquer sa jeune vie pour défendre la liberté contre la terreur nazie. Cette participation à la résistance civile leur a coûté cher et il est certain que, pour l'aveugle-voyant également, cette guerre atroce fut une véritable épreuve, la plus dure sans doute de toute son existence : pendant ces

années-là, tandis que la lumière divine unifiante paraissait s'être éteinte, Lusseyran connut des périodes sombres mêlées de désespoir. En témoigne là encore sa grave dépression d'après 1945, dont il a pu guérir grâce à l'instruction de Saint-Bonnet. Mais la crise spirituelle la plus paralysante avait probablement eu lieu pendant ces épouvantables années de captivité de guerre : « À 19 ans, pour la première fois, je rencontrais la souffrance. D'abord, elle me faisait peur³⁹. » C'est du moins ce que donne à penser son roman autobiographique *Silence des hommes*, qui fournit de cette souffrance une description extrêmement saisissante, que je voudrais commenter brièvement avant de conclure.

Dans la solitude d'une cellule parisienne, le silence et l'isolement suffoquent le narrateur aveugle du nom de Jacques, récemment arrêté par la Gestapo :

Je ne m'habituais pas au silence. [...] Je devais connaître plus tard des silences secs, ceux des étendues de cailloux sous les étoiles, dans le vent. Celui-là était humide. Il était creux et mou comme une eau morte.

Je voulais m'éloigner de lui, faire le tour : il était partout ; il m'enfermait. J'étais pris de silence⁴⁰.

Son corps, séparé de son terne esprit impuissant, lui semble réduit à un automate obéissant aux lois du besoin ; la nuit, il rêve de telles machines sans âme qui le pourchassent. Jamais Jacques ne perd espoir ni confiance en Dieu, mais il souffre à l'idée que ses camarades pourraient être morts ou torturés. Lorsque les gardiens le transfèrent dans une cellule qu'il partagera avec trois autres prisonniers, il se sent quelque peu soulagé par la perspective du contact avec des êtres humains. Cependant, au cours des mois qu'il passe avec ces inconnus, Jacques constate que leur présence lui pèse presque aussi lourdement que la solitude :

J'étais ébloui, persécuté par la lumière : il n'y avait pas une tache, pas un refuge. Les murs de la cellule étaient lisses. Rien ne dépassait : ni étagère ni crochet. Les murs étaient des miroirs.

Vision(s)

Nous quatre aussi, nous étions des miroirs, car jamais aucun de nous ne se retournait. Chaque geste que l'un de nous faisait, trois hommes aussitôt le voyaient, le suivaient, le commentaient. Et je vis bientôt qu'aucun geste ne restait noble jusqu'au bout. Il y avait les grimaces de la surprise, du chagrin, de la colère. Elle devait zigzaguer à travers nos visages, car je les entendais tousser, renifler, siffler, se tordre au fond de la gorge, casser la voix. [...] À toutes les heures du jour, nos corps se regardaient. Nous perdions peu à peu toute indulgence et tout respect⁴¹.

Cet extrait peut surprendre : il est très rare de trouver dans l'œuvre de Lusseyran des passages similaires, dans lesquels la lumière et le regard jouent un rôle aussi négatif. Il faut toutefois comprendre que, dans le contexte de la prison, la lumière et le regard ne constituent plus que les attributs d'une vue parfaitement extériorisée, des instruments de surveillance mutuelle, de contrôle et de pouvoir. Ce ne sont que des « corps » qui se regardent, des corps qui ont perdu leur dignité, leur volonté et leur âme, toutes trois indispensables pour établir un véritable contact humain : « La cellule était une plaque de verre nue, où quatre insectes effrayés se battaient contre leurs propres images, sous un projecteur intense et droit. » Défaite, dans de telles conditions, de toute dimension de réciprocité, la lumière a cessé d'être ce qu'elle est essentiellement, un toucher respectueux d'autrui.

Plus tard, à Buchenwald, la crise s'approfondit encore. Après avoir appris la nouvelle accablante de la mort de son meilleur ami, François, Jacques tombe gravement malade. Dans cette horrible infirmerie du camp, sa propre fin semble se rapprocher à grands pas, jusqu'à ce qu'il commence à entendre la voix d'un soldat russe inconnu, qui, chaque jour, viendra lui chanter un hymne populaire et l'aidera à se laver. Si ce geste simple d'une humanité merveilleuse au milieu de la barbarie sauvera le malade, c'est parce que, soudainement, Jacques se sent de nouveau enveloppé de luminosité divine :

À travers moi quelqu'un marchait. [...] La colonne de lumière qui montait au centre de moi n'était pas une idée, même vraie : elle était un être vivant, moi-même et un autre, à ce point précis où ma personnalité grandissait de ne plus être solitaire⁴².

Entre les mains tendres de ce soldat, le voyant mystique a retrouvé son Dieu, cette « lumière [...] faite d'un amour beaucoup plus ancien que moi ».

Le motif de la lumière divine telle qu'elle éclaire l'âme individuelle s'inscrit dans une longue tradition de textes mystiques qui remonte au moins jusqu'à l'Ancien Testament. Ainsi du Psaume 36, verset 9 : « Car auprès de Toi est la source de la vie ; par Ta lumière nous voyons la lumière. » Il serait ainsi utile, à l'avenir, de déterminer la position exacte de Lusseyran à l'égard de cette tradition millénaire, qu'il a amplement étudiée lors de la préparation de sa thèse doctorale portant sur les influences mystiques de l'œuvre de Gérard de Nerval. Cette reprise d'anciens motifs littéraires n'est pas en contradiction avec l'originalité et l'abondance de l'expérience lumineuse dont Lusseyran n'a jamais cessé de témoigner. Il a par là même également avancé des idées philosophiques en rupture avec la phénoménologie dominante, fondée sur le corps dit « normal ». Mais en tant qu'écrivain introspectif et voyant mystique, il a aussi radicalement contesté l'image conventionnelle de l'aveugle telle qu'il apparaît dans les sources juives et chrétiennes, comme victime pitoyable, suppliant d'être guérie, ou simple ignorant destiné à être illuminé. Si le thème de la luminosité interne paraît pour lui véritablement intarissable, c'est qu'au titre d'entité multisensorielle, cette lumière constituait son élément, son monde vécu de chaque jour, porteur de fonctions pratiques pour son orientation dans l'espace et sa vie sociale, mais aussi que lui-même l'a toujours considérée comme la manifestation réelle et joyeuse de l'amour divin. Ou, selon ses propres mots : « Toujours cette liaison de la lumière et de la joie, cette identité : c'est le fait central, constitutif de mon expérience⁴³. »

Notes

1. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 7 (ainsi que la citation suivante).
2. Certains textes de conférences de Jacques Lusseyran, tels que « L'aveugle dans la société » ou « Contre la pollution du moi », prennent cependant l'allure d'essais philosophiques, par la réflexion qu'ils

Vision(s)

proposent sur la perception, l'ego ou encore les sociétés de l'image. Voir *La Lumière dans les ténèbres*.

3. Voir ce qu'en dit Jacques Lusseyran au début de son autobiographie *Et la lumière fut* (p. 35), lorsqu'il décrit la lumière qu'il continue à voir : « L'Étonnant c'était que pour moi ce n'était pas du tout une magie, mais la chose la plus immédiate [...] »

4. « Un regard nouveau sur le monde », dans *La Lumière dans les ténèbres*, p. 14.

5. *Ibid.*

6. *Conversation amoureuse*, p. 54.

7. *Le monde commence aujourd'hui*, p. 151.

8. *Et la lumière fut*, p. 51.

9. *Ibid.*, p. 54-55.

10. De nos jours, l'un des plus grands spécialistes dans le domaine de l'écholocalisation (ou écholocation) est le psychologue aveugle américain Daniel Kish. Voir par exemple son excellent article de 2003, « Sonic echolocation : a modern review and synthesis of the literature », dans lequel il fait un tour d'horizon des études philosophiques et scientifiques traitant de l'écholocalisation, depuis Diderot. <http://waftb.net/sites/default/files/echolocationreview.htm>

11. La première publication scientifique consacrée à cette faculté perceptive date de 1944. Cf. Michael Supa, Milton Cotzin et Karl M. Dallenbach, « "Facial Vision" : The perception of obstacles by the blind », *The American Journal of Psychology*, 57 (2), 1944, p. 133-183.

12. « Un regard nouveau sur le monde », art. cité, p. 24.

13. *Ibid.*, p. 15.

14. *Ibid.*, p. 13.

15. *Ibid.*, p. 22.

16. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 308.

17. « Un regard nouveau sur le monde », art. cité, p. 16.

18. *Le monde commence aujourd'hui*, p. 153.

19. *Ibid.*, p. 106 sq.

20. « Un regard nouveau sur le monde », art. cité, p. 19.

21. *Ibid.*, p. 11.

22. Voir les chapitres 2 et 3 de la première partie de *Et la lumière fut*.

Le toucher de la lumière

23. Voir par exemple Dominique Noguez, « La poésie comme électricité », *Revue d'esthétique*, 3, 1975, p. 117-126.
24. André Breton, *Manifeste du surréalisme*, Paris, Gallimard, 1977, p. 51.
25. Georges Saint-Bonnet. *Maître de joie*, p. 93.
26. J. Garcin, *Le Voyant*, p. 141.
27. Georges Saint-Bonnet, p. 42.
28. Fondée par le penseur allemand Rudolf Steiner (1862-1925), l'anthroposophie est un courant spirituel qui, tout en reprenant des éléments des religions occidentales et orientales traditionnelles, propose une vision du monde holistique de la nature et de l'homme. Cette vision a aussi abouti à des approches alternatives de l'enseignement, de la médecine et de l'agriculture par exemple. Le père de Lusseyran a plusieurs fois visité le centre mondial de l'anthroposophie (le Goetheanum), situé à Dornach, en Suisse.
29. *Et la lumière fut*, p. 112.
30. Georges Saint-Bonnet, p. 154.
31. « La mort devient la vie », dans *La Lumière dans les ténèbres*, p. 70-71.
32. Georges Saint-Bonnet, p. 128.
33. D. Sölle, *Souffrances*, trad. fr. p. 108.
34. Née en 1968 en Amérique latine, la théologie de la libération est un courant catholique qui, inspiré par des doctrines politiques souvent marxistes, prône l'amélioration du sort des pauvres. Il suscita des controverses au sein de l'Église.
35. D. Sölle, *Souffrances*, trad. fr. p. 54-56.
36. *Ibid.*, p. 111.
37. *Le monde commence aujourd'hui*, p. 152.
38. D. Sölle, *Souffrances*, trad. fr. p. 114-116.
39. *Silence des hommes*, p. 11.
40. *Ibid.*, p. 28.
41. *Ibid.*, p. 77 (ainsi que la citation suivante).
42. *Ibid.*, p. 217.
43. *Le monde commence aujourd'hui*, p. 147.