

Alkemie

Revue semestrielle de littérature et philosophie

Numéro 8

Décembre 2011

Le Mal



L'Orecchio di Van Gogh - associazione culturale
Via Nino Bixio 15 - 60015 - Falconara Marittima (AN)
info@orecchiodivangogh.it - tel. e fax 0719175925

Directeurs de publication

Mihaela-Gențiana STĂNIȘOR (Roumanie)
Răzvan ENACHE (Roumanie)

Comité honorifique

Sorin ALEXANDRESCU (Roumanie)
Marc de LAUNAY (France)
Jacques LE RIDER (France)
Irina MAVRODIN (Roumanie)
Sorin VIERU (Roumanie)

Conseil scientifique

Paulo BORGES (Portugal)
Magda CĂRNECI (Roumanie)
Ion DUR (Roumanie)
Ger GROOT (Belgique)
Arnold HEUMAKERS (La Hollande)
Carlos EDUARDO MALDONADO (Colombie)
Joan M. MARIN (Espagne)
Simona MODREANU (Roumanie)
Eugène VAN ITTERBEEK (Roumanie, Belgique)
Constantin ZAHARIA (Roumanie)

Comité de rédaction

Marc BONNANT (France)
Cristina BURNEO (Equateur)
Luiza CARAIVAN (Roumanie)
Nicolas CAVAILLÈS (France)
Aurélien DEMARS (France)
Pierre FASULA (France)
Andrijana GOLUBOVIC (Serbie)
Aymen HACEN (Tunisie)
Ariane LÜTHI (Suisse)
Daniele PANTALEONI (Italie)
Ciprian VĂLCAN (Roumanie)
Johann WERFER (Autriche)

ISSN: 1843-9012

Administration et rédaction: 5, Rue Hațegului, ap. 9, 550069 Sibiu (Hermannstadt),
Roumanie

Courrier électronique: mihaela_g_enache@yahoo.com

Site web: <http://www.revue-alkemie.com>

Tel : 004069224522

Périodicité : revue semestrielle

Revue indexée dans les bases de données internationales EBSCO et CEEOL.

Revue publiée avec le concours de la Société des Jeunes Universitaires de Roumanie
Les auteurs sont priés de conserver un double des manuscrits, qui ne sont pas
retournés.

Tous droits réservés.

SOMMAIRE

PRÉSENTATION par Mihaela-Gențiana STĂNIȘOR 5

AGORA

Jacques LE RIDER, *L'inexprimable singularité : quand nous ouvrons la bouche, nous parlons dans le désert. Le scepticisme linguistique de Fritz Mauthner* 11
Ciprian VĂLCAN, *Philosophes et reptiles* 19

DOSSIER THÉMATIQUE : LE MAL

Marc de LAUNAY, *Péché « originel » ?* 27
Constantin MIHAI, *La rédemption et le mal* 44
Odette BARBERO, *Peut-on représenter le mal ?* 56
Pierre FASULA, *Par-delà bien et mal ?* 71
Roxana MELNICU, *L'emb(a)rassément du Bien et du Mal* 81
Pierre JAMET, *Macbeth ou l'ontologie noire (Shakespeare et Nietzsche)* 97
Massimo CARLONI, *« J'ai vécu l'inexprimable ». Jean Améry et l'échec du mal* 105

DÉS/DEUX ORDRES DU MONDE ET DU LANGAGE

Mihaela-Gențiana STĂNIȘOR, *Amèrement habite l'homme... Sur l'onto-poïétique de l'amertume chez Cioran* 131
Aymen HACEN, *Une poire pour la soif* 136

EXPRESSIS VERBIS

« *Je crois que la poésie participe, grâce à son lecteur, de ces accords secrets dont le visage n'est qu'amour et lumière.* » Entretien avec YVES LECLAIR
réalisé par Mihaela-Gențiana Stănișor 143
Yves LECLAIR, *Pure perte* (Poèmes inédits) 154

ÉCHOGRAPHIES AFFECTIVES

Michel TREMBLAY, *Gorgonéion* 167
Marcelo dos Santos MĂMED, *La peau* 170
Antonio DI GENNARO, *Breve dialogo su Dio e sul male* 178
Paul MATHIEU, *Éclair* 181
Daniel LEDUC, *Journal Impulsion* 187

LE MARCHÉ DES IDÉES

Simona CONSTANTINOVICI, *Hommage à une femme d'un siècle passé* 191
Abderrahman BEGGAR, *Eagleton Terry, On evil, New Haven / London, Yale University Press, 2010* 195
Raluca ROMANIUC, *E. M. Cioran, A. Guerne, Lettres (1961-1978), Éditions de L'Herne, 2011. Édition établie et annotée par Vincent Piednoir, 286 p.* 197
Ariane LÜTHI, *Histoires de jardins* 199
Mihaela-Gențiana STĂNIȘOR, *L'éloge des (im)puissances humaines* 202

LISTE DES COLLABORATEURS 206

Le Mal : rapprochements et détachements d'un concept vécu

Le thème du Mal est aussi difficile d'aborder que délicat. Surtout parce qu'on a une certaine gêne à l'accepter ou à l'approfondir. Ou parce qu'on pense que l'acte même d'écrire sur le mal produit du mal. S'approcher du mal, philosophiquement, religieusement ou poétiquement signifie en fait vivre pour un temps dans son voisinage, découvrir ou expliquer ses (res)ources, sentir sa puissance, tolérer sa nécessité, sourire devant sa fatalité, et l'associer inévitablement au bien, afin de les regarder en miroir, comme la face et le revers de l'existence humaine. Fatalement, il n'y a pas de bien sans mal, de bonheur sans malheur, de Dieu sans diable. Dans son *Dictionnaire philosophique* (1764), Voltaire formulait la question qui hante tout esprit et à laquelle chaque esprit essaie de trouver la réponse : « Pourquoi existe-t-il tant de mal, tout étant formé par un Dieu que tous les théistes se sont accordés à nommer bon ? »¹ L'existence du mal met en cause et en doute l'existence de Dieu. Selon Camus et sa théorie exprimée dans *Le Mythe de Sisyphe*, « Car devant Dieu, il y a moins un problème de la liberté qu'un problème du mal. On connaît l'alternative : ou nous ne sommes pas libres et Dieu tout-puissant est responsable du mal. Ou nous sommes libres et responsables, mais Dieu n'est pas tout-puissant. »² Absurde ou non, l'existence suppose le choix entre le bien et le mal ainsi que la lutte contre le mal, car toute tentative de se soustraire à ce binôme fatidique est vouée à l'échec. Seul le sceptique, dit Cioran quelque part dans ses *Cahiers*, pourrait éluder cet antagonisme, car il ne coopère ni avec le bien, ni avec le mal, ni même avec soi.

D'où vient le mal et comment s'y soustraire ou ne pas le provoquer ? Qui a créé le mal et pour quelles raisons ? Ce sont des questions auxquelles l'esprit humain essaie de trouver des réponses. Même la sagesse populaire offre des réponses à cette question fondamentale de l'humanité. Un proverbe russe affirme avec désinvolture que « Dieu a créé le mal pour que l'enfer ne demeure pas vide. »

Dans la mesure où le mal existe, on se demande qui est coupable de son existence : Dieu, l'autre ou les autres, soi-même. Le mal peut être provoqué par une présence extérieure à l'individu (d'ici tous les cataclysmes naturels ou sociaux), mais aussi c'est lui-même qui est à l'origine de son propre mal, de son propre malheur. Il ne s'agit pas d'hédonisme ou de masochisme, mais d'un modèle de vie voué au

1 Voltaire, *Dictionnaire philosophique ou la raison par l'alphabet*, in *Œuvres complètes*, tome 7, deuxième partie, p. 569 ; lecture en ligne à l'adresse :

http://books.google.ro/books?id=-TMTAAAAQAAJ&pg=RA5-PA569&lpg=RA5-PA569&dq=volt+aire,+Pourquoi+existe-t-il+tant+de+mal,+tout+%C3%A9tant+form%C3%A9+par+un+Dieu+que+tous+les+th%C3%A9istes+se+sont+accord%C3%A9s+%C3%A0+nommer+bon+?&source=bl&ots=TSrWXf8X_u&sig=HFwbyI_UL9-rDrDsQMYTB_Pe6l4&hl=ro&ei=hKXSTrf8B4L54QTTToaE9&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=9&ved=0CGIQ6AEwCA#v=onepage&q&f=false

2 Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1971 (1942), p. 79.

tourment sans cesse. L'homme devient la victime de ses propres impuissances. Cioran analyse avec pertinence, dans le fragment intitulé « Les sources du mal », ce type de mal, le plus cruel, le plus intime, le plus impossible à éviter :

Comment combattre le malheur ? En nous combattant nous-mêmes : en comprenant que la source du malheur se trouve en nous. Si nous pouvions nous rendre compte à chaque instant que tout est fonction d'une image reflétée dans notre conscience, d'amplifications subjectives et de l'acuité de notre sensibilité, nous parviendrions à cet état de lucidité où la réalité reprend ses vraies proportions. L'on ne prétend pas ici au bonheur, mais à un degré moindre de malheur. [...] En prenant notre misère subjective pour un mal objectif, nous croyons pouvoir alléger notre fardeau et nous dispenser des reproches que nous devrions nous adresser. En réalité, cette objectivation accentue notre malheur et, en le présentant comme une fatalité cosmique, nous interdit tout pouvoir de le diminuer ou de le rendre plus supportable.³

Même si Cioran met le malheur en balance avec le bonheur, il ne croit pas au bonheur, mais seulement à la possibilité de l'homme d'atténuer son malheur par sa propre lucidité. C'est une vision pessimiste de l'homme et de sa misérable condition, placée sous le signe d'une fatalité malveillante.

À l'autre extrémité, il y a aussi des penseurs du mal qui trouvent une justification optimiste, même bénéfique à sa présence au monde. C'est Leibniz qui, étant préoccupé par le mal et sa typologie (il parle de trois types de mal : *physique*, *moral* et *métaphysique*, ce dernier visant l'imperfection et la limitation de chaque créature/création d'un Dieu parfait), offre une interprétation optimiste à sa présence tripartite : si le mal existe, c'est parce qu'il est nécessaire à l'accomplissement de bonnes actions supérieures. Nous vivrions ainsi dans le « meilleur des mondes possibles », expression utilisée par Voltaire dans son *Candide ou l'Optimisme* pour caricaturer la pensée leibnizienne, œuvre parfaite d'un Dieu parfait. Cette justification du mal dépasse la simple explication de contraste, non seulement le mal (la souffrance) est nécessaire pour permettre à l'homme de découvrir le bien (le bonheur), mais il est aussi nécessaire à l'accomplissement de ce bien.

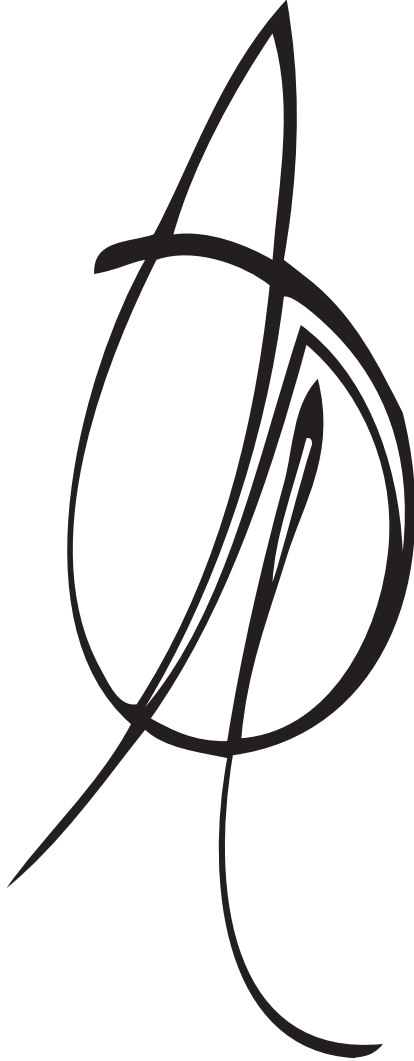
C'est évident que la problématique du mal et du malheur a beaucoup plus préoccupé l'esprit que celle du bien et du bonheur. Cela s'explique probablement par l'attraction que l'esprit manifeste pour ce qu'il y a de négatif, de condamnable. Écrire sur le Mal, faire son herméneutique, ou consigner tout simplement son propre mal, subi ou administré, devient une forme de lui résister. Les auteurs de ce numéro démontrent que ce sujet n'a pas perdu sa signification et ses enjeux religieux, énigmatiques et douloureux. Réfléchir sur « le péché originel » ou réinterpréter la Bible (Marc de Launay) ; questionner les différentes formes du mal, vu comme

3 Cioran, *Sur les cimes du désespoir*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1995, pp. 96-97.

« la condition humaine caractérisée par une négation progressive de la liberté individuelle, qui empêche de se projeter dans le monde, de se dérober à l'inertie pétrifiée de ce que l'on a été, situation qui culmine avec la suppression définitive de la personne après la mort. Une telle situation peut s'accompagner de douleurs physiques ou de souffrances morales ; elle peut survenir en nous de l'extérieur ou nous user de l'intérieur ; elle peut exprimer une volonté individuelle ou collective, c'est-à-dire un mécanisme social impersonnel » (Massimo Carloni) ; esquisser une « ontologie noire » (Pierre Jamet) ou mettre en correspondance le mal et le bien, suivre leurs échos émotionnels (Roxana Melnicu) ; analyser l'omniprésence du mal et son statut politique, « Le Mal y est, Il s'en sert, Il s'en amuse, Il en abuse. Je Le vois à l'œuvre à tout instant. Il est partout et il suffit de vouloir Le voir, L'observer, Le regarder en face, à la télévision, à la radio, dans les discours, dans les journaux, dans les cafés, dans la rue, dans certains livres. Il est omnipotent parce qu'Il est politique. » (Aymen Hacen) ; mettre en discussion la question de « la rédemption et du mal » (Constantin Mihai) ; se demander philosophiquement « en quel sens [on peut] parler d'un dépassement du bien et du mal » ? (Pierre Fasula) ; prendre en vue et systématiser les représentations du mal, notamment trois modèles, « médical et pathogénique », « logique » et « civilisationnel » (Odette Barbero) : tout cela représente des essais d'élargir et d'approfondir la problématique, toujours ouverte et bouleversante, du Mal.

Mihaela-Gențiana STĂNIȘOR

AGORA



L'inexprimable singularité : quand nous ouvrons la bouche, nous parlons dans le désert. Le scepticisme linguistique de Fritz Mauthner¹

Title	Unspeakable Singularity : When We Open the Mouth, We Are a Voice in the Desert. Fritz Mauthner's Linguistic Skepticism
Abstract	Fritz Mauthner's critics of language (<i>Sprachkritik</i>) concludes that human language is a useful instrument of social communication and transaction, but a deficient medium for knowledge and for every form of expression of subjectivity. Mauthner's analysis of the contemporary language crisis (<i>Sprachkrise</i>) has much in common with Maurice Maeterlinck. Jorge Luis Borges was in his ironical way one of the most perspicacious interpreters of Mauthner's linguistic skepticism.
Key words	Jorge Luis Borges, Fritz Mauthner, philosophy of language, skepticism

Né en 1849 dans une famille juive de culture allemande, Mauthner passa son enfance dans la petite ville de Horzitz-Horice, voisine de Sadowa, en Bohême, puis, de 1855 à 1876, sa jeunesse à Prague. La victoire prussienne de Sadowa en 1866, son adhésion au nationalisme allemand et à la politique bismarckienne, l'expérience de la guerre des langues allemande et tchèque en Bohême, puis du nouvel antisémitisme qui mettait en cause son sentiment d'identité d'un Juif assimilé le conduisirent à réfuter, dans ses mémoires intitulés *Une jeunesse pragoise*, ce que Claudio Magris appelle « le mythe habsbourgeois » de la coexistence harmonieuse des nationalités en Autriche-Hongrie.

Les *Contributions à une critique du langage*, publiées en 1901 et 1902, peuvent être interprétées comme la traduction en système théorique de la controverse berlinoise sur l'antisémitisme qui, en 1879-1881, avait mis en évidence la crise des valeurs néo-humanistes du système culturel de la *Bildung* constitué à l'époque de Goethe et de Humboldt et l'émergence d'un nouveau code culturel antisémite. Les *Contributions à une critique du langage*, monument du scepticisme, pour ne pas dire du nihilisme linguistique, tirent à leur manière les conséquences théoriques de l'échec des ordonnances linguistiques du gouvernement viennois de Badeni qui avaient plongé Prague dans une sorte de guerre civile en 1897.

Après avoir quitté Prague en 1876 pour faire carrière à Berlin, Fritz Mauthner s'affirme, jusqu'à 1905, comme un des journalistes les plus en vue de la capitale du Reich et comme un romancier à succès.

¹ Version retouchée d'une conférence au colloque « Figures de la singularité » de l'Université de Paris III Sorbonne Nouvelle, le 4 novembre 2010. En préparation: Jacques Le Rider, *Fritz Mauthner. Scepticisme linguistique et modernité*, Paris, Éditions Bartillat, 2012.

En 1901, lors de la publication des deux premiers volumes des *Contributions à une critique du langage*, Fritz Mauthner a 52 ans. Il surprend ses contemporains par un changement de registre radical. Son traité de philosophie du langage est à la fois colossal (chacun des trois volumes des Contributions dépasse les sept cents pages !), ambitieux, puisqu'il ne s'agit de rien de moins que d'une critique de la tradition métaphysique et d'une refondation de la théorie de la connaissance) et inclassable. Certains passages sont rédigés avec la plume alerte d'un publiciste de métier ; d'autres chapitres ont toutes les apparences d'une thèse universitaire.

Dès 1881, cinq ans après son départ de Prague et son installation à Berlin, Mauthner avait, dans son roman *Der neue Ahasver (Le Nouveau Juif errant)*, publié en 1881, pris position dans la controverse qui opposait les antisémites se réclamant de l'historien Treitschke aux intellectuels anti-antisémites dont Mommsen était le porte-parole. Dans les *Contributions à une critique du langage*, le sentiment de crise culturelle prend les dimensions d'un système.

Radicalisant la critique schopenhauerienne et nietzschéenne du langage, renouant avec la tradition de l'empirisme anglais, de Locke à Hume, Mauthner soutient que penser, ce n'est que parler. Que l'intellect se réduit à une activité linguistique. Que le sujet parlant est un réceptacle de sensations et de souvenirs de sensations où le langage ne sert qu'à mettre un semblant d'ordre. Si tous les objets tenus pour extérieurs sont des objets internes, c'est-à-dire des sensations, il est illusoire de penser que toutes les subjectivités perçoivent les mêmes objets de la même façon. Mais la langue produit un « effet de communication » qui nous pousse, lorsque nous utilisons les mêmes mots, à faire comme si nous parlions des mêmes choses et comme si les individus se comprenaient, alors que les mots les séparent et les isolent, car ils composent, selon Mauthner, un langage privé. La langue parlée au sein d'un groupe social, d'un peuple, d'une nation, n'est que le « tronc commun » à tous les langages privés, à toutes les idiosyncrasies qui les composent.

Cette langue de « tronc commun » fonctionne assez bien du point de vue pragmatique, pour les interactions et les transactions de la vie quotidienne. Nos paroles permettent un « agir communicationnel » qui convient à la vie sociale. Mais cet usage de la parole pour des actions de communication, de désignation, de signification, n'apporte aucune preuve de la validité de la langue comme moyen d'expression : l'essentiel et la singularité de ses sentiments, de ses pensées, de ses sensations, de sa vision du monde restent pour chaque individu inexprimables et intransmissibles par les mots. « Par le langage, les humains se sont rendu à jamais impossible de faire la connaissance les uns des autres. »²

Le scepticisme linguistique de Mauthner s'appuie sur l'analyse de Nietzsche dans *Vérité et mensonge au sens extramoral* : les mots sont à l'origine des traductions,

2 Fritz Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, op. cit., vol. 1, p. 56. « Durch die Sprache haben es sich die Menschen für immer unmöglich gemacht, einander kennen zu lernen. »

des transpositions, des métaphores (ce que Nietzsche appelle des « mensonges au sens extra-moral ») de sensations et de perceptions. Nous nous trahissons nous-mêmes quand nous cherchons à nous exprimer, c'est-à-dire à nous traduire en mots. Nous mentons alors même que nous pensons, en toute bonne fois, dire la vérité, car notre langue et toute langue naturelle sont à l'origine un tissu de « mensonges » convenus que l'on appelle des vérités.

Mauthner part de la position du réalisme et de l'opposition sujet / objet. Il existe une réalité indépendante des sensations, perceptions et représentations humaines. Le lien entre l'être humain et l'être du monde est établi par les sens. Ce que les humains appellent la réalité n'est que ce qu'ils perçoivent de la réalité du réel. Cette dernière excède la réalité perçue. Mauthner oppose la connaissance des choses sensibles, les seules accessibles à notre appareil sensoriel limité et contingent, et la « réelle réalité » qui reste inconnaissable.

Toute connaissance se rattache à une sensation mémorisée et interprétée. Or nos sens sont limités et nous pourrions avoir un autre appareil sensoriel et par conséquent une autre image du monde. Nos sens et notre monde pourraient donc avoir d'autres limites. Les animaux, par exemple, ont d'autres sens que l'espèce humaine et chaque espèce a son image du monde. Et cependant nous croyons connaître, comme on connaît la lumière du jour ou l'eau qui s'écoule, des choses que nos sens ne permettent pas de percevoir : l'électricité, la radioactivité.

L'antériorité de l'expérience sensible par rapport à la dénomination des choses perçues est un élément essentiel du système de Mauthner. Il importe pour lui de maintenir l'écart entre les mots, leur syntaxe, d'une part, et les choses, l'expérience sensible, d'autre part. C'est cet écart qui permet à Mauthner de se représenter une saisie non langagière de la réalité, qu'il appelle la position mystique de l'individu face au monde. La mystique sans Dieu, *gottlose Mystik* selon l'expression de Gustav Landauer est la position à laquelle aboutit Mauthner au terme de sa déconstruction du langage.

Les langues et tout langage humain sont des constructions du monde anthropomorphiques. Le langage reflète ce que nos sens sélectionnent et perçoivent. Le langage filtre la réalité et lui donne la forme de ce que nous appelons « le monde ». La théorie sensualiste de Mauthner consiste en un retour à Hume : en particulier, il affirme que la causalité est une construction subjective destinée à mettre de l'ordre dans les sensations. Ce que les sens nous apprennent à connaître par le langage, c'est donc ce que Mauthner, préférant le terme latin au mot anthropomorphisme, appelle un *hominisme* limité (*beschränkter Hominismus*).

L'être humain parlant est coupé des choses muettes. S'il y avait un langage de la nature, nous ne le comprendrions pas. Notre langage est un voile anthropomorphe, un filtre déformant ou « informant » qui nous empêche de connaître la « réelle réalité » des choses, de telle sorte que celle-ci reste indicible, inexprimable. Le langage reproduit le monde en le soumettant à la logique de son organisation.

En ce sens, toute langue est *logos* et raison. La logique n'est pas une mise en ordre, une rectification du langage destinée à lui permettre d'énoncer la vérité : la logique est la forme immanente de l'organisation interne d'une langue, de sa syntaxe.

C'est en associant un mot, un concept, à une sensation que l'on convertit la perception en connaissance. Chaque sensation est unique, mais lorsque plusieurs sensations paraissent liées par un lien de ressemblance établi par rapprochement entre la sensation présente et des sensations antérieures, le mot qui les désigne est un concept (*Begriff*). Le concept ne se rapporte pas à une sensation en particulier, mais constitue le dénominateur commun d'une série de sensations, une abstraction, une généralisation.

La faculté de langage peut donc être définie, selon Mauthner, comme une faculté cognitive illusoire et trompeuse. La langue est une image du monde, mais une image déformée et filtrée par les mots. Parce que Mauthner conçoit sa théorie du langage humain comme une théorie de la connaissance, on peut dire que, chez lui, la philosophie et la science du langage consistent en une épistémologie. Mais il s'agit d'une épistémologie d'un genre particulier puisqu'elle ne distingue pas l'erreur de la vérité, mais démontre que toute connaissance passant la médiation des mots est illusoire.

Les mots sont les archives de nos sensations, notre mémoire sensorielle. C'est dans la mémoire que se manifeste l'unité langage / pensée. Penser, c'est classer les sensations mises en ordre par le langage. Les mots sont des marqueurs, des condensateurs de souvenirs de sensations.

Le langage est mémoire, mais il ne fonctionne convenablement que grâce à une dose indispensable d'oubli. Les concepts, les substantifs, sont rendus possibles par l'oubli des petites différences qui font le caractère unique des sensations. Les concepts généralisent l'expérience singulière et individuelle de la sensation. Ils sont les archives entassées dans notre mémoire des sensations passées que nous identifions à une sensation présente.

Borges, dans « *Funes ou la mémoire* », a montré ironiquement que la singularité d'une sensation ne peut jamais être subsumée dans un concept généralisant :

D'un coup d'œil, nous percevons trois verres sur une table ; Funes, lui, percevait tous les rejets, les grappes et les fruits qui composent une treille. Il connaissait les formes des nuages austraux de l'aube du trente avril mil huit cent quatre-vingt-deux et pouvait les comparer au souvenir des marbrures d'un livre en papier espagnol qu'il n'avait regardé qu'une fois et aux lignes de l'écume soulevée par une rame sur le Rio Negro la veille du combat du Quebracho.

Borges, qui fut un lecteur attentif de Mauthner, poursuit en ces termes :

Locke, au XVII^e siècle, postula (et réprouva) une langue impossible dans laquelle chaque chose individuelle, chaque pierre, chaque oiseau et chaque branche auraient eu un nom propre. [...] Non seulement Funes se rappelait chaque feuille de chaque arbre de

*chaque bois, mais chacune des fois qu'il l'avait vue ou imaginée. [...] Il avait appris sans effort l'anglais, le français, le portugais, le latin. Je soupçonne cependant qu'il n'était pas très capable de penser. Penser, c'est oublier les différences, c'est généraliser, abstraire. Dans le monde surchargé de Funes, il n'y avait que des détails, presque immédiats.*³

Par le contre-exemple du malheureux Funes, Borges démontre que la singularité de l'expérience est condamnée à rester inexprimable. Une langue vouée à dire le singulier serait une langue pathologique, une langue n'ayant que l'apparence d'une langue, un langage sans pensée, mais s'il est vrai, comme l'affirme Mauthner, que penser, c'est parler, que voudrait dire l'inverse parler sans penser ?

La langue n'est pas non plus capable d'exprimer l'expérience que fait la subjectivité de sa propre singularité. Chaque individu ayant face aux « états de choses » des souvenirs différents de sensations particulières et en fonction de ses états d'âme des sentiments qui lui semblent uniques, Mauthner peut écrire que le langage n'existe que comme langue individuelle (*Individualsprache*). Le langage ou la langue n'existent pas, seules existent ma langue, ta langue, sa langue, leur langue... Ces langues individuelles ne sont pas intégralement ni parfaitement traduisibles dans la langue de l'autre qui serait la langue.

Mauthner n'emploie pas le terme de *Privatsprache*, mais celui d'*Individualsprache*. Il ne suggère pas qu'il y aurait un langage privé et une activité linguistique solitaire (sauf dans les cas pathologiques), mais il affirme que les sensations et les souvenirs de sensation, en particulier le sentiment de soi, sont uniques, singuliers, ce qui oblige tout acte de langage, dans la pragmatique sociale, à sacrifier la singularité pour parvenir la simplification schématique nécessaire à la communication. C'est la rose « absente de tout bouquet »...

Mais cette simplification schématique de la singularité des sensations et des sentiments est une source de confusions et de malentendus.

La contingence des sensations explique qu'on ne puisse parler ni de l'identité du sujet ni de l'identité de l'objet de la perception. Notre sentiment d'identité du « je » et des objets de la réalité est une illusion accréditée par notre langue. « Il n'y a d'absolue identité ni des objets, ni du moi. Sans arrêt, les objets ont des qualités changeantes, sans arrêt mes concepts changent d'extension et par là, fluctuant silencieusement, de contenu », écrit Mauthner (*Beiträge III*, 341). Ici, la langue apparaît non seulement comme déficiente, mais même comme perfide et maléfique, car elle suscite dans la subjectivité un sentiment d'identité et de singularité, mais

3 Jorge Luis Borges, « Funes ou La Mémoire » (récit de 1942 publié dans la deuxième partie de *Fictions, Artifices*, 1944), in Jorge Luis Borges, *Oeuvres complètes*, éd. Jean-Pierre Bernès, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1993, 2010, vol. 1, (p. 510-517), p. 514 sqq.

lorsque le sujet veut exprimer son identité et sa singularité, celle-ci se réduit à l'usage de la première personne du singulier.

Malgré l'effet de communication qu'ils produisent, les mots séparent et isolent les individus : en tant que moyen d'expression de la singularité (il vaudrait sans doute mieux dire : en tant que recherche de l'expression de la singularité), toute langue est un langage privé. Comme l'océan entre les continents, le langage s'agite entre les individus. Mauthner file la métaphore : la mer sépare et relie à la fois, quelques bateaux arrivent à bon port, d'autres font naufrage. Les individus sont des îles séparées et reliées par l'élément marin.

« La langue maternelle est commune dans le sens où l'horizon est commun, écrit Mauthner, chacun est le point central de son propre horizon. » (*Beiträge*, I, 19). Dans le chapitre intitulé « *Muttersprache nirgends* », « *Nulle part une langue maternelle* », il affirme : « Il n'y a pas deux personnes qui parlent la même langue » (*Beiträge*, I, 18). Chaque individu parle son idiolecte. « C'est une vérité, ajoute Mauthner, que l'on pourrait exprimer en ces termes : chacun "maîtrise" un segment différent de la langue maternelle commune (*dass ein jeder einen anderen Ausschnitt aus der gemeinsamen Muttersprache « beherrsche »*). » (*ibid.*)

On a compris que les questions de théorie du langage qui préoccupent Mauthner relèvent de la sémantique. Ce qu'il appelle *Wortbedeutung*, la signification du mot, le sens d'une parole, dépend de l'expérience personnelle qui constitue l'arrière-plan (*Erfahrungshintergrund*) de ce mot. (*ibid.*)

Tandis que la dénomination des contenus concrets de l'expérience commune peut en général être correctement comprise de tous, l'abstraction accroît la part de ce que Mauthner appelle la coloration individuelle de la sémantique (*individuelle Färbung der Semantik*).

Plus la parole est intellectualisée (je vergeistigter das Wort), plus elle éveille à coup sûr des représentations différentes chez des personnes différentes. De là les si fréquentes querelles parmi des gens d'ordinaire calmes et raisonnables. Des gens parlant des langues différentes ne peuvent que se disputer quand ils sont assez sots pour vouloir parler les uns avec les autres. La parole la plus abstraite est la plus ambiguë. (*Beiträge*, I, 56).

Mauthner cite en français Gustave Flaubert : « Nous sommes tous dans un désert. Personne ne comprend personne. » (*Beiträge*, I, 49)

Le langage mis en action, le discours, est un moyen de communication, et dans le discours, le locuteur se constitue comme *sujet*. On peut donc dire que c'est en réalité le langage qui fonde le concept d'« *ego* ».

« Est « *ego* » qui *dit* « *ego* ». Nous trouvons là le fondement de la « *subjectivité* », qui se détermine par le statut linguistique de la « *personne* ». [...] Le langage n'est possible que parce que chaque locuteur se pose comme *sujet*, en renvoyant

à lui-même comme je dans son discours. »⁴ Mais dans cette formule d'Émile Benveniste, il s'agit de la première personne du singulier et non de la personne dans sa singularité. Mauthner dénonce comme une illusion linguistique cette subjectivité qui n'a de fondement que dans l'exercice de la langue. Cette illusion de la subjectivité produite par l'usage de la première personne du singulier est du même ordre que que l'illusion de la temporalité produite par l'expression des prépositions indiquant la succession et des temps des verbes, le passé et le futur n'étant définis que par rapport au temps de la parole qu'on appelle le présent (à cette illusion linguistique de la temporalité se rattache à l'illusion de la causalité produite par l'usage de la langue, comme le rappelle Mauthner en bon lecteur de Locke et Hume).

Les langues, chez Mauthner, mènent le monde humain comme la volonté du monde chez Schopenhauer. Quand je parle, je donne substance à mon sentiment d'identité et de singularité. Il m'arrive de soupçonner qu'il s'agit d'une illusion accréditée par mon usage de la langue, mais je ne peux m'en détacher que si j'accède l'*Anschauung* de l'idée du monde, ce qui correspondrait chez Mauthner à l'*Anschauung* du monde linguistique comme *Sprachwille*, comme volonté du langage. Tant qu'il parle, l'être humain est tourmenté par cette volonté du langage qui le conduit à se représenter la singularité, forme linguistique du principe d'individuation, et à vouloir l'exprimer, sans avoir les mots pour la dire.

Mauthner ne voit pas de possibilité de loger la singularité du sujet dans le discours. Il considérant la langue comme une force supra-individuelle, comme une structure assumée par l'individu locuteur. La médiation de la langue implique une standardisation de la subjectivité qui interdit de définir la première personne du singulier du discours comme l'expression de la subjectivité conçue comme singularité. Mauthner retrouve le principe souvent reformulé dans la tradition philosophique depuis Platon et Aristote : *individuum est ineffabile* et il prend la formule au pied de la lettre : l'individu est ineffable parce que la langue et tout langage humain sont incapables de l'exprimer. « En tant que réalisation individuelle, l'énonciation peut se définir, par rapport à la langue, comme un procès d'*appropriation*. Le locuteur s'approprie l'appareil formel de la langue »⁵, écrit encore Benveniste. Mais ce processus d'appropriation n'est jamais achevé, jamais l'étranger que constitue « l'appareil formel de la langue » ne devient intégralement le propre de la subjectivité ni ne se révèle parfaitement approprié à exprimer sa singularité.

Du constat selon lequel la subjectivité conçue comme singularité est une illusion linguistique, Mauthner tire argument contre la langue. Dans le théâtre de Maurice Maeterlinck, il trouve le tableau de la misère existentielle de l'homme prisonnier de son langage infirme, contraint de renoncer à l'expression de sa singularité à chaque fois qu'il met sa parole en action pour « communiquer ».

4 Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, vol. 1, *op. cit.*, p. 259.

5 Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, vol. 2, Paris, Gallimard, 1974, p. 82.

« Il ne faut pas croire, écrit Maeterlinck dans *Le Trésor des humbles* cité en traduction allemande par Mauthner, que la parole serve jamais aux communications véritables entre les êtres. Les lèvres ou la langue peuvent représenter l'âme de la même manière qu'un chiffre ou un numéro d'ordre représente une peinture de Memlinck, par exemple, mais dès que nous avons vraiment *quelque chose à nous dire*, nous sommes *obligés* de nous taire. [...] Dès que nous parlons, quelque chose nous prévient que des portes divines se ferment quelque part. [...] Si vous voulez vraiment vous livrer à quelqu'un, taisez-vous : et si vous avez peur de vous taire avec lui, [...] fuyez-le. »

Autant la singularité de l'expérience des sens que l'expérience intime de la singularité subjective relèvent de l'indicible. La langue maternelle, ni aucune autre langue, ne permettent d'exprimer la singularité. Telle est la conclusion du scepticisme linguistique de Mauthner.

Jacques LE RIDER

Philosophes et reptiles

Title Philosophers and Reptiles

Abstract Our reflections attempt to capture the spasmodic confrontation between philosopher and idea, and to convey the intricate mechanisms involved in circumscribing and mapping out one's own spirit.

Key words Philosophy, spirit, thought, Cioran, Virilio, Kant, asceticism, shape, effort, mania

Les philosophes manquent d'intérêt pour l'écriture diariste. Les grands journaux sont, d'habitude, l'œuvre des prosateurs, de ceux qui sont habitués à une certaine régularité et amplitude de l'écriture. Les poètes sont elliptiques, profondément symboliques, des natures cryptiques. Les philosophes se concentrent sur leur combat avec l'idée et méprisent les notations purement événementielles, ils ignorent l'individualité du fait vécu et chassent les formes.

La philosophie est la plus impressionnante forme d'ascèse de l'intellect car elle impose le fait d'habiter en soi, de s'habituer à un taudis, à un jeu restreint d'idées, usées à force d'être sans cesse revêtues, tout comme un costume élimé. Le philosophe refuse le spectacle de l'imagination, le théâtre toujours vif des sensations, l'explosion des idées toujours séduisantes et fertiles, en leur préférant la fermeture, l'interdit, la suffocation dans l'air irrespirable des mêmes obsessions. Le philosophe est le pauvre volontaire de l'esprit, le mendiant éternel qui épargne chaque jour pièce après pièce, vivant difficilement, presque nu, presque aveugle, fixé spasmodiquement sur l'idée comme un idiot divin. Gouverné par son entêtement héroïque et morbide, par sa monomanie solennelle, par son acharnement de forçat royal, il cherche sans cesse à percer l'armure des choses, tout en faisant semblant de se proposer de laisser derrière lui autant la sphère de Parménide que le néant sans fin. S'il découvre quelque chose, il serre fébrilement sa découverte dans les mains, il la montre à tout le monde, il ne parle que de cela, il devient antipathique et hostile, et finalement retombe en enfance et gît dans le monde qu'il a projeté, sans jamais perdre de vue son jouet spéculatif à l'aide duquel il refera l'univers entier. Si son parcours finit par un échec et qu'il n'ait rien à gagner, il ne lui restera plus qu'à cultiver sa manie, à approfondir son obsession, à s'habituer à la folie.

Le philosophe est un Japonais de la pensée.

Le philosophe est toujours le contraire du fils prodigue : il n'est pas le frère embourgeoisé prématurément, mais le gras béliet.

Le philosophe est une mitrailleuse qui utilise à l'infini les mêmes balles héritées d'une autre guerre que la sienne...

L'échec du philosophe tient à son refus d'accepter le charnel des mots, la sensualité de la langue. Il croit que, pour décrire le monde, on a besoin d'un idiome raffiné, de vocables décharnés, de l'intériorisation de l'ascèse, de la transparence d'un outil impersonnel, exaltant la noblesse de l'abstraction et l'absence de sexe des idées. Convaincu que le langage est paradoxalement faux justement à cause de sa richesse, il mise sur la rareté des formules recherchées, il se veut démiurge du verbe et s'efforce d'inventer un milieu parfaitement purifié pour apprivoiser la pensée. Il a souvent l'impression qu'il doit traduire une langue angélique en un dialecte imparfait des mourants, par conséquent il ne cesse de chercher l'univocité de l'algèbre, le triomphe de la limpidité mathématique, la clarté de la télépathie. Obsédé par le modèle de la simplicité des principes, il jure qu'il ne peut pas dévoiler sa vision du monde sans purifier la langue, sans la rendre digne d'une telle révélation. Il se torture chaque jour, en maudissant la tradition métaphysique et la nature corrompue de l'humanité, et décide de recourir au geste bizarre d'un orientaliste italien qui jetait son poignard dans la porte ou sur les murs de sa chambre qu'il arpentait avec fureur, en prouvant ainsi son mécontentement de ne pas trouver le mot juste pour traduire le sanscrit en chinois. Il meurt désespéré, se considérant comme vaincu, incapable d'arriver à la vérité dernière, au déchiffrement de la véritable carte du monde, étant toujours empêché par la malédiction du langage. En même temps, le sévère gardien kafkaïen, placé devant la porte métaphysique, bâille d'ennui de plus en plus souvent, absolument convaincu qu'il sera obligé de construire encore une entrée inutile.

La philosophie, l'hystérie des nuances.

La philosophie est une leçon de dressage combinée avec un exercice de calligraphie.

Deux types de philosophes : pour les uns, la pensée ressemble au dévidage d'une pelote de laine, tandis que pour les autres elle est l'équivalent d'une invasion mongole.

Peut-être que l'humanité n'existe que grâce à la paresse des panthères, à l'absence de virulence de leur instinct tueur qu'elles utilisent avec une parcimonie maximale et juste pour leur assurer de quoi se nourrir. Si elles étaient fébriles et que le sang leur ait dicté de s'agiter furieusement, nos continents, vaguement dessinés, auraient été dominés aujourd'hui par la multitude des félins, de la splendeur des corps sanglants et toujours agiles, et la trace des hommes aurait été effacée en faveur du cabrage de l'animal. La métaphysique aurait été enseignée par des tigres, la morale serait revenue aux lions, et les problèmes délicats de la théologie seraient restés aux soins des léopards.

Aucune grande pensée ne peut se développer si ce n'est pendant des jours entiers de méditation, loin des occupations quotidiennes. C'est pourquoi, doués d'un immense génie de la patience, les grands philosophes sont incapables de travailler, esclaves de leur obsession centrale, totalement concentrés sur leur idée titanique. Ils utilisent leur propre fortune, profitent de la chance d'un héritage considérable, obtiennent des pensions ou des soldes, entrent sous la protection des princes ou des nababs, s'engagent comme professeurs particuliers, exercent des fonctions de bibliothécaires, tiennent rarement des conférences universitaires, et se réservent la plus précieuse ressource, le temps nécessaire à la méditation, l'immense temps dont ils ont besoin pour se battre en duel avec leur propre esprit afin de le rendre suffisamment docile pour leur gigantesque de cartographie des provinces de l'esprit.

Notre esprit est rebelle ; pour arriver à penser, nous sommes obligés de l'enchaîner, de freiner son impatience, son inconstance, ses caprices, de le forcer à se fixer sur l'idée. La pensée ne naît qu'à la suite de tortures, grâce à la cruauté raffinée que nous exerçons sur notre esprit nomade. Sans les stades obligatoires de dressage, l'esprit se comporte pareil à un aventurier, en fondant des empires qui s'effondreront le lendemain, en envoyant au large des bateaux qui sombreront après une seule nuit de navigation. De plus, il souffre d'une frivolité endémique, il sent le désir de flirter

avec le monde, il est facilement tenté par les visages et les couleurs de l'éphémère, il est toujours sur le point de céder à la tentation, en refusant avec obstination de se retirer en soi, étant incapable d'assumer une vie ascétique et d'accepter le boycott du présent. Or, justement pour stopper son gaspillage déroutant et inutile, nous sommes contraints de procéder à contrecœur, en arrêtant tous ses instincts naturels, en bloquant sa spontanéité, en mettant à la place de ses ailes des boulets, en le traitant comme un forçat, en le fouettant et en l'obligeant à jeûner. Notre dureté ne s'arrête que si elle se transforme en un instrument docile, obéissant jusqu'à l'autodestruction, prêt à nous suivre jusqu'au seuil de la folie, désarticulé, chaotique...

Les écoles philosophiques sont des écoles de dressage. Les disciples n'apprennent pas *quelque chose* à penser, mais *comment* pacifier leur esprit, comment le discipliner et maintenir vivante son attention, gardant ainsi spasmodiquement l'idée et refusant de la libérer, la surveillant constamment, analysant toutes ses facettes, tous ses détails, examinant attentivement ses contours, extorquant son sens ultime, la déroulant jusqu'au bout, jusqu'à son épuisement.

La pensée est guerre, incendie, entrée en désert, célébration de l'aride.

Philosopher signifie apprendre à mourir, et ce n'est pas seulement à cause du dépassement de l'éphémère, de l'habitude de la fragilité et du passager, de l'assimilation des techniques de la sérénité qui te permettent d'achever sans peur le voyage sur la terre, mais surtout parce que la pensée prolonge la concentration sans fissures de l'esprit et l'immobilisation de l'attention, lesquelles confinent avec la mort, se familiarisent avec le vide et chassent les traces de la vie en faveur de la célébration de l'abstrait, de la construction, de la pureté inerte de l'artifice.

Après la publication de sa *Philosophie des services secrets* par Isaac Ben Israel, ancien proche de Feyerabend et ancien officiel important du Mosad, il aurait été intéressant que Baudrillard achève son œuvre par une *Philosophie du terrorisme*. Il ne l'a pas écrite, et, dans ce cas, une telle mission ne pourrait revenir qu'à un marxiste allemand, même si Virilio, Badiou ou Zizek auraient pu postuler pour cette honorable tâche. Il reste à voir si une telle entreprise sera financée par une fondation occidentale ou par un prince saoudien, sponsor d'Al Qaida.

Les gens de la fin, les gens de l'horreur, les témoins de l'apocalypse, descendront sûrement plus bas que le modèle du singe, en vivant leur fin repliés dans les endroits les plus cachés, fascinés par l'image du reptile, adorant leur nature de rampants, vénérant leur aïeul présupposé, adulant le serpent.

Les gens de la fin seront des gens-reptiles, des gens modelés selon le design du bureau 9 de la divinité par l'honorable Hieronymus Bosch.

Le philosophe a peur de l'extase, de la sortie de soi, de l'imprévisible ravageant de la révélation. Pour lui, rien de plus effrayant que les quatre expériences mystiques de Plotin.

La dictature la plus dure pourrait être celle où les philosophes seraient obligés de camoufler leurs idées dans des livres de cuisine compliqués, dissimulant leur système derrière d'innombrables listes de recettes. Un Kant dissertant sur le meilleur filet de saumon, un Cioran expliquant son cas de conscience pour engraisser des chapons, mais sans aucune allusion sur leurs éventuelles tentatives de suicide.

Ciprian VĂLCAN

Traduit du roumain par Mihaela-Gețiana STĂNIȘOR

DOSSIER THÉMATIQUE

LE MAL



Péché « originel » ?

Title „Original” Sin?

Abstract Whatever conceptions we develop in the western world about the origin and the nature of evil, it is impossible to avoid referring to the biblical text, Genesis 3. The many different interpretations that are made of this text invoke it less in order to read what it says, than in order to transform it into an illustration or a theological legitimation that post-dates its creation. I will demonstrate how the concept of original sin develops in Christianity and conflicts with the Gnostic, the Christian and the Jew; however it is also necessary to return to the text, to interpret it from a position that is first of all philosophical and upon the basis of a hermeneutic that responds to its unique qualities before inscribing it into this or that dogmatic interpretation. The reflections of Ricoeur and Nabert upon sin and evil are tested out on Genesis 3 on the basis of a concept of the processes of symbolisation developed by Kant and, in our time, by Blumenberg.

Key words Evil, sin, Gnostics, Manichaeism, morality, symbolisation, theodicy

*C'est à toi que je suis redevable du cercle enchanté
de ma solitude [...] qui embrasse toute chose et exclut toute
personne.*

Marina Tsvétaeva, *Le Diable*

Quelle que puisse être la réalité immémoriale de ce qu'elle désigne, la notion de péché originel ne jouit pas de l'originarité qu'elle revendique ; elle a bien une histoire, et qui ne commence pas avec le passage de Genèse 3, mais, bien plus tardivement, lorsque l'évêque d'Hippone s'est trouvé pris dans un double conflit avec des courants à ses yeux déviants : les manichéens, d'une part, et les pélagiens, de l'autre ; plus généralement, dans l'opposition à des courants gnostiques. Les controverses du IV^e siècle sont postérieures d'au moins un millénaire à la rédaction du Pentateuque, et l'intégration du dogme à la doctrine de l'Église catholique, lors du Concile de Trente, leur est, à son tour, postérieure d'un millénaire... Une conception intermédiaire, celle de Paul, ne simplifie pas la problématique : en effet, Romains 5, 12, impute l'origine du péché à Adam, et dit de la mort qu'elle en serait comme la conséquence immédiate mais indique aussitôt que le péché « avant la Loi était dans le monde » bien qu'il ne pouvait être imputé... faute de loi ; si bien que l'ambiguïté est immédiate qui grève le statut du péché : conséquence d'un acte volontaire du « premier » homme, le péché n'a pas d'abord d'être et ne procède pas en quelque sorte d'une « nature » ; mais si son existence est affirmée présente avant toute imputation, il cesse d'être référé à un acte volontaire, il ne ressortit plus à la « liberté », il préexiste à toute possibilité

d'imputation, il a donc une présence antérieure à la « première » manifestation de la volonté, et comment ne pas le considérer comme « présent » dès les premiers moments de la « création » – autant lui accorder une nature, ou, du moins, un être qui ne dépend plus d'une volonté de l'accomplir ou de l'éviter.

Les disciples de Pélagie inclinaient à juger la « création » comme bonne, voire parfaite, et à ne voir dans le péché qu'une contingence de la volonté, privant ainsi le mal d'une nature effective dont il leur eût fallu reconnaître la source dans la « création » même, ce qui compromettrait peu ou prou l'auteur divin. Entièrement confiné à l'ordre des possibilités propres à certains des choix humains, le péché n'affectait plus la « création » elle-même. Au contraire, les manichéens voulaient prendre l'existence du mal au sérieux, lui reconnaître une nature, une présence constamment menaçante, et, ainsi, accorder au péché un statut équivalent au bien, reconnaissant une équivalence qui à elle seule justifiait la responsabilité du choix, sa gravité et sa dignité. Le mal fait alors partie des ordres de la création, il a une essence qui ne le cède en rien à celle du bien, et son auteur premier devient indéchiffrable dans ses véritables intentions.¹ C'est sur ce terrain que va surgir la gnose pour justifier la présence du mal dans le monde, le caractère effroyable du péché comme souillure née d'une catastrophe compromettant l'unité parfaite du plérôme. Augustin a refusé d'admettre la position des pélagiens tout en reconnaissant que le péché était affaire de libre choix : « S'il y a une volonté dans le péché, ce n'est pas une nature qui nous y contraint » (*Contra Felicem*, § 8), ce que confirme ce passage du *Contra Secundinum*, § 12, où il est dit que « le mal est inclination de ce qui a le plus d'être vers ce qui a moins d'être » sans reconnaître que le mal ait un être ni que le néant soit doté d'un même statut que l'être. Le péché reste un mouvement, une inclination², donc un acte de volonté, mais cet acte est d'ordre « défectif », or comme tout mouvement « défectif » vient du néant, il ne saurait procéder de Dieu (*De libero arbitrio*, II, 19, 54). Mais cette opposition radicale aux manichéens, ne résout pas la question délicate d'une réponse aux pélagiens : si le mal n'a pas d'essence, n'a pas d'être, si la question n'est pas *quid est malum* mais *unde malum faciamus*, il faut alors admettre

1 Il est remarquable que la solution proposée par Freud, après qu'il eut longtemps hésité à intégrer l'hypothèse de Sabina Spielrein, celle d'un instinct de mort, qu'elle avait formulée dès 1916, soit celle sur laquelle se conclut *Malaise dans la civilisation*, à savoir une opposition permanente de deux « pulsions » dont il est impossible de prédire l'issue. Comme il n'y a aucune possibilité de maîtriser la source des ces pulsions, l'énergie psychique même dont elles procèdent, le seul expédient dont disposent les hommes est la sublimation ; or cette dernière ne provient pas d'une source différente des pulsions, et elle obéit à une économie libidinale qui, à son tour, obéit en fin de compte à des mobiles eux aussi inconscients – un manichéisme sans transcendance, certes, mais qui présuppose une énergie psychique tout aussi peu accessible que les puissances cosmiques antagonistes.

2 Saint Augustin, *Confessions*, II, 4 : lorsqu'il évoque le vol des poires auquel il s'est livré, en précisant bien qu'il n'était poussé par aucune nécessité, Augustin parle d'un « dégoût de la justice », mais il confesse tout aussitôt « un excès et un comble d'iniquité » qui s'accordent mal avec la seule inclination défective initiale.

une corruptibilité inhérente à la condition de créature sans engager d'emblée la responsabilité divine : « Augustin n'avait pas de quoi conceptualiser la *position* du mal ; aussi a-t-il dû reprendre le *ex nihilo* de la doctrine de la création, qui avait servi à combattre l'idée d'une matière incréée, et en faire un *ad non esse*, un mouvement vers le néant, pour combattre l'idée d'une matière du mal. »³ Il est bien plus facile de réfuter la thèse manichéenne d'un « prince des ténèbres » et d'une lutte sans merci – ni terme, peut-être – entre les deux puissances régissant l'ordre du monde, que de répondre aux tenants de Pélagé autrement qu'à la manière de Paul ; d'ailleurs, Ricœur, dans son étude sur le péché, conclut comme ce dernier : « Nous n'avons jamais le droit de spéculer sur *le mal déjà là* hors du mal que nous posons. Là est sans doute le mystère ultime du péché : nous *commençons le mal*, par nous le mal entre dans le monde, mais nous ne commençons le mal qu'à partir d'un mal déjà là. »⁴ Invoquer un « mystère » ne tire nullement d'embarras, car comment faire la part des causes entre notre volonté et la pression exercée par un « mal déjà là », peu importe alors qu'il s'agisse de « tentation » ? D'où vient qu'il y ait un « mal déjà là » ? D'où vient qu'on puisse finir par imputer le péché à l'imitation, transmise de génération en génération, du « premier homme » ?

La notion de *péché originel* a donc dû sa naissance tardive à un double conflit doctrinal qui a pris les allures d'une lutte contre deux hérésies : celle qui affirmait la création parfaite, celle qui posait une lutte initiale entre deux puissances dotées sinon d'une puissance égale, du moins d'un statut équivalent. Il s'agissait donc de se frayer une voie fragile entre deux écueils conceptuels touchant au mal. Augustin refuse l'être plénier au mal, l'impute à notre volonté, mais comme déjà partiellement orientée par une tradition peccamineuse qui accorde aux tentations une réalité mais pas de nature véritable, et à la foi une dignité spéciale puisqu'elle est, en l'homme, le mouvement *ad esse* qui imite le plus sûrement l'acte créateur divin accompli *ex nihilo*. Philosophiquement, cette position est fragile, on l'a vu, et Ricœur, on l'a cité, l'a admis avant lui-même de recourir à la notion de mystère, se retirant à lui-même la possibilité de traiter plus avant cette configuration particulière.

Qui plus est, il va jusqu'à reprendre la vieille conception médiévale, issue de Paul, d'une histoire « typologique »⁵ : Adam est l'anti-type de Jésus, et ce dernier est le type, la figure accomplie de ce que le premier pécheur préfigurait. Ainsi comprise, l'histoire devient très logiquement celle du salut : le « *Nouvel Adam* », le « *Fils de l'Homme* », apporte avec la promesse dont il est le porte parole la possibilité de comprendre l'illusion du péché et la transfiguration de la Rédemption qui conduit à la résurrection, c'est-à-dire au seul terme mis à la transmission d'une condition

3 P. Ricœur, « Le "péché originel" : étude de signification », in *Le conflit des interprétations*, Paris, Le Seuil, 1969, p. 271.

4 *Ibid.*, p. 282.

5 *Ibid.*

mortelle. Et la citation de Paul, Rom. 5, 20 – « où le péché s'est multiplié, la grâce a surabondé » –, relance *a contrario* une thèse providentialiste dont la confiance repose en fait sur des bases gnostiques. Une déclinaison moderne de cette thèse se retrouve dans la conception hœlderlinienne d'une totalité organique au sein de laquelle tout se compense et s'équilibre en fonction d'un principe d'harmonie⁶, reprise par Heidegger : « Là où croît le danger, croît aussi ce qui sauve »⁷. Le gnosticisme de la thèse tient à l'opposition manichéenne entre bien et mal, chaque puissance compensant les excès de l'autre, mais aussi à l'idée d'aliénation au monde dont l'affranchissement est affirmé certain lorsque le plérôme recouvrera son unité et sa plénitude initiales. Les courants antinomistes ont, au cours de notre histoire, constamment affirmé ce mouvement quadruple : crise, catastrophe et chute, aliénation, libération. Ce qui fait immédiatement problème dans la thèse providentialiste, c'est l'absence complète d'implication reconnue à l'action volontaire humaine : si la compensation du péché par la grâce a bien lieu, il est évident qu'elle ne peut dépendre de nous puisqu'elle est entièrement entre les mains miséricordieuses du dispensateur de toute grâce. Si les excès du mal sont contrebalancés par les réussites du bien, il ne s'agit plus de faire le bien et de choisir de ne pas pécher puisque faire le mal épuise tout autant la puissance qu'il est, et nombre de sectes ont délibérément choisi de pécher afin de tarir les possibilités qu'avait le « prince des ténèbres » de nous tenter. Toute la grande étude de Gershom Scholem sur les courants antinomistes issus de la kabbale repose sur cette idée d'une Rédemption par le péché.

Scholem rapporte une image qui, colportée par les sabbatéens comme par ceux qui les fustigeaient, résume cet état d'esprit : « [...] puisque le grain de blé doit pourrir en terre avant de germer, il faut que les actions des "croyants" aient elles-mêmes véritablement "pourri" avant que puisse germer la Rédemption. »⁸ Pour les croyants, en effet, accomplir véritablement la Tora, c'est abolir. L'un des traits les plus effrayants au regard de la tradition, et caractéristique de ces quatre variantes est la pratique dite de « l'extinction des lumières », euphémisme qui désignait tout simplement des orgies. Bien entendu, comme la littérature de ces sectes a toujours été largement tenue secrète, que l'état des sources directes est effectivement très indigent et, qui plus est, largement crypté, les témoignages de ce genre de pratiques sont eux-mêmes extrêmement rares et parfois sujets à caution, d'autant que la littérature de ceux qui luttaient contre ces courants dissidents avait tout intérêt à les salir en leur imputant des abominations. Néanmoins, Scholem a minutieusement établi la réalité historique de

6 Hölderlin, *Hyperion*, Paris, Gallimard, 1967, p. 273 : « Les dissonances du monde sont comme les querelles des amants. La réconciliation habite la dispute, et tout ce qui a été séparé se rassemble. »

7 Heidegger cite Hölderlin dans « La question de la technique » (1954), Paris, Gallimard, 1958 (trad. A. Préau), p. 12.

8 G. Scholem, « La Rédemption par le péché », in *Le Messianisme juif*, Paris, Calmann-Lévy, 1974 (trad. B. Dupuy), p. 185.

telles pratiques qui entraînaient pour les enfants des sectaires de lourdes conséquences puisqu'ils étaient tous considérés comme *mamzerim*, c'est-à-dire illégitimes en un sens bien plus grave que ce que nous entendons par « bâtard » : la communauté d'Israël leur était tout simplement fermée pendant dix générations. Les orgies étaient une occasion éminente de transgresser nombre d'interdits, adultère, inceste, etc., de rompre avec la succession normale des générations, mais, plus encore, d'accomplir plus avant l'union, charnellement réalisée et sur leur terrain matériel, avec les *kelipot*, les forces malignes, afin de les saturer en quelque sorte d'un surcroît de malignité sainte censée les tarir définitivement. Car ceux qui se livrent à cette forme de transgression se considèrent, c'est le cas de toutes les formes extrêmes de spiritualisme où apparaissent des croyants qui se qualifient de « pneumatiques », comme étant au-dessus du péché au point que leur action n'a plus à tenir le moindre compte des normes morales ordinaires puisqu'elle obéit directement à ce que l'esprit leur dicte de faire. « La "vraie foi" ne peut être une foi que les hommes professent en public. Au contraire, la "vraie foi" doit demeurer cachée [...] Il y avait [pour les sectaires sabbatéens] un abîme entre les événements intérieurs et les événements extérieurs⁹. Lorsqu'il fut déclaré que c'était sur les premiers qu'il fallait se fonder, il devint évident que la valeur qu'on avait accordée jusque-là aux événements extérieurs serait tôt ou tard récusée. À cet instant précis, le messianisme tourna en nihilisme. »¹⁰ C'est la venue du Messie qui rompt l'harmonie illusoire, régnant jusqu'alors, entre disposition intérieure et observance extérieure ; désormais seul le précepte intérieur est en mesure de réaliser un *tiqqun*, une restauration, tandis que ce même précepte implique une transgression extérieure. On comprend alors que, dans cette perspective, la lecture même de la Tora procède à des réinterprétations antinomistes ; c'est, par exemple, le cas de Lévitique 20, 17 : « Si un homme prend pour épouse sa sœur [...] et qu'il voit sa nudité et qu'elle voit la sienne, c'est une ignominie » ; mais le terme, en hébreu, désignant l'ignominie, *hesed*, est le même qui d'ordinaire signifie « tendresse » dans le Pentateuque. On n'hésitera plus alors à prendre au pied de la lettre telle sentence extraite des *Tiqqune ha-Zohar*, les ajouts au *Zohar* (Mantoue, vers 1558) stipulant : « En haut [au ciel], il n'y a plus de lois d'inceste. »¹¹ À l'arrière-plan de ces transgressions sulfureuses, on retrouve des linéaments, mais pris au pied de la lettre et traduits en actes, des réflexions toutes spéculatives du *Zohar* sur les rapports sexués entre les éléments masculin et féminin du monde divin, sur l'apocalyptique de la Rédemption et la lutte entre monde de la droite, sacré, et monde de la gauche, satanique.

9 On trouve, sept ans avant la rédaction de cette étude, un écho direct des recherches de Scholem dans la dernière strophe de son poème « Rencontre avec Sion » : « Ce qui était intérieur / s'est transformé, passant à l'extérieur, / le rêve s'est mué en violence ; / nous sommes dehors à nouveau / et Sion est sans forme. »

10 « La Rédemption par le péché », *loc. cit.*, p. 176.

11 *Ibid.*, p. 179.

Dans la doctrine de Luria, le premier moment est celui d'une autocontraction divine (*tsimtsum*), d'une sorte d'exil de Dieu en lui-même ; la poursuite de la création se déroule à travers des émanations, les *sefirot*, mais est interrompue par une catastrophe, la « brisure des vases » (*chevirat ha-kelim*) incapables de contenir l'afflux en eux de la lumière divine. Cette catastrophe a lieu en raison d'une sorte de révolution interne surgie de la tension entre forces mauvaises et forces pures. Les forces mauvaises ont entraîné avec elles dans le monde inférieur des étincelles de lumière divine qu'il s'agit de libérer. Cet affranchissement ou restauration, *tiqqun*, était la tâche qui avait incombé à Adam lequel, chassé du Paradis, provoque une deuxième *chevirah*. Le temps est désormais compris comme l'histoire des différentes tentatives d'opérer la libération des étincelles encore plus profondément enfouies depuis la chute d'Adam. Cette conception opère une révolution dans l'orientation théosophique puisqu'il ne s'agit plus de rechercher les mobiles qui présidèrent à la création ou les raisons de la présence du mal en remontant vers des temps de plus en plus antérieurs, vers des hypostases divines de plus en plus originelles, mais de poursuivre, tourné vers l'avenir, la tâche de restauration transmise à Abraham, au peuple d'Israël, lui-même responsable de la troisième *chevirah* – le Veau d'or – à qui échoit néanmoins la responsabilité du *tiqqun* : dès lors, l'observance, la prière, les actions bonnes correspondent à autant d'étincelles libérées, tandis que les comportements inverses retardent la Rédemption. Cette vision kabbalistique provoque également un tournant anthropocentriste puisque c'est aux hommes qu'est demandé de contribuer au salut divin. Bien qu'elle s'accorde parfaitement avec l'orthodoxie, la kabbale lourianique a ainsi opéré une révolution cosmogonique, et c'est cet aspect dont les courants sabbatéens se sont emparés jusqu'à la caricature en transposant toute la théodicée dans le monde de l'histoire humaine où le Messie est un homme qui peut le cas échéant, ce sera le cas de Jacob Frank, se prétendre l'incarnation de Dieu tout comme il a prétendu que sa fiancée était, sous les dehors d'une Marie chrétienne, l'incarnation de la *shekhina* ou, mieux encore, le Messie ultime, prédit féminin.

Si l'éradication du mal incombe aux hommes et à leurs actions dans l'histoire effective, si, donc, la Rédemption elle-même dépend de leurs succès, et si, en outre, l'heure de sa venue n'est tributaire que de leur zèle, comment résister à la tentation de s'assurer la maîtrise du mal en le débusquant de ses bastions les plus évidents et en les investissant directement ? Comment ne pas vouloir accélérer le temps historique en précipitant son terme libérateur par une sotériologie urgente qui fait de la crise le régime temporel impératif ? Comment pourrait-on alors suivre la sage recommandation du Cantique des cantiques (2, 7) qui, précisément, met en garde : « Ne réveille pas, ne réveille pas l'amour avant qu'elle le veuille », modérant ainsi l'impatience d'Israël, l'amant, dans son attente de la *shekhina*, la « femme » aimée ? On comprend aisément que les courants sabbatéens aient ainsi précipité l'histoire en souhaitant y jouer un rôle décisif, et en en représentant le cours, c'est le cas de

Jacob Frank, par un V, la première branche indiquant le mouvement de descente jusque dans les dernières caches des forces malignes, la seconde, ascendante, découlant directement de la profanation sacrée accomplie par la saturation du mal littéralement saisi à bras le corps. Il est patent que Frank retrouve sans la connaître la conception de l'arianisme d'un rédempteur *homoousios* et non plus seulement *homoïousios*.

Les sabbatéens, et Jacob Frank *a fortiori* qui fut manifestement un être fruste et inculte, ignoraient à quel point leurs traces recoupaient celles des mouvements gnostiques du début de l'ère commune ; mais Scholem opère tout naturellement le rapprochement en citant Jonas, notamment un passage de son grand ouvrage sur la gnose, qui n'est pas sans évoquer certains traits caractéristiques de sa propre attitude durant sa jeunesse :

*À la différence de l'homme ordinaire, c'est-à-dire de l'homme simplement psychique, le pneumatique est un homme libre [...] Mais dans la mesure où il faut, pour y parvenir, poser des actes libres, son attitude affranchie ne doit pas du tout être considérée comme un comportement négatif. Ce nihilisme moral nous révèle la crise d'un monde en transition. Quand l'homme se veut totalement affranchi et se fait une gloire de son abandon au péché sacré, c'est qu'il cherche à combler le vide qui s'ouvre dans l'interrègne de deux périodes de la Loi, différentes et opposées. Ce penchant anarchique se caractérise par une hostilité déclarée à l'égard de tout régime établi, par un besoin de se différencier nettement et de se séparer de la majorité des hommes...*¹²

Malgré toutes les différences qu'on voudra admettre dans ces courants gnostiques, sectaires, nihilistes et antinomistes, une même structure quadripartite peut être dégagée. Le premier moment est d'ordre théologique : le plérôme inaccessible, inconnaissable, précède l'histoire. On ne peut le saisir que négativement puisque la connaissance ne saisit que des choses différenciées. Par le biais d'une hypostase généralement féminine, et qui correspond souvent à la *sophia*, s'opère une rupture dans le divin qui accède ainsi à la connaissance de soi ce qui est fatal à son statut initial ; la *sophia* est relayée par le ou les démiurges responsables de la création du monde. Ce monde, deuxième moment, cosmologique, donc, est le reflet des intentions mauvaises du démiurge outre qu'il est le résultat d'une crise affectant le plérôme. Nombre de courants gnostiques dénoncent le dieu créateur au nom du Dieu bon (les frankistes opposaient la Cause première au Dieu d'Israël auquel on ne pouvait imputer la création). C'est une prison où est enfermé l'homme qui s'y trouve en quelque sorte en exil. Le troisième moment, anthropologique, conçoit les hommes s'identifiant aux souffrances du plérôme grâce aux souffrances qu'eux-mêmes endurent dans leur aliénation ; car, comme eux, le plérôme est aliéné

12 H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen, Vandenhoeck Ruprecht, 1934, t. I, p. 234 ; cité par Scholem in « La Rédemption par le péché », *loc. cit.*, p. 206.

au monde. Néanmoins, certains de ces hommes sont détenteurs de lumière, tels des anges déchus, lucifériens *stricto sensu*. Et ces derniers savent à la fois ce qu'il en est de la crise initiale subie par le plérôme, ce qu'il en est de son aliénation qu'ils partagent, et enfin ce qu'il adviendra de lui et d'eux au terme de l'histoire mondaine. D'où le quatrième moment, eschatologique ou sotériologique, où le salut vient de la connaissance spéciale, la gnose, que les élus ont du sentiment de la perte. L'initié est en mesure de sauver le plérôme des griffes mondaines du mal, et ce salut va de pair avec la fin de l'exil ou de l'aliénation dans la prison du monde. La connaissance est tout à la fois la responsable du drame initial en raison des différenciations qui en sont le corollaire, et l'instrument du salut à travers une histoire dont la temporalité est scandée par deux catastrophes, deux inversions de son orientation, l'une, celle de l'aliénation du plérôme au monde, l'autre, celle de l'affranchissement, du salut qui en sera l'achèvement. Cette structure temporelle est présente, comme on peut facilement s'en rendre compte, dans la plupart des conceptions révolutionnaires de l'histoire, et dans le messianisme apocalyptique bien évidemment.

On comprend que la tentation gnostique repose sur l'obscur conscience d'une dualité insurmontable des puissances qui nous régissent, et sur la volonté de réduire cette dualité à tout prix ; c'est aussi la tentative désespérée d'affirmer une liberté possible d'intervention humaine dans le cours quasi cosmique des forces antagonistes. Schiller, dans son poème « Résignation », en donne une parfaite mise en scène, et son vers célèbre « *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht* » joue consciemment de l'impossibilité de distinguer le sujet du prédicat lorsqu'on aborde des énoncés portant sur le temps ou la temporalité historique. Reste que la passion gnostique prend au sérieux non seulement la faute, qui est à penser en fonction de ce qu'elle transgresse précisément, mais plus fondamentalement le « péché », c'est-à-dire l'expérience du mal et, partant, l'existence du mal indépendamment d'une loi ou d'une règle. C'est d'ailleurs ce qui avait retenu l'attention de Jean Nabert dans son *Essai sur le mal*.¹³ Le problème de la dualité resurgit, mais ce n'est plus dans la perspective d'une projection au plan cosmique ou onto-théologique, comme la théodicée y inclinait puisqu'elle a toujours pour présupposé la possibilité de reconstruire les desseins divins, ce qui décide de son échec fondamental : une psychologie divine n'est tout simplement pas à notre portée et ce que Kant appelle l'« illusion transcendantale » met un terme à toute tentative de vouloir embrasser une totalité à partir d'un point de vue fini qui est, en outre, impliqué dans cette totalité même. Nabert s'en tient à un registre plus sobre et cherche à montrer ce qui distingue la faute du péché en progressant vers une compréhension du mal : « la faute a deux face : l'une tournée vers la règle, l'autre tournée vers une loi qui passe toutes les lois

13 J. Nabert, *Essai sur le mal*, Paris, Le Cerf, 1997 (réimpr. de la première éd. de 1955 parue aux Presses universitaires de France).

et exprime une adéquation entre l'être agissant et le moi pur. »¹⁴ C'est la logique de son affirmation selon laquelle le péché « procède d'une rupture opérée dans le moi par le moi ». Bien entendu, l'idée d'un « moi pur » distingué d'un moi impliqué dans l'ordre pratique et concret des décisions reste prise dans un schéma où l'unité et la cohésion passent pour être à la fois l'idéal et le corollaire du bien « s'il est vrai que le mal radical dans le sujet de l'action se relie à une scission originaire des consciences »¹⁵. Le mal procéderait ainsi d'une « causalité par quoi le moi trahit, non point une loi, mais son être même »¹⁶. Nabert suit donc Kant au moins en ceci qu'il reconnaît que le péché et le mal doivent être compris à l'horizon d'une causalité et d'une liberté, mais sans aller jusqu'au terme de ce qu'il envisage pourtant bien comme l'ambiguïté de la responsabilité puisqu'on ne peut pas à la fois vouloir maintenir une liberté qui, par définition, est absolue et tout à la fois une limitation de notre responsabilité. La tentation est grande alors de voir dans le mal une « fiction de l'imagination »¹⁷. La difficulté est bien là, car s'il n'est pas possible de penser le mal dans une perspective ontologique, il faut également renoncer à le comprendre comme une scission opérée (par qui ? ou par quoi ?) entre un moi « pur » et un moi « agissant ». Outre que le moi pur est certainement une fiction, il est impossible de ne pas situer la possibilité du mal du côté de la « volonté », c'est-à-dire dans le domaine pratique ; et s'il y a scission, ce n'est plus entre une instance idéale et « bonne » en soi et la volonté qui se compromettrait dès qu'elle agirait, dès qu'elle interviendrait, dès qu'elle serait en situation, donc dès qu'elle aurait à affronter les échéances de la pragmatique et de la socialité ; il ne s'agit pas de scission, mais d'un désarroi face à une « causalité » que nous ne pouvons jamais complètement saisir ni maîtriser parce qu'un doute foncier nous submerge quant à son existence même et, surtout, quant à la manière dont elle compose avec la causalité naturelle. Nous ne doutons pas de cette dernière, et même si la science reste fondamentalement inachevée, le travail du savoir consiste précisément à repousser constamment les limites de l'intelligibilité des réseaux de connexions causales. En revanche, la causalité par liberté défie d'emblée toute tentative d'en donner une notion positive, car nous n'en observons que les effets, et, qui plus est, nous ne pouvons les apprécier *qu'a posteriori*. Du même coup, nous sommes simultanément tentés d'en chercher la positivité pour nous, de croire pouvoir la « maîtriser », et tout à la fois d'en dénier la réalité chez les autres : c'est là le mal radical. Affirmer des autres qu'ils ne sont pas « libres » ou ne l'ont pas été dans ce qu'ils ont fait ou dit, voilà une perversion à laquelle tout le monde s'adonne en cherchant ainsi à s'assurer *a contrario* de la présence chez nous de cette liberté que

14 J. Nabert, *op. cit.*, p. 90.

15 *Ibid.*, p. 91. Cf. également p. 94 : « C'est la totalité de l'être que nous sommes que met en question le sentiment du péché. »

16 *Ibid.*, p. 101.

17 *Ibid.*, p. 109.

pourtant nous venons de trahir en révélant notre incertitude essentielle quant à son effectivité même. En disant du mal d'autrui – sport universellement pratiqué –, nous sommes comme les Spartiates qui, dans un but pédagogique, donnaient à leurs enfants le spectacle des ilotes qu'ils avaient contraint à s'enivrer. Dire « *du mal* » d'autrui, c'est d'abord le montrer comme un jouet de causalités qui lui échapperaient et dont il n'aurait pas la possibilité de combattre la puissance ; mais c'est surtout avouer que nous avons besoin de ce spectacle pour nous croire capables de suspendre ou neutraliser le réseau des connexions causales. La causalité par liberté dont seuls les effets se constatent plonge dans un désarroi sans limite précisément, et faire du mal ne consiste pas à mésuser de la liberté puisqu'il est par avance vain d'en vouloir limiter la puissance, mais à donner dans l'illusion que les autres à qui nous infligeons des maux en seraient privés. Il est également vain de se représenter une innocence initiale par la suite pervertie ou brisée puisque jamais pareil état initial n'existe : la représentation d'autrui innocent est souvent d'ailleurs un puissant déclencheur chez ceux qui en profitent, mais qui, comme le menteur a besoin d'être cru, comptent bien sur l'innocuité qu'ils bafouent. On comprend alors qu'une formidable nostalgie soit à l'œuvre pour regretter cette ambiguïté qui dérive toujours vers l'équivocité, et nous renvoie sans cesse la réalité d'une dualité qu'on s'acharne à nier. Il semble intolérable de ne pouvoir jamais ne faire qu'un avec soi, d'être sans cesse pris dans l'écart entre le corps qu'on *a* – réalité psycho-physique, biologique, physiologique, historique, géographique et sociale – et le corps qu'on *est* où se joue l'immense dialectique des représentations, des espoirs comme des souffrances, des désirs et des frustrations. Mais cet écart est précisément ce qui est sans doute gage d'une réflexivité permanente, perfectionnée ou pas, réflexivité qui n'est rien, mais qui sans cesse s'investit, se remplit en quelque sorte, s'incarne, donc. La difficulté propre à cette dualité est que les deux instances dont elle est la dynamique permanente ne sont pas sur un même plan de réalité : l'une a bien un enracinement concret fait de toutes les causalités positives, naturelles ou secondes, dont nous sommes inévitablement tributaires ; l'autre, en revanche, est purement négative et formelle. La transgression est toujours un acte ; l'élaboration d'une règle ou d'une loi l'est aussi, mais implique de surcroît un recours à une instance formelle qui permet l'abstraction qui lui est nécessaire, c'est-à-dire une symbolisation qui, elle, n'a rien à voir avec l'action transgressive même si elle peut être soupçonnée aussi de répondre à certains intérêts. La différence est que ces intérêts sont d'emblée universalisables formellement, et que toute règle ne vaut qu'à partir d'un accord, même relatif, non pas seulement des intérêts mais également d'une objectivation et d'une mise entre parenthèse de leurs contenus. Donner à ces deux instances un même statut, c'est retomber dans les errances gnostiques ou mystiques, voire dans les illusions du déterminisme radical, car les tentations de l'unité s'expriment autant sur le versant d'un rêve fusionnel que sur celui d'un univers réduit à la logique, le monde tel qu'a pu le concevoir un temps

Wittgenstein, « *Die Welt ist alles, was der Fall ist.* »¹⁸ ou Spinoza avant lui. On sait par expérience, que même une lutte collective animée d'intentions bonnes, puisqu'elles cherchent à rétablir précisément de quoi donner champ aux effets de la liberté, est inévitablement compromise par la perversion même qu'elle combat : la lutte contre le nazisme et contre l'impérialisme nippon ont conduit les Alliés à faire usage de tactiques et d'armes qui contredisaient à l'évidence les principes qui les animaient. Bien sûr, c'est un des effets qu'il faut imputer à la perversion du totalitarisme, mais, plus généralement, lutter contre ce qu'on pourrait appeler rapidement le mal ne permet pas de garder les mains pures : le western américain, pour l'essentiel attaché à montrer comment s'instaure la loi, révèle fort bien que les « bons » sont loin d'être parfaits, et qu'ils en usent très souvent de la même manière que les « méchants ».

Il est remarquable que toutes ces tentatives d'explication du péché « originel » reconnaissent la source biblique comme référence première, mais qu'aucune ne cherche à explorer le texte d'où procèdent le christianisme et les hérésies comme le gnosticisme qu'il a combattu. Ricœur a bien montré que la notion de péché originel résultait de ces luttes plutôt qu'elle ne les précédait même si la question du mal en était le dénominateur commun. Mais lorsqu'il s'agit d'aborder Genèse 3, il disqualifie en quelque sorte d'emblée la valeur de ce texte en le considérant tout d'abord comme un « récit », ensuite comme une production qui ne dépasse pas le registre du mythe. Il va même jusqu'à opposer « symboles imagés et mythiques » et « symboles rationnels ». Or pareille opposition ne peut être soutenue longtemps du point de vue strictement méthodologique. En effet, dans la « Première introduction » à la *Critique de la faculté de juger*, Kant définit les pouvoirs de l'esprit qui, selon lui sont au nombre de trois : le pouvoir de connaître, le sentiment de plaisir et de déplaisir, enfin, le pouvoir de désirer. À chacun d'eux correspond une faculté de l'esprit : l'entendement, la faculté de juger, et, pour ce qui concerne la raison, le pouvoir de désirer dont le principe recteur est la finalité. On comprend ainsi la différence qu'il avait déjà notée entre les définitions des mathématiques qui sont *ad esse* et celles de la philosophie qui sont *ad melius esse*. Les intuitions requises par la réalité de concepts empiriques, Kant les appelle des « exemples » ; ils sont les instruments auxiliaires d'une clarification de la référence objective du concept qui entretient avec son objet un même rapport que la possibilité à la réalité. Lorsqu'il s'agit des concepts de l'entendement, donc d'intuitions qui, cette fois sont pures, Kant a recours à ce qu'il appelle la schématisation qui assure une corrélation entre les intuitions et les concepts : c'est, bien évidemment, le cas des objets mathématiques, notamment. Le schématisme est lui-même produit du sens externe et du sens interne collaborant dans la synthèse double, celle des sensations et celle des perceptions. Le schématisme élabore ainsi une règle de construction de l'objet qui est en même temps son concept : trois droites sécantes déterminent un triangle ; une définition

18 L. Wittgenstein, *Tractatus...*, prop. 1.

n'est pas une démonstration, elle se contente de lui fournir ses premiers matériaux. Mais le schématisme ne se contente pas de fournir des règles pour la construction d'objets complexes et non empiriques, car il produit également des idées dont les exigences s'adressent à l'entendement comme instrument des concepts (qu'il s'agisse des catégories permettant d'aborder l'expérience ou des concepts empiriques tirés de l'expérience. Il est vain d'espérer pouvoir démontrer leur réalité objective ou leur référence à un objet, car aucune intuition n'y est appropriée. Il est impossible, par exemple de trouver une intuition qui soit susceptible de correspondre au concept de « monde » dans la mesure où, puisqu'il n'y a qu'un monde, on ne peut présenter aucun monde qui serait un exemple pour l'intuition entendue dans un tel concept. Il s'agit là de concepts dont la réalité, pour autant qu'ils puissent en revendiquer une, ne se fonde que dans le processus de la raison, et Blumenberg en tire cette remarque dont la portée n'est pas peu considérable :

Il est ainsi tout à fait certain que des totalités auxquelles appartient lui-même l'observateur et au sein desquelles il se situe se déroberont à la description ou s'y opposent en lui créant des difficultés très spéciales.¹⁹

Trois remarques peuvent être tirées de cette distinction : tout d'abord, les concepts ne constituent jamais un système achevé qui pourrait en quelque sorte se substituer à l'ensemble de la réalité, c'est-à-dire à tout ce qui tombe sous la règle de la seule logique ; ensuite, les idées admettent des expressions dotées d'une grande ampleur de variation quant à leur précision, et dépendent largement de contextes individuels, sociaux et historiques ; elles sont en outre par définition processuelles, donc dotées par nature d'une historicité : elles partagent ces caractéristiques avec les symboles de même que le fait qu'elles ne peuvent pas être rendues tangibles par aucune expérience délimitée ; enfin, la partition initiale évoquée plus haut entre sens interne et sens externe, quel que soit leur mode d'interaction, indique assez qu'il est impossible d'imaginer une confusion des deux formant alors une unité supérieure. Le sens interne, dont la forme est le temps, ne dépend pas de la même manière que le sens externe, dont la forme est l'espace, des sensations et des perceptions ; et les synthèses qui s'effectuent, parce qu'elles sont synthèses de deux « sens » fondamentalement hétérogènes ne débouchent jamais sur des unités homogènes, mais, précisément, sur une nouvelle hétérogénéité (celle des règles et des symboles, celle des concepts et des idées). La seule unité cependant qui ne peut être mise en question est celle du temps.

Kant emploie le terme de symbole lorsqu'il s'agit des intuitions corrélatives des *idées de la raison* ; le parallèle avec la schématisation en découle puisqu'on ne peut pas analyser en tant que tel le lien qui s'établit entre l'idée et l'intuition, pas plus qu'on ne peut le faire lorsqu'il s'agit des intuitions des concepts purs de l'entendement.

19 H. Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, Francfort/M., Suhrkamp, 2007, p. 99.

L'exemple que donne Kant est, comme on le sait, celui de l'État monarchique comparé à un moulin à bras : cette représentation analogique est dite « symbolique » dans un contexte où ce terme est un équivalent de « métaphorique » et désigne une présentation indirecte d'un concept qui procède par analogie : « Car entre un État despotique et un moulin à bras, il n'y a certes aucune ressemblance, mais entre les règles de la réflexion sur eux deux et sur leur causalité, il y en a bien une. »²⁰ Kant constate que la langue est pleine de ces termes qui sont des présentations indirectes obéissant à une analogie, et que, bien davantage encore, elles sont prédominantes par rapport aux concepts proprement dits qui restent cantonnés aux limites imposées par les règles issues du schématisme. Tout l'intérêt de cette justification du jugement esthétique – « le beau est le symbole de la moralité » – consiste à souligner la nature autant subjective qu'intersubjective de ce jugement, et cette intersubjectivité, même sous la forme triviale d'une réaction spontanée face à un spectacle naturel ou face à une œuvre, révèle que la réception sensible n'est pas la finalité de l'objet esthétique, mais qu'elle renvoie à une racine plus profonde où la faculté théorique et la faculté pratique sont liées d'une manière commune à tous et, cependant, inconnue²¹. L'opposition entre « symboles mythiques et imagés » et « symboles rationnels » ne peut donc être valide : il y a autant de rationalité à l'œuvre dans la symbolisation « mythique » qu'il y a d'images (de métaphores) dans les symboles dit rationnels. Ce qui leur est commun, c'est précisément leur matériau : le langage. Voilà pourquoi, il faut se garder de statuer trop vite sur la nature du texte biblique traitant de la « chute » ou du « péché » bien que ces termes – cela devrait tout même alerter – n'y figurent pas.

S'il est possible de reconstruire une isotopie thématique qui va de Paul à Augustin en englobant les manichéens et les gnostiques, puis d'Augustin au Concile de Trente, il n'en va pas de même si l'on cherche à justifier une filiation vraie entre Genèse 3 et Romains 5. D'abord pour des raisons simplement méthodologiques : la « typologie » ou le figuralisme, qui furent une évidence médiévale, ne résiste pas à l'examen rationnel ; en effet, la continuité entre le Pentateuque et les Évangiles ne peut pas être soutenue, d'un point de vue strictement historien, par une vision de l'histoire qui les distribue selon un schéma forgé *ex post* où l'un est doté d'une fonction d'annonce, les autres, investis du rôle de réalisation ou d'accomplissement, quand fonction et rôle ne sont distribués qu'à partir d'une autojustification inhérente aux intérêts de légitimation des seconds. Ensuite, parce que la méthode employée par Paul pour interpréter la Tora est une forme d'allégorisme qui fait bon marché de la lettre du texte, sous prétexte que cette lettre-là « tuerait », tandis que seul serait vivant l'« esprit » qui l'interprète. Enfin, parce que l'idée de rétribution, si décisive pour justifier l'incarnation et en construire la fonction rédemptrice, n'est nullement présente dans Genèse 3 ou, en général dans le Pentateuque puisque l'instance médiatrice n'est plus une personne nimbée d'une

20 Kant, Ak., vol. 5, p. 352.

21 *Ibid.*, p. 353.

essence transcendante, mais la Loi même et son observance qui, à elle seule, comme le montre le livre de Job, ne suffit jamais à s'assurer d'un salut.

Genèse 3 est introduit comme un « récit », ou, plutôt, comme un conte, mais d'emblée un jeu sémiotique fait aussitôt s'entrelacer avec la diégèse une trame de lecture différente qui met à distance la nature apparemment narrative pour susciter un contrepoint réflexif : en effet, l'adam (ce n'est pas encore un nom propre) et sa compagne, *isha* (qui elle non plus n'a pas encore de nom) sont « nus » et n'en n'ont pas honte, tandis que le serpent, personnifié comme dans la tradition narrative des légendes, est dit le plus « rusé » des animaux ; or le mot qui, en hébreu, désigne la nudité *haroum*, est consonantiquement le même que l'adjectif qui signifie le caractère rusé (*haroum*). Autrement dit, le récit s'amorce par une situation traditionnelle dans les contes : les protagonistes étaient dans telle situation, chacun caractérisé par un attribut censé lui être propre ; or cette présentation met également en scène une opposition entre les deux ressources du langage qui en constituent la dynamique profonde : le registre sémantique et le registre sémiotique. Si la « nudité » sans honte connote une forme d'innocence, cette innocuité est immédiatement relativisée par sa proximité avec la « ruse », et cette dernière, d'abord dramatiquement soulignée, est réduite ainsi à n'être pas davantage qu'une ingéniosité ingénue. Les traductions en langues occidentales n'ont pas pris soin de tenir cette opposition comme partie prenante du « sens », et succombent à une sorte de réalisme narratif qui prend en quelque sorte pour argent comptant le récit dont la seule contrepartie serait l'allégorisme généralisant. Une autre indication purement textuelle également est donnée par l'usage qui est fait du nom de Dieu qui vient d'être introduit comme double désignation Yhaveh-Elohim (Gen. 2, 4). Lorsque le serpent parle, il ne peut jamais faire usage de ce double nom qui ne réapparaît qu'en Gen. 3, 8. Or la fonction de ce double nom est clairement indiquée par les usages sélectifs dont il sera par la suite l'objet : la connotation de cet usage désigne un avenir ouvert qui est ainsi offert à l'humanité d'abord, à la descendance d'Enosh ensuite (Gen. 5, 26), donc à Noah, et par voie de conséquence à son fils Shem (à la différence de Ham qui est maudit, et de Japhet qui n'est béni qu'au seul nom d'Elohim – Gen. 9, 27), aïeul d'Abraham et du peuple juif. Elohim désigne Dieu tel qu'il peut être invoqué par tous indifféremment, mais donc aussi dans une confusion possible avec les autres divinités, bien que l'existence d'autres nations soit englobée dans l'alliance avec Noah et considérée comme juste pour autant qu'elles soient les descendantes de Japhet et reconnaissent donc elles aussi cette première alliance. Le « serpent » n'a donc aucun avenir véritable, comme le montre son « châtiment » en Gen. 3, 14 : il n'a pu être choisi comme protagoniste d'un conte que dans la perspective mythique où règne un polymorphisme auquel il s'agit de mettre fin – le serpent n'aura d'autre avenir que celui d'être le reptile qu'il est de toute façon. Qu'il soit doté de la parole est la concession à cet univers du mythe que le « récit » entend faire pour mieux le dénoncer en développant pour les lecteurs une sorte de pédagogie des postures discursives au terme de laquelle il est exclu que les animaux puissent être des locuteurs alors que c'était monnaie courante dans les récits mythiques.

L'interdit divin portait uniquement sur la consommation « des fruits de l'arbre de bien et mal » – et non *du* bien et *du* mal, car l'interdit porte non pas sur des substances miraculeuses contenues *materialiter* dans des « fruits » d'un « arbre » d'emblée miraculeux placé au centre du jardin d'Eden. Autrement dit, l'interdit porte sur l'ingestion de ce qui découle d'une différence fondamentale d'ordre éthique : il est interdit de vouloir s'approprier la source de la différenciation entre bien et mal, parce que cette différenciation *n'est précisément pas d'ordre concret ou matériel, mais qu'elle ressortit à un registre abstrait ou transcendantal*. L'autre arbre, celui de la « vie », n'a pas fait l'objet d'un interdit initial, ce qui permet de comprendre que seule la transgression du premier interdit entraîne le désir de bafouer le second. Il est donc défendu de s'approprier la différenciation entre bien et mal, car cette appropriation, pour autant qu'elle ait lieu de manière régressive – ce que le récit nous présente comme le choix que l'être humain ne peut ne pas manquer de faire – entraînera aussitôt un désir d'éternité : qui s' imagine maîtriser la distinction entre bien et mal se croit au-dessus des normes et refuse le sort commun qui est de vivre une vie finie où seulement peut être effective une responsabilité morale ; car vivre éternellement signifie logiquement la dissolution complète de cette dernière. En effet, si j'ai l'éternité devant moi, aucun choix ne m'engage plus qu'un autre, et j'ai *tout le temps* de changer indéfiniment mes choix, réduits ainsi à être tous à la fois instantanés et définitifs. Le châtement promis, la mort, ne frappera pas les protagonistes, contrairement à la crainte encore naïve exprimée par *isha* quand elle répond au serpent tentateur : la mort est une composante de la vie humaine ou de sa « condition », elle est une nécessité logique du point de vue de la fondation d'une éthique. Elle n'est pas une peine infligée comme un châtement suivant immédiatement la transgression d'un interdit, mais une donnée dont il s'agit de justifier le rôle dans la condition humaine, ce que fera le texte de manière frappante en Gen. 19, 20 : lorsque Dieu rappelle que l'adam (« mâle et femelle », Gen. 1, 27) est, de par *le nom qui le désigne*, « terrien », « terreux », retournera à la poussière dont pour partie il provient, l'adam ne craint point de lui rétorquer que, face à cette échéance mortelle, il dispose d'une ressource propre : donner un nom à *isha* tel qu'il devienne un symbole de ce qui devient alors possible pour l'humain. Ève, Hava, porte un nom qui signifie l'avenir possible d'une humanité, qui désigne donc le lien singulier que seul forge l'humain entre le temps et le sens, grâce à une puissance propre : la faculté de symboliser. Il n'est pas inutile de rappeler que, contrairement à maints récits cosmogoniques, la Genèse n'impute pas à Dieu la création du langage ni celle du temps (qui n'est nulle part personnifié, au contraire de Chronos, par exemple), mais laisse temps et langage présumés par le fait même d'aborder la question des origines.²²

22 Cf. Gen. 1, 22 ; 1, 28 ; mais aussi, la succession des « paroles » divines (« Dieu dit... »), la succession des « jours », et la problématique complexe du septième jour, à la fois durée effective, mais privé de matin et de soir ; sur le langage, voir surtout, Gen. 2, 19 qui ouvre toute la séquence du rapport nécessaire à autrui jusqu'à la nomination d'*isha*.

En quoi consiste alors précisément la « *faute* » commise par *isha* et entérinée *taciter* par l'adam ? Le texte met en place une dramaturgie du « voir ». Et l'ironie constamment sous-jacente vient de la référence immédiate au « voir » divin qui s'apparente à un jugement de valeur soigneusement distribué puisque deux choses ne sont pas dites bonnes lors du déroulement de la « création » : le ciel et l'être humain. L'abstention d'un jugement divin sur le ciel et l'homme équivaut à un refus de la représentation dominante dans les cosmogonies où, bien entendu, le ciel est pris pour le modèle que l'homme devra sinon imiter du moins chercher à comprendre comme ce qui est comble de l'harmonie, de la justesse et de la vérité – l'image choisie par Platon pour connoter le bien est évidemment le soleil. L'argument persuasif du serpent consiste à promettre que les yeux du couple humain s'ouvriront : ils contempleront ce que voient les dieux, s'égalant ainsi à eux. *Isha* estime les fruits de l'arbre non pas absolument, comme le fait Dieu jugeant ce qu'il a créé, mais uniquement en fonction de ses propres besoins ou de ses propres attentes : bon à manger, agréables à la vue, dignes d'être contemplés. *Isha* ne dit rien, ne délibère pas, n'hésite nullement et confond allègrement des modalités diverses de la représentation (utilité, plaisir, fascination) avec celles de la réflexion. L'ironie se prolonge aussi par la conclusion du récit où l'appropriation des fruits de l'arbre de la connaissance de bien et mal était censée « ouvrir les yeux » s'achève par le constat par les protagonistes de leur nudité, dont, cette fois, ils ont honte. Leurs yeux s'ouvrent sur le plus banal des constats, sur la moindre des « connaissances », sur un retour pitoyable à la situation initiale : ils n'en savent pas plus. La représentation et, la représentation exclusivement visuelle, ne confère aucune faculté supplémentaire, ne mène pas à un savoir divin. La conscience de la honte désormais ressentie est le seul bénéfice retiré de cette transgression : ils ne savaient pas que leur corps n'était que celui qu'ils avaient, et que la séparation d'avec le corps qu'ils ne cessent pas néanmoins d'être n'a nullement été abolie par leur sujétion au seul registre de l'apparence. Connaître la différence entre bien et mal n'a aucun rapport avec le domaine empirique de la représentation ; elle exige le passage par le registre formel de la réflexion, par la distance d'une abstraction qui interdit de lier à une vision empirique la moindre règle d'action. En outre, ce qui est particulièrement dénoncé par cet épisode comme une faute, qui mérite moins un châtement qu'un retour pur et simple à la condition humaine la plus banale et la plus générale, c'est le fait que la connaissance de la différence entre bien et mal puisse être comprise sur le mode archaïque de l'appropriation par manducation : ingérer le corps de l'ennemi prisé ou redouté pour ses qualités redoutables ou admirables, manger celui d'animaux pour leurs performances enviées et supposées, voilà qui renvoie à un univers régi par le mythe. Or c'est précisément la leçon de l'épisode que d'apprendre à quitter ce monde-là, magique, polymorphique et redoutable autant que délicieux où les serpents parlent et où les fruits peuvent rendre divins. La connaissance morale ne s'acquiert pas en consommant passivement une image de ce qu'est la source des normes, mais en agissant et en réfléchissant à la manière de rester, dans la complexité

de la pratique jamais conforme à un « cas d'école », fidèle à des règles dont on a compris l'intérêt pour tous au terme d'une réflexion, d'une délibération. Cette faute n'a rien d'un péché « originel », à ceci près que nous le commettons tous et sans cesse parce qu'il fait partie de notre condition de faire immédiatement confiance aux apparences et aux représentations empiriques que nous en avons – les maintes formes des stéréotypes, des préjugés en témoignent assez. Il n'a rien d'héréditaire au sens propre même si l'erreur de jugement se transmet de génération en génération comme ce qui, chaque fois, exige de reprendre les choses *ab ovo* – nous ne dominons pas le temps historique et il n'y a, de ce point de vue, aucun progrès constant ou cumulatif – n'importe quel enfant vient malicieusement nous rappeler que, comme le travail scientifique, l'éducation est une tâche indéfinie, car il s'agit là aussi d'une totalité inachevée.²³

On voit ainsi se dessiner, dès les premières pages de la Genèse, une autre conception de l'histoire. Tandis que la révolution paulinienne mettait fin à une conception cyclique du temps en ouvrant l'ère d'une histoire universelle mais scandée par le rythme apostolique de la conversion des païens, et orientée vers son étape ultime, le Jugement et la Rédemption qui l'abolissent enfin, la révolution opérée par le Pentateuque est différente même si, elle aussi, met fin à une conception mythique d'un temps circulaire. C'est, en effet, la première formulation d'une histoire ouverte, sans promesse finale, sans universalité apostolique, car les différences entre les nations y est admise, une histoire sans magie, strictement humaine qui interdit sans ambiguïté toute théodicée.

Marc de LAUNAY

23 Il est remarquable que c'est cette même « faute » que commet l'humanité dans ses premiers développements où l'ont retrouvé des hommes qui se prennent pour des « *filis de Dieu* » et qui se choisissent des femmes simplement parce qu'ils les trouvaient belles à voir (Gen. 6, 1-2) ; et c'est la perversion de ce penchant qui déclenche le déluge et entraîne une première « *loi* » universelle qu'on appelle noachique.

La rédemption et le mal¹

Title Salvation and Evil

Abstract This text tries to underline the major meanings of the salvation and evil beginning from Nae Ionescu's philosophy, especially his course on Faust – *the matter of salvation in Faust of Goethe* –, the Romanian philosopher being one of the most important figure of the intellectual elites during the Romanian interwar space, an outstanding personality that created the generation of Mircea Eliade, Vulcanescu, Cioran, Noica *et alii*. The matter of salvation has two essential meanings : a transcendental meaning and a spiritual meaning, inside the human being. Nae Ionescu lays stress on dual conception of Goethe : the evil as the necessity of being is not present at Goethe; there is the presence of evil as the absence of good – *privatio boni* (the Augustinian doctrine). The duality of Goethe's feature is the reflection of two sorts of solutions : first of all, the knowledge and second of all, the living. In fact, this is sign of knowledge during the Renaissance as an identity between science and magic. In opposition to Wagner as the type of the non-tortured scientist, Faust is the metaphysician overwhelmed with *sorge* (*care*). Oscillating between salvation – as the possibility of regaining the Absolute – and evil, Faust finishes by obtaining his *das ewig Weibliche*.

Key words Salvation, evil, philosophy, science, magic, duality, being, knowledge, living, good

La philosophie reste une connaissance qui essaie d'atténuer le conflit tragique entre le Moi et le monde et qui cherche l'équilibre intérieur de l'homme et de celui-ci avec le monde. Mais, cet équilibre *absolu* que l'homme cherche partout et auquel il aspire existe-t-il ?

L'introspection mène l'homme à la conclusion qu'il n'est pas autosuffisant, étant obligé de sortir de soi-même. Outre le soi, il y a le monde sensible, objectif, qui s'y oppose. La tâche de la personnalité métaphysique réside dans la réconciliation de ces deux modes d'existence. Quelle sorte de réconciliation est possible ? L'homme s'intègre-t-il au monde ? sont des questions qui s'imposent d'emblée.

Nous faisons appel dans notre texte à l'approche métaphysique de Nae Ionescu, en tant que représentant de l'élite intellectuelle pendant l'entre-deux-guerres, le patron de l'école de philosophie dont est issue la génération de Mircea Vulcanescu, Mircea Eliade, Constantin Noica, Emil Cioran, Vasile Bancila, George Racoveanu, Paul Costin Deleanu *et alii*.

¹ This paper is supported by the Sectorial Operational Programme Human Resources Development (SOP HRD), financed from the European Social Fund and by the Romanian Government under the contract number SOP HRD/89/1.5/S/59758.

Pour le philosophe roumain, la personnalité philosophique suppose un *noyau spirituel*, le Moi ou la conscience de soi, qui polarise toutes les ressources humaines dans une unité organique harmonieuse. C'est cette personnalité qui reçoit et intègre les informations et les données de l'extérieur en fonction de ses besoins. C'est en ce sens que se réalise une unité, un équilibre dicté par la personnalité philosophique. Celle-ci part de sa propre expérience, qui lui fournit les informations filtrées par le concept central de *vivre-compréhension*. Vivant l'existence, la personnalité dispose d'une expérience qui peut être plus vaste en fonction des connaissances acquises. Et cette formule qui exprime notre manière générale d'agir devant l'existence constitue la philosophie.

Le but de la philosophie est de trouver une forme d'équilibre entre le Moi et le monde. Mais cet équilibre implique l'immobilisme, le manque de vie. Pour l'atteindre, il faut transcender les limites de la condition humaine, vers le virtuel, l'Absolu. La raison n'est ni capable, ni suffisante de le saisir et c'est pourquoi Nae Ionescu partage l'opinion de sa génération, selon laquelle l'échec de la science en quête de l'Absolu équivaut à celui de la raison. Evidemment, la science est valable et profitable puisqu'elle nous fait connaître des événements, des causes efficientes – *de simples correspondances*, dans la conception de Nae Ionescu – ou des vérités objectives, mais relatives. Une connaissance des fondements de l'Être s'accomplit par le biais du vivre qui devient possible au moment du positionnement à l'intérieur de l'événement. Une telle connaissance va mener aux vérités absolues, mais subjectives, du point de vue de la personne qui est arrivée à de telles conclusions philosophiques.

Ces dernières vérités appartiennent-elles au monde sensible où l'on se meut ? Si tel était le cas, alors la philosophie n'aurait pas visé l'Absolu. C'est ici que Nae Ionescu remet en question l'aspect de la réalité métaphysique, de l'Absolu, du virtuel. Comment l'homme peut-il transgresser les limites du monde sensible, actuel, vers un monde possible ? La réponse est fournie par le philosophe roumain dans le cadre de la théorie de la connaissance métaphysique par le biais de la question de la *causalité symbolique*.² Pour Nae Ionescu, la causalité efficiente qui engendre l'immédiat, ne peut être conçue car tout est la création de Dieu. Seul LUI sait tout et ne répond de Ses actions devant personne, surtout quant à la manière dont Il a créé le monde à partir de soi-même. Par conséquent, tout ce qu'on appelle normalement la causalité dans le monde sensible est, pour le philosophe roumain, une *simple correspondance*.

L'état d'équilibre, de bonheur, est refusé à l'homme dans ce monde sensible. Par le péché originel, il a hérité d'un *monde déchu*, mais est devenu conscient de lui-même. Le monde créé par Dieu est équilibré, celui-ci ne

2 Cf. Constantin Mihai, *Descartes. L'Argument ontologique et sa causalité symbolique*, Paris, L'Harmattan, 2007, pp. 35-36 : « le principe de la causalité n'est pas un principe de connaissance ; il doit être considéré comme une voie du passage du domaine de la réalité sensible, du variable, vers celui de la virtualité, de l'universel. »

voulant pas dépasser les limites de sa création initiale. À cause du péché³, l'homme cesse d'être une créature divine équilibrée et devient un *être anormale*, incapable de transcender ontologiquement le monde sensible. Ce qui lui est resté dans cette existence qui oscille entre le réel et le possible, c'est l'aspiration permanente vers l'équilibre.

Nae Ionescu considère que son temps réclame une nouvelle vision métaphysique, une vision qui déplace l'accent de la *connaissance rationnelle* vers *le vivre* de l'existence. En fait, l'accent est mis sur le problème de la rédemption, du salut de l'homme. Le problème métaphysique, du point de vue de la rédemption humaine, n'est pas un simple acte, mais une réalité. Le problème de la rédemption devient tout aussi actuel que le problème métaphysique. Pour le philosophe, la question de la rédemption est envisagée comme *sotiria*, comme salut individuel par la rédemption religieuse. C'est en ce sens que la métaphysique est dans cette hypostase comme une sorte de théosophie.

La religion suit elle-même la question du salut. Car qu'est-ce que le salut individuel, s'interroge Nae Ionescu ? Ce qu'il résout par l'identification de l'homme comme unité spirituelle avec sa mise en accord avec l'existence.⁴ La spécificité de l'activité philosophique est justement un raffinement de l'esprit en vue de sa redécouverte et de sa définition par rapport à la réalité. La philosophie comme activité visant la réalisation d'une vision d'ensemble de l'existence a comme but de trouver l'équilibre humain dans une réalité extramondiale. La personnalité métaphysique veut passer au-delà de soi-même, en vue d'obtenir la rédemption ou le salut de son être spirituel, par la transgression vers la transcendance.

Dans un langage spécifique, le problème du salut réside dans la tentative de l'homme pour obtenir sa rédemption. Cette préoccupation est propre à l'homme, celui-ci ayant conscience de la chute, de son infériorité par rapport à ce qu'il pourrait être. Dans la conscience de la chute de l'homme, il y a un moment important : car pour qu'un homme obtienne sa rédemption il doit être, en essence, meilleur qu'il n'est actuellement, ayant en effet en lui-même certaines possibilités d'élévation morale et métaphysique.

3 Voir l'interprétation du péché chez le Père Paul Florensky, *La Colonne et le Fondement de la Vérité*, traduction du russe par Constantin Andronikof, Suisse, L'Âge d'Homme, 1994, pp. 114-136 : « Le péché consiste à ne pas vouloir sortir de l'état d'identité à soi-même, du *Moi=Moi* ; ou, plus précisément du *Moi*. S'affirmer soi-même, en tant que soi, sans relation à *l'autre*, c'est-à-dire à Dieu et à tout le créé, la concentration sur soi sans issue hors de soi, voilà le péché radical ou la racine de tous les péchés... En d'autres termes, le péché est la force de conservation de soi en tant que tel, qui fait de la personne une *auto-idole*, une idole pour soi-même, qui explique le *Moi* par le *Moi* et non par Dieu, qui fonde le *Moi* sur le *Moi* et non pas sur Dieu. Le péché est la tendance fondamentale du *Moi* par laquelle celui-ci s'affirme dans son solipsisme, dans sa singularité et qui fait de soi, le seul point de la réalité » (p. 121).

4 Nae Ionescu, *Problema mântuirii în Faust al lui Goethe (Le Problème de la rédemption chez Faust de Goethe)*, București, Anastasia, 1996, p. 29.

Par conséquent, la question du salut implique un état inférieur, qui n'est pas l'état naturel de l'homme, mais l'état où il est arrivé du fait de certains événements. Un premier terme consiste dans l'état mauvais, ou inférieur, de désagrégation spirituelle de l'homme au long de l'histoire. Le deuxième terme vise la dernière position vers laquelle il se dirige dans le besoin, dans la tentative pour obtenir sa rédemption.

Le problème du salut a deux aspects : 1. l'excellence de la race humaine ; 2. sa dégénérescence par le péché originel, pour que l'homme aspire enfin du point de vue métaphysique et religieux à revenir à son état initial.

Dans la mentalité européenne, qui est dominée, dans sa structure intime, par la religiosité chrétienne, la chute de l'homme est réellement théorisée. Dans le christianisme, elle est théorisée par un mythe, le mythe de la chute de l'homme dans le péché. Adam et Eve ont mangé la pomme de l'arbre de la connaissance, devenant donc des êtres déchus, du point de vue de leur statut initial. Cette théorisation est exprimée par un mythe. Pourquoi par un mythe ? Car, ce récit proprement dit du péché originel ne peut être envisagé dans son sens littéral. En fait, il y a plusieurs modalités d'interprétation de ce mythe : la forme littérale et la forme symbolique. Cette forme littérale, une forme presque positive, a été fournie par Saint Augustin : *peccatum est dictum vel factum, vel concupitum, aliquid contra legem eternam*⁵ (le péché serait *la parole ou le fait ou le désir contre la loi éternelle*). Dans cette interprétation littérale, Saint Augustin dit que le péché, c'est la transgression de la loi éternelle.

Nae Ionescu soutient qu'il faut interpréter le péché originel comme un mythe, comme un symbole. Lorsque l'homme a été créé, il a été investi de tous les possibles ; selon l'Ancien Testament, il a été créé à l'image de Dieu. Mais, l'homme était créature et non pas créateur, il aurait pu arriver à cette dernière hypostase s'il avait participé au *Logos*. La tentative de transgression de cette limite supérieure marque la chute⁶. Car la chute des anges constitue leur tendance à se substituer à Dieu. En fait, il y a une approche théologique qui soutient l'existence d'une hiérarchie (Dieu, saints et anges) en tant que degrés de connaissance⁷.

L'une des critiques les plus significatives adressées par la modernité à Descartes appartient à Jacques Maritain⁸, ce n'est pas seulement une critique formelle et intellectuelle, mais aussi une critique substantielle, du point de vue du substrat philosophique : la critique de Maritain vise la position de Descartes qui considère que la sagesse humaine est capable d'accéder à celle des anges. De plus, Thomas d'Aquin

5 Saint Augustin, *Contra Faustum*, lib.XXII.27.

6 Nae Ionescu, *op. cit.*, p. 41.

7 Denys L'Aréopagite, *La Hiérarchie céleste* III, 1-2, in *Sources chrétiennes*, t.58, éd. G. Heil, traduction de M. de Gandillac, Paris, Cerf, 1958, pp. 87-89.

8 Cf. Jacques Maritain, *Trois réformateurs : Luther, Descartes, Rousseau, avec six portraits*, Paris, Plon, 1925.

avait parlé lui-même de l'intelligence des anges.⁹ L'erreur de Descartes consiste dans le fait qu'il a pu s'identifier au pouvoir de perspicacité des anges.

On peut donc interpréter le péché de la manière suivante : l'homme a été créé d'une certaine façon, c'est-à-dire qu'il y a des limites entre lesquelles il peut agir, notamment des limites supérieures qui sont toujours précisées. Il n'y a aucune possibilité de transgresser ces limites, et le péché consiste à tenter de le faire. Symboliquement, le péché originel consiste précisément dans ce fait : tout d'abord c'est la conscience de la supériorité, de la quasi-divinité de l'homme, puis c'est la conscience de la tendance exagérée de l'homme à dépasser ses limites naturelles. L'homme qui veut plus qu'il peut ou qui veut plus qu'il lui est permis, tombe dans un excès qui lui est fatal. Cette fatalité réside dans le fait que l'homme doit vivre aujourd'hui sur la terre dans les conditions qui lui sont données. Celles précisées par *l'Ancien Testament* : « à la sueur de ton visage tu mangeras ton pain, et toi femme, dans la peine tu enfanteras des fils ».¹⁰

Par la chute, Adam passe d'un statut divin à un état inférieur, mais il gagne quelque chose d'important du point de vue humain : tout comme Dieu, il peut créer. Mais la différence est énorme : Dieu créé à partir de Lui-même, sans aucune douleur, tandis que l'homme créé, en modifiant la matière, dans l'effort et le sacrifice. Mais il créé ! Si en Eden, il contemplait l'œuvre de Dieu, il a maintenant la possibilité de créer consciemment. L'excellence divine de la création humaine (à l'image et à la ressemblance de Dieu et la possession de la raison comme étincelle divine) s'accomplit par la chute, avec la possibilité de la création humaine. Par la transgression de la loi divine, l'homme arrive à la conscience de son excellence divine.

L'interprétation littérale de la Bible a suscité beaucoup de controverses et de polémiques au sein de l'Église. L'une des polémiques qui a eu un caractère plus crucial et plus grave pour le déroulement de la vie religieuse de l'Europe a été la soi-disant *hérésie* de Pélage. Moine d'origine britannique (né en Grande-Bretagne vers 360 – mort en Palestine vers 422), Pélage était un homme pieux qui a mené une vie pure, un homme qui était troublé par tous les problèmes que suppose la vie religieuse. Il ne s'agit pas seulement chez Pélage d'une pratique proprement dite, mais d'une nécessité métaphysique qui essaie de créer parmi les différentes ramifications de la vie religieuse un système rationnel. Sa doctrine sur le rôle de la grâce divine et de la volonté divine (*pélagianisme*) trouva en saint Augustin un adversaire redoutable.

La thèse de Pélage¹¹ est que l'homme est prédestiné au péché. Cela veut dire

9 Thomas d'Aquin, *Somme théologique* I-IV, Q.54-58, Paris, Cerf, 1984-1986.

10 *La Genèse* 3, 16-19.

11 Cf. *Controverses avec les Pélagiens*, in *Œuvres complètes de saint Augustin traduites pour la première fois en français sous la direction de M. Raulx, Bar-Le-Duc*, Paris, L. Guérin&Cie, 1869, tome XV, *De la grâce de Jésus-Christ et du péché originel, Livre deuxième. Du péché originel*, traduction de M. l'abbé Burleraux, pp. 622-634.

que celui-ci a eu une qualité qu'il a perdue. En dépit du fait que le pélagianisme a été condamné par l'Église en tant qu'hérésie (VIII^e siècle), Pélagie soutient une théorie qui se rapproche de celle de Saint Paul. Se référant à Pélagie, Nae Ionescu montre que Dieu, dans Son omnipotence, lorsqu'il a créé l'homme, a mis en celui-ci tous les possibles, y compris la possibilité du péché. D'autre part, citant Origène¹², Nae Ionescu montre que Dieu, dans Son omnipotence, a su, lorsqu'il a créé l'homme, que celui-ci allait pécher, et c'est pourquoi Il lui a offert la possibilité d'obtenir la Rédemption par le biais de Son Fils, Jésus Christ. Ce que soutient Origène par rapport à Pélagie, c'est le fait que la tentation et la Rédemption transcendent l'homme, provenant de l'extérieur : le serpent séduit Eve et Jésus sauve l'homme en se sacrifiant par amour pour lui.

La manière dont le christianisme pose la question du péché originel est une réponse à la variante du mythe prométhéen grec. Dans la philosophie européenne, il y a une solution à l'immanence du salut de l'homme, qui s'apparente, comme idée, à celle de Pélagie, solution selon laquelle l'homme inclut en lui-même la possibilité du salut. C'est la variante européenne de la philosophie immanentiste de la Renaissance, au sein de laquelle l'homme est considéré comme un être d'excellence, qui trouve en lui-même les ressources du salut par le biais de la création culturelle.

Pour Nae Ionescu, l'homme a seulement la qualité d'*invention* dans les sciences et les techniques et celle de *création* dans les arts. Mais la Création est l'attribut de Dieu. C'est Lui qui a créé le monde et l'homme. Ce dernier invente et crée en art et en philosophie.

Il y a donc une pensée mythique qui postule l'existence de l'homme à la fois dans des conditions d'excellence et de dissolution, de chute dans le soi-disant péché originel. En dépit de ce péché, on ne peut pas parler de salut. Pour le christianisme, le retour à l'état primordial se réalise par l'intervention des pouvoirs divins, par l'incarnation du *Logos*. C'est au sein de la Trinité que s'accomplit la possibilité du salut pour tout homme.

Dans le catholicisme, il y a la foi ardente en ce que les actes sont décisifs en matière de salut. Dans la religion orthodoxe, l'accent est mis sur le verset « *ainsi en est-il de la foi* », si bien que sans les actes, la foi est tout à fait stérile¹³.

12 Origène, *Contre Celse*, introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Borret, Paris, Cerf, 1969, livre III : « il enseigne premièrement que *nul homme n'est sans péché*, et que nous sommes tous pécheurs par nature ; livre IV : il regarde la nature raisonnable comme corrompue et pécheresse, ce qui emporte un véritable péché commun à toute nature humaine ; livre VII : Origène rapporte toujours cette tache originelle au péché d'Adam. Il est vrai que dans *L'Épître aux Romains*, en racontant toutes les manières dont Adam a pu nuire à sa postérité, Origène remarque entre les autres, celles que les pélagiens ont suivies depuis, c'est-à-dire celle de l'exemple qu'il nous a laissé de désobéir ; mais c'est en présupposant une autre manière de nous nuire, en faisant passer à nous par la naissance un véritable péché, qu'il faut laver par le baptême, même dans les petits enfants ».

13 *Épître de Saint Jacques* 2, 17.

Le salut se caractérise, par conséquent, par deux aspects essentiels : la foi et les actes bons. Parmi ces deux termes, la religion catholique met l'accent sur les actes, tandis que le protestantisme met l'accent sur la foi : croyez et vous obtiendrez la rédemption.

Le pélagianisme est une manifestation de mysticisme, mais ce n'est pas une doctrine qui met en danger l'existence même de la religiosité chrétienne. Alors, pourquoi cette attitude de l'Église ? Tout d'abord parce que l'Église catholique est là dès le début. D'ailleurs ce n'est pas le cas de tous les mouvements mystiques. L'ordre franciscain l'ordre dominicain et l'ordre bénédictin, par exemple, ont été inclus par la suite au sein de l'Église catholique. Au fond, le mysticisme franciscain, du point de vue catholique, est plus dissolutif que le pélagianisme. S'appuyant sur le principe de Möller – une autorité incontestable de l'Église –, quant au rapport entre hérésie et vérité, Nae Ionescu soutient une idée absolument fondée : l'Église chrétienne est une communauté d'amour qui repose sur la modalité uniforme de sentir, de croire et de vivre. Du moment qu'une personne juge autrement, elle se détache de la communauté d'amour, en quittant le cadre ecclésial et, donc, s'en excluant elle-même. Au-delà de la vérité rationnelle, il y a l'Église, c'est-à-dire la vérité vécue. C'est en ce sens qu'il faut comprendre le pélagianisme.¹⁴

La question du salut prend deux formes précises : une première, où le processus a un caractère transcendant et une seconde, qui se passe à l'intérieur de l'homme. A ce niveau, il ne faut présupposer ni le péché, ni Dieu. Dans le cas contraire, on aboutit au problème de la dégénérescence, par exemple, celle du pélagianisme qui exclut le mythe du péché et, implicitement, Dieu ; une autre formule, attribuée à la tradition juive, qui vise le salut de l'homme par soi-même, a été historiquement accomplie par l'ésotérisme, trouvant plusieurs formes d'expression dans toute la philosophie de la Renaissance.

Par rapport aux opinions des littéraires, Nae Ionescu trouve dans son *cours sur Faust*¹⁵ l'idée unitaire du poème de Goethe au niveau du problème de la rédemption. Ce qui nous y intéresse c'est d'analyser la problématique de la rédemption (y compris la question du mal), telle qu'elle régit le *cours sur Faust* de Nae Ionescu, de saisir son herméneutique qui fait preuve d'une approche novatrice.

Selon le philosophe roumain, l'unité de caractère de *Faust* peut être étudiée à partir de quelques étapes successives qui sont révélatrices de la personnalité du personnage. Ainsi, cette unité peut être reconstituée en suivant six scènes de l'œuvre : la scène du monologue, le premier monologue qui nous présente la personnalité de Faust, le premier entretien de Faust avec Méphistophélès – la première tentation de Faust –, la tragédie de Marguerite, et deux autres scènes dans la deuxième partie du poème et la fin. La clé d'interprétation du cadre où se passe la tragédie de l'âme

14 Nae Ionescu, *op. cit.*, p. 50.

15 *Ibid.*

humaine, et qui met l'accent sur la conception dualiste de l'univers propre à Goethe, est repérable au niveau du *Prologue dans le ciel*.

Les personnages du *Prologue* sont les trois Archanges (Raphaël, Gabriel et Michel), Le Seigneur et Méphistophélès (Méphisto). Toute la scène est composée par une sorte de rapport que les trois Archanges et Méphisto donnent au Seigneur. C'est le début de Raphaël qui parle de soleil :

Die Sonne tönt, nach alter Weise,
In Brudersphären Wettgesang,
Und ihre vorgeschriebne Reise,
Vollendet sie mit Donnergang
(Le soleil résonne sur le mode antique,
Dans le chœur harmonieux des sphères,
Et sa course ordonnée s'accomplit
Avec la rapidité de la foudre)¹⁶

Raphaël remarque un aspect important du soleil, à savoir que celui-ci n'a pas du tout changé son habitude. Sur le mot *tönt* qui signifie *résonne, chante*, il y a beaucoup de choses à dire, notamment au niveau de la vision cosmogonique que ce mot exprime. Avant de discuter de la cosmogonie, notons seulement le fait que Gabriel, par rapport à Raphaël, parle de la terre. Après la séquence de Raphaël qui a déposé son rapport concernant tout ce qui se passe dans le monde du soleil et des étoiles, c'est, donc, au tour de Gabriel d'exposer son rapport sur la terre :

Und schnell und unbegreiflich schnelle
Dreht sich umber der Erde Pracht ;
Es wechselt Paradieses-Helle
Mit tiefer schauervoller Nacht.
(La terre, parée, tourne sur elle-même
Avec une incroyable vitesse ;
Elle passe tour à tour du jour pur de l'Éden
Aux ténèbres effrayantes de la nuit)¹⁷

Par conséquent, au moment de son mouvement circulaire, la terre nous montre deux aspects particuliers : un aspect de lumière et un aspect de ténèbres. Le soleil, au contraire, ne nous communique pas cette double impression. Le soleil est envisagé, chez Goethe, selon la conception pythagoricienne, comme une étoile quelconque ; de plus, dans l'astronomie pythagoricienne, le déplacement des étoiles

16 *Ibid.*, p. 70.

17 *Ibid.*, p. 71.

incarnait une sorte d'harmonie. En contrepoint de cela, on remarque que la terre a deux aspects : l'un visant la lumière, l'autre, les ténèbres. C'est une cosmogonie assez étrange : du mouvement circulaire de la terre découlent, pour l'humanité qui peuple la terre, à la fois la lumière et les ténèbres. Selon la position qu'elles occupent sur la terre par rapport au soleil, on se trouve soit à la lumière, soit dans les ténèbres

Mais Goethe affirme autre chose : *la terre tourne sur elle-même et elle passe tour à tour du jour de l'Éden aux ténèbres*. C'est donc dans la révolution terrestre, dans la terre elle-même, que réside l'origine de ce changement de lumière et de ténèbres. *La lumière et les ténèbres* n'ont pas un sens littéral, mais un sens symbolique. Cela veut dire que la destinée de la terre et de tout ce qui vit à sa surface est soumis à cette dualité de position : lumière et ténèbres, bien et mal.¹⁸

Dès le début, dans le *Prologue dans le ciel*, Nae Ionescu saisit un concept dual dans la vision de l'univers de Goethe. Dans *Faust*, Goethe n'est pas moniste. Il est vrai que l'auteur n'admet pas l'existence du Bien et du Mal, dans le sens où le mal aurait une nécessité d'être. Le Mal, en tant que nécessité d'être, n'existe pas chez Goethe. Mais il existe autre chose à la place : le Mal comme négation du Bien. Le monisme moral de Goethe n'est pas défendable pour la simple raison que toute la vie de Faust et de l'homme, selon l'auteur allemand, constitue un combat permanent pour la conquête du Bien. C'est pourquoi Nae Ionescu s'est arrêté sur le passage de la révolution terrestre en tant que signifiant essentiel du cadre de cette tragédie. C'est ainsi qu'il faut définir Faust, comme homme éminemment, disposant d'une tendance à accéder à la lumière, même s'il est aussi tiré vers les ténèbres.

Le dialogue entre Méphisto et le Seigneur est exemplaire. Faust est un personnage ambivalent qui oscille entre la lumière et les ténèbres, entre le péché et le Salut. C'est un personnage confus, baroque, tel que le révèle le Seigneur dans son entretien avec Méphisto :

Der Herr : Kennst du den Faust ?

(*Le Seigneur* : Connais-tu Faust ?)

Mephistopheles : Den Doktor ?

(*Méphisto* : Le Docteur Faust ?)

Der Herr : Meinen Knecht !

(*Le Seigneur* : Mon serviteur !)

Mephistopheles :

Fürwahr ! er dient euch auf besondere Weise.

Nicht iradisch ist des Thoren Trank noch Speise.

Ibn treibt die Gährung in die Ferne,

Er ist sich seiner Tollheit halb bewusst ;

Vom Himmel fordert er die schönsten Sterne,

Und von der Erde jede höchste Lust,

18 *Ibid.*, pp. 69-72.

Und alle Näh'und alle Ferne
 Befriedigt nicht die tiefbewegte Brust.
 (Sans doute ! Et qui vous sert d'une belle manière !
 Qui ne se nourrit pas de terrestre matière
 Et que toujours au loin pousse quelque vapeur.
 Il est demi-conscient, je crois, de sa folie.
 Il voulait décrocher les étoiles des cieux,
 Se gorger des plaisirs les plus délicieux
 Et rien, proche ou lointain, de ce qu'offre la vie
 Ne satisfait ce cœur dans sa mélancolie)¹⁹

On peut remarquer à partir de ce dialogue entre Méphisto et le Seigneur que l'affirmation selon laquelle la lumière et les ténèbres constituent deux pôles qui assurent l'équilibre de la vie terrestre est tout à fait valide. Dans le cas contraire, le Seigneur n'aurait pas pu dire de Faust qu'il est un peu confus dans la manière de le servir. Lorsque le Seigneur a voulu causer de l'embarras à Méphisto, Il lui a opposé Faust, même si le Créateur a finalement partagé le point de vue de Méphisto concernant le balancement de Faust entre le Bien et le Mal. Et pourtant Le Seigneur offre à Méphisto une réponse éloquentes quant au devenir de Faust :

Wenn er mir jetzt auch nur verworren dient ;
 So werd'ich ihn bald in die Klarheit führen.
 Weiss doch der Gärtner, wenn das Bäumchen grünt,
 Das Blüt'und Frucht die Künft'gen Jahre zieren.
 (C'est dans l'obscurité qu'il me sert aujourd'hui,
 Mais je le conduirai bientôt vers la lumière.
 Le jardinier sait bien quand l'arbuste verdit
 Que fleurs et fruits, un jour, lui paieront son salaire)²⁰

L'enjeu de la conception duale de Goethe repose sur la coexistence de ces deux pôles au sein d'une synthèse supérieure. Le Bien et le Mal n'existent pas en soi, mais ils existent comme autre chose ; le Mal n'est que la négation du Bien²¹ ; il existe comme

19 *Ibid.*, pp. 76-77.

20 *Ibid.*, p. 79.

21 Le mal comme *absence du bien – steresis, privatio boni* – est la solution patristique offerte par Saint Basile le Grand et Jean Chrysostome. Par conséquent, le Mal n'a pas de substance propre, mais se manifeste comme une mutilation de l'âme (*Hexameron* II,5). Cette solution a été reprise par Saint Augustin, dans ses cinq ouvrages contre le manichéisme et radicalisée dans la doctrine de la prédestination. Une nouvelle radicalisation se produit au XVI^e siècle, dans la théologie de Luther qui considère que ce n'est pas du pouvoir de l'homme de faire le Bien ou le Mal, après la Chute, celle-ci excluant le libre arbitre.

motif d'action pour l'homme. Ce n'est pas dans l'essence de l'homme de faire le Bien, mais d'y aspirer. La différence réside donc dans le fait que Dieu se manifeste comme une sorte de limite vers laquelle se déplace l'homme en progrès ; mais c'est une limite qu'il ne peut atteindre qu'après sa mort. Cette tension spirituelle de l'homme en vue d'atteindre l'idéal métaphysique moral se réalise par un mouvement de revirement intérieur, c'est-à-dire par la négation du Bien.

La dualité du caractère de Faust est le reflet de deux types de solutions : la connaissance et le vivre. En fait, il s'agit de la connaissance de la Renaissance comme identité entre science et magie. La connaissance scientifique, comme la magie, ne lui procure pas de satisfactions. Par rapport à Wagner, qui est un scientifique tranquille et non-torturé, Faust est un personnage métaphysique, envahi par le souci (*sorge*, l'influence de Kierkegaard).

Chez Heidegger, le souci (*Sorge*) apparaît comme *être du Dasein* et comporte trois éléments : l'être-en-avant (*Das-sich-vorweg-sein*) ou existence, — l'être-déjà-dans-le-monde (*Das-sich-vorweg-schon-sein*) ou facticité (*Faktizität*), — l'être-jeté-là (*Das-Sein-bei*) ou déchéance (*Verfallen*). *L'Être du Dasein* apparaît « comme étant toujours en avant de lui-même, non pas en tant qu'il est en rapport avec d'autres existants, mais en tant que pouvoir-être (*Sein-können*), c'est-à-dire responsable de l'être qu'il est comme être-déjà-jeté-dans-un-monde. L'exister est un fait primitif : au moment où je m'interroge sur lui, j'existe déjà, avec tout ce que cela implique pour moi de nécessité de me projeter en avant de moi-même, c'est-à-dire d'être soucieux de » ; « en tant qu'anticipation de soi, le souci n'est donc pas une conduite particulière et contingente du Dasein par rapport à lui-même : il définit adéquatement, dans leur unité foncière, toutes les déterminations de l'Être. Je n'ai pas du souci, ou si j'ai du souci, si je veux, si je désire, si je suis incliné et poussé, c'est à titre de conséquence : je suis soucieux, en tant même que je suis ». ²²

Faust n'est satisfait de rien : l'argent, les femmes, la science, la magie. C'est justement à la fin du poème qu'il trouve son équilibre, en *faisant* d'une vallée marécageuse un champ fécond pour les gens. C'est en vertu de tout cela que Dieu sauve Faust, à la suite du pari fait avec Méphisto. Mais, vieillard, presque aveugle et sourd, Faust est envahi par le souci (*Sorge*). Il reste le prototype de l'excellence métaphysique qui balance entre le péché et la perfection, toujours mécontent et tenté de transgresser les limites de sa condition humaine.

Mais selon Saint Augustin, vouloir, choisir, faire en vue de dépasser les limites de la condition humaine, c'est en cela même que consiste le péché, c'est-à-dire la transgression de la loi éternelle. Par sa propre condition, l'homme est toujours

22 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Halle, 1927, 1^{ère} édition 1927, pp. 180-196 : « Le Souci (*Sorge*) n'est pas un soin accompagné d'inquiétude, mais aussi le fait de *prendre soin*, de *se soucier* (ce que marque encore mieux le verbe *sorgen*) ».

soumis au péché de l'auto-dépassement. Mais Faust finit tout de même par obtenir *das ewig Weibliche*.²³

L'illustration du problème du salut chez le Faust de Goethe que Nae Ionescu fait, est un bon argument en faveur de ce que peut signifier une remise en question de la rédemption en tant moyen d'explorer l'Absolu. En bref, l'Absolu constitue le problème de la nécessité d'orientation de la philosophie et de la religion. La philosophie demeure une aspiration vers l'Absolu et l'homme, un simple chemin pour l'accomplir, d'où résulte une affinité de Nae Ionescu avec Karl Jaspers.

Constantin MIHAI

23 Nae Ionescu, *op. cit.*, p. 118.

Peut-on représenter le mal ?

Title	Is it possible to represent Evil?
Abstract	The representation of the evil admits at least three models : medical and pathogenic, mechanistic and logical or geological and civilizational. If we leave aside the metaphysical and theological views postulating a nature or the final meaning of evil, the evil is what to avoid or to fight for a practical reason, a view that we can find a model for in Greek <i>Metis</i> .
Key words	Paradigm, environment, internal environment, pathological, miasma, solidarity, civilizational, the meaning of evil, original sin, hubris, practical reason, metis

Le substantif *malum*, dérivé de l'adjectif *malus*¹, mauvais, signifie le mal corporel et subi ; le malheur, la calamité ; la dureté, la rigueur ou le mauvais traitement et la maladie. Le mal, en tant qu'adjectif, correspond à ce qui survient ou qui relève d'une intention mauvaise (c'est mal) et, en tant qu'adverbe, à ce qui est incorrect, ce qui s'écarte d'un bien, d'une norme physique ou conventionnelle (aller mal, agir mal). En tant que substantif, le mal est une notion générale ou un concept dont on peut chercher à définir l'essence, ce qui situe la question dans un registre métaphysique et théologique. Car parler des maux serait constater que le mal est du côté du multiple sans céder pour autant à la tradition privilégiée qui veut que le bien soit du côté de l'un – « le mal est aisé, il y en a une infinité, le bien est presque unique. »² –, mais aussi envisager la possibilité de remèdes. Le mal, quand il n'est pas un principe ou une personnification (le Mal, le Royaume des Ténèbres ou Ahriman, Satan, Lucifer) relève de représentations qui obéissent à des modèles épistémologiques et s'appréhende à partir d'acteurs (malfaisant, malfaiteur, malfrat), d'intentions (faire le mal pour le mal, rendre le mal pour le mal ou vouloir du mal à quelqu'un) et d'actes (malversation).

Le premier modèle est médical : c'est l'image de la maladie, de sa diffusion – épidémie et contagion – et de ses miasmes. La maladie (de *male habitus* qui se trouve en mauvais état, et de maladrerie) revêt une infinité de formes et certaines appellations sont constituées d'expressions qui contiennent le substantif mal : mal des ardents, mal de Naples, Haut mal ou mal de tête, mal de cœur, de mer ou des montagnes, avoir un mal de chien ou malaria, mauvais air ou l'adverbe : un doigt fait mal, on a mal, on prend mal, on se sent ou on se trouve mal. Dans tous les cas, le mal se réfère à un bien supposé, normalité ou bonne santé, par rapport auquel il possède une valeur négative, c'est une déformation ou une insuffisance.

1 F. Gaffiot, *Dictionnaire illustré Latin Français*, Paris, Hachette, 1934, pp. 942-943.

2 Pascal, *Blaise Pascal, Pensées*, texte établi par L. Lafuma, Paris, Seuil, fg. 526, p. 249.

Ce modèle qui fait référence au pathologique met en jeu différentes notions et, tout d'abord, celle de *milieu*. Dans *The naked city* ou *La cité sans voiles*, J. Dassin (1948) fait de New York le véritable sujet du film. La ville est vue comme un milieu pathogène et criminogène qui prend le pas sur les individus. Cette idée se retrouve dans des films plus récents comme *Taxi Driver* (1976, M. Scorsese) notamment dans l'opposition ville/campagne ou pur/impur – Travis Bickle veut sauver Iris, une jeune prostituée de 13 ans (J. Foster) en l'envoyant dans le Vermont, poumon montagneux et agricole des USA –, mais la représentation de la ville tend à se figer en une vision manichéenne. Elle devient un lieu de décadence morale et de dangereux psychopathes ou, clivée entre centre et banlieue, une fabrique de haine (*La haine*, 1995, M. Kassovitz). Dans *The naked city*, la diversité des milieux sociaux en garantit encore l'unité de Manhattan à Rockefeller Center et de l'East Side au Williamsburg Bridge. Il n'y a pas à proprement parler de mystère : le compte des deux membres du gang spécialisés dans le vol de bijoux est réglé d'avance. L'un des deux hommes est tué par son complice avant d'être la proie d'une traque policière obstinée, fastidieuse, quasi scientifique, menée par un détective chevronné et une nouvelle recrue ; c'est un criminel et il doit payer sa dette même s'il reste humain ; il est connu des gens du quartier, les enfants l'aiment bien et il joue de l'harmonica. Mais ce sont en quelque sorte les dommages collatéraux causés par la victime que la soif d'argent et de paillettes ont conduit à adopter un comportement délictueux. Car le motif pour lequel elle est venue à la ville est que cette dernière exerce son attrait par toutes les richesses qu'elle contient et qui s'exposent. C'est elle la véritable tentatrice de ceux qui se débattent dans une misère sociale (catcheur, étudiant en mal de travail, etc.). Sans *background* social et sans argent, Jane Dexter qui n'a que sa beauté pour accéder à la richesse et à la reconnaissance qu'elle procure ne peut pactiser qu'avec les malfrats, ses semblables dans le désir d'une rapide ascension sociale. Par son intermédiaire, les habitants des quartiers huppés, y compris le médecin amoureux qui cède au chantage sont à leur merci. *The naked city* ou *La cité sans voiles* mêle le hasard des destins, les rêves et les réalités sociales : le travail est évoqué par des plans longs sur des files d'attente d'employés, la tâche des balayeurs, celle des policiers qui luttent contre le temps et dont leurs activités sont répétitives et frustrantes (chercher dans quelle boutique a été acheté un pyjama ou un bijou volé). Ce parti pris « réaliste » est contenu dans les premières phrases du film. « Huit mille histoires se sont déroulées aujourd'hui à New York. Celle qui suit est l'une d'elle. » Mais cette histoire a des ramifications non seulement parce qu'elle conduit à deux meurtres et à une arrestation, mais aussi parce que le rêve de richesse de Jane Dexter, le jeune mannequin assassiné, a des conséquences concrètes et/ou psychologiques sur son entourage : parents, ami(e)s et amant. Si le film indique une gamme d'attitudes pour se protéger non du « mal » mais des auteurs de méfaits : refuser tout lien avec eux (le frère du meurtrier demande à la police de jeter la clé de sa cellule, s'ils l'arrêtent), les ignorer quand on vit loin d'une grande ville (les parents de la victime) ou les pourchasser légalement (policiers),

il suggère également qu'il existe des « raisons » explicatives de leur comportement : la victime désirait échapper à la vie étriquée d'une petite ville et d'une classe sociale non favorisée (son père après la Crise n'avait retrouvé qu'un emploi de jardinier chez un colonel), son ami est en posture d'échec devant son père, son amant, un médecin intègre et âgé tombe sous le charme de sa beauté, le meurtrier qui se noie dans l'*East river* est un ancien catcheur.

Dans le film *Le corbeau* de G. Clouzot³, la métaphore de la maladie ne concerne plus un milieu extérieur, bien qu'il reste présent par l'hôpital en tant que lieu du drame (suicide d'un malade atteint d'un cancer incurable (comme le mal?)), mais intérieur et plus conforme, si on peut dire, à la notion de milieu de C. Bernard, à savoir l'homme lui-même. Chaque personnage de ce film est porteur de ses propres pathologies : le mal gît en chacun d'eux et, sous les habits de la respectabilité, se cachent tares psychologiques ou physiques. Il suffit d'une lettre anonyme qui tel un signal déchaîne une hystérie collective. Car, si le docteur Germain est objet de rumeur parce qu'il est à la fois distant et énigmatique, la délation gagne toute la ville : secrets et turpitudes sont dévoilés et tout le monde en vient à soupçonner tout le monde. Mais, ce qu'on retient ici, c'est que cette flambée de malveillance fait apparaître l'ambiguïté et la dualité dont souffrent les individus. Ils sont, à leur façon, lâches et médisants, mais aussi intègres et courageux. Habités par des conflits, des remords, des désirs inavoués (notamment les femmes : Denise compense son infirmité par des maladies prétextes qui lui permettent de mettre les hommes dans son lit, Laura, marié à un homme âgé devenu impuissant, recherche l'amour, Rolande a les troubles de l'adolescence et Marie les obsessions d'une vieille fille), ils oscillent de l'ombre à la lumière et, comme toute lumière, ils projettent de l'ombre. Non seulement l'homme est à la fois ombre et lumière mais la frontière qui les sépare est ténue ou brouillée comme on le verra également dans le film *La soif du mal*. « Où est la frontière du mal ? » demande un personnage du *Corbeau*. Symbolisé par le jeu d'ombre et de lumière manifesté par le balancement d'une ampoule, le rapport du bien et du mal évite un manichéisme de fait mais s'affirme comme inévitable ainsi que le dit la victime des lettres anonymes : « même si c'est terrible à dire, le mal est nécessaire ». Cette vision noire de l'humanité s'éclaire de taches de lumière qui sont peut-être le fruit d'une expérience, celle du mal subi et agi qui confirmerait cette pensée de V. Jankélévitch selon laquelle « le mal nous protège malgré nous »⁴ comme le laisse penser la fin du film, notamment dans l'attitude du docteur Germain qui, oubliant son passé, peut se projeter à nouveau dans l'avenir.

3 Inspiré d'une histoire réelle : en 1922, à Tulle, a lieu l'arrestation d'Angèle Laval, cette femme de trente-cinq ans, célibataire et amoureuse déçue, avait inondé la ville d'une centaine de lettres malveillantes et mystérieusement signées *l'Œil du Tigre*.

4 V. Jankélévitch, *Traité des vertus, l'innocence et la méchanceté*, 3, Paris, Flammarion-Bordas, 1972, p. 1125.

Ce modèle pathogène lié aux notions de contagion et de souillure a également une acception morale et religieuse. Dimension constitutive du sacré, la souillure signifie alors rupture d'une relation avec le bien ou le divin, implique la présence d'une culpabilité et nécessite une purification de l'âme par le nettoyage du corps. Aux XVI^e et XVII^e siècles où « Satan régnait sur l'odorat »⁵, les odeurs délétères deviennent celles de la peste et du diable, du péché et de la sexualité. Il fallait donc s'en préserver par des parfums ou des tampons mouillés de parfum musc ou d'ambre, – rappelons que le terme de malandrin est forgé sur celui de malandre qui signifie pourriture, lèpre et que le terme de Méphistophélès, un des sept princes de l'enfer, incarnant parfois le diable sur terre, renvoie sans doute au latin *mephiticus* et *mephitis*, « exhalation pestilentielle ». Cette métaphore des mauvaises odeurs (cf. l'expression « ça ne sent pas bon ! » à propos d'un fait ou d'une histoire) est reprise par de nombreux auteurs. L'irruption des sorcières dans la scène I du premier acte de *Macbeth* y fait mention en même temps qu'une inversion des valeurs comme signe d'un dérèglement de l'univers : « le beau est affreux, et l'affreux est beau. Planons à travers le brouillard et l'air impur. »⁶ Pascal écrivait que « le cœur de l'homme est creux et plein d'ordures »⁷ et, dans son livre, *Le Démon*, l'auteur M. Selby fait dire à son personnage principal qu'« il avait le sentiment de n'être qu'un immense cloaque dans lequel il se débattait sans pouvoir en sortir [...] cette pourriture omniprésente [...] semblait se répandre dans tout son corps, cette pourriture hideuse et grotesque se nourrissait d'elle-même. »⁸

Rappelons qu'aujourd'hui la propreté a ses émules y compris chez les commentateurs sportifs qui parlent de geste propre ou emploient la formule de « techniquement propre », tandis que les mauvaises odeurs signent de plus en plus une infériorité sociale. L'hygiénisme a envahi nos maisons et nos vies. Tornade blanche et parfums d'ambiance ou reconversion des centres-villes en lieux normalisés et sécurisés de consommation qui entraînent l'exclusion du SDF. Tout ceci renvoie aux peurs des miasmes et des bactéries, donc à tout ce qui peut troubler l'ordre. On allie faiblesse morale et souillure contaminatrice comme explication d'une non soumission aux règles de conduite que détermine un idéal purificateur qui suppose à son tour un impératif de surveillance et d'auto-surveillance au profit d'une flexibilité de l'individu. Conseils diététiques, lutte anti-dopage, transparence du comportement dans la vie publique et privée, évaluations répétées qui répondent à des cahiers de charge ou des contrôles de qualité au nom de critères de compétence et d'efficacité, de ressources ou de pratiques de gestion qui dépendent d'un réseau d'experts ou de commissions d'évaluations.

5 R. Muchembled, *Une histoire du diable, XII^e-XX^e siècle*, Paris, Seuil, 2000, p. 139.

6 *Théâtre complet de Shakespeare*, trad. F-Victor Hugo, Paris, Classiques Garnier, 1964, *Macbeth*, p. 12.

7 Blaise Pascal, *Pensées, op. cit.*, fg.139, p. 83.

8 H. Selby Jr., *Le démon*, trad. M. Gibot, Paris, 10/18, 1999, pp. 341-342.

L'idée de contagion et de propagation du mal telle une épidémie semble s'opposer à celle de division, *modus operandi* du di-able que l'on oppose classiquement à l'amour qui unit. On l'a vu, le mal repose sur deux modes d'alliance : il se propage comme la rumeur et fait d'autres victimes. Ces réseaux du mal agi et subi dépendent d'un premier maillon : faire alliance est le point de départ d'une logique du mal, – ce qui peut être effectivement pensé comme une rupture avec le bien ou dieu et donc avec le groupe et soi-même. Ainsi le jeune Raphaël de Valentin qui scelle un pacte avec le diable : – le bonheur contre la vie – dans le roman de Balzac intitulé *La peau de chagrin* ou dans *La main du diable*, film de M. Tourneur où une main gauche doit apporter célébrité et amour à un peintre en échange de son âme, qui reprennent le mythe de Faust et de Méphistophélès (*La Tragique Histoire du Docteur Faust* de C. Marlowe publiée en 1604 et le premier Faust de Goethe 1808). Ce pacte est toujours l'œuvre d'une machination ou d'une intelligence hors du commun ainsi entre Nicole et Christine dans *Les diaboliques* (1955) d'H. Clouzot ou entre *Judy et Gavin Elster* dans *Vertigo* (1958) d'A. Hitchcock, tous deux adaptés d'ouvrages de Boileau-Narcejac, *Celle qui n'était plus* (1952) et *D'entre les morts* (1954).

Cette alliance et celles qui s'ensuivent répondent à une logique diabolique ou un génie infernal. L'alliance instaure une communion entre les adeptes du mal. C'est le thème bernanosien de la solidarité dans le mal, solidarité originaire des hommes dans la faute (péché originel) qui se traduit par l'angoisse et la douleur selon l'épître aux Romains – « Tribulation et angoisse à toute âme humaine qui s'adonne au mal. »⁹ La révolte de Satan qui s'oppose à Dieu passe par les hommes ; pris en otages, ils contribuent à étendre son pouvoir de nuisance par la haine et l'asservissement. Dans le *Journal d'un curé de campagne* (1936), Bernanos expose le versant maléfique de la solidarité spirituelle humaine :

*Il y a une communion des saints, il y a aussi une communion des pécheurs. Dans la haine que les pécheurs se portent les uns aux autres, dans le mépris, ils s'unissent, ils s'embrassent, ils s'agrègent, ils se confondent, ils ne seront plus un jour, aux yeux de l'Éternel, que ce lac de boue toujours gluant sur quoi passe et repasse vainement l'immense marée de l'amour divin.*¹⁰

La logique des connexions successives qui s'établissent dans la marche vers le mal, constitue une mécanique infernale qui ne repose plus sur un don et une obéissance à un principe maléfique, mais sur un enchaînement quasi automatique qui prend en quelque sorte de la vitesse par son propre entraînement.

9 Paul, *Épître aux Romains*, 2, 9, *La Sainte Bible*, trad. de l'Ecole de Jérusalem de la Bible, Paris, Le Cerf, 1956, p. 1493.

10 G. Bernanos, *Le journal d'un curé de campagne*, site : publication du groupe « Ebooks libres et gratuits » – <http://www.ebooksgratuits.com/>, p. 77.

Nous sommes donc passés de l'idée d'un modèle pathogène et des notions de milieu externe et interne, de souillure et de contagion à celle de *mécanisme*. Ce deuxième modèle est celui d'une machine mais d'une machine aveugle dont il est impossible d'arrêter le fonctionnement. Car à l'engrenage d'événements en cascade selon un modèle de causes à effets s'ajoute une amplification du mouvement, une frénésie dont l'*hubris* est la première conceptualisation. Caractéristique de tout ce qui dépasse la mesure : orgueil, insolence ou fougue et impétuosité, mais aussi outrage, injure et sévices, elle est par excellence la marque du héros qui, dans son arrogance, défie les dieux et leurs avertissements et va ainsi à sa perte en assumant son destin.

Ainsi dans le roman *Le démon* de H. Selby Jr, les forces supérieures du mal explosent en une fureur volcanique. Les chiens de l'enfer regardent les chiens du ciel « d'un air moqueur et plein de défi tout en déchirant et en arrachant la chair des entrailles de Harry ». ¹¹ Les chiens du ciel restent immobiles, attendant que la tension qui déchire Harry le pousse à implorer leur aide mais les chiens de l'enfer « leur crachaient la chair mutilée de Harry à la tête ». ¹² Cette comparaison évoque Dionysos mis à mort, déchiré et mangé par les Titans et le terme d'*Anthrôporrhaislès* « qui déchire l'homme » une des épithètes cultuelles de Dionysos ou encore Actéon, un de ses cousins, « déchiré membre par membre par sa meute le dévorant vivant ». ¹³ Ce combat cosmogonique entre les dieux s'est intériorisé avec le christianisme : comme pour Harry, la bête immonde est chacun de nous – « *beast within* » ¹⁴ – avant d'être la mangeuse d'hommes qui commande dans les enfers comme le représentent les monstres dévorants – dragons, griffons, oiseaux – de la sculpture romane. Cette ivresse à la fois créatrice et destructrice qui caractérise les auteurs tragiques, selon S. Zweig, est une « contrainte démoniaque à aller de l'avant ». ¹⁵ Elle est, au sens strict, une fuite qui multiplie les déplacements comme ce fut le cas pour Hölderlin et Nietzsche et qui trouve pour aboutissement la mort ou la folie. Cette impossibilité de faire marche arrière et cette inflation obéissent à une finalité, celle de la mission du poète dont le monde de pureté qu'il vise comble l'espace entre les hommes et les dieux. Car ces derniers ont besoin des premiers pour avoir conscience de leur existence et pour les chanter, et les hommes, de l'indépendance et du regard perçant que leur apporte la fièvre créatrice de la philosophie nietzschéenne.

11 H. Selby Jr. *Le démon*, *op.cit.* p. 338.

12 *Ibid.*, p. 339.

13 M. C. Astour, « Un texte d'Ugarit récemment découvert et ses rapports avec l'origine des cultes bachiques grecs » In *Revue de l'histoire des religions*, tome 164 n°1, 1963. p. 2.
Site : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhr_0035-1423_1963_num_164_1_7895

14 Titre de l'ouvrage de J. E. Salisbury, *The Beast within. Animals in the Middle Ages*, New York-Londres, 1994, cité in R. Muchembled, *Une histoire du diable, XII^e –XX^e siècle*, Paris, Seuil, 2000, p. 49.

15 S. Zweig, *Le combat avec le démon, Kleist-Hölderlin-Nietzsche*, trad. A. Hella, Paris, Le livre de poche, 2007, p. 271.

Une volonté pernicieuse ou des actions mauvaises commandent également cette fuite en avant qui est une chute dans les profondeurs du mal, tandis que la montée vers le bien est toujours moins aisée et plus difficile. Elle se retrouve dans le comportement social maffieux fondé sur la vengeance : tuer ou être tué – (*Le parrain* de M. Puzo (1969), mis en scène par F. Coppola) –, dans l'enchaînement de meurtres en raison d'un processus de la trahison qui est infini car tous les témoins doivent être éliminés – ainsi dans *Macbeth*, la femme de Duncan et ses enfants, Malcolm, Duncan, Banquo et son fils Fleance – ou encore dans la logique paranoïaque dont le but est le maintien de la cohésion du monde comme celle de soi-même. En effet, pour le paranoïaque, tout doit être organisé et contrôlé afin de verrouiller le système de cohésion de la réalité et le protéger de la menace de fantasmes comme du retour d'attaques destructrices que le « moi » a dévolues à l'objet par l'intermédiaire d'un mécanisme de projection. Il s'ensuit que le crime n'est que très rarement suivi d'un sentiment de culpabilité car il est un acte de légitime défense au sens le plus fort de cette expression à la fois contre une trop grande proximité qui risquerait de faire exploser le « Moi » et un éloignement qui lui ferait perdre tout lien social. Ces logiques s'inscrivent dans des refus ou des impossibilités de reconnaître une justice équitable, légale, objective : code d'honneur des différents groupes maffieux, désordre et perte de la hiérarchie qui entraînent un chaos où tous peuvent prétendre à prendre la succession du tyran, logique interprétative et rigide de la psychose paranoïaque.

Mais le mal n'est pas seulement un outil commun ou pathologique de réalisation de soi ou une volonté de renverser l'ordre du monde, mais aussi une puissance active qui fascine et subjugué. L'homme est alors davantage victime que coupable. Dans le film *La soif du mal* d'Orson Welles, le policier Hank Quinlan répète le crime originnaire de sa quête. Il étrangle oncle Joe Grandi comme on a étranglé sa femme. Sa légende – c'est une célébrité locale – le protège aux yeux des autres et de lui-même jusqu'à son agonie dans le canal au milieu d'ordures et de ruines métalliques et la révélation de la vérité. Ce « méchant » est hanté par un souvenir qu'il n'arrive point à effacer et qui occupe le vide de son existence. Il chasse le mal mais celui-ci ressurgit toujours. Il est donc pris par un vertige que redouble l'infinité du mal. Ce vertige n'est pas impulsé par une volonté de puissance mais par un abîme qui l'engloutit et engloutit les autres. Hank Quinlan incarne une pulsion de mort destructrice et fascinante auprès de qui malfaiteurs et criminels font pâle figure. Mais Hank Quinlan est aussi une victime. Hanté par le mal, il a trop aimé la justice et a œuvré pour elle sur la seule colère qu'il réveillait en lui et que lui signalait sa jambe malade. Un être qui a failli ou qui déchoit demeure un homme. Cette impossibilité de déterminer qui est bon et qui est mauvais est symbolisée par la frontière entre l'Amérique et le Mexique. Cette frontière entre le Bien et le Mal se brouille dès le début du film : il n'y a plus un bon côté et un mauvais côté d'où une impression d'enfermement puisque fuir ne sert à rien. L'hôtel situé du côté

américain (le bon côté) est une propriété des Grandi et Vargas, le policier mexicain intègre, est rattrapé par la vengeance. Cet univers sombre et grotesque (*uncle Joe* a des allures de faux caïd), exacerbé par des scènes sordides de violence et de trahison (Quinlan/Menzies), est distancié par des jeux de miroir sur l'ambiguïté du désir de la femme de Vargas ou du portier de nuit, par des rôles métaphoriques : celui de l'aveugle ou de l'acide qui dénude l'affiche publicitaire, par des allusions (la main tachée de sang de Hank Quinlan évoque Macbeth) ou par un cauchemar. Il induit l'illusion et le fantastique que traduisent des techniques cinématographiques (noir et blanc comme bien et mal, grand angle déformant les perspectives, plongées et contre-plongées qui déboussolent les protagonistes, plans-séquences et bande sonore qui agrandit l'espace) au prix d'une déperdition du réel qui amène le spectateur loin d'un simplisme manichéen (présent lui aussi dans la fiction : le professeur Moriarty/Sherlock Holmes ou Lex Luthor/Superman) ou naïvement légaliste.¹⁶

Les films noirs qui mettent en scène le mal comme acte et donc ceux qui le souhaitent et le font, ceux qui se comportent mal, ceux qui ont l'esprit mal tourné, de la malice ou de la malignité, induisent que le bien est relatif et sa frontière avec le mal, fragile et poreuse. Ni le policier (*La soif du mal*) ni la victime (*La cité sans voiles*) ni les notables d'une sous-préfecture de province (*Le corbeau*) ne sont « les bons ». Il y a là une vision quasi pascalienne : le statut social (« les grandeurs d'établissement »¹⁷), l'opinion, la morale établie ou l'état de victime ne désignent que des apparences ou des artifices. Le mal n'est pas circonscrit par ces catégories. Il faut en quelque sorte passer de la condition qui relève de données sociales à l'état qui chez Pascal relève de la chute et du péché. Mais cet état n'est pas fixe : les individus ne sont pas toujours dans la lumière ou dans l'ombre. Dans *Les Misérables* (1862), au sortir du baignoire, Valjean devient un héros généreux et le policier Javert qui incarne l'ordre répressif, laisse filer Valjean avant de se suicider. V. Hugo compose des personnages qui ne sont ni des caricatures ni des monstres. Le milieu – société, régime politique, organisation économique, famille ou groupe, inconscient – n'est pas, à l'exemple de Satan, l'élément et le principe sur lequel on rejette la responsabilité du mal. Il est tout au plus un modèle explicatif ou une origine (ce qui n'est pas une cause ou un fondement) d'actes délictueux qui sont souvent des effets de miroir. Valjean, l'émondeur orphelin, braconnier à ses heures et chargé de nourrir sa famille est allé au baignoire pour avoir dérobé du pain lors d'une disette. Au niveau individuel, la pulsion de mort qui se manifeste par l'agressivité, par la répétition qui entrave le changement et la régression vers des expériences traumatisantes, peut être favorisée par des comportements sociétaux : le mépris, la discrimination, la marginalisation

16 Pour une analyse plus complète, cf. le site : Jérôme Soules, « L'amour du méchant *Touch of Evil*, Orson Welles », *La voix du regard*, automne 2000.

17 Pascal, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1954, p. 618.

ou une compétition exacerbée fabriquent du ressentiment, un sentiment d'exclusion, d'inutilité ou de haine potentiellement destructrice des autres ou de soi.

La complexité des personnages que ces films ou ce roman mettent en scène rappelle que le mal signifie également une souffrance, un manque et une peine. Être en mal d'enfant ou avoir le mal du pays, être malheureux ou accomplir un acte avec répugnance ou avec chagrin (avoir du mal à quitter quelqu'un), être mal élevé ou un mal appris par manque ou insuffisance d'éducation ou encore un malotru, terme issu du latin *male astrucus*¹⁸ qui signifie « né sous une mauvaise étoile » et désigne au XII^e siècle une personne mal bâtie, malingre ou malheureuse, puis, au XVII^e siècle, grossière.

Le troisième modèle est celui de *choc* dont une image pourrait être celle *géologique* de la rencontre de deux plaques tectoniques, tel est le modèle que nous suggère S. P. Huntington dans son ouvrage, *Le choc des civilisations*. Les civilisations constituent des entités qui se caractérisent essentiellement par les croyances religieuses – « [...] de tous les éléments objectifs qui définissent une civilisation, le plus important est généralement la religion comme le soulignaient les Athéniens ». ¹⁹ – et dont les différences culturelles sont telles que lorsqu'elles se rencontrent un choc se produit. Cette explication des conflits et de la violence qui se veut globale et opératoire a pour mérite d'être simple et donc d'apporter un caractère réconfortant aux angoisses et aux questions liées à la peur d'autrui. Dans ce modèle, ce ne sont pas les milieux qui sont directement pathogènes mais leur contact et donc les zones périphériques. Les lignes de fracture sont rendues dangereuses et leurs effets belliqueux sont intensifiés par les différences culturelles : le monde potentiellement plus violent irait vers plus de rivalités et de conflits et donc vers l'éclatement. Si les intérêts sont de force égale, le résultat peut être un statu quo ou des guerres larvées et des conflits à répétition sans possibilité de trouver des négociateurs potentiels puisque les cultures sont antithétiques. Ce paradigme du choc civilisationnel ou « géologique » peut s'entendre aussi selon le modèle médical déjà évoqué : les différences civilisationnelles entre l'Asie, l'Europe et les États-Unis et l'Amérique latine ou entre islamisme et christianisme qui prônent une religion universaliste et présentent un aspect missionnaire sont considérées incompatibles à l'instar d'une incompatibilité de groupes sanguins ou se rejettent comme un organe le fait d'une greffe – mais cela signifie-t-il, par exemple, que les immigrés soient non intégrables ou dangereux au sein des populations déjà en place ? Bien qu'il n'y ait pas lieu ici de faire l'analyse du livre mais de s'arrêter seulement sur cette idée d'un nouvel ordre

18 *Dictionnaire étymologique et historique du français*, J. Dubois, H. Mitterand, A. Dauzat, Paris, Larousse, 1997, p. 449.

19 S. P. Huntington, *Le choc des civilisations*, Paris, Poches Odile Jacob, trad. J-L. Fidel, G. Joulain, P. Jorland et J-J. Pédussaud, 2009, p. 46.

du monde menacé par un « choc mondial entre la Civilisation et la barbarie »²⁰, on peut remarquer que cette explication de type binaire sous-estime l'importance des luttes économiques - on peut choisir le baril de pétrole contre son frère - et une géopolitique qui, rendant compte du post et néo-colonialisme, des intérêts politiques et du partage colonial des tribus, montrerait que les difficultés de l'Afrique subsaharienne ne tiennent pas au fait qu'elle n'a peut-être pas de grande religion. Mais son choix d'une macroanalyse entraîne aussi une définition trop rapide des notions de religion, de civilisation et de culture et d'une vue aux distinctions trop schématiques du contenu des grandes religions.

Pourtant, si les civilisations reposent sur des identités culturelles, institutionnelles, linguistiques et religieuses communes, leur enrichissement ne provient pas d'une fixation sur leur propre identité et ses modes de penser. D'une part, parce qu'elles sont toujours déjà un composé et un mixte et, d'autre part, parce qu'elles constituent un paravent derrière lequel se cachent frustration, bas niveau économique, impossibilité de lutter contre des pouvoirs économiques et financiers invisibles ou ingérence étrangère sur les ressources premières. Qu'une identité soit faite d'ouvertures et de métissages ne veut pas dire qu'on se dirige vers une mondialisation culturelle uniforme, ce qui n'est pas tout à fait la même chose que l'extension d'un impérialisme culturel. Le fait que les frontières politiques ne recourent pas les frontières ethniques, politiques et économiques représentent un foyer de rivalité et de collision potentielle entre les peuples. La récente révolte des peuples arabes témoigne que les peuples sont capables de se libérer eux-mêmes de leurs tyrans et de rechercher un modèle qui leur est propre, ce qui ne signifie pas de voir en ce qu'on appelle l'Occident, certes impérialiste mais peut-être pas en déclin idéologique, un ennemi à éradiquer. Il est peut-être possible de penser que les cultures ont la capacité d'exister l'une à côté de l'autre comme deux plaques qui coulissent l'une contre l'autre pour filer la métaphore mais dont les séismes et tsunamis qui l'accompagnent (terrorisme et fondamentalisme) n'affectent pas l'ensemble de la démarche si, bien entendu, on ne suit pas la thèse de S. P. Huntington pour qui la menace ne réside pas dans le fondamentalisme mais dans un retour de l'Islam comme refus de l'Occident - ce qui n'est pas sans évoquer M. Weber :

*Enfin la sagesse populaire nous enseigne qu'une chose peut être vraie bien qu'elle ne soit et alors qu'elle n'est ni belle ni sainte ni bonne. Mais ce ne sont là que les cas les plus élémentaires de la lutte qui oppose les dieux des différents ordres et des différentes valeurs.*²¹

²⁰ *Ibid.*, p. 487.

²¹ *classiques.uqac.ca/.../savant_politique/Le_savant.html* <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.wem.sav>, édition électronique réalisée à partir du livre de Max Weber (1919), *Le savant et le politique*, Paris, UGE, 1963, p. 20.

Sans entrer plus avant dans le débat géopolitique suscité par cette thèse, retenons que les représentations du mal n'échapperaient pas facilement à un enracinement premier dans des coutumes et des marques civilisationnelles, culturelles ou communautaires – l'idole de la caverne de F. Bacon ? –, ce qui lui conférerait un caractère polémique et conflictuel mais aussi intolérant et conquérant voire revanchard qui évoque les expressions : « accuser quelqu'un de tous les maux » et couper le mal à la racine. Être soi ne signifierait pas seulement ne pas être comme l'autre mais être contre l'autre, celui en définitive qui n'est pas du même sang.

Ces modèles phénoménologiques et/ou idéologiques sont donc peut-être des obstacles épistémologiques et pratiques. Mal penser serait alors mal faire et nous retrouvons Pascal, du moins avant qu'il ne s'impose la solution chrétienne au problème du mal : « travaillons donc à bien penser. Voilà le principe de la morale ». ²² Car une explication simplificatrice : incompatibilité de civilisations ou axe du Bien et du mal n'est jamais que l'oxymore de l'idée du bouc émissaire – « Satan a bon dos » ²³ et les sans papiers aussi – et favorise un retour à des préjugés ethnico-religieux et un manichéisme qui stipule que l'autre est un ennemi. La pensée est un outil capable d'ouvrir un espace du « bon » comme du pire. Personne n'en est dépourvu, le croyant comme l'incroyant, l'illettré comme le savant. La réflexion, paraît plus utile et tout aussi efficace pour réguler le rapport des hommes entre eux que des représentations providentielles du mal qui déchargent de responsabilités individuelles et collectives ou d'un sentiment de pitié qui n'a peut-être pas une origine naturelle. Car, si pour Rousseau, la réflexion fortifie l'amour-propre que la raison engendre ²⁴, on peut penser qu'elle instruit un rapport aux autres et à soi fondée sur un impératif de justice sans laquelle l'amour des hommes est voué à l'échec. Penser comme possible l'égalité des hommes entre eux, le droit ou une coutume raisonnée comme recours contre l'injustice et la haine, semble plus réaliste à défendre que la bienveillance universelle qui n'est qu'une pieuse utopie. Car chaque société et chaque époque définissent des règles impératives et mettent en place des garde-fous à la violence inhérente aux rapports psychologiques et socio-économiques qu'elles secrètent.

Aucune société n'est parfaite. Toutes contribuent par nature à une impureté incompatible avec les normes qu'elles proclament et qui se traduit concrètement par une certaine dose d'injustice, d'insensibilité, de cruauté. [...] Toutes offrent certains avantages à leurs membres, compte tenu d'un résidu d'iniquité dont l'importance paraît

22 Pascal, *Œuvres complètes, op. cit.*, fragt 347, p. 1157.

23 V. Jankélévitch, *Traité des vertus, l'innocence et la méchanceté*, 3, Paris, Bordas-Flammarion, 1972, p. 1124.

24 J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Aubier-Montaigne, 1973, p. 86.

*approximativement constante et qui correspond peut-être à une inertie spécifique qui s'oppose, sur le plan de la vie sociale, aux efforts d'organisation.*²⁵

Les idées, combattues ou non, peuvent disparaître puis s'imposer. Émises par un seul individu ou un groupe, elles dépendent des conditions d'existence d'une société²⁶ et de ses normes, car la mise en question n'est guère autorisée si la loi vient de Dieu et la vérité d'un livre sacré. D'Aristarque à Galilée, d'Olympe de Gouges à la Déclaration sur l'élimination de la discrimination à l'égard des femmes en 1967²⁷, le chemin fut long. L'histoire n'est pas linéaire, la mort affecte les civilisations et des droits acquis ont leur régression et leurs insuffisances. L'homme – comme l'animal – a besoin d'un territoire et d'échanges pour vivre mais aussi de reconnaissance où la hiérarchie n'humilie pas les différences en le faisant déchoir de son humanité ; sa liberté est à ce prix. C'est pourquoi il semble impossible de penser le mal selon un « je » qui n'exprimerait pas en même temps le « nous » d'une société ou d'un Etat. Ces derniers ont pour tâche d'équilibrer ce qui rend commun et ce qui divise. Une poussée identitaire n'a de sens que si elle rend l'ensemble du corps social plus égalitaire et plus juste – ainsi les droits des femmes ou des homosexuels. Une communauté ethnique n'aide ses membres que si elle ne les contraint pas et ne lèse pas un vivre en commun dont le principe est de mettre entre parenthèses les particularités en faisant fond sur le semblable, ainsi a été acquise la notion de citoyenneté dont a parlé Montaigne : « [...] j'estime tous les hommes mes compatriotes, et embrasse un Polonais comme un François, postposant cette liaison nationale à l'universelle et commune. »²⁸

Un métaphysicien trouvera insuffisante ou partielle une explication du mal par une réponse qui se fonde sur des valeurs culturelles, juridiques ou politico-économiques et par l'usage de la raison. En effet, si le mal relève du mystère, son domaine dépasse la contingence des figures dans lesquelles il s'exprime et réclame une signification. C'est pourquoi il est affaire de mythe et de théologie. Le mythe judéo-chrétien d'Adam et Eve chassés du paradis en raison du péché originel exempte dieu d'une capacité à faire le mal et donne un sens au mal subi en faisant de la souffrance une puissance rédemptrice. L'écrivain catholique, F. O'Connor, met en scène ce thème de la souffrance rédemptrice dans son recueil de nouvelles *Les braves gens ne courent*

25 C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, pp. 462-463.

26 « Il faut beaucoup de naïveté ou de mauvaise foi pour penser que les hommes choisissent leurs croyances indépendamment de leur condition. Loin que les systèmes politiques déterminent la forme d'existence sociale, ce sont les formes d'existence qui donnent un sens aux idéologies qui les expriment : ces signes ne constituent un rapport qu'en présence des objets auxquels ils se rapportent. » C. Lévi-Strauss, *op.cit.*, p. 169.

27 Assemblée générale des Nations Unies du 7 novembre 1967.

28 Montaigne, *Œuvres complètes*, Li. III, chap. IX, Paris, La Pléiade, Gallimard, 1962, p. 950.

*pas les rues*²⁹, *A Good Man Is Hard to Find*, 1955). À l'instar du prophète qui, faux ou vrai, est toujours grotesque et marginal, elle déforme ses personnages pour mieux les dévoiler et procurer un effet comique. Trop petits ou trop grands, souffrant de pieds-bots, mutilés ou munis de membres artificiels, jaloux, bigots, vaniteux, remplis de préjugés ou cruels, elle les compare à des animaux (renard, mouton), des choses (camion, bateau, épouvantail) ou des aliments (chou, cacahouète, saucisse). S'ils parcourent un chemin où le mal présente sous la forme de la mort, du feu, de l'humiliation, du meurtre, ouvre au mystère et prépare à la rédemption, Dieu peut aussi illuminer ce chemin de sa grâce par la manifestation d'un événement quotidien souvent violent (voyage en voiture, foire, feu de forêt ou tracteur) même si l'homme se laisse difficilement toucher par elle - cf. *La Sagesse dans le sang* (*Wise Blood*, 1952), *Et ce sont les violents qui l'emportent* (*The Violent Bear It Away*, 1960) et *Mon mal vient de plus loin* (*Everything that Rises Must Converge*, 1965). Cette représentation du mal – sans doute observé à Milledgeville, petite ville sudiste de Géorgie où elle a vécu, elle était atteinte d'un lupus érythémateux –, méticuleuse et sévère fait écho à la vision paulienne où le péché est un faire-valoir de la grâce – « là où le péché s'est multiplié, la grâce a surabondé. »³⁰ Car « nul n'est bon que Dieu seul »³¹ qui « fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et les injustes ». ³² et un dieu qui serait un mauvais génie n'est que le produit d'une fiction dont un bon usage de la raison démontre la fausseté (Descartes). Impossible alors qu'il n'existe pas un premier terme tentateur – serpent – ou accusateur – un ange déchu selon le I^{er} concile de Braga de 563 –, qui soit « menteur et père du mensonge »³³ et maître de l'illusion et des promesses fallacieuses dont « la plus grande ruse [...] est de [...] persuader qu'il n'existe pas ! »³⁴ Objet d'une dette infinie, l'homme dans ce mythe fait le mal et trouve un sens au mal qu'il subi et qu'expriment des formules comme « Dans tout mal il y a un bien qui sommeille » ou « c'est un mal pour un bien » ou encore la théodicée leibnizienne du mal comme un moyen qui conduit à un bien supérieur – *felix culpa* – et sa définition du « mal moral » comme intention de nuire. Mais ce sens sans lequel le mal et la douleur peuvent apparaître « comme

29 F. O'Connor, *Les braves gens ne courent pas les rues*, trad. H. Morisset, Paris, Folio-Gallimard, 1981.

On trouve en exergue la phrase de Cyrille de Jérusalem : « Pour aller vers le Père des âmes, il nous faut passer sous l'œil du Dragon ».

30 Paul, *Épître aux Romains* 5:20, *La Sainte Bible, op. cit.*, 1956, p. 1498.

31 Marc, 10-18, *ibid.*, p. 1342.

32 Matthieu 5:45, *ibid.*, p. 1296.

33 Jean, 8, 44, *ibid.* p., 1411.

34 C. Baudelaire, *Œuvres complètes*, tome troisième, Paris, Le club français du livre, 1956. *Petits poèmes en prose*, « XXIX. Le joueur généreux », p. 75.

des plaisanteries et des farces sinistres »³⁵ ne peut-être revendiqué que par et pour l'individu qui l'a choisi et jamais affirmé comme valable pour autrui et encore moins faire l'objet de croyance universelle.

Dans la mythologie grecque, les dieux créent Pandore, future épouse d'Épiméthée, pour se venger de son frère Prométhée qui a dérobé le feu du ciel. La curiosité lui fait ouvrir la jarre d'où s'échappent maux et douleurs sauf l'espérance qui reste au fond. Mises en scène de vengeances divines et tableaux de caractères, ceux des titans et des héros, prévoyants ou irréfléchis, curieux ou rusés comme Persée vainqueur de la puissante gorgone Méduse, les « démonstrations ludiques » des pouvoirs des dieux racontées « dans des récits et des histoires hors du cadre théologique duquel se racontent la plupart des mythes grecs »³⁶ mettent en œuvre la *métis*. Cette intelligence pratique faite de ruses, d'astuces, de stratagèmes, de feintes, d'anticipation, de dissimulation et de mensonges, est celle d'Ulysse le *polumètis* ou celle du crétois Dédale dont les travaux (travaux hydrauliques et architectures en hauteur) font preuve de subtilité inventive et d'ingéniosité, mais aussi des artisans en général (la fille de métis est la protectrice des techniques). Ou encore celle du sophiste qui déconcerte l'adversaire pour le maîtriser et « retourner [...] contre [lui] l'argument dont il s'est lui-même servi. »³⁷ Intelligence mobile, souple et protéiforme, discours entrelacés comme des pièges afin que l'argument le moins pertinent l'emporte, et rapidité d'action permettent au plus faible de vaincre sur le terrain même du plus fort ou de maîtriser les choses et d'obtenir le résultat attendu à l'image de la *métis* animale : du renard, du poulpe ou de la perdrix dont la claudication simulée ou la marche en cercle ont donné naissance à l'expression « jambe de perdrix » qui signifie, « sujet mauvais ou débrouillard »³⁸ – indiquons aussi que le terme de mal s'emploie aussi dans la fauconnerie et en magnanerie.

Si le mal est d'abord une affaire de combat dans le réel avant d'être une question spéculative et métaphysique ou l'objet d'une explication religieuse et consolatrice, la *métis* constitue un atout sérieux à son appréhension. En effet, elle suppose premièrement un savoir fondé sur la raison. Il faut comprendre la situation et ses enjeux, le fonctionnement psychologique d'autrui ou des mécanismes (commerce, machines, climats, animaux), faire preuve d'une logique capable d'anticiper pour mettre en place des modalités d'action et deuxièmement un but concret : modifier

35 A. France, *Le jardin d'Epicure*, Paris, Calmann-Lévy, p. 52, cité in A. Verdan, *Le scepticisme philosophique*, Paris, Bordas, 1971, p. 140.

36 Dérienne et Vernant, *Les ruses de l'intelligence, la métis des grecs*, Paris, Champs Flammarion, 1974, pp. 267-268.

37 *Ibid.*, p. 50.

38 F. Frontisi-Ducroux, *Dédale, mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1975, p. 163.

une situation. Dans *L'enfer* de Dante, Lucifer a trois faces dont les couleurs – vermeille, jaune et blanc – symbolisent une trinité infernale qui s'oppose à la trinité divine. Or, il place à côté de la haine, l'ignorance et l'impuissance en opposition à la sagesse (le Fils) et à la puissance (le Père).³⁹ En ce sens, le mal est une privation ou un amoindrissement du penser comme de l'agir, ce qui renvoie à Spinoza et à l'expression « nul n'est méchant volontairement » mais également au « bon à rien », au *bad boy* ou au méchant : la ruse (on retrouve le renard opposé à la force du lion) est l'arme psychologique du pouvoir pour Machiavel. Mais si le mal se définit négativement, ne faut-il pas alors retourner la question, s'interroger sur le bien plutôt que sur lui ? L'idée du bien, l'intention bonne ou l'expression « faire le bien » renvoient à des définitions qui dépendent de points de vue et de représentations relatives voire contradictoires mais efficaces. L'écart entre le bien et le mal est-il graduel (« ce n'est pas mal ») ou de nature et se mesure-t-il à l'aune de critères normatifs : juridiques, coutumiers, moraux, religieux, d'effets ressentis : joie ou tristesse, plaisir ou peine, de modèles idéaux : le bien dans sa perfection ou personifié (l'évêque de Digne, Mgr Myriel dans les *Misérables*) ou d'époques historiques : le sage antique, l'honnête homme du XVII^e siècle, l'humaniste du XX^e siècle ? On le voit, ce renversement met en question le problème philosophique de l'un et du multiple et ses méandres, une philosophie contemplative qui permet d'échapper à l'action effective fondée sur une morale provisoire, une tentation de se détourner des conditions réelles d'existence des êtres humains et donc du monde et à juger du mal non selon la vie concrète mais selon la mémoire, l'érudition ou le prestige des auteurs.⁴⁰

Ce renvoi à la conscience individuelle et à l'exercice d'un penser qui mise sur une intelligence pratique et un art de la *métis* sans postuler la nécessité d'une interrogation sur l'essence du mal (ou du bien) s'accompagne néanmoins d'un sentiment personnel, celui qu'« il y a depuis la petite enfance jusqu'à la tombe, au fond du cœur de tout être humain, quelque chose qui, malgré toute l'expérience des crimes commis, soufferts et observés, s'attend invinciblement à ce qu'on lui fasse du bien et non du mal. »⁴¹

Odetta BARBERO

39 La haine est opposée à l'amour et donc à l'Esprit-Saint. Cf. Dante, *L'enfer*, trad. J. Risset, Paris, GF-Flammarion, 1992, chant XXXIV, 36-45, p. 307.

40 Cf. Montaigne, *Œuvres complètes, op.cit.*, Liv. I, chap. XXVI, *De l'institution des enfans*, « [...] et qu'il juge du profit de ce qu'il aura fait, non par le tesmoignage de sa memoire, mais de sa vie. », p. 149.

41 S. Weil, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris, Gallimard, 1957, p. 13.

Par-delà bien et mal ?

Title Beyond Good and Evil ?

Abstract This article focuses on the answer of Musil to the question : can we really do without good and evil ? Even if Musil has been strongly influenced by his reading of Nietzsche, he developed his own point of view about the nature and the value of the distinction between good and evil. Good and evil are not “absolute constants” but “functional values”, and this distinction must be valued by herself : there are a bad evil, a bad way to be good, a good way to be bad, and perhaps a good way to be good. As a result it seems that we can not do without good and evil, even if they can not be taken as ultimate moral concepts.

Key words Musil, Nietzsche, good, evil, distinction, value, constant, functional value

Ce titre fait référence bien évidemment au *Par-delà bien et mal* de Nietzsche. Mais si nous lui avons ajouté un point d’interrogation, c’est pour poser la question suivante, à rebours de la perspective nietzschéenne : en quel sens peut-on parler d’un dépassement du bien et du mal ? Il nous semble que la réponse ne va pas de soi et, pour le montrer, nous nous référerons à ce que Robert Musil a pu écrire sur le sujet. Cela peut sembler paradoxal puisque Nietzsche a eu très tôt une influence majeure sur la pensée de Musil et notamment sur sa position concernant la morale. Dès les premières pages des *Journaux*, on trouve de nombreuses notes sur *Le gai savoir*, *Ainsi parlait Zarathoustra*, *La généalogie de la morale*, et surtout *Le cas Wagner* et *Le crépuscule des idoles*. Pourtant, examinées dans le détail, elles montrent que Musil discute ce qu’il lit de Nietzsche, comme il discute tout auteur qu’il considère comme important. Il nous semble même que *L’Homme sans qualités* principalement, mais aussi les *Journaux* et les *Essais*, montrent tout ce qu’il y a de problématique aussi bien dans le couple bien/mal que dans son dépassement. C’est pour cette raison que nous nous proposons, dans cet article, d’utiliser les développements musiliens pour répondre à cette question difficile : peut-on vraiment dépasser le bien et le mal ? Et ce, en laissant de côté l’histoire des idées (qu’a gardé Musil de sa lecture de Nietzsche sur la question du bien et du mal ?), ou encore l’exégèse des textes (qu’est-ce que les textes nous autorisent à attribuer à Musil sur cette question ?).

Le point de départ de notre réflexion se situe dans un essai intitulé « Fécondité morale », dans lequel Musil s’attaque à un certain nombre de distinctions, en premier lieu celle de l’altruisme et de l’égoïsme, puis celle de l’amour et de la haine. Non seulement on ne peut pas isoler l’un de l’autre les termes de ces distinctions, mais en plus, il faut rapporter ces distinctions à une agressivité et à une imagination morales qui sont encore plus fondamentales. Or, de la même manière,

[...] le mal n'est pas le contraire du bien ou son absence ; ce sont des phénomènes parallèles. Bien et mal ne sont pas des contraires fondamentaux, moins encore ultimes, de la morale, comme on l'a toujours supposé, même pas, probablement, des concepts particulièrement importants pour sa théorie ; ce sont des combinaisons, des abrégés pratiques. Les opposer diamétralement relève d'un stade de pensée antérieur où l'on attendait tout de la dichotomie, et n'est guère scientifique.¹

Deux types de critiques sont mêlées dans ce passage. Le premier porte sur la nature de la distinction entre le bien et le mal : sont-ils vraiment des opposés absolus ? Sont-ils même des contraires ? Le deuxième porte sur la valeur du couple bien/mal : a-t-il vraiment l'importance qu'on lui accorde habituellement dans la compréhension de ce qu'est la morale ? Avant que d'en venir aux réponses négatives que Musil donne à ces questions, on soulèvera un troisième problème, qui reste dans l'ombre dans ce passage et qui concerne le rapport entre ces deux types de critiques : dans quelle mesure la critique de l'opposition absolue du bien et du mal est-elle une dévaluation de leur rôle et donc un jugement sur leur valeur morale ?

1. La critique des supposées « constantes » morales au profit des « valeurs fonctionnelles »

En quoi le bien et le mal ne sont-ils pas des contraires ou des opposés qui seraient fondamentaux, ultimes ou absolus ? Une manière de comprendre cette idée, c'est de dire que l'on ne peut pas déterminer de manière définitive ce qui est bon et ce qui est mauvais, pour la raison simple que l'on peut toujours trouver des exceptions à la règle qu'on vient de déterminer :

Actuellement, on a étendu au domaine moral la pratique du coffrage : on enfonce dans la profondeur indéterminée les pilotis des concepts autour desquels s'établit tout un réseau de lois, de règles, de formules. Le caractère, le droit, la norme, le bien, l'impératif, le solide à tous égards, autant de piliers autour desquels, comptant sur leur fixité, on pense pouvoir tendre le réseau des mille petites décisions morales qu'exige chaque journée de la vie. De par sa méthode, l'éthique qui prévaut aujourd'hui encore est une éthique statique fondée sur la notion de solidité. Mais comme l'homme, en allant de la nature à l'esprit, a quitté un cabinet minéralogique pour une serre agitée de mille mouvements secrets, l'application de cette méthode requiert une technique assez comique de restrictions et de rétractations dont la complexité seule suffit à rendre notre morale mûre pour le déclin.²

On pourrait objecter à Musil que, si les exceptions remettent bien en cause la prétention des règles morales à l'absoluité, elles ne remettent pas nécessairement en

1 R. Musil, *Essais*, Paris, Le Seuil, 1978, trad. fr. Ph. Jaccottet, « Fécondité morale », p. 54.

2 *Id.*, « La connaissance chez l'écrivain : esquisse », p. 82.

cause les règles elles-mêmes, au sens où bien des règles, y compris morales, tolèrent la plupart du temps quelques exceptions. Mais ce que décrit Musil et qu'il utilise comme une objection contre une certaine distinction bien/mal, ce n'est pas qu'il y a toujours des exceptions à la règle, mais plutôt que l'exception est la règle. Autrement dit, ce n'est pas le fait qu'il y ait des exceptions à la règle qui pose problème, mais le nombre et la complexité de ces exceptions, qui rendent vaine toute tentative de formuler des règles en morale.

La raison principale pour laquelle on trouve tant d'exceptions réside dans le fait qu'un même acte, une même attitude, une même pensée, peuvent avoir des valeurs différentes qui dépendent des circonstances. De ce point de vue, on pourrait dire que la valeur n'est pas une qualité intrinsèque, mais un aspect des actes, des attitudes ou des pensées, qui apparaît dans des circonstances données. Cela signifie que, si la valeur n'est pas une qualité intrinsèque de ce à quoi on l'attribue, elle ne se réduit non plus à un point de vue subjectif. Elle est bien la valeur de cet acte ou de cette attitude, mais cette valeur dépend des circonstances, de même que l'aspect d'une chose dépend de ce qu'on l'a mise en lumière, placée à côté de telle autre chose, etc., etc. Pour le personnage principal de *L'Homme sans qualités*,

La valeur d'une action ou d'une qualité, leur essence et leur nature mêmes lui paraissaient dépendre des circonstances qui les entouraient, des fins qu'elles servaient, en un mot, de l'ensemble variable dont elles faisaient partie. C'est là, d'ailleurs, la description tout à fait banale du fait qu'un meurtre peut nous apparaître comme un crime ou comme un acte d'héroïsme, et l'heure de l'amour comme la plume tombée de l'aile d'un ange ou de celle d'une oie. Ulrich la généralisait. Tous les événements moraux avaient lieu à l'intérieur d'un champ de forces dont la constellation les chargeait de sens, et contenaient le bien et le mal comme un atome contient ses possibilités de combinaisons chimiques. Ils étaient, pour ainsi dire, cela même qu'ils devenaient, et de même que le mot « blanc » définit trois entités toutes différentes selon que la blancheur est en relation avec la nuit, les armes ou les fleurs, tous les événements moraux lui paraissaient être, dans leur signification, fonction d'autres événements.³

La conclusion que l'on peut tirer de ce passage, c'est que le bien et le mal ne sont pas des valeurs absolues mais des valeurs relatives, plus précisément les valeurs possibles des actes et des conduites, valeurs qu'on leur attribue relativement à un contexte et à une finalité.

L'autre intérêt de ce passage est qu'il nous permet de comprendre la critique de Musil selon laquelle l'opposition radicale entre le bien et le mal n'est « guère scientifique ». À côté de la comparaison avec la valence des atomes, qui permet effectivement de mieux comprendre le rapport de l'événement à sa valeur morale,

3 R. Musil, *L'Homme sans qualités*, t. I, Paris, Le Seuil, 1956, trad. fr. Ph. Jaccottet, p. 316.

on en trouve une autre, liée aux mathématiques, qui est présente grâce aux termes de « variable » et de « fonction » : le bien et le mal « ne sont pas des “constantes” mais des “valeurs fonctionnelles” »⁴. Autrement dit, « bon » et « mauvais » sont les valeurs que peut prendre un acte en fonction des circonstances, de la même manière qu’une valeur est obtenue quand on choisit un argument pour une fonction. Que peut-on tirer de cette comparaison ? Et notamment, à quel degré doit-on la prendre ? De manière générale, il nous semble que, si l’on ne peut prendre cette comparaison au pied de la lettre, au sens où il s’agirait de trouver une formule mathématique des valeurs, il faut prendre au sérieux l’idée de Musil selon laquelle le couple bien/mal doit être compris par analogie avec les mathématiques. La question est donc : qu’est-ce qui dans la fonction mathématique peut nous permettre d’élaborer une autre conception du bien et du mal ?

Le premier élément de réponse réside dans la différence entre la fonction mathématique et la loi telle qu’elle est conçue habituellement et à laquelle Musil s’attaque. Dans ce dernier cas, la loi exprime une constante, c’est-à-dire une valeur qui reste la même, quelles que soient les circonstances, les situations, les personnes. La fonction mathématique, au contraire, comporte en elle des éléments qui ne sont pas constants mais variables, de sorte que la valeur qu’elle prend est, elle aussi, variable. Aux lois cherchant à exprimer une constante on peut donc opposer les formules des fonctions mathématiques dont certains éléments sont variables et dont le résultat est lui-même variable. Il nous semble donc que, de manière générale, Musil ne cherche pas tant à en finir avec le lien entre, d’un côté, le bien et le mal, et, de l’autre, la loi, qu’à modifier notre conception de la loi. Celle-ci ne doit être ni la fixation d’une constante morale (ce qui est bon, c’est de...), ni celle d’une généralité morale tolérant des exceptions (ce qui est bon, c’est de..., bien que, dans certaines situations, il faille...), mais une « formule logique qui satisfasse au besoin d’univocité sans étouffer l’ambivalence des faits »⁵, autrement dit, une formule qui assigne en elle une place essentielle à la variabilité.

Le deuxième élément de réponse est lié au rapport entre la relativité des valeurs (le fait que la valeur des actes dépende de leur relation aux circonstances, aux finalités, aux personnes, etc.) et l’objectivité des jugements moraux. On pourrait croire en effet que la critique du bien et du mal au nom de leur relativité et donc de leur variabilité a pour conséquence qu’ils sont arbitraires. On peut répondre à cela que c’est justement parce qu’ils sont relatifs à des circonstances, mais aussi à une société, une culture, que les jugements de valeurs peuvent être objectifs. Ce qui rend un jugement de valeur arbitraire, ce n’est pas le fait que les valeurs mentionnées ne soient pas absolues, mais l’absence de critères permettant de déterminer ce qui est bon et ce qui est mauvais. Et si les circonstances, la société, la culture font varier la définition du bien et du mal, elles

4 *Ibid.*, p. 46.

5 R. Musil, *Essais, op. cit.*, « La Nation comme idéal et comme réalité », p. 132.

fournissent en même temps un certain nombre de critères qui permettent de les définir et rendent possibles des jugements de valeurs objectifs.

Or, là encore, la comparaison avec la fonction mathématique qui est proposée par Musil est intéressante. Dans le cahier 24 daté des années 1904-1905, il discute un certain nombre de thèses des *Recherches logiques* de Husserl. Une partie de ses remarques est consacrée à la défense par Husserl de l'absoluité de la vérité contre le relativisme en général et le relativisme anthropologique de Sigwart en particulier. Contre ce dernier pour qui la vérité est relative à la nature humaine, Husserl soutient que la vérité est une idéalité qui n'est relative à rien, pas même à la nature humaine. Or, c'est précisément ce à quoi Musil s'oppose dans la remarque suivante :

D'ailleurs, la vérité peut fort bien être relative à quelque chose de relatif, une fonction dans un système de coordonnées qui se déplace lui-même à l'intérieur d'un autre, indéterminé.

Le « sens » du concept de vérité ne présuppose qu'une relation énonçable au premier système, relation que le psychologisme fournit, alors que le relativisme nie la possibilité de déterminer les relations par rapport au second système de coordonnées, ce qui n'a plus rien à voir avec le « sens » de la vérité.⁶

La vérité est relative à un système qui la définit, de même qu'une fonction est relative à un système de coordonnées. Que ce système de coordonnées soit lui-même relatif à un système plus vaste qui varie, des pratiques scientifiques, une société, une culture, etc., ne change rien au fait qu'il définit des critères de vérité pour la fonction, qui permettent de faire le tri entre les énoncés vrais et ceux qui ne le sont pas. Maintenant, adaptons au bien et au mal ces remarques qui concernent la vérité : le bien et le mal peuvent fort bien être relatifs à quelque chose de relatif, une fonction dans un système de coordonnées qui se déplace lui-même à l'intérieur d'un autre, indéterminé. C'est la relation des jugements de valeur à un système de coordonnées morales qui fait que ces jugements sont corrects ou pas, quand bien même ce système de coordonnées morales dépend lui-même d'un autre système : des circonstances, une organisation sociale, une culture particulière. La notion de fonction permet donc de renouveler non seulement celle de loi morale, mais aussi celle d'objectivité morale.

2. La valeur de la distinction bien/mal

Abordons maintenant la deuxième critique du couple de concepts bien/mal, celle qui porte non pas sur leur absoluité ou leur relativité, mais sur leur valeur. Dans le texte qui nous a servi de point de départ, la critique de Musil semble porter avant

⁶ R. Musil, *Journaux*, tome I, Paris, Le Seuil, 1981, trad. fr. Ph. Jaccottet, p. 162.

tout sur la valeur théorique de ces concepts, puisqu'il affirme qu'ils ne sont « même pas, probablement, des concepts particulièrement importants *pour sa théorie* [la théorie de la morale] ». ⁷ Ce type de remarque n'est donc pas fondamentalement différent de la critique selon laquelle bien/mal est une distinction peu scientifique. Mais, quand, dans les lignes qui suivent, à ce couple de concepts Musil en substitue un autre : ce qu'il faut encourager et ce qu'il faut combattre, apparaît un autre type d'évaluation :

Ce qui prête une apparence de sérieux à toutes ces bipartitions morales, c'est qu'on les confond avec la distinction entre ce qu'il faut combattre et ce qu'il faut encourager. Cette opposition authentique, inséparable de tous nos problèmes, comporte effectivement, elle, une composante importante de la morale, et toute théorie qui chercherait à l'é mousser ou à la réduire ne saurait être que boîteuse. ⁸

Cette autre distinction devrait donc être une composante de la théorie de la morale, mais il faut noter qu'elle est surtout présentée comme une composante importante et authentique de la morale elle-même. C'est donc bien l'importance morale du couple bien/mal qui est relativisée au profit d'une autre distinction entre ce qu'il faut combattre et ce qu'il faut encourager, qui a davantage de valeur morale. Le problème ne se réduit donc pas à la question de l'importance qu'on accorde habituellement au bien et au mal dans la compréhension de ce qu'est la morale. C'est celui aussi de la valeur de ces valeurs.

C'est en particulier dans cette position du problème que s'exerce l'influence de Nietzsche sur Musil. Dans son avant-propos à *La généalogie de la morale*, Nietzsche faisait la distinction entre deux types de questions à adresser à la morale. La première à laquelle il se serait arrêté pendant un temps est « la question de savoir *quelle est véritablement l'origine* de notre bien et de notre mal ». ⁹ La deuxième question est alors une transformation de la première : « dans quelles conditions l'homme s'est-il inventé ces jugements de valeur de bien et de mal ? *Et quelle valeur ces jugements ont-ils eux-mêmes ?* » ¹⁰ On soulignera pourtant que le projet généalogique nietzschéen mêle en fait ces deux questions. Il s'agit, en sondant l'origine du bien et du mal, de les évaluer. Or, on peut dire que Musil fait quelque chose de ce genre dans un chapitre du tome II de *L'Homme sans qualités*, dont le point de départ réside dans la falsification par Ulrich et sa sœur du testament de leur père, et dans « l'envie [d'Ulrich] de voir ce qui sortirait de l'incident ». ¹¹ Le passage en question est en effet une genèse de notre bien et de notre mal qui aboutit à leur évaluation :

7 Passage déjà cité, cf. note 1. Nous soulignons.

8 R. Musil, *Essais*, op.cit., p. 54.

9 F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, Paris, Flammarion, 1996, trad. fr. É. Blondel et alii, p. 27.

10 *Ibid.*, p. 28.

11 R. Musil, *L'Homme sans qualités*, t. II, Paris, Le Seuil, 1956, trad. fr. Ph. Jaccottet, p. 187.

Aussi longtemps qu'une morale (et cela vaut aussi bien pour l'esprit du christianisme que pour celui d'une horde de Huns) est en hausse, le « Ne fais pas ! » n'est que le revers et la conséquence naturelle du « Fais ! » [...] Mais dès que ce qui fut objet de contestation, problème, question, prend le pouvoir, se déploie et dès que sa solution n'est plus liée à des difficultés particulières, le rapport commandement-interdiction passe nécessairement par un nouvel état décisif où le devoir n'est plus renouvelé et rafraîchi chaque jour : lessivé en « si » et en « mais », il doit être tenu prêt pour toutes sortes d'usages. [...] Dans un pareil état de choses, où la vertu est infirme et où la morale consiste essentiellement à limiter l'immoralité, on conçoit que celle-ci apparaisse non seulement plus originelle et plus vigoureuse, mais encore plus morale que celle-là, dans la mesure où il est permis d'employer ce mot non pas dans le sens du droit et de la loi, mais comme la mesure de la passion que peuvent encore enflammer les questions de conscience.¹²

Notre bien et notre mal sont nés du renversement du rapport entre le « Fais ! » et le « Ne fais pas ! », c'est-à-dire, pour reprendre les termes de l'essai cité plus haut, entre le fait d'encourager et le fait de combattre telle ou telle chose. Si, dans une morale nouvelle et en expansion, les injonctions positives sont premières et que les interdictions n'en sont que les conséquences, arrive un temps où le rapport s'inverse : le non renouvellement des injonctions et le déploiement des interdictions font que ces dernières deviennent l'élément essentiel de la morale. La conséquence principale, c'est que le bien se réduit alors à la limitation sclérosée du mal, de sorte que, paradoxalement, il y a plus de vie et d'imagination morales dans le mal que dans le bien.

Le problème, c'est qu'on ne peut pas dire non plus que les valeurs se sont inversées ou qu'on doive les renverser, au sens où le bien serait devenu le mal et le mal le bien, et qu'il « semble relativement naturel que certaines actions dites « mauvaises » ne puissent pas être commises, ou, quand on les commet quand même, ne devraient pas, à tout le moins, être commises [...] ».¹³ On ne peut donc ni en rester à la distinction bien/mal, ni inverser ces valeurs, ni même sans passer. La solution de Musil consiste alors à appliquer les catégories du bien et du mal à elles-mêmes. Il y a un mauvais mal mais aussi une mauvaise manière d'être bon, celle qui se réduit à la limitation de l'immoralité et qui est sans rapport avec la moindre vie morale. Et de cette mauvaise manière d'être bon, on doit distinguer une bonne manière d'être mauvais, celle des mauvais par bonté qui font des actes mauvais exprimant encore un minimum de vie morale, ou plus simplement un souci pour le bien. Resterait alors une dernière catégorie : être bon de la bonne manière, ce que recherche Ulrich et qui semble de la plus grande difficulté. Mais le plus important réside sans

12 *Ibid.*, pp. 188-190.

13 *Id.*, pp. 189-190.

doute dans deux remarques concernant la conduite de la vie, que l'on peut tirer de cette complexification des rapports entre le bien et le mal : si « faire le bien » c'est simplement chercher à limiter l'immoralité, alors il est bon de se retenir de faire le bien et il peut être bon de faire le mal.

Plutôt que de donner des exemples pour chacun de ces cas, nous terminerons en revenant sur notre premier point, la critique des « constantes » morales au profit des « valeurs fonctionnelles », muni de ces nouvelles distinctions entre bien et mal. Il est vrai que cette critique est de nature théorique. Son point de départ réside dans l'idée que la distinction entre le bien et le mal est considérée comme peu scientifique. Cela ne signifie pas qu'il faut intégrer cette théorie dans les sciences physiques ou mathématiser le bien et le mal, mais qu'il est possible d'utiliser dans le champ de la morale des concepts issus du champ scientifique, par exemple et notamment celui de fonction. On peut pourtant se demander si cet usage particulier de la science n'est pas en même temps une dévaluation du bien et du mal. Ce n'est pas parce que le traitement d'une question est scientifique qu'il n'est pas lié à des jugements de valeur.

Ce que l'on peut souligner dans un premier temps, c'est que ce traitement scientifique du bien et du mal est l'expression d'une vie dans laquelle la science a un rôle central, est une valeur à laquelle sont subordonnées le bien et le mal. Il est intéressant notamment de voir comment ce type de vie est décrit, dans le roman, sous le nom d'utopie de la vie exacte. À supposer que la description d'une utopie soit l'observation d'une modification possible d'un élément de la vie, et surtout des conséquences de cette modification, alors :

Que l'élément observé soit l'exactitude même, qu'on l'isole et le laisse se développer, qu'on le considère comme une habitude de pensée et une attitude de vie et qu'on laisse agir sa puissance exemplaire sur tout ce qui entre en contact avec lui, on aboutira alors à un homme en qui s'opère une alliance paradoxale de précision et d'indétermination. Il possède ce sang-froid délibéré, incorruptible, qui est le tempérament même de l'exactitude ; mais au-delà de cette qualité, tout le reste est indéterminé. Des rapports intérieurs fixes, tels qu'ils sont garantis par la morale, ont peu de valeur pour un homme dont l'imagination est orientée vers le changement ; enfin, quand l'exigence d'un accomplissement aussi vaste et aussi précis que possible est transférée du domaine intellectuel à celui des passions, il s'ensuit cette chose étonnante, à quoi l'on a déjà fait allusion, que les passions disparaissent, cédant la place à une bonté qui ressemble au feu originel.¹⁴

On notera tout d'abord que l'exactitude n'est pas présente dans cette vie seulement comme une habitude et une attitude, mais aussi comme un aspect « exemplaire » de cette vie ; elle n'est donc pas seulement un fait, mais aussi une

14 R. Musil, *L'Homme sans qualités*, tome I, *op. cit.*, §61, p. 311.

valeur de cette vie. Ensuite, on remarquera que le rapport de cette valeur au bien et au mal est double. D'un côté, le bien et le mal sont relégués à un niveau inférieur dans la hiérarchie des valeurs, puisqu'ils sont décrits comme des « rapports intérieurs fixes [qui] ont peu de valeur » pour un homme exact. De l'autre, appliquée aux passions, l'exigence d'exactitude les fait s'évanouir et céder la place à une bonté qui n'a rien à voir avec le bien et le mal, tels qu'ils sont compris dans la morale ordinaire. Exiger un traitement scientifique du bien et du mal, c'est faire de la science une valeur, dévaluer le bien et le mal eu égard à cette nouvelle valeur et se référer à une bonté supérieure sans rapport avec le bien au sens moral ordinaire.

Dans un deuxième temps, on pourrait tout aussi bien souligner le lien de ce traitement scientifique du bien et du mal avec l'idée qu'il peut être bon de se retenir de faire le bien et bon de faire le mal :

On nous demandera aujourd'hui ce que cela veut dire [vivre exactement]. La réponse serait sans doute que l'on peut se représenter l'œuvre d'une vie réduite à trois traités, mais aussi bien à trois poèmes ou à trois actions dans lesquelles le pouvoir personnel de création serait poussé à son comble. Ce qui voudrait dire à peu près : se taire quand on n'a rien à dire, ne faire que le strict nécessaire quand on n'a pas de projets particuliers et, chose essentielle, rester indifférent quand on n'a pas le sentiment indescriptible d'être emporté, bras grands ouverts, et soulevé par une vague de la création ! On remarquera que la plus grande part de notre vie psychique serait dès lors interrompue, mais peut-être le mal ne serait-il pas si grand. La thèse qui veut qu'une grande dépense de savon témoigne d'une grande propreté ne sera pas forcément juste en morale, où se révéleront plus justes au contraire les théories modernes selon lesquelles l'obsession de l'hygiène serait le symptôme d'un manque de propreté interne. Ce serait une utile expérience que de limiter une fois au minimum la dépense morale, de quelque espèce qu'elle soit, qui accompagne tous nos actes, et de se contenter de n'être moral que dans les cas exceptionnels où il s'agit vraiment de l'être, en n'accordant à ses actes, dans tous les autres cas, pas plus de réflexion qu'à la normalisation indispensable des vis et des crayons.¹⁵

Le traitement scientifique du bien et du mal, qui est une des formes que prend l'utopie de la vie exacte, passe par une normalisation des actes, dont la conséquence est que, d'un côté, la valeur de ces actes est déterminée de manière objective, et que, de l'autre, cette valeur n'a dès lors plus vraiment de valeur morale. Il s'agit en effet de se retenir de faire le bien, au sens où ce que l'on appelle habituellement « faire le bien » doit être normalisé au profit de quelques actions rares dans lesquelles on tentera d'être véritablement moral, de véritablement bien agir. En même temps, il faut prendre au sérieux la mention du mal dans l'affirmation selon laquelle, dans cette situation, le mal ne serait peut-être pas si grand qu'on veut bien l'imaginer.

15 *Ibid.*, p. 310.

Traiter scientifiquement le bien et le mal, c'est effectivement dévaluer les actes qu'habituellement on qualifie de bons ou de mauvais, et donc faire du tort à la morale en en restreignant l'extension. On pourrait dire que c'est être mauvais de la bonne manière que de normaliser la morale ordinaire contre ceux qui la défendent mais pour que la bonté se concentre dans quelques actes rares.

En conclusion, venons-en à la question que nous avons posée au début de cet article : peut-on vraiment dépasser le bien et le mal ? Les critiques de Musil à leur égard montrent que ce qui est problématique, c'est non pas le fait de la distinction, mais sa nature et ce qui est distingué. Plus précisément, que le bien et le mal ne soient pas des valeurs absolues que l'on doit opposer, n'implique pas que l'on ne puisse pas les distinguer. Ce sont des valeurs que l'on distingue relativement à tel ou tel contexte, telle ou telle société, telle ou telle culture. Il faudrait même renverser l'ordre de préséance et dire que c'est parce que le bien et le mal sont relatifs à un contexte, une société ou une culture, qu'on peut d'autant mieux les distinguer. Ce sont ces circonstances qui nous fournissent les critères de nos jugements. Mais si Musil insiste tant sur cette relativisation du bien et du mal, ainsi que sur l'utilisation de concepts scientifiques pour lui garantir une certaine réussite et une certaine objectivité, c'est aussi dans l'idée qu'il faut en relativiser la valeur morale, au point que de nouvelles distinctions soient nécessaires. On peut être simplement mauvais, mais aussi mauvais par bonté, on peut chercher à être bon, mais être bon d'une mauvaise manière. Mais cela suppose que l'on applique la distinction bien/mal au bien et au mal de la morale ordinaire. Doit-on en conclure que l'on ne peut pas se passer du bien et du mal, qu'il s'agit d'une distinction pertinente non seulement dans l'évaluation de nos actes, mais aussi dans l'évaluation de notre morale ? Il semble clair qu'on ne peut pas s'en passer. En même temps, cela ne les rend pas fondamentaux, au sens de premiers, de ce que devrait prendre en compte tout jugement de valeur et que la théorie de la morale devrait chercher à connaître avant toute autre chose. Il semble donc tout autant qu'on ne peut pas en rester à cette distinction. L'hypothèse que l'on avancera, en reprenant certains éléments musiliens déjà mentionnés, est la suivante : on ne peut en rester au bien et au mal s'ils ne permettent pas la vie morale, c'est-à-dire une vie qui a affaire à des situations particulières qui justement échappent à l'application de règles, mais on ne peut pas s'en passer s'ils sont l'expression même de cette vie morale, qui fait la différence entre ce qu'il faut encourager et ce qu'il faut combattre.

Pierre FASULA

L'emb(a)rassement du Bien et du Mal

Title Embracing Good and Evil

Abstract Touched by the very first experience of a personal evil, we try to figure out why the world must be torn apart by any opposites. This kind of awakening makes us suddenly conscious of the binary nature of the world we live in, and finally of the binary nature of our minds. In order to transcend this impossible situation, our psyche will be ready to behold the opposites, thus to expand beyond the limits of the current world.

Key words Psyche, duality, *coincidentia oppositorum*, God, gnosis

*Il est beau [...] comme la rencontre fortuite sur une table de
dissection
d'une machine à coudre et d'un parapluie !
Lautréamont, Les Chants de Maldoror (Chant VI-§1)*

I. Qu'est-ce qui nous fait mal ?

Pour chacun d'entre nous il y a un moment où l'on est frappé par le pouvoir du Mal et l'on se pose l'éternelle question : comment est-ce que le Mal a pénétré ce monde? Mais qu'est-ce que le Mal ? Chacun le sait, mais on aura bien des difficultés à le définir. On a une connaissance émotionnelle ou instinctive de ce qu'est le mal. D'autre part, à travers l'éducation et à travers toute expérience sociale qu'on partage avec ses proches, chacun a reçu des informations culturelles lui forgeant une notion du mal, notion arpentée par des repères culturels bien établis. Quand même la notion du mal garde des échos émotionnels ; derrière cela, une petite question guette : comment est-ce que cela est possible ? Personne n'est prêt à l'accepter. L'impact de l'adversité s'ouvre sur une image d'un monde divisé, déchiré par les contraires, le bien-mal, le haut-bas, le proche-lointain etc. Comment vivre avec ?

Chacun d'entre nous doutera d'avoir exactement enregistré et précisément daté sa première rencontre avec la douleur, mais peut-être aura-t-on mieux conservé le souvenir de la première fois qu'on réfléchit sur le mal, sur ce qui nous fait mal et sur la nature du mal.

J'étais une enfant mi-sauvage, habituée à la solitude et surtout plongée et vouée à l'art et au plaisir d'être seule et d'imaginer des mondes. J'avoue que le classique « jouer avec les autres enfants » ne me faisait ni grand intérêt, ni plaisir. Je n'aimais pas l'expérience du jardin d'enfants – trop infantiles, ces copains, j'aurais pensé. J'ai exigé de mes parents de me rendre à l'école (une année en avance). Je pense maintenant que j'aurais rêvé d'une école à l'état pur, une sorte d'Académie quasi-platonicienne, avec des gens plongés dans l'étude acharnée, s'adonnant aux

miracles de l'écriture et des mondes innombrables y enclos. Hélas, j'ai rapidement découvert l'erreur de ma naïve pensée : l'école était justement pire que le jardin d'enfants : des copains encore plus infantiles et des études... franchement pas grande chose. J'étais bien consciente de tous ces méfaits, mais rien ne pouvait me préparer à ce que j'allais découvrir.

C'était une journée quelconque à l'école, parmi les premiers jours de l'année scolaire, et madame la professeur m'avait demandé quelque chose que je ne savais pas. Et là j'étais debout, en pensant à cette question (moi qui d'habitude avais toutes les réponses comme dans ma poche). Et là j'entends soudain un collègue criant : « punissez-la, Madame, elle ne sait pas répondre, elle ne le sait pas, allez, Madame, punissez-la ».

Le monde s'écroula d'un seul coup, puis il s'arrêta. Ce collègue, je n'avais jamais parlé avec lui, jamais parlé de lui, jamais joué avec lui. Un étranger. Et maintenant cet étranger voulait passionnément ma mort, la demandait d'une manière sonore, impolie, indisciplinée, risquant d'être puni lui-même pour parler sans avoir demandé en classe. Sûrement il en était bien conscient, mais quand même il n'a pas pu maîtriser sa haine, il n'a pas pu s'abstenir à demander ma mort, la mort d'une étrangère finalement.

Peut-être que madame la professeur était elle aussi victime d'une surprise semblable à la mienne, car elle n'a rien dit. Au moment suivant, j'ai à peine détourné mes yeux du monde qui venait de s'écrouler devant et derrière moi et j'ai retrouvé la réponse à la question de la professeur. L'incident fut oublié – mais pas par moi. À partir de ce moment-là, je savais que le mal existait, que la haine existait et qu'elle déboucherait sans raison, défiant toute explication. Plus tard dans ma vie, j'ai bien pu imaginer une pléthore de raisons qui auront déclenché la réaction de ce garçon ; je me suis rendu compte plus tard qu'il était bien probable que ce ne fut que mon premier contact avec le mal, ou avec la haine ; des heures sur le divan m'ont édifiée des raisons, disons internes, qu'ont fait que pour moi ce malheureux événement se soit converti en sceau du Mal, en page de garde du grand livre des maux qui allaient suivre. Ce coup de mal gratuit et spontané reste pour moi le prototype de l'incompréhensible, voire de l'inaacceptable et le début d'une quête incessante (transcendant peut-être ma vie et ma mort), la quête d'une réponse à la question : comment le mal est-il possible ? Pourquoi existe-t-il dans le monde ? Est-ce qu'il a un sens ?

Dans cette quête, il y a eu un moment très important où j'ai compris qu'il y a des choses qui échapperont toujours à ma compréhension, des choses impossibles à comprendre, des choses que je ne veux jamais comprendre. Il ne s'agit pas de comprendre cet événement, de raisonner, de résonner avec des sources du mal à l'œuvre dans cette expérience. Je l'ai automatiquement vouée à l'étrangeté perpétuelle, parce qu'à ce moment-là, je fus touchée, à fleur de peau, mais aussi au plus profond du cœur, par ce que j'allais désigner plus tard comme étant la binarité irréductible qui règne dans ce monde.

L'inévitable arbitraire de la psyché a ordonné le monde de cette manière, il a ordonné des milliers de paires de contraires, parce qu'il les produit incessamment, inévitablement. *Tertium non datur*. Est-ce qu'on n'échappera jamais au règne du binaire, est-ce qu'il y a une sortie de cet univers de la dualité ? Le nier ou le conquérir, cela ne servirait à rien. On y retombe sans cesse, à la manière des différentes gnosés, qui envisagent des entités sublimes, a-dualistes, mais qui font oublier, dans le même processus, la conscience journalière duelle. Un psychanalyste dirait qu'elles construisent sur le domaine de l'Idéal, alors qu'elles ignorent le domaine de l'immédiat. La conscience et l'inconscient sont les deux volets d'une dualité qui exige l'équilibre, un équilibre qui n'est pas donné une fois pour toutes, dont on aura toujours besoin. Lutter contre cette dualité sera synonyme de l'échec. Alors que va-t-il se passer si on essaie de l'aimer ?

Dans un premier temps, j'ai pensé que c'était impossible d'éviter la dualité, et j'ai abandonné toutes les gnosés, bien différentes qu'elles paraissent – finalement, elles ne font qu'une. Mais en les abandonnant quasi à contrecœur, je restais attachée avec une farouche passion à l'idéal indifférencié d'un monde a-dualiste. Alors, quand j'ai enfin sacrifié ce phantasme d'un monde parfait, j'ai été immergée dans un monde post-dualiste, post-idéal, actif et passif à la fois. J'ai embrassé ce monde sans idéal, ni commencement, ni fin ; rien à faire, à part immoler le fantasme du moi, sceau et symbole d'une unité indifférenciée du monde, mais aussi embrasser les deux piliers de la dualité, de s'ouvrir à l'existence et à la non-existence, enfin d'être libre.

Mais pour cela il a fallu s'apercevoir du Mal, il a fallu recevoir le coup de l'éveilleur, qui est le coup de tonnerre de chaque existence. C'est peut-être pour cela que le Mal a été mis au monde, pour nous éveiller, diraient à la fois les gnostiques et les adeptes de Buddha, immolés sous son figuier par la douleur du monde.

Mon lecteur peut participer par son propre souvenir de son expérience primordiale du Mal, quoique personnelle, ridicule ou infantile qu'il la juge maintenant, à condition que cette expérience lui semble irréductible, inexplicable, incompréhensible, un témoignage de l'intrusion du Mal qu'on aime justement réfuter. Plus tard, il verra ce qu'il allait en faire.

Ces expériences nous montrent l'individu face à la dualité ; elles visent le premier moment où la dualité nous a fait mal. Comment vivre avec le mal ? Faut-il qu'on le comprenne, qu'on le pardonne, qu'on y participe, qu'on y cède ?

Aucun sens à comparer les types d'expériences et à juger lequel d'entre les maux est le pire et quelle rédemption est plus proche de l'absolu. Une seule question attend de nous la réponse : qu'est ce qu'on a fait avec ce vécu du mal ?

L'expérience personnelle du mal irréductible est l'expérience de la chute, qui provoque l'éveil plus ou moins violent à l'implacable, à l'intouchable et à l'intolérable des contraires. C'est là qu'on aperçoit plus ou moins que le Bien et le Mal, enfin toutes les paires de contraires, naissent d'un même coup, comme des jumeaux.

Quand tous les gens apprennent que le bien est bon, c'est le mal qui surgira au monde.¹

Eliade cite une légende bulgare qui fait du Diable l'ombre de Dieu. Dieu errait seul dans le monde ; soudain il s'est aperçu de son ombre et lui dit : debout, camarade ! Alors le Diable se leva et réclama la moitié de l'univers : la terre sera son domaine et le ciel le domaine de Dieu ; les vivants au bon dieu, les morts à lui, au diable. Ils signeront ensuite un contrat.

Le banal devient extraordinaire, la justice se transforme à la fois en ruse, le bien en mal. Depuis longtemps toutes ces choses-là ont donné à penser aux gens.²

La configuration de l'expérience personnelle du mal (moral, ontologique, physique) est importante parce qu'elle décide sur le fantasme personnel de rédemption, voire sur la voie de retour à l'unité primordiale (tête, idiosyncrasique, voire dogmatique). Le dualisme bien-mal n'est pas le seul ; il est spécifique à la psyché chrétienne et occidentale. Il y en a d'autres irréconciliables.

II. Nostalgie et fantasme de l'unité primordiale définie par être perdu

En se tenant loin du jugement critique et du conflit moral, le sentiment humain d'unité ne touche pas à la *patris auctoritas*, observe C. G. Jung.³ C'est une observation issue de son séjour chez une tribu de noirs de Mount Elgon. Ces gens vivaient avec la conviction que le créateur a fait bien et beau tout ce qui est dans le monde. Jung leur posa une question : « mais qu'est ce qu'il y a avec les méchantes bêtes qui attaquent vos troupeaux ? » ; alors ils ont répliqué : « le lion est bon et beau.... ». Mais le soir, nous dit-il, vers six heures, cette philosophie prend une soudaine pause. Après le coucher du soleil, on entre sous le signe d'un autre monde, un monde sombre qui est le Mal, le péril, l'effrayant. Avec le lever du soleil, on est de nouveau rendu à l'optimisme, sans aucune contradiction interne.

Jung compare cette situation avec celle du christianisme : l'humain, le monde et la divinité forment au début un tout, une unité qu'aucune critique ne perturbera. C'est d'un côté le monde du Père, et de l'autre côté l'humain en état infantile. À l'époque du Père, la fameuse question de l'origine du Mal n'existe pas encore. Elle surgit avec le christianisme, en guise de problème de principe pour la conscience morale. Le monde du Père désigne évidemment le temps caractérisé par l'unité initiale, belle, laide ou effrayante. Mais avec les questions : d'où vient le mal ?

1 Lao Zi, *Dao de Jing*, București, Herald, 2009, c. 2, p. 28 (les traductions en français nous appartiennent R. M.). [Nous traduisons.]

2 *Ibid.*, c. 58., p. 115.

3 C. G. Jung, *Psihologia religiei vestice și estice (Psychologie et religion – Ouest et Est)*, in *Opere complete (Euvres complètes)*, vol. 11, București, Trei, 2010, p. 154.

pourquoi ce monde est-il si mauvais et imparfait ? pourquoi l'homme doit-il souffrir ? surgit aussi la réflexion qui juge la révélation du père à travers sa création. En même temps dans le monde entre le doute qui exprime la chute de l'unité primordiale. La bonté et le pouvoir du Père ne resteront pas le seul principe cosmogonique – un deuxième sera nécessaire. Le monde du Père souffre une transformation de principe, dit Jung expressément, et l'on aura le monde du Fils. L'archétype du dieu sauveur et de l'homme primordial est très ancien. La conception qui a levé le problème de l'origine du mal et de la lumière correspondait à un autre monde, où les humains aspiraient à la rédemption, c'est-à-dire à la restauration de la complétude du temps où ils étaient encore unis au Père. Ils nourrissaient l'aspiration de retourner au monde du Père, mais ce monde était à jamais perdu, parce qu'il y a eu lieu un progrès irréversible de la conscience humaine et une autonomisation de cette conscience. À travers cette transformation, ils se sont éloignés du monde du Père ; ainsi naîtra le monde du Fils avec le drame divin de la rédemption.

Le Saint Esprit, continue l'interprétation jungienne de la Trinité, signifie l'annulation de la dyade, du « doute » dans le Fils. Il est le Trois qui accomplit la Triade et qui restaure l'unité. Le Saint Esprit est le point culminant du développement de l'Un, après que, en guise de Père, il fait opposition au Fils. L'incarnation, la mise en chair humaine, signifie déjà l'avènement d'une altérité, une mise en opposition avec soi-même. À partir de ce moment, il y aura l'un et l'autre, ce qui signifie une certaine tension, manifeste dans les souffrances du Fils et à la fin dans sa confession d'avoir été abandonné par Dieu (Mathieu 27, 46).

Le problème du mal aura toujours un écho prévisible dans l'esprit des gens provenant du monde chrétien. D'un côté, il y a la formule classique chrétienne du mal comme *privatio boni*, de l'autre la profonde intuition de l'insuffisance de cette formule, d'une identité particulière du mal. Dans mon enfance, j'ai rencontré un petit philosophe de 14 ans qui m'a confié qu'il ne pouvait pas croire en Dieu parce que, s'il le faisait, il serait obligé de croire aussi à l'existence du Diable, et, pour lui, cela était intolérable.

D'après Jung,⁴ le mal comme *privatio boni* reste sans existence absolue, réduit au statut d'une ombre, avec une existence relative, fonction de la lumière. Le bien, par contre, est attribué avec positivité et substance. L'expérience psychologique fait du bien et du mal la paire de contraires spécifiques au soit-disant jugement moral, originé dans l'homme. Mais à un mal apparent, on ne pourra opposer qu'un bien apparent. Alors, si on dit du mal qu'il n'est qu'une simple *privatio boni*, on niera tout à fait l'opposition entre le bien et le mal. Si le mal manque de substance, le bien reste phantasmatique, car il ne sera pas obligé de se défendre contre un adversaire substantiel, mais il se confrontera à une ombre, une simple *privatio boni*.

⁴ *Ibid.*, p. 189.

Si l'on accepte l'existence d'un mal, disons, substantiel, donc doué d'une existence ontologique qui surpasse la simple négation logique de la *privatio boni*, alors comment va-t-on l'aborder? La tradition spirituelle nous mettra ici en carrefour : la voie de la main droite nous fera lutter contre le mal, visant à y mettre fin, tandis que la voie de la main gauche nous poussera à trouver la conciliation avec le mal, même à avancer sur la route du mal. Mais ce n'est pas toujours un carrefour en fourche, il y en a beaucoup de voies, en serpentant dans le monde binaire, divisé en deux tendances contraires, dominé par la dichotomie du bien et du mal.

Le monde binaire

L'âme populaire ne manquera pas la consanguinité des représentants du Bien et du Mal⁵, en réinterprétant à la manière chrétienne l'ancien mythe des frères ennemis.

Eliade cite des mythes en marge du christianisme s'efforçant de sauver l'image d'un Dieu complètement bon, en imaginant que Dieu ignore l'origine du Diable, ou que le Diable lui coexiste du début du Temps. Ce sont des efforts désespérés pour dissocier le bon Dieu du fait que le Mal existe. Les anciens disaient que le Diable est né du crachat de Dieu – et les âmes pieuses d'aujourd'hui en sont dupes : ils tournent le dos, d'une manière quasi-instinctive, à l'idée du caractère consubstantiel des deux, insistant que cette humble origine n'est qu'une preuve de l'infériorité essentielle du Diable.

L'âme des peuples ignore les subtilités de la doctrine trinitaire, qui sait intégrer l'idée de la dualité à sa manière particulière, bien élaborée ; alors cette âme vit selon une dualité propre, disons selon une gnose propre.

Jung⁶ attire notre attention sur Gerardus Dorneus, médecin et philosophe de la nature du XVI^e siècle. Celui-ci rompt avec la tradition spécifique de ces arts et adopte le point de vue strictement chrétien selon lequel l'Un c'est la Trinité et pas une quadrité qui attend son unité à travers la *quinta essentia*. Il va donner une scrupuleuse description de l'opération symbolique réalisée par le Diable pour faire naître le serpent double (la binarité) avec quatre cornes (la tétrade). En effet, le binaire est le Diable en personne, *quadricornutus binarius*. Et Dorneus émet l'opinion que, pendant la deuxième journée de la création, où Dieu sépara les Eaux d'en haut de ceux d'en bas, il créa aussi le *Binarius* : c'est pour cela que Dieu omet de dire le soir de cette journée, comme d'habitude, « qu'il était bien ». L'autonomisation du Binaire est source de « confusion, scission et conflit ». Le Binaire est féminin, dit Dorneus, donc il va signifier aussi Eva ; c'est pourquoi elle sera la première cible de la tentation du Diable.

Voici le commentaire de Jung d'où le lecteur peut comprendre, qu'à partir de *Binarius*, Dorneus dévoile, d'une manière rusée, l'affinité entre le Diable et la

5 Mircea Eliade, *Mefistofel și androginul*, București, Humanitas, 1995, p. 77.

6 C. G. Jung, *op. cit.*, p. 75.

Femme. Selon la conception chrétienne habituelle, le diable sera le singe de Dieu (*simia Dei*), il existe en dehors de l'ordre trinitaire, en opposition avec elle. À la représentation de Dieu trinitaire avec trois têtes correspond un Satanas tricéphale (chez Dante, par exemple). Par analogie avec l'Antéchrist, on y suggère l'existence d'une anti-trinité infernale, une vraie *umbra trinitas*.⁷

Le monde binaire réclame d'habitude un fantasme rédempteur : c'est le mouvement qui va réduire les contraires, les faire coïncider. Une version de ce fantasme est le Christ, une autre, le Soi.

D'un point de vue psychologique, le Soi se définit comme totalité psychique de l'homme. Sera symbole du Soi tout ce qui est censé représenter une totalité plus large que soi-même. Alors le symbole du Soi ne possèdera pas toujours la totalité exigée par la définition psychologique ; ni la figure du Christ ne la possède pas, car il manque le volet sombre de la nature de l'âme, les ténèbres de l'esprit et du péché. Mais, il n'y a pas de totalité sans intégrer le mal ; cependant le mal ne pourra pas être forcé à joindre la mixture.⁸

Les gnoses, la binarité et la trinité

La spécificité des systèmes gnostiques est une grave préoccupation concernant le problème de l'origine du mal. Dans une religion monothéiste, chaque contraire de la divinité aura son origine dans la divinité même. C'est pourquoi le Diable, cette instance extrêmement influente, ne pourra pas occuper sa place dans le cosmos trinitaire. On ne pourra pas établir son rapport avec la Trinité. Jouant comme adversaire du Christ, il devra occuper une position contraire mais équivalente, celle de Fils de Dieu. Jung⁹ cite la recherche de Rivkah Scharf (*Die Gestalt des Satans im Alten Testament*) qui fait de Satan l'un des fils de Dieu, dans l'acception de l'Ancien Testament, en tout cas.

Cela nous mène directement à certaines conceptions gnostiques, qui font du Diable le premier fils de Dieu, sous l'identité de Satanael ; le Christ sera le second fils. (Jung cite ici Michael Psellus). Une autre conséquence logique, dit Jung, sera la suspension de la formule trinitaire et son remplacement par une formule de quaternité.

La résistance des Pères de l'Église à la quaternité est bizarre, parce que le symbole central du christianisme, la croix, est incontestablement une quaternité. Mais la croix représente les souffrances du Christ, immolé par les lois du monde ; et l'on sait que le « maître de ce monde-ci » (*princeps huius mundus*) n'est autre que le Diable.

Assumptio Beatae Mariae Virginis signifie l'assomption de Marie aux cieux en

7 *Ibid.*, p. 193.

8 *Ibid.*, p. 177.

9 *Ibid.*, pp. 190-192.

âme et corps. L'église catholique l'accepte comme dogme en 1950, par la bulle du Pape Pius XII. Alors elle accepte l'accès à la divinité d'un corps matériel, le corps de Marie. Mais la matière est le contraire extrême de l'esprit ; elle est la coquille du démon. Plus qu'une préparation de la Mère de Christ pour la condition divine, l'assomption de Marie est la préparation de la quaternité : la matière sera poussée vers le domaine métaphysique et avec elle y est poussé aussi le principe du mal corrupteur du monde.

C'est le mérite d'Ioan Petru Culianu d'avoir pensé le dualisme au-delà de la gnose et de l'histoire chrétienne. Il va appliquer le terme « dualisme » à toutes les doctrines qui font du monde et/ou des êtres humains, ou de leurs parties, le résultat d'une genèse à partir des créateurs distincts. Le dualisme sera donc un instrument au service de la théodicée, qui est un effort pour concilier l'existence d'un Bon Créateur avec les imperfections incontestables du monde et de l'existence humaine.¹⁰ D'après Culianu, la morphodynamique des systèmes dualistes semble difficile à suivre, surtout au niveau inférieur avec des nombreuses transformations. Mais à son sommet, il identifie des lois extrêmement simples : envisager « le monde » comme somme de toutes les choses existantes et un « non-monde » dont on fait dériver le monde ; établir, par voie de l'expérience, l'éternelle séquence binaire bon/mal qui se retrouve à l'aube de l'existence de chaque nourrisson, d'un même coup que la satisfaction et le cri.¹¹

Alors, on pourra identifier une mythologie de type gnostique dans des systèmes qui n'ont rien à voir avec le christianisme. Inévitablement, la psychanalyse a aussi une dette de cœur, de chair et d'esprit avec la question de ce qui nous fait mal – et elle règle les comptes d'une manière qui réclame la comparaison avec une branche du grand arbre de la gnose.

La gnose de Freud répond à la question : d'où (pro)vient le mal ?

D'après les premiers écrits du père de la psychanalyse, le mal s'insinue dans le vivant à travers le phénomène de l'excitation (le mal est dans la quantité d'excitation, il n'a pas de qualité quelconque). Le trop d'excitation se fait traduire en douleur. L'excitation fait mal, le trop de satisfaction fait mal, le manque de satisfaction fait mal, la frustration fait mal.

Pour s'apercevoir de tout cela, la psyché souffrit une scission spontanée : c'est alors l'appareil psychique qui entre en scène. C'est une machine qui nous permettra

10 I. P. Culianu, *Arborele gnozei, (L'arbre de la gnose)*, București, Nemira, 1998, p. 49.

11 *Ibid.*, p. 345 : « Si l'on affirme que le monde est créé, alors il pourra être l'œuvre du Bien, du Mal, des deux, ou ni de l'un, ni de l'autre. Le modèle génératif des systèmes gnostiques est en effet un arbre, l'arbre de la Gnose. Tous les dualistes occidentaux, sans exception, vont honorer la dette de régler leurs comptes avec le livre de la Genèse. Ici le jeu devient séquentiel, comme sur un échiquier où l'on avance à coup de dés : chaque carré où l'on va arriver est un cas avec des options multiples ».

de vivre avec l'excitation et surtout avec son inévitable excès (en réclamant décharge, en explorant des moyens souvent inédits pour accéder au niveau zéro d'excitation). L'inévitable conséquence : on sera toujours en proie d'un fantasme de la paix des origines, sans excitation quelconque, sans douleur, ni plaisir (ce sont deux facettes, deux visages d'un même démon).

C'est le monde improbable de l'Esquisse pour une psychologie scientifique, le travail élaboré par Freud en 1895 qui ne sera publié qu'en 1950. Au parcours des progrès de la pensée et de la clinique freudienne, cet ordre biologique du monde laisse place à une dramatisation visible, celle des pulsions d'autoconservation se défendant devant les perpétuelles attaques, bien acharnées, de la part des pulsions sexuelles démoniaques. Mais cette lutte sans fin sera juste le point de vue d'une petite instance psychique, c'est-à-dire du moi. D'un point de vue de la vie, disons, il sera hasardé de dire que la sexualité se trouve à la racine du mal de vie, parce que la même sexualité est à l'origine de la vie. Alors Freud embrasse un point de vue plus proche de ses visions des temps de l'Esquisse : la pulsion de vie (autoconservation et sexualité à la fois) contre une pulsion de mort qui vise l'inorganique, c'est-à-dire le degré zéro de l'excitation. L'appareil psychique lutte contre une telle tendance, toujours triomphante, quand même. Mais dans cet appareil psychique, il n'y a pas d'instance qui saurait comprendre ou représenter en même temps la pulsion de vie et la pulsion de mort. Le fantasme et la réalité coïncident à ce point-ci ; c'est la fin de la lutte, la fin de l'excitation et le triomphe de l'inorganique.

En psychanalyse, il y a un système particulier qui est en quelque sorte l'image en miroir de celui de Freud : c'est la théorie, voire la gnose, de Mélanie Klein. Ce scénario gnostique débutera à la fois avant et après le moment où débute le drame selon Freud : si le mal est question de douleur, de frustration, de manque psychiques, d'excès d'excitation, son origine et son interprétation au niveau de la psyché y est plus précoce : avant de faire l'expérience du mal venant de l'extérieur, l'enfant sera proie du mal à son intérieur.

D'après Mélanie Klein, le mal est une qualité et la violence vient de l'intérieur. C'est la violence de l'enfant, c'est sa propre violence qui lui fait mal, qui l'effraie au-delà des limites de sa psyché rudimentaire. Le mal menace de le dévorer – c'est la position paranoïaque – ou d'attaquer les autres ; le mal de l'intérieur de l'enfant va hanter les autres êtres humains que cet enfant aime cependant – et il s'agit ici de ce que Mélanie Klein appelle « position dépressive ».

L'appareil psychique, avec ses instances et mécanismes de défense, se constitue pour élaborer les maux de la position dépressive. Pour se constituer ainsi, il lui faudra le fantasme d'un objet à la fois bon et mauvais, qui sera capable de survivre à la violence propre infiniment exercée. Ce sera un objet infiniment satisfaisant et infiniment frustrant.

L'image d'un objet ou d'un être qui fait coïncider bien et mal sera marque d'un processus d'élaboration à multiples niveaux. Mircea Eliade attire notre attention

sur la tendance, inhérente à l'esprit humain, de transférer les paires de contraires de l'expérience immédiate dans le transcendent¹². Dans le domaine du transcendent, l'opposition entre le bien et le mal aura autant de valeur ontologique que celle entre le chaud et le froid, le long et le court, le visible et l'invisible. Eliade cite le cas de certains démons de la mythologie indienne : par des efforts ascétiques, un être démoniaque gagne la liberté de faire le mal ; alors l'ascèse accroît la réserve de forces magiques, qui permettront ensuite tout genre d'actions, sans tenir compte de leur valeur morale.

Coincidentia oppositorum (coïncidence des contraires) sera, d'après Nicolaus Cusanus, la définition de Dieu la moins grevée d'imperfection. Mais si nous rassemblons en nous toutes les paires de contraires, serons-nous nécessairement plus proche de Dieu ? Mircea Eliade nous avertit de la différence en valeur des efforts visant à faire coïncider les contraires, selon le plan ontologique concerné par ces efforts. Il cite un très édifiant exemple, Tantra Yoga – à travers ses efforts, suivant sa pratique assidue, l'adepte réalise une sorte d'androgynie rituelle, comme le fera aussi l'adepte participant à une orgie rituelle, par exemple. Mais l'androgynie ne serait qu'un des aspects d'un processus complet, qui demande l'union de tous contraires, aboutissant à la coïncidence paradoxale des états de *samsara* et de *nirvana*.¹³

En embrassant les paires de contraires, on est délivré du règne de ceux-ci. Le délivré resté vivant, resté en vie, resté dans cette vie, le *jivan mukta* jouit d'une liberté absolue, exprimé par les fantasmes de mouvement et de vol. Il est *kamacarin* (il jouit d'une liberté totale de mouvement, selon sa volonté, à direction quelconque), il peut voler dans l'air, tout en restant dans une immobilité absolue, solide.¹⁴

III. Embrasser les contraires

Voici une nuance bien pertinente : l'effort de faire coïncider les contraires pourra aboutir à leur annulation réciproque, mais les embrasser, c'est une condition pour les tenir ensemble, en préservant leurs identités, pour faire parler leur contradiction. Jung¹⁵ affirme, en citant des textes sacrés indiens, qu'il y a deux formes en Brahman : c'est le créé et l'incrété, le mortel et l'immortel, le mobile et l'immobile, l'existant et le transcendent, et qu'il y a deux choses enveloppées d'une manière latente dans le Brahman suprême, éternel, infini : la science et l'ignorance ; l'ignorance est mortelle, la science est éternelle, mais celui qui en dispose est un autre. Et ensuite : un être humain délivré du désir et du souci contemple la majesté du Soi par la grâce du Créateur. Il est immobile, mais voyage à grandes distances, il est assis immobile, mais il va partout.

12 Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 87.

13 *Ibid.*, p. 111.

14 *Ibid.*, p. 113.

15 C. G. Jung, *Tipuri psihologice (Types psychologiques)*, p. 213.

Dans la quête de l'édification du Soi – à la manière imaginée par les Indiens védiques, mais aussi par Jung, le destin de l'Un, de l'unification, demande le sacrifice de l'ancien phantasme de l'unité indifférenciée. Ceci devient possible par le sacrifice de *Prajapati* ; dans le rituel qui suit, l'officiant rassemble les fragments, rétablissant l'unité de son vrai Soi. Eliade cite ici Ananda Coomaraswamy : l'unification et l'acte de devenir soi-même sont en même temps mort, renaissance et mariage.

L'abandon du fantasme de l'unité absolue signifie un abandon de la fiction des origines indifférenciées. Sacrifier le fantasme chéri dans lequel notre âme repose, celui qu'on a toujours imaginé parce qu'il sera la fin des larmes, le Sion de nos cœurs et l'abri de nos espoirs : voilà le plus difficile, le plus inconcevable, le moins naturel et le plus étrange acte qu'aura jamais provoqué l'esprit humain. C'est un phantasme de *coincidentia oppositorum* intolérable¹⁶, qui demande le sacrifice humain.

Voilà ce que Jung a vu à propos des contraires à l'intérieur de la divinité chrétienne : s'Il révèle son essence, Dieu deviendra quelque chose de déterminé, alors les contraires seraient censés démembrer : ici le bien, là le mal. Les contraires latents dans la divinité seraient démembrés par le surgissement du Fils, et leur manifestation est l'opposition Christ-Diable. L'Esprit Saint est un Conciliateur, comme l'est le Père, Un silencieux, éternel et profond, agglutinant l'amour et l'effroi de Dieu dans une unité sans parole. Dans une vision quaternaire, le Saint Esprit est une conciliation des contraires, donc une réponse aux souffrances de la divinité, personnifiés par le Christ.¹⁷ Et ailleurs : la troisième personne de la Trinité ne possède aucune qualification personnelle, comme l'auront le Père et le Fils. L'esprit n'est pas un nom personnel, mais une détermination qualitative d'une substance de nature aérienne (*spiritus, animus*). Chaque fois que l'inconscient fait des affirmations d'un vaste antagonisme (comme il le fait ici), il s'efforce d'exprimer un état des choses dont la conscience n'a aucune catégorie conceptuelle. L'autonomisation impressionnante du symbolisme de l'Esprit indique qu'il enveloppe un *complexio oppositorum* qui ne correspondra naturellement à aucune catégorie conceptuelle consciente. Une telle union sera représentée par une *coincidentia* qui sera par contre la suspension, par conséquent la destruction des deux moitiés. Le symbolisme spontané assumé par le *complexio oppositorum* produit le contraire d'une destruction, en attribuant au produit de l'union soit la vie éternelle (c'est-à-dire incorruptibilité et stabilité indissoluble), soit une extrême et inépuisable efficacité.¹⁸

16 Lao Zi, *op. cit.*, pp. 40-41 : « Qui pourra unifier son âme avec l'Un et cependant rester uni avec lui ? Qui peut apprivoiser sa nature pour la rendre semblable à celle d'un nourrisson ? En comprenant toutes ces choses, qui sera capable de renoncer à la science ? On construit de beaux vases de céramique, mais c'est le vide là-dedans qui nous est nécessaire. »

17 C. G. Jung, *Psyhologia religiei vestice si estice, (Psychologie et religion - Ouest et Est)*, p. 197.

18 *Ibid.*, p. 207.

En résumant, passant aussi au-delà des bords du monde chrétien et gnostique, on peut affirmer que celui qui ne fait ni justice ni injustice, qui renonce au trésor des gestes (bons et mauvais) accumulés des existences antérieures, celui dont l'âme se tranquillise lorsque les éléments du corps disparaissent, celui qui se maintient libre de contraires, celui-ci sera sauvé.¹⁹

On peut lire dans le Dao de Jing à propos des valences renouvelantes de la difficile coexistence des contraires : « Celui qui garde le Dao ne cherche pas le plein. En ne cherchant pas le plein, il pourra flétrir, faner, pour autant renouveler son existence. »²⁰ « Traduit » par Jung dans des concepts un peu plus familières, cela donnera l'idée d'unité binaire dans le Dao : le Dao est une unité irrationnelle des contraires, alors un symbole qui est et cependant ne l'est pas.²¹ Ce n'est pas bien révélateur, ces mots ne vont pas nous faire comprendre ce que cela veut concrètement dire. C'est peut-être le moment de faire appel à des métaphores plus charnues, voire charnelles : il s'agit du geste d'embrasser les contraires, de les tenir ensemble dans les deux bras propres, avec un amour fécond.

Embrassé par la femme qu'il aime, l'homme n'est pas conscient de ce qui se passe au-dehors et au-dedans ; de la même manière l'esprit, embrassé par le soi qui sait (Brahman) ne s'aperçoit pas de ce qui se passe en dehors du dedans.²²

C'est une très intéressante intuition d'Eliade, dans son interprétation de la Séraphîta de Balzac : l'androgynie quasi-angélique qu'est Séraphîtus-Séraphîta ne pourra pas dire adieu à la vie limitée sur la terre avant avoir connu l'amour. C'est peut-être l'ultime perfection, la plus précieuse, celle d'aimer deux êtres, deux sexes à la fois, d'un amour vrai, c'est-à-dire spirituel et charnel à la fois.

La coïncidence des contraires dans l'androgynie ne sera qu'un volet d'une nouvelle paire de contraires. Les travaux d'un alchimiste aboutissent toujours à un être qui embrasse deux identités complètes, celle de *mas* et celle de *femina* : c'est le *Rebis* (l'être double), ce qui sera un autre nom donné à la Pierre des Philosophes.

Dans l'Antiquité et dans de nombreuses sociétés tribales, le malheureux enfant qui naît hermaphrodite, manifestant en même temps des organes génitaux féminins et masculins, était voué à la mort, en tant que monstre qui incarne la rage des Dieux ou en tant qu'offense qui fera préjudice aux Dieux. Seul l'androgynie rituel est modèle : pour faire l'androgynie, il ne suffit pas d'accumuler les deux catégories d'organes génitaux ; il faut posséder la totalité des pouvoirs magiques et religieux spécifiques aux deux sexes.²³

19 C. G. Jung, *Tipuri psihologice* (*Types psychologiques*), p. 211.

20 Lao Zi, *op. cit.*, p. 49.

21 C. G. Jung, *Tipuri psihologice*, (*Types psychologiques*), p. 232.

22 *Ibid.*, p. 214.

23 Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 99.

Donc le *Rebis* ouvre sur une liberté inouïe et absolue dans les domaines de l'immédiat et du transcendant à la fois. Alors, tenir le bien et le mal dans un embrassement sans fin, c'est fabriquer sans cesse un *symbolon*, au-delà de la moralité du monde (processus atteint par une dualité inhérente). Cela ne veut pas dire que le mal est plus intelligible ou plus tolérable, ni pour la raison, ni pour la conscience, ni pour l'affect. Le mal reste mal, le bon reste bon, c'est le Moi et c'est le monde qui n'existent pas, chacun à sa propre manière à la fois ardue et insignifiante.

L'être humain en tant que microcosme, réunissant les contraires universaux, correspond alors au symbole irrationnel qui fait réconcilier les contraires psychologiques. Jung cite ici la tradition chinoise : la séparation binaire de l'âme humaine en âme Shan ou Hwun et âme Kwei ou Poh représente une importante réalité psychologique. Cette image chinoise lui rappelle un passage bien connu de Faust :

*Malheureux ! Deux âmes habitent en moi, et l'une tend incessamment à se séparer de l'autre ; l'une, vive et passionnée, tient à ce monde et s'y cramponne par les organes du corps ; l'autre, secouant avec force la nuit qui l'environne, s'ouvre un chemin au séjour des cieux.*²⁴

Les deux tendances contraires amènent l'être humain à être aimanté en direction de deux attitudes extrêmes, qui exercent sur lui une inextricable attraction, soit vers le volet spirituel, soit vers le volet matériel du monde. En le divisant ainsi, elles exigent un contrepoids, qui est la dimension irrationnelle du Dao.²⁵

*Dao règne sur les 10000 choses ; il est le trésor des bien-pensants et le gardien des pécheurs. Les bons mots gagnent le respect des gens, devant leurs yeux le bon geste devient important. Mais pourquoi les mauvais gens seraient-ils abandonnés ? C'est pour cela qu'à prendre place sur le trône du Fils du Ciel, à accéder à la hauteur des trois gouvernants, à posséder des pierres précieuses de jade et à voyager en carrosse à quatre chevaux, mieux vaut s'asseoir dans le Grand Dao.*²⁶

La binarité appartient à notre psyché, c'est la structure de notre esprit. Tout ce qu'il y a à l'intérieur d'une psyché vivante est processus énergétique, donc pulsionnel, donc binaire. Jung²⁷ affirme que chaque phénomène énergétique (et, d'une manière générale, il n'y a pas de phénomènes qui ne soient pas énergétiques) a un début et une fin, un haut et un bas, un chaud et un froid, un avant et un arrière, une origine et un but etc. – c'est-à-dire comporte des paires de contraires. L'inséparable des pôles affecte aussi la notion de libido – c'est pourquoi les symboles mythologiques ou spéculatifs, philosophiques de la libido sont représentés directement par les contraires.

24 Goethe, *Faust*, Paris, traduction Henri Blaze, Dutertre, 1947, p. 116.

25 C. G. Jung, *Tipuri psihologice (Types psychologiques)*, p. 234.

26 Lao Zi, *op. cit.*, p. 122.

27 C. G. Jung, *Tipuri psihologice (Types psychologiques)*, p. 219.

On aura un témoignage d'un tel embrassement des contraires à travers le mysticisme hébreu, synthétisé par Moshe Idel²⁸ : même si le destin de ce peuple est forgé par une confrontation hardie aux adversités de l'histoire, on ne rencontrera pas ici une mythologie spécifique du mal. S'il fait mention du Mal, c'est pour souligner que le Mal participe à la salvation du peuple élu, en complétant l'action de Dieu. Cette tradition mystique envisage le Messie comme fils de l'union de Dieu avec une concubine démoniaque, parfois Lilith, parfois même Metatron – ce dernier étant le nom usuel de l'ange représentant des pouvoirs divins. L'inceste et la femme étrangère et démoniaque sont une part du destin de naissance du Messie, qui va tromper le Mal pour rendre libre le peuple d'Israël.

Dans plusieurs textes, Jung cite la tradition d'après laquelle Dieu aurait deux fils, deux frères qui représentent le mal et le bien : l'aîné, Satanael, et le cadet, Jésus (dans la même tradition s'inscrit aussi William Blake qui décrit ainsi une gravure de son Laocoon : Yh with his two sons, Satan et Adam). Mais Moshe Idel cite une riche tradition d'un Père avec un Fils qui est le Prince du Monde et en même temps le Prince de la Face. Le Prince du Monde gouverne l'univers sublunaire et son nom est Metatron. Le Prince de la Face représente un ange avec une effigie de la grâce d'un côté, et une effigie de la colère de l'autre côté. Cet ange est Metatron ou Enoh, frère ou fils de Dieu, et incarne l'espoir que Dieu regardera son fils mortel, membre du peuple élu, d'une heureuse mine, et il va le sauver.

Le bien et le mal apparaissent comme les deux volets de la même monnaie. Dieu rendra ou ne rendra pas sa grâce à son Fils mortel, il lui conféra le pouvoir ou la misère. « Quand l'Unique et le Sacré, béni soit-il, descend et gouverne l'arbre du bien et du mal, le bon est Metatron et le mal est Samael »²⁹

Le grand mystique Abraham Abulafia fait de la filiation divine une sorte de procès mental, qui vise à transcender les dualités. Des autres penseurs hébreux retombent dans la dualité du conflit entre les anges nommés Metatron et Sandalfon (dit aussi Satanael, mais parfois assimilé à Metatron) comme des pouvoirs intérieurs de l'homme. Mais cette unique tradition admet l'ascension d'un homme exceptionnel, Moïse. Quand il rentre aux cieux, Moïse rompt avec la nature, avec Adonai, qui est le seigneur du monde qui n'a pas encore connu la rédemption. Alors Moïse gagnera l'union avec la Tétragramme : c'est un passage de la condition humaine à la condition divine, ou de l'attribut du jugement à celui de la grâce. En s'identifiant avec la grâce, Moïse refuse de se soumettre à l'ange qui représente l'attribut du jugement, alors le pouvoir humain de l'imagination, contrastant avec l'attribut de la grâce, qui représente le pouvoir de l'intellect.

28 Moshe Idel, *Fiul lui Dumnezeu și mistica evreiască*, Iași, Polirom, 2010.

29 *Ibid.*, p. 427.

L'action de secours entreprise par Dieu est bizarre³⁰ : en guise de Fils, il sauvera l'humanité de soi-même. Cette idée est aussi bigarrée que l'ancienne conception rabbinique selon laquelle Jahvé lui-même cachera les Justes sous son propre Trône, ainsi le Divin ne les verra pas et ils seront sauvés devant la colère de Dieu. Alors craindre Dieu est le début de la sagesse. De l'autre côté, louer la bonté, l'amour, la justice de Dieu n'est pas un simple acte propitiatoire, mais une expérience g enuine, car Dieu est un *coincidentia oppositorum*. Les deux attitudes sont en même temps légitimes : la crainte et l'amour de Dieu.³¹

IV. La fin des plans

This is the end

My only friend, the end

Of our elaborate plans, the end

Of everything that stands, the end

No safety nor surprise, the end (Jim Morrison, *The End*)

Ces opérations de l'esprit avec les contraires nous semblent maintenant pr evissibles et, d'une certaine manière, inévitables, car elles représentent justement la structure de la psyché. On pourra les subsumer à une sorte de « jeux mentaux », esquiss es par Ioan Petru Culianu. Ces jeux mentaux procèdent avec des idées de la même manière dont un jeu banal procède avec les objets : non seulement la religion, mais aussi la philosophie et les sciences sont des jeux d'une nature semblable, alors ils sont dirig es par le même principe binaire. Les jeux de l'esprit humain auront nécessairement des mécanismes similaires parce que le mode d'opération de l'esprit et sa capacité sont rest es constants depuis 60 000 ans. Par conséquent, les systèmes qui ont suffisamment subsisté auront tendance à se superposer, non seulement en ce qui concerne leurs formes, mais aussi dans leur substance. Si on disposait des informations complexes, on pourrait peut-être démontrer qu'il y a des zones du système bouddhiste qui vont couvrir d'une manière bien exacte certaines portions de l'idéalisme allemand, ou de la pensée scientifique moderne.

30 C. G. Jung, *Psihologia religiei vestice  i estice (Psychologie et religion – Ouest et Est)*, p. 458 : « Il faudra comprendre ce qu'aurait signifi e pour un penseur pieux l'injustice, voire l'amoralité de Jahv e ! Le fardeau d'une telle représentation de Dieu sera extrêmement lourd... Un pieux sage était incapable de lire le Psaume numéro 88, car c'était trop difficile pour lui. Si on pense à l'intensité et à l'exclusivité avec laquelle la doctrine chrétienne a soulign e la bonté du Père bien aimant dans les Cieux, la fin de la peur, les idées de *summum bonum* et de *privatio boni*, on peut évaluer leur degré d'incompatibilité avec la figure de Jahv e; on peut s'apercevoir de l'insupportable de ce paradoxe pour la pensée religieuse. Les choses ont été comme  a depuis les temps de Jove ».

31 *Ibid.*, p. 449.

Là où on ne possède pas d'informations suffisamment complexes, on peut démontrer que les religions correspondent les unes aux autres non seulement en tant que mode d'opération (qu'est le *modus operandi* de l'esprit humain), mais aussi en ce qui concerne les territoires qu'elles explorent.³²

Quand il s'agit de transcender des contraires, chaque essai implique une bonne dose de péril. Le complexe de *coincidentia oppositorum*, nous dit Eliade³³ éveille en nous des sentiments ambivalents : d'un côté, l'homme songe à une libération, à une sortie de l'emprise de la dichotomie bien-mal, et de l'autre côté, il est paralysé par l'angoisse de perdre son moi, son identité décrite, circonscrite, délimitée par ces contraires. Alors, le plus dramatique qu'il y a au monde (le mal) est aussi le plus banal (c'est la psyché). Embrasser cette vérité simple, c'est embrasser les deux. Si on l'oublie ou si l'on en fait omission, on sera exposé au péril de tomber à nouveau dans le du fantasme de l'unité absolue. Alors suffirait-il de bien garder ce souvenir amer ? Disons que ce n'est pas du tout simple de garder cette goutte de poison volatile ; il ne faut pas la défendre, mais la produire incessamment, de la même manière que les adeptes alchimistes fabriquaient l'or sans cesse, à partir de la goutte inépuisable de leur *quinta essencia*.

Roxana MELNICU

32 I. P. Culianu, *op. cit.*, pp. 380-381.

33 Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 116.

Macbeth ou l'ontologie noire (Shakespeare et Nietzsche)¹

Title Macbeth or the Black Ontology (Shakespeare and Nietzsche)

Abstract Shakespeare is thought to be a monumental playwright and poet whose verbal genius largely makes up for a few troubling passages, or for a few « problematic plays » (as they are still conveniently called) which give a bit of tang or perhaps only very little undermine a fundamentally orthodox political, religious and philosophical message. This paper does not claim to deny this. Rather, it lays emphasis on Shakespeare's dark – yet undeniable – side. Claiming that Macbeth is evil but somehow admirable is not enough. One may perhaps put forward the idea that Macbeth is desperately wading, though unsuccessfully, towards some kind of Nietzschean realm beyond Good and Evil. One may perhaps, however briefly, suggest that with this character Shakespeare broaches the ontological question, that he senses a univocal and undifferentiated dimension of Being, but from a negative point of view.

Key words Shakespeare, Nietzsche, Macbeth, Girard, philosophy, ontology, hierarchy

Introduction

Nombreux sont les personnages shakespeariens qui pactisent avec le mal. Certains s'imposent cependant à nous avec une sorte de grandeur qui nous les rend fascinants, troublants, voire séduisants ou émouvants. Seul Iago, peut-être, qui pousse Othello au meurtre de Desdémone et au suicide, ne trouve grâce à nos yeux sous aucun rapport. Il n'en va pas de même de Richard III, par exemple, en dépit des représentations convenues qui nous le montrent immanquablement comme le dernier tyran à la mode, ni surtout de Macbeth, qui nous intéressera ici plus particulièrement. Soit qu'ils aient une forme d'héroïsme philosophique, une lucidité supérieure, et qu'ils apparaissent alors sous les traits d'immoralistes tragiques : tout n'étant qu'égoïsme et vengeance réciproque autour de Richard III, ce dernier se fraye certes un chemin de violence, mais dans l'acceptation plus lucide qu'aucun de l'implacable déterminisme – l'humiliation qu'il en conçoit lui arrachant un rire sardonique, digne d'un Maldoror, en défi à Fortune. Soit que Shakespeare dote sa créature néfaste d'une éloquence telle que nous éprouvons de la joie à

1 *Shakespeare, Complete Works*, Craig, W.J., (éd.), Londres, Oxford University Press, 1969. *La Tragédie de Macbeth*, Paris, Les Belles Lettres, 1967 (traduction française de Jules Derocquigny). Pour les références aux autres pièces, j'ai utilisé la traduction des éditions Laffont : William Shakespeare, *Œuvres complètes*, Michel Grivelet et Gilles Montsarrat (éd.), Paris, Laffont, coll. Bouquins, 1995 à 2002. *Nietzsche, Werke*, Giorgio Colli, etazzino Montinari (éd.), Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968 à 1982. Pour la traduction française de Nietzsche, j'ai utilisé également celle des éditions Laffont : Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, Jean Lacoste et Jacques Le Rider (éd.), Paris, Laffont, coll. Bouquins, 2001, deux volumes notés en bas de page *Œuvres I* ou *Œuvres II*, avec le numéro de partie ou le titre de chapitre, le numéro de paragraphe et de page correspondants. Les éditeurs de ces deux volumes ont choisi d'utiliser l'ancienne traduction d'Henri Albert.

l'écouter et que nous ne pouvons aisément la tenir pour mauvaise. Procédé caractéristique de Shakespeare, qui force notre sympathie à s'attacher, si fugitivement que ce soit, au personnage détestable et nous empêche obstinément de porter sur lui un jugement trop unilatéralement négatif. Ce sera le cas de Macbeth. Mais posons un instant ces problèmes en termes nietzschéens : Shakespeare faisait avec *Richard III* la démonstration que la morale d'un groupe social donné n'est jamais que l'interprétation du monde qui lui est propre et que d'aucuns, des immoralistes, peuvent se dresser contre cette interprétation. Et c'est d'ailleurs parce qu'il cherchait à parvenir au-delà de toute morale que Richard faisait figure de personnage tragique – héroïque aussi dans la façon qu'il avait de croire à l'impossible au mépris de son propre intérêt vital. Mais l'immoralisme n'est qu'une étape sur le chemin de la lucidité, un moment de négativité qui est le prélude à une positivité nouvelle. On connaît les trois métamorphoses de l'esprit selon Zarathoustra :

*Je veux vous dire trois métamorphoses de l'esprit : comment l'esprit devient chameau, comment le chameau devient lion, et comment enfin le lion devient enfant.*²

Dans un premier temps, l'esprit porte le fardeau de la tradition comme le chameau discipliné de la caravane grégaire. C'est l'étape morale. Puis il se fait lion, part dans la solitude du désert où il met à bas et lacère son fardeau : c'est l'étape critique de destruction des conceptions héritées, l'étape de l'immoralisme. Si le chameau disait « je dois », le lion dit à présent « je veux ». Enfin l'esprit devra assumer le « je suis » de l'enfant des mondes qui joue sur la plage héraclitéenne et ce sera alors l'étape la plus difficile, dont témoignent peut-être les dernières pièces de Shakespeare – étape où la morale n'est pas annulée car il n'est pas de culture possible sans un certain nombre de critères permettant l'orientation des hommes au sein du devenir, sans une évaluation particulière et un rigoureux classement des instincts. On sait que *Par-delà le bien et le mal* est un ouvrage qui renonce certes à une opposition tranchée et absolue entre deux valeurs hypostasiées, mais pas aux valeurs relatives du bon et du mauvais, que Nietzsche pose en équation avec noblesse et bassesse. Toute la question étant de savoir distinguer entre ces valeurs. Macbeth apparaît alors justement comme ce personnage conceptuel philosophique, espèce de Zarathoustra incomplet, qui tenterait, mais vainement, de dépasser l'opposition métaphysique classique entre Bien et Mal pour atteindre à un Être univoque et libre de dichotomies.

I. Le problème de la hiérarchie

Il nous faut partir d'une question indubitablement prégnante dans l'œuvre de Shakespeare comme dans celle de Nietzsche : celle de la hiérarchie. La morale, dit Nietzsche, est la « science des rapports entre maîtres et serviteurs ».³ Plus avant dans

2 *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, « Les trois métamorphoses », in *Œuvres II*, p. 301.

3 *Par-delà le bien et le mal*, « Des préjugés des philosophes », §19, in *Œuvres II*, p. 575.

le même livre, il affirme que l'élévation du type « homme » a toujours été « l'œuvre d'une société aristocratique [...] : l'œuvre d'une société qui croit à de multiples échelons de hiérarchie, à des différences de valeurs d'un homme à l'autre, et qui a besoin d'une forme quelconque d'esclavage ».⁴ L'écriture violemment polémique de Nietzsche, qui relève d'une stratégie visant à décourager un certain type de lecteur, ne doit pas nous distraire ici de l'idée de hiérarchie, qui est consubstantielle au théâtre de Shakespeare également. Partout dans son œuvre, Nietzsche en appelle à la nécessité d'observer la bonne distance, d'avoir « le sentiment passionné de la distance »⁵, de se conformer à une stricte et salutaire eumétrie. C'est ainsi qu'il fait l'éloge de la caste chevaleresque médiévale, encore proche et déjà s'éloignant de Shakespeare, l'éloge de cette communauté martiale prisant la courtoisie, la politesse raffinée envers des pairs qui ne sont tels, d'ailleurs, que parce qu'ils pourraient se révéler des ennemis honorables. Au beau milieu de l'euphorie démocratique du monde moderne, Nietzsche tente de façon absolument anachronique et presque absurde de réveiller tout un imaginaire aristocratique. Il oppose, et en français dans le texte, le « gentilhomme » c'est-à-dire celui qui « observe partout le rang, le degré, la hiérarchie d'homme à homme », à la « canaille » c'est-à-dire en l'occurrence aux Allemands tels qu'il les voit.⁶ Or il s'agit là exactement de ce que Shakespeare appelle *degree* (degré, hiérarchie), et qui constitue l'une de ses thématiques les plus commentées.⁷ Comme Frances A. Yates le rappelle de façon claire :

*La conception shakespearienne de la société est liée à sa croyance en la monarchie en tant que principe d'ordre, canal divin pour maintenir sur la terre un ordre juste correspondant à la divine loi du cosmos ; c'est un des aspects les plus visibles et les moins contestables de sa conception de l'existence. Que son idée de la monarchie s'étende au-delà du point de vue étroitement national jusqu'à de vastes vues d'ordre, ou de désordre, spirituel et universel, voilà qui est fortement suggéré par les images auxquelles il recourt.*⁸

C'est une tirade d'Ulysse dans *Troilus et Cressida* que l'on invoque le plus souvent pour étayer cette interprétation :

*Quand l'ordre [degree] est travesti,
Le moins digne paraît dans le masque aussi digne
[absence d'un vers]*

⁴ *Ibid.*, « Qu'est-ce qui est noble ? », §257, p. 707.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ecce Homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », §4, in *Œuvres II*, p. 1189.

⁷ René Girard insiste sur cet aspect dans son *Shakespeare (les feux de l'envie)*, Paris, Grasset, 1990.

⁸ Yates, Frances A., *Les dernières pièces de Shakespeare (une approche nouvelle)*, Paris, Belin, 1993 [1975], p. 49.

*Les cieux eux-mêmes, les planètes et ce centre
Observent une hiérarchie [degré], le rang, la préséance [...]
Ah! Si la hiérarchie vacille,
Elle qui est l'échelle de tous les grands desseins,
L'entreprise est malade (I, 3, 83-6 ; 101-3).*

Car Ulysse fait ici l'éloge d'un système social hiérarchisé, mais sa tirade évoque aussi toute une conception du monde et de l'univers, du macrocosme, à laquelle le microcosme social, puis individuel, sont censés se rapporter. Depuis la transcendance divine jusqu'au dernier des serfs du système féodal, en passant par les cohortes angéliques, le soleil, les planètes, la terre, le roi et la noblesse, tout obéit à une stricte hiérarchie. C'est une vision de l'univers bien présente à l'esprit des contemporains de Shakespeare et à laquelle se rapporte la question de la légitimité du souverain. Car la déposition et le régicide apparaissent souvent comme des meurtres du soleil ou des transgressions de l'ordre cosmique sous la plume de Shakespeare. Lui-même ne croyait peut-être plus à la vérité de cette correspondance entre le monde humain et l'univers, mais la hiérarchie sociale demeure une valeur de son temps qu'il reprend à son compte et qu'il entend valoriser. Issu de la bourgeoisie, Shakespeare avait eu l'occasion de faire une ascension spectaculaire de la pyramide sociale, profitant d'une flexibilité bien réelle au siècle d'Élisabeth. Il était devenu le courtisan que l'on sait, actionnaire d'une compagnie théâtrale qui jouait pour la reine, puis pour son successeur Jacques I^{er} monté sur le trône. Il avait acquis du bien et s'était élevé au niveau de la *gentry*, cette classe supérieure de gentilshommes possédant de la terre. Il s'était en outre donné assez de mal pour obtenir en 1596 l'autorisation royale d'arborer un blason familial dont la devise, « NON SANZ DROICT », était française⁹ (et Nietzsche également a presque l'obsession du droit, affirmant par exemple qu'il faut gagner « le droit » de lire certains livres, ou de les critiquer – notamment la Bible, trop souvent salie par le premier venu à son époque déjà). Shakespeare, semble-t-il, avait un sens aigu du mérite, et le dégoût des usurpateurs. Combien sont ridicules Achille et Ajax dans *Troilus et Cressida*, ânes bâtés, singes infatués qui se moquent de leurs supérieurs et ne connaissent plus leur rang ! C'est désespérément qu'Ulysse cherche le stratagème qui leur rendra un peu de raison et permettra de vaincre Hector et les Troyens. Car s'il est noble de savoir commander, « l'obéissance fière » est également l'apanage des aristocrates selon Nietzsche¹⁰. Dans l'ambition ou l'obéissance, la distinction personnelle, cette vertu antique, importait autant à l'Allemand qu'à l'Anglais. Il faut de l'ambition, et « abreuver [son] âme de Plutarque » afin de croire en soi-même grâce à l'exemple des héros.¹¹

9 Voir Samuel Schoenbaum, *William Shakespeare : A Compact Documentary Life*, New York & Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 229.

10 *Humain, trop humain*, « Coup d'œil sur l'état », §440, in *Œuvres I*, p. 634, et aussi *Aurore*, I, §60, in *Œuvres I*, p. 1004.

11 Nietzsche, *Considérations inactuelles*, II, §6, in *Œuvres I*, p. 254.

II. *La passion per se*

Mais d'ambition, Macbeth est peut-être un peu trop bien pourvu. Elle le dévore furieusement et le pousse à commettre l'acte d'*hybris* qui le conduira à sa perte. C'est un personnage qui balbutie un « je veux », comme Richard III, sans parvenir néanmoins à l'articuler aussi clairement.

*As-tu peur
D'être en ton action et en ta valeur propres
Le même qu'en désirs ? Convoites-tu la chose
En laquelle tu vois l'ornement de la vie
Et à tes propres yeux veux-tu vivre en poltron
Laisant 'je n'ose pas' suivre 'je voudrais bien',
Comme le pauvre chat de l'adage ? (I, 7, 39-41)*

Son ambition lui susurre, par le moyen de sa femme, de commettre un régicide, un crime qui se révélera métaphysique. Non, Macbeth n'a pas peur d'accorder ses actes à son désir, mais contrairement à Richard III, il n'en supporte pas les conséquences. Il tue Duncan, son roi, et s'étonne de n'être pas apaisé. Comme Richard ou comme Hamlet, il voit que vivre, pour lui, c'est être chasseur, mais il en conçoit de la mauvaise conscience alors que Richard tue sereinement et Hamlet avec dégoût, presque malgré lui. Macbeth tue Duncan parce qu'il ne supporte pas de désirer ce meurtre et de ne pas assumer son désir, mais il est incapable de supporter les conséquences de son forfait. Il rêve alors du meurtre qui pourrait interrompre le cycle des meurtres, comme un drogué cherchant à se sevrer, puis renonçant :

*J'ai fait dans le sang tant de pas
Que si je ne poussais plus avant, rebrousser
Serait aussi pénible et lent que traverser (III, 4, 136-8).*

Il n'est pas possible de jouer sur les deux tableaux, voilà ce qu'apprend Macbeth: soit on demeure dans le monde moral, soit on entre dans le monde de la volonté de dominer, de l'ambition meurtrière. On ne peut vivre dans les deux mondes à la fois. Macbeth finit par tuer pour se débarrasser de sa peur mais il ne réussit qu'à l'augmenter à chaque assassinat. Sa conscience ne lui en semble chaque fois que plus infestée de scorpions. Lui aussi fait le rêve ontologique d'un monde moral, univoque. Il rêve de ne tuer qu'une fois, juste une fois, et d'un univers où jamais plus il n'y aurait de révolte (« *Attends pour te dresser, Révolte, que se lève / La forêt de Birnam !* » IV, 1, 97-8). Il rêve d'un univers hiérarchisé et stable qu'il dominerait comme un soleil. Mais il ne réussit qu'à assassiner le sommeil et vivre dans une nuit perpétuelle où les valeurs s'échangent, où le vrai est un moment du faux, où le Bien et le Mal se

confondent pour œuvrer à sa ruine : « *fair is foul and foul is fair* ». Noir destin que le sien. Or voici l'interprétation que donne Nietzsche de cette pièce :

Celui-là se trompe qui s'imagine que l'effet produit par le théâtre de Shakespeare est moral et que la vue de Macbeth éloigne sans retour du mal de l'ambition : et il se trompe une seconde fois lorsqu'il se figure que Shakespeare a eu le même sentiment que lui. Celui qui est véritablement possédé par une ambition furieuse contemple avec plaisir cette image de lui-même ; et lorsque le héros périt par sa passion, c'est précisément là l'épice la plus mordante dans l'ardent breuvage de ce plaisir.¹²

C'est-à-dire que, pour mauvais qu'il puisse nous sembler, Macbeth n'en sacrifie pas moins tout à un unique instinct – et c'est là ce qui intéresse Shakespeare, qui ne prise rien tant que la passion *per se*. L'on comprend que c'est le processus, la spirale descendante où Macbeth se trouve entraîné, qui séduit le dramaturge (peut-être en effet, pourquoi pas, parce qu'il se peignait lui-même, de quelque manière). L'on comprend que la faute et son interprétation morale importent moins à l'artiste que l'aventure elle-même d'une existence qui ne fuit pas les passions – une existence problématique, inquiétante, risquée, mais également lucide. Car on dit bien vrai que la lucidité de Macbeth vis-à-vis de lui-même et de sa descente aux enfers est aussi effrayante qu'admirable.¹³ Son personnage a quelque chose d'indiscutablement positif au regard des valeurs de l'époque de Shakespeare. C'est l'homme d'une seule femme, par exemple, qui semble réellement épris de sa Lady. Il est le jouet, en outre, de forces qui le dépassent. Peut-être faudrait-il voir un signe de la sympathie de Shakespeare pour Macbeth dans la référence, isolée mais remarquable, qu'il fait à une coutume élisabéthaine très particulière : « Ils m'ont attaché au poteau : je ne puis fuir, / Mais, comme l'ours, je dois tenir tête à la meute » (V, 7, 1-2). Les théâtres londoniens étaient en effet souvent érigés sur des arènes où le peuple se livrait à un divertissement appelé *bear-baiting* (tourment de l'ours). On enchaînait à un pieu un ours aveuglé que l'on tourmentait avec des chiens ou des hommes, jusqu'à la mort, pendant que les spectateurs fumaient ou goûtaient les fruits, les noix et le vin que proposaient des camelots ambulants.¹⁴ D'une certaine façon, l'acteur était sur la scène comme l'ours dans ces arènes ou Nietzsche tel qu'il se présente dans *Ecce Homo* : une figure christique, un être souffrant, sacrifié, prenant sur lui le fardeau du mal et de la violence humaine. Et la tragédie n'a-t-elle pas des origines sacrificielles ? L'ours est par ailleurs un animal aux connotations positives dans le bestiaire de la

¹² *Aurore*, IV, §240, in *Œuvres I*, p. 1108.

¹³ Voir Bradley, A. C., « Macbeth », in *Shakespeare: Macbeth*, John Wain (éd.), Londres, Macmillan, 1990, pp. 97-130, p. 115.

¹⁴ Voir Schoenbaum, Samuel, *William Shakespeare : A Compact Documentary Life*, New York & Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 130.

tradition fabuliste et satirique du Moyen-Âge – bestiaire que reprennent autant Shakespeare que Nietzsche – avec ses légions d’oiseaux de proie, de moutons, de singes, de serpents ou de cloportes. Lorsque périt Othello, l’homme bon, c’est dans une atmosphère glauque et souterraine où le Maure se voit comparé à une mouche faite prisonnière ou à un crapaud visqueux. Othello est l’homme véridique berné par un impotent avide de vengeance mais on le souhaiterait un peu moins aveuglé par son obsession de la preuve tangible. Macbeth a incontestablement plus de grandeur qu’Othello et surtout que Iago. Il y a quelque chose de distingué dans son ambition qui fait tout à fait défaut à Iago, personnage maléfique, ivre de ressentiment et presque abstrait qui conduit le Maure au suicide. Certes Macbeth transgresse l’ordre hiérarchique, il commet l’acte d’*hybris* qui le perd, mais quel diable d’homme a bien pu concevoir un tel monstre d’ambition ? Ne faut-il pas être coupable des péchés que l’on dépeint pour les dépeindre bien ? Shakespeare ne fut-il pas Macbeth comme Flaubert Madame Bovary ? Nietzsche en tout cas le pense. Et que nous dit le héros avant de mourir ?

*[La vie] est un conte
Narrée par un idiot, plein de son, de furie,
Ne signifiant rien (V, 5, 26-8).*

Pour un peu, on dirait qu’il nous parle de l’Auteur et de ses œuvres littéraires.

Conclusion

Il y a donc d’abord une indiscutable noblesse de Macbeth, quoique ambiguë et en affinités avec le mal, qui consiste à suivre une passion sans fléchir, l’ambition, la même qui éperonnait peut-être Shakespeare. Car il faut aussi de l’ambition pour écrire des œuvres capables de soutenir la comparaison avec les plus grandes. Mais si Shakespeare jouissait, comme le pense Nietzsche, de se mettre en scène, il n’en demeure pas moins que l’Élisabéthain étudia surtout en son héros la pure et simple faculté de se jeter dans une passion particulière. Macbeth est celui qui ose, celui qui fait et voudrait ensuite défaire en faisant à nouveau. La pièce fourmille de références au passage à l’acte (*deed*) et au faire (*do*). C’est dans la capacité à faire (*poiein*, en grec) que réside la grandeur, la distinction à l’antique, la valeur conformément à l’ordre hiérarchique de l’univers, selon Shakespeare – qui nous donne ici autre chose qu’une leçon de morale.

Mais il serait légitime, somme toute, de se demander si Macbeth ne rejoint pas aussi, au-delà de l’*hybris*, une sorte de monde originel, pur fond chaotique de matière informe où les hommes se confondent avec les bêtes dans un avant de la différenciation entre l’homme et l’animal. Shakespeare nous dépeint en effet un univers marécageux, cette lande écossaise, qui révèle le soubassement des hiérarchies

et des milieux sociaux ; un univers pré-hiérarchique où aucun ordre n'est encore distinguable ; un univers que l'on n'atteint pas sans mourir, comme Macbeth doit l'apprendre, mais que l'on peut penser, afin peut-être de créer quelque chose de nouveau. Shakespeare ne retrouve-t-il pas un magma primordial et plastique, comme le souligne très bien le film de Welles, qui ressemble à un grand monochrome noir et gris, ruisselant, primitif, préhistorique ? Ne retrouve-t-il pas le chaudron où se rejoignent la terre et le ciel, l'éclair et la tourbe détrempée, et d'où peuvent jaillir tous les ordres du monde, tous les saints et tous les tyrans ? On peut sans doute au moins poser cette question.

Pierre JAMET

« *J'ai vécu l'inexprimable.* » Jean Améry et l'échec du mal

- Title** « I lived the unspeakable. » Jean Améry and the failure of the evil
- Abstract** The article studies the work of Jean Améry, as reliable evidence upon the various appearances of the evil, which crossed the XXth century: from the physical violence of the man on the man, to the so-called « natural evil », until the paradoxical form of liberation represented by the suicide.
- Key words** Jewish, torture, sovereignty, body, flesh, Auschwitz, rebellion, to age, losing the world, anguish, failure, suicide, free death

Qu'est-ce que le mal ? Et surtout, comment se révèle-t-il dans la réalité humaine ? Hasardons une définition existentielle : le mal est la condition humaine caractérisée par une négation progressive de la liberté individuelle, qui empêche de se projeter dans le monde, de se dérober à l'inertie pétrifiée de ce que l'on a été, situation qui culmine avec la suppression définitive de la personne après la mort. Une telle situation peut s'accompagner de douleurs physiques ou de souffrances morales ; elle peut survenir en nous de l'extérieur ou nous user de l'intérieur ; elle peut exprimer une volonté individuelle ou collective, c'est-à-dire un mécanisme social impersonnel. Cependant le résultat ne change pas. La sphère de la liberté personnelle résulte de compromis, elle subit une contraction, jusqu'à provoquer un collapsus chez l'individu.

Avant même d'intéresser le domaine moral ou métaphysique, le problème du mal est un problème essentiellement physique. Le corps, en tant que véhicule de la liberté humaine, devient le décor dans lequel le mal déploie son action destructive. Extrêmement vulnérable aux sollicitations aussi bien externes qu'internes, le corps, d'un côté, est la cible privilégiée de la violence, de l'autre, avec sa décadence biologique, produit sa propre douleur, comme un tortionnaire de soi-même.

Jean Améry¹ a été le témoin direct, lucide et précieux, des différentes manifestations du mal, des plus atroces, perpétrées par l'homme sur l'homme, à celles soi-disant « naturelles », telles que la vieillesse et la mort, jusqu'au geste paradoxal par lequel un individu « lève sa main sur lui-même ». En conjuguant admirablement l'expérience personnelle et l'analyse objective, Améry confère à ses écrits, qu'il s'agisse

¹ Pseudonyme presque anagrammatique de son vrai nom Hans Mayer, Jean Améry naît à Vienne en 1912 de famille hébraïque non pratiquante. Dans sa ville, il étudie en autodidacte les lettres et la philosophie. À la suite de l'annexion de l'Autriche à l'Allemagne, en 1938, il s'établit en Belgique, où il entre dans la Résistance. Arrêté par les nazis en 1943, il est torturé par le Gestapo. En tant que Juif, il est déporté à Auschwitz. Après la libération, il réside à Bruxelles, et se dédie à l'écriture. En 1978, il se suicide dans un hôtel de Salzbourg.

de littérature ou d'essais, le ton unique de l'authenticité, de la vérité vécue. Ce sont autant de chapitres d'une longue, amère autobiographie.

1. La torture ou la souveraineté absolue de l'autre

Le mal n'est jamais banal, ou, du moins, se révèle tel seulement si on l'observe de l'extérieur, *in vitro* pour ainsi dire. Mais une pareille représentation n'a rien à voir avec la réalité psychophysique de la souffrance. Seul celui qui en a expérimenté personnellement la cruauté, autrement dit, celui qui a été dégradé au rang de victime, peut en rendre compte légitimement. D'un côté, il y a le travail intellectuel, la tentative de subsumer la réalité en catégories philosophiques abstraites, afin de rendre compréhensible un phénomène aberrant. D'un autre côté, il y a le témoignage d'une mémoire vexée, d'un homme dépouillé de sa dignité, réduit à son essence corporelle pure, qui portera pour toujours gravé dans sa chair les signes indélébiles de l'outrage.

Il serait trop ridicule de revendiquer orgueilleusement quelque chose qui ne s'est pas fait, mais qu'on a seulement subi. C'est plutôt avec un sentiment de honte que je fais valoir et comprendre mon triste privilège : c'est vrai que la catastrophe comme point de référence existentiel vaut pour tous les Juifs, cependant nous, les victimes, nous sommes seulement aptes à revivre spirituellement et à anticiper cet événement catastrophique. Il ne faut pas s'empêcher de s'identifier aux autres. Ils réfléchissent sur une destinée où hier aurait pu et demain pourra être le leur. Leurs efforts spirituels jouiront de notre respect, mais ce sera un respect miné par le scepticisme, et pendant le dialogue nous deviendrons bientôt muets et entre nous-mêmes nous dirons : courage, bonnes gens, affairez-vous dans tout ce que vous voulez, mais vous discuterez toujours comme un aveugle discute de la couleur.²

Avant de pouvoir revendiquer le « triste privilège » de la victime, Jean Améry était un intellectuel comme tant d'autres, c'est-à-dire, selon sa définition restrictive mais autobiographique :

Un être humain qui vit à l'intérieur d'un système de référence qui est spirituel au sens le plus général du terme. Le domaine de ses associations est essentiellement humaniste ou philosophique. Il a une conscience esthétique bien développée. Il est porté par tendance

2 Jean Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne: Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. Munich: Szczeny, 1966, (trad. it. *Intellettuale ad Auschwitz*, Boringhieri, Turin, 2008, pp. 140-141 (*T.d.A.*)). Tous les références aux diverses œuvres de Jean Améry sont données dans les éditions italiennes, avec traduction de l'Auteur, notamment : *Jenseits von Schuld und Sühne (Intellettuale ad Auschwitz)* dorénavant (IA) ; *Über das Altern, Revolte und Resignation*, Ernst Klett, Stuttgart, 1968 (*Rivolta e rassegnazione. Sull'invecchiare*, Turin, 1988) dorénavant (RR) ; *Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod*, Ernst Klett, Stuttgart, 1976 (trad. it *Levar la mano su di sé*, Turin, 1990) dorénavant (LMS). *Charles Bovary, Landarzt. Porträt eines einfachen Mannes*, Stuttgart, Klett, 1978 ((trad. it *Charles Bovary, medico di campagna*, Turin, 1992) dorénavant (CB)).

et disposition au raisonnement abstrait. À chaque occasion on lui propose des chaînes associatives de la sphère de l'histoire de la pensée [...] Le terme « société » il ne l'entend pas en son sens mondain, mais sociologique. Le phénomène physique qui produit un court-circuit ne l'intéresse pas...³

Ayant grandi à Vienne dans une famille de juifs assimilés et non pratiquant, se sentir Juif pour Améry n'était absolument pas quelque chose d'*innée*, mais devint, malgré lui, *acquis* par ce « *cataclysm* » juridique que furent les lois de Nuremberg, promulguées en 1935. Imprégné de culture allemande, lui qui était « sans dieu, sans histoire, sans espoir d'ordre messianique-national »⁴, il se sentit soudain transformé *ex lege* en Juif à part entière, et, pour cela, se vit privé en même temps de sa dignité humaine. Dans ces lois retentissait la condamnation qui circulait déjà dans les rues du Troisième Reich : *Juda verrecke !* Depuis ce moment, il vécut comme traqué, « à la merci de la mort »⁵, quasiment comme « un mort en permission ».⁶ La mise au ban juridique sera la première étape de sa descente en enfer, le premier coup porté à sa confiance dans le monde, laquelle ne tardera pas à produire ses macabres effets.

Améry accepte la vérité, factuelle et impossible à la fois, d'être juridiquement Juif. *Factuelle*, parce qu'imposée par une nécessité extérieure, par une volonté sociale, dans ce cas exprimée par le *Volkgeist* allemand, historiquement incarné dans le nazisme. *Impossible*, parce qu'il ne pourra jamais adhérer à la communauté historique-religieuse juive, dont il ne faisait pas partie intégrante : « Avec les Juifs en tant que Juifs je ne partage presque rien : ni la langue, ni la tradition culturelle, ni les souvenirs de l'enfance ». ⁷ Ensuite, pour décrire sa condition de « *non non-Juif* », il est contraint de recourir aux périphrases paradoxales : « Ainsi, moi aussi je suis vraiment ce que je ne suis pas avant d'être toute autre chose, parce que je ne l'étais pas, avant de le devenir : un Juif ». ⁸

Une fois encaissée la sentence de l'histoire, Améry ne se décourage pas, ou mieux, alors qu'il ne prône nullement les vertus de l'héroïsme, il choisira la liberté, laquelle consiste, en termes sartriens, à dépasser la facticité de sa condition par la voie de la rébellion. Il l'appellera « la capacité de répliquer » (*Zurückschlagen*)⁹. Tel un impératif moral, autant que physique, cette liberté implique, d'une part, à accepter lucidement la réalité du mal, et l'anéantissement qui menace sa vie, et d'autre part, à se révolter fièrement contre l'irréparable, malgré la certitude qu'il succombera à la fin.

³ *IA*, p. 30.

⁴ *Ibid.*, p. 142.

⁵ *Ibid.*, p. 131.

⁶ *Ibid.*, p. 132.

⁷ *Ibid.*, p. 146.

⁸ *Ibid.*, pp. 143-144.

⁹ *Ibid.*, p. 137.

Être juif signifiait d'un côté accepter comme universel la condamnation à mort prononcée par le monde, condamnation face à laquelle la fuite dans l'intériorité aurait été seulement une honte, et de l'autre se rebeller physiquement contre cette même condamnation. Je devins un être humain en ne faisant pas intérieurement appel à mon essence humaine abstraite, mais en me retrouvant et en me réalisant complètement dans la dimension d'un juif qui se rebellait contre la réalité sociale concrète.¹⁰

À la suite de l'*Anschluss* de l'Autriche, il se réfugie en Belgique où il participe à une organisation de langue allemande, qui appuie le mouvement de la Résistance. Trouvé en possession de matériel de propagande antinazie, il est arrêté par la Gestapo et est soumis à interrogatoire dans le but de lui extorquer des aveux. Un événement capital survient alors : on lui inflige *le premier coup*. Bien que ce ne soit pas comparable à la véritable torture, ce coup, asséné sans possibilité de se défendre ni de recevoir aucun secours, constitue le préliminaire d'une expérience décisive. En effet, par là, Jean Améry franchit le seuil d'un monde à part, lequel présente les contours d'un cauchemar dans lequel tout peut arriver...

Avec le premier coup, le détenu se rend compte qu'il est abandonné à lui-même : il contient in nuce tout ce qui arrivera par la suite. Après le premier coup, la torture et la mort dans la cellule – événements qu'il savait peut-être sans cependant que ce savoir possédât une vie authentique – sont pressenties comme possibilités réelles, ou mieux, comme certitudes. Ils sont autorisés à donner des coups de poing en pleine figure, la victime en est avertie non sans confusion, et elle en déduit avec non moins de confusion : ils feront de moi tout ce qu'ils voudront.¹¹

La violence physique perpétrée sur le corps du prisonnier désarmé, marque la violation d'une frontière infranchissable, à la fois physique et métaphysique, délimitée par la peau. En bon phénoménologue qu'il est, Améry sait que « les frontières de mon corps sont les frontières de mon Moi. La surface cutanée me protège du monde extérieur »¹². Une fois brisée cette limite, la confiance dans le monde et dans l'autre vient à manquer. Le contrat social tacite, garantit que mon prochain respectera mon intégrité physique. Pendant que je me promène dans la rue, je ne m'attends pas à recevoir des coups de la part d'autrui, sinon la vie quotidienne, conformément à l'adage hobbesien *bellum omnium contra omnes*, serait pratiquement impossible. La dignité individuelle et la vie sociale se fondent sur la règle *noli me tangere*, car, en définitive « si l'on veut que j'aie confiance, il faut que je n'entende sur ma peau que ce que je veux sentir ».¹³

10 *Ibid.*, p. 138.

11 *Ibid.*, pp. 62-63.

12 *Ibid.*, p. 62.

13 *Ibid.*

Conduit à Fort Breendonk, un *Auffanglager* gouverné par les S.S., Améry sent qu'il est arrivé au bout du monde... Ici, dans le tristement célèbre *Geschäftszimmer*, il est soumis à la torture. Suspendu à un crochet et menotté, il est frappé plusieurs fois avec un nerf de bœuf, jusqu'à ce que ses membres soient démis. Semblable à une bête d'abattoir, réduit à une simple *res extensa* qui souffre et gémit, le torturé ressent comme jamais son essence corporelle : « C'est seulement dans la torture que la coïncidence de l'homme et de sa chair devient totale ». ¹⁴ Il découvre que le mal est avant tout une affaire corporelle, un problème physique qui monopolise tout son être. Le corps en pleine santé, n'est pas perçu par la conscience, parce qu'il n'est que le véhicule à travers lequel la conscience dépasse sa *facticité* en se projetant dans le monde. En revanche, par la douleur aiguë, le rapport se renverse. Désormais, totalement absorbée par la sensation, la conscience sombre dans le corps, lequel, de véhicule devient obstacle insurmontable. Autrement dit, l'homme découvre que sa chair est la limite extrême de son être.

À la réduction charnelle de la victime s'oppose la souveraineté absolue du tortionnaire. Qui est-il ? se demande Améry. Qu'est-ce que le lie au supplicié ? À l'époque de l'Inquisition, une certaine doctrine théologique du monde justifiait la torture en tant qu'instrument de purification de l'âme du pécheur. Le bourreau et le condamné étaient confirmés, dans leurs rôles respectifs, par une *Weltanschauung* commune. Mais aujourd'hui ? Ils sont plus que jamais étrangers l'un à l'autre. Les tortionnaires nazis étaient-ils seulement des « petits bourgeois devenus barbares », de banals bureaucrates de la terreur, comme le pense Hannah Arendt ? Non. À l'explication de la machine totalitaire Améry préfère la catégorie du sadisme, empruntée à Bataille, dans l'acception d'une philosophie du mal, qui repose sur l'anéantissement radical d'autrui. Fondé sur la limitation de sa liberté individuelle et sur le respect d'autrui, le *principe* de réalité est complètement renversé par le sadique. L'univers du tortionnaire est un enfer sans lendemain, parce qu'il est impossible qu'existe un monde fondé simplement sur le principe nihiliste : *j'anéantis, donc, je suis*. En ce sens, et non comme pathologie sexuelle, le sadisme est l'élément qui caractérise le national-socialisme, « produit de cerveaux malades et de systèmes émotionnels pervers ». ¹⁵ Le disciple authentique du Führer devait savoir torturer et tuer avec sang-froid, selon le mot terrifiant de Rudolf G. Binding : « Nous autres Allemands sommes héroïques en supportant les souffrances des autres ». ¹⁶ La catégorie du totalitarisme n'explique pas pourquoi au niveau psychologique-existential un simple fonctionnaire subalterne parvient à devenir l'arbitre de la vie et de la mort. Ici agit

14 *Ibid.*, p. 69.

15 *Ibid.*, p. 46.

16 Cité par Améry dans son étude *Zur Psychologie des deutschen Volkes* (1945), voir à ce propos I. Heidelberger-Leonard, *Jean Améry, Rivolte in der Resignation*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2004 (trad. fr. *Jean Améry*, Arles, Actes Sud, 2007, pp. 100 et 233).

un sentiment d'omnipotence, une fureur destructrice qui dépouille la victime de son individualité, en la poussant en dehors du monde, vers le degré zéro de l'organique. À travers la torture, le sadique éprouve du plaisir à étouffer la liberté du supplicié, réduit à un simple objet totalement asservi à sa cruelle souveraineté. Ainsi, par des motifs opposés, le tortionnaire autant que sa victime glissent hors de l'humain...

Quand ils furent fatigués de torturer, ceux de Breendonk se contentèrent de la cigarette et ils laissèrent sûrement tranquille le vieux Schopenhauer. Ce n'est pas pour cela que le mal qu'ils m'avaient infligé était banal. Ils étaient, si l'on veut, des bureaucrates obtus de la torture. Et cependant ils étaient aussi beaucoup plus que cela, je le comprenais à partir de leurs visages sérieux, et non enflés du plaisir sexuel sadique, mais concentrés par leur auto-réalisation en tant que meurtriers. Avec toute leur âme, ils déroulaient leur fonction qui impliquait pouvoir, domination sur l'esprit et sur la chair, transgression dans l'auto-expansion illimitée. Je n'ai même pas oublié qu'il y avait des moments où je sentais une admiration honteuse pour la souveraineté qu'ils exerçaient sur ma personne. Celui qui est apte à réduire tout à fait un homme à son corps et à sa pleurnicherie, à n'être qu'une proie de la mort, n'est-il pas, peut-être, un dieu ou du moins un demi-dieu ?¹⁷

La stupeur négative d'Améry s'articule, d'une part, avec son émerveillement pour la capacité d'autrui à s'élever à un pouvoir à ce point illimité, et vraiment monstrueux, et d'autre part, avec la conscience aiguë de la vulnérabilité de notre vie spirituelle, condamnée à disparaître dès que le substrat physique qui la soutient se brise en morceaux. La torture hâte, de manière brutale et paroxystique, cette réduction de l'individu à un simple faisceau de fonctions biologiques, incapable de se dépasser dans le monde et voué à la mort, que chacun de nous expérimente pour propre compte dans le vieillissement.

Une simple petite pression de la main prolongée par son instrument suffit pour transformer l'autre – y compris sa tête, qui peut abriter ou non Kant et Hegel et toutes les neuf symphonies et Le monde comme volonté et comme représentation – en goret qui s'égosille sur le chemin de l'abattoir.¹⁸

Mais, dira-t-on, même si la mort ne survient pas, tôt ou tard, la torture et la douleur, cesseront. Certes, et cela arriva aussi pour Améry, néanmoins le torturé qui survit reste tel : « Je pends encore, vingt-deux ans après, avec les bras démis, j'halète et je m'accuse. Pas de refoulement possible [...] De la torture on ne se libère pas ». ¹⁹ Pour le torturé, la confiance dans son prochain est définitivement compromise.

17 *Ibid.*, p. 72.

18 *Ibid.*, pp. 71-72.

19 *Ibid.*, p. 72.

Derrière chaque regard qu'il rencontre se cache un bourreau potentiel ou un futur collaborationniste. Le survivant d'une catastrophe est sensible aux signes des temps qui annoncent la prochaine. Autrement dit : le monde ne sera jamais plus « le sien ». Au « *Principe espérance* » de Bloch, et à la mémoire qui éclairait jadis sa vie, succède maintenant l'angoisse.

2. *Auschwitz et l'impuissance de la pensée*

Une fois la torture achevée – « Torture, du latin *torquere* : tordre », nous rappelle Améry, et dans son cas l'étymologie désigne la chose –, après s'être assuré qu'il n'eût pas d'autres renseignements utiles à fournir, la Gestapo *dégrada* Améry, lequel de prisonnier politique devint simple Juif, et c'est d'ailleurs comme tel qu'il fut envoyé à Auschwitz, le 15 janvier 1944. Dans son cas, le changement était plus formel qu'essentiel. Le système des camps d'extermination n'est que l'application de la logique de la torture à une échelle industrielle, avec, de surcroît, l'exploitation productive des victimes, avant leur extermination.

Dépourvu d'habileté professionnelle, Améry fut utilisé aux travaux lourds, dans le camp secondaire (*Nebenlager*) Auschwitz-Monowitz.²⁰ Dans l'essai intitulé *Aux frontières de l'esprit*, Améry se propose d'analyser l'expérience d'un intellectuel mis dans une situation existentielle extrême, telle que celle de l'internement à Auschwitz, afin de « confirmer la réalité et l'efficacité de son esprit, c'est-à-dire de les déclarer nulles ».²¹

Le premier désavantage sélectif concerne les conditions extérieures dans lesquelles l'intellectuel est forcé de vivre : c'est le problème du travail. Celui qui possédait des aptitudes manuelles ou techniques, était en principe « privilégié » pour ainsi dire, parce qu'il était utilisé selon son métier, ce qui lui permettait de travailler dans des conditions plus supportables. À l'inverse, le sort réservé à l'homme d'esprit, porteur d'un savoir par définition inutilisable dans un camp de travail, était nécessairement le plus ingrat. Classé dans le *Lumpenproletariat* comme ouvrier non-spécialisé, l'intellectuel était condamné à déplacer des sacs de ciment, à creuser des trous, à transporter différentes charges lourdes, le tout en plein air, en proie aux intempéries et aux brimades des kapos. En outre, l'insuffisance de sa condition physique, conjuguée à son manque d'habileté dans le maniement des outils, rendait

20 L'année suivante, à la suite de l'invasion soviétique, d'abord il fut déporté à Dora-Mittelbau, puis à Bergen-Belsen, où il fut libéré par l'armée britannique en avril 1945, voir I. Heidelberger-Leonard, *Jean Améry, Revolte in der Resignation*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2004 (trad. fr. Jean Améry, Paris, Actes Sud, 2007, pp. 76-78).

21 *IA*, p. 30. Pour la définition d'intellectuel, voir *supra* la note n. 2. Dans la catégorie présente, Améry exclut le soi-disant *Muselmann*, c'est-à-dire, selon l'argot du *Lager*, l'individu abandonné, au seuil de la mort par épuisement, dépourvu donc de ce « *substrat* » physique minimal, dont l'esprit consent à fonctionner et à subir n'importe quelle expérience.

l'intellectuel particulièrement inapte à la manutention lourde, et particulièrement exposé au risque de se voir éliminé du procès productif, c'est-à-dire d'être conduit aux chambres au gaz.²²

Au-delà du travail, la vie du camp exigeait une vigueur physique et une hardiesse considérable, soit pour se défendre des attaques des autres prisonniers, soit pour se procurer de quoi manger. Dans un milieu où la morale est bannie et où l'instinct de conservation règne en maître, l'habileté à se battre constituait une ressource bien plus décisive par rapport à la dialectique ou au courage spirituel. Celui qui avait fait auparavant profession de son travail intellectuel, devait se violenter intérieurement pour s'adapter à la vie du camp et à l'argot brutal qui y régnait. L'incommunicabilité, qui en résultait alors, isolait nécessairement l'intellectuel des autres prisonniers communs. Dans le cas d'Améry, l'humiliation était double, parce qu'il voyait sa langue outragée, maltraitée, expropriée par les nazis – cette même langue qu'honoraient Hölderlin, Goethe, Thomas Mann.

À défaut d'aider l'homme d'esprit dans la vie pratique du camp, la culture n'était-elle pas en mesure de le soutenir du moins moralement dans les moments difficiles ? Les réminiscences poétiques ou esthétiques, qui, de temps en temps, remontaient à la surface de la mémoire, étaient étouffées par les cris des kapos, ou finissaient par se glacer au contact de l'air nauséabond du camp, imprégné de mort. Or, l'esprit, qui tend à dépasser la spontanéité brute de ce qui est donné, afin de s'élever à une compréhension plus haute des choses, était complètement désarmé face à la réalité du camp, du *Lager*, qui s'imposait avec une solidité pratiquement insurmontable. La cruauté de la vie dans le camp était une épreuve essentiellement physique, et exigeait des réponses corporelles et non pas intellectuelles. Donc, l'amère constatation de l'homme d'esprit était : « Le poème ne transcendait plus la réalité ».²³

Chaque tentative d'instaurer une forme quelconque de complicité spirituelle, – même si Améry noua des liens avec un philosophe, professeur de la Sorbonne –

22 À ce propos, le témoignage de Primo Levi, camarade de Lager d'Améry, est des plus précieux, quand, dans *Les submergés et les rescapés*, rappelant que l' « on ne s'improvise pas terrassier », Primo Levi raconte la première fois qu'il reçut entre les mains une pelle : « je devais creuser la terre du fond de la tranchée, et la jeter par-dessus le bord qui était désormais supérieur à deux mètres de hauteur. Il semble que soit facile mais ce ne l'est pas : si on ne travaille pas avec élan, et avec un élan sûr, la terre ne reste pas dans la pelle mais retombe, et souvent sur la tête du terrassier novice », cit. dans Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, Turin, Einaudi, 1986, p. 107 (*T.d.A.*).

23 *Ibid.*, p. 36. « Je me souviens d'un soir d'hiver où, revenant du chantier [...] nous traînions nos pas mal cadencés au rythme agaçant que nous imposait le kapo, *Links zwei, drei, vier* [gauche, droite, trois, quatre]. Devant une bâtisse [...] je remarquai un drapeau qui flottait au vent. *Die Mauern stehn sprachlos und kalt, im Winde klirren die Fahnen* ». [Les murs se dressent muets et froids, les drapeaux cliquettent au vent], murmurais-je tout bas en faisant mécaniquement cette association d'idées. Puis je répétais la strophe un peu plus haut, prêtant l'oreille à la musique des mots, tentant de retrouver la trace du rythme et espérant que resurgit la constellation émotionnelle et spirituelle que j'associais depuis des années à ce poème d'Hölderlin. Rien ». *Ibid.*

était destinée à échouer misérablement. Au milieu d'une telle horreur, tout dialogue intellectuel finit par apparaître « irréel ».²⁴ La morale, la logique, les problèmes métaphysiques à propos de l'étant et de l'être étaient affaire de l'autre monde, mais à Auschwitz ils n'avaient plus cours, ils apparaissaient totalement maladroits, comme *un luxe interdit*. Ici, le problème ne portait pas sur la différence entre l'étant et l'être, mais plutôt sur l'« être *affamé*, [l'] être *fatigué*, [l'] être *tombé malade* ».²⁵ Devant l'excès du mal, la philosophie elle-même tourne le dos en déclarant sa faillite.

*À l'égal des murs muets et des drapeaux qui grincent au vent de la poésie, les assertions philosophiques elles-mêmes perdaient leur transcendance et devant nous elles se transformaient en partie en constatations objectives, en partie en une jacasserie vide : soit elles signifiaient encore quelque chose, apparaissaient banales, soit elles n'étaient pas banales, ne signifiaient plus rien. Pour connaître cet état de choses nous n'avions pas besoin de quelque analyse sémantique ni d'une syntaxe logique : il était suffisant de voir les tourelles de garde, de sentir l'odeur de graisse brûlée provenant des crématoires.*²⁶

À l'intellectuel agnostique et sceptique, tel que l'était Améry, il manquait ce réconfort idéologique qui se fonde sur l'avènement d'un millénarisme religieux ou politique. La foi, qu'elle soit tournée vers Dieu ou vers Staline, demeurait de toute façon une réserve de forces psychologiques, en augmentant la capacité de supporter les tragédies présentes à travers la promesse d'un rachat futur. Celui qui compte uniquement sur l'esprit critique, a l'habitude de démonter la réalité analytiquement, en la réduisant à ses composants essentiels. L'impact d'une telle *forma mentis* face à la réalité du *Lager* était nécessairement ravageur. Si dans le monde civil, la pensée était employée pour la conservation de la vie, dans le monde pervers d'Auschwitz la rationalité était au service de l'anéantissement et de la mort. Par la force des choses, l'intellectuel devait finalement condescendre à la logique des S.S., accepter qu'« il pouvait exister ce qui ne doit pas exister »²⁷. Du reste, dans l'univers concentrationnaire d'Auschwitz, la question du *devoir être* ne se posait pas, c'est pourquoi le sceptique, désarmé, devenait bientôt hégélien. Si « le réel est rationnel », alors même l'état nazi possède sa raison d'être. Pourtant, dans le passé, n'y a-t-il pas déjà eu des persécutions et des génocides perpétrés par un peuple dominant sur un autre considéré comme inférieur ? Le droit naturel, la justice, la logique humaine en général ne sont-ils pas démentis par l'Histoire qui reconnaît brutalement le droit du plus fort ? « Ainsi est-elle toujours allée, ainsi va l'histoire »²⁸, comme le commente Améry avec désolation.

24 *Ibid.*

25 *Ibid.*, p. 51.

26 *Ibid.*

27 *Ibid.*, p. 51.

28 *Ibid.*, p. 42.

Cependant, pour le croyant dans une foi religieuse ou politique, l'histoire ne s'accomplit pas à Auschwitz. L'avènement du nazisme, l'extermination de masse, sont une confirmation de leurs visions du monde : l'extrême péché de l'homme éloigné de Dieu, d'un côté, et le dernier stade du capitalisme, de l'autre. Les idéalistes ne s'étonnaient pas « que l'inimaginable devînt réalité ». ²⁹

Leur royaume n'était pas dans le présent mais dans l'avenir et dans un endroit non précisé : l'avenir millénariste et très éloigné des chrétiens, et celui utopique, terrestre, des marxistes. L'étreinte de l'horreur serait moins forte si la réalité était depuis toujours insérée dans un dessin spirituel fixe. La faim n'était pas simplement la faim, mais une conséquence nécessaire de la négation de Dieu ou de la pourriture capitaliste. Les coups ou la chambre au gaz étaient la passion renouvelée du Seigneur ou le martyr politique naturel : ainsi avaient souffert les premiers chrétiens, ainsi les paysans saignés à blanc pendant la guerre des paysans en Allemagne. Chaque chrétien était un saint Sébastien, chaque marxiste un Thomas Münzer. ³⁰

En ne faisant partie d'une collectivité idéale, l'agnostique était méprisé, raillé et isolé par ses camarades de baraquement, et restait prisonnier de son individualité, fier, désespérée.

Puisque la voie du martyr lui est interdite, Améry se trouve seul et désarmé devant la mort. Ou mieux, la mort est un événement non pas futur, mais déjà là, à côté du lit ou pendant le travail forcé. Elle est partout, oppressante, jouant d'une ubiquité effroyable à laquelle personne ne semble réussir à échapper. Plus la mort est omniprésente dans la réalité, plus elle s'évanouit comme image mentale. La conception esthétique de la mort, que l'on forge d'ordinaire plus ou moins confusément, par exemple avec Novalis, Schopenhauer, Wagner, Thomas Mann, n'avait pas droit de cité à Auschwitz : « Dans le camp, la mort n'était pas accompagnée par la musique de Tristan, mais seulement par les cris des S.S. et des Kapo ». ³¹

La facilité extrême avec laquelle la vie était supprimée, l'extermination comme pratique bureaucratique quotidienne, tout cela privait la mort du charme sinistre qui accompagne chaque mystère. De fait, la mort se voit ainsi dégradée en événement banal. Le problème n'était pas *qu'*on dût mourir, mais *comment* cela pourrait arriver. Les questions métaphysiques n'avaient pas de sens dans le *Lager*. Les problèmes pratiques, corporels, pour ainsi dire, par la force des choses s'imposaient. Quel type de mort m'attend ? Accompagnée de quelles souffrances atroces ? Au prix de quelles autres humiliations ? Alors l'esprit, complètement désarmé, touche ses propres limites en se déclarant « incompetent ». ³²

29 *Ibid.*, p. 44.

30 *Ibid.*

31 *Ibid.*, p. 44.

32 *Ibid.*, p. 51.

Après avoir liquidé l'illusion de la beauté, et pris note du *ludus* conceptuel de la connaissance, il ne reste à l'esprit qu'une voie à parcourir, celle qui mène « au dépassement de soi ».³³ Le scepticisme envers le « verbe » sort renforcé par l'expérience du *Lager*, par lequel, nous assure Améry, on revient chez soi sans avoir en poche la moindre sagesse ou profondeur de vue. On est seulement plus avisé, plus désenchanté à l'égard de tout ce qui concerne l'humain. Comme à l'égard du divin... par décence, ce n'est pas le cas d'en parler non plus.

Cependant même à Auschwitz Améry suivait son impératif du *Zurückschlagen*, qui le poussait à « répliquer le coup » en chaque situation. Dépourvu comme il était du soutien moral de l'esprit, dans un monde bestial où comptaient seulement les rapports de force, il ne lui restait qu'à faire appel à son propre corps. Frappé au visage sans motif par le Kapo Juszek – un criminel polonais de forte constitution physique, qui avait l'habitude de maltraiter les Juifs – Améry a réagi à son tour en lui décochant un coup de poing à la mâchoire. Peu importe que, en étant physiquement plus faible, il doive succomber ensuite. L'important est d'avoir montré à lui-même et à la société perverse où il vivait, que, malgré tout, il était encore un homme libre. Si à travers la violence physique systématique le *Lager* l'avait privé de sa dignité, il pouvait espérer la reconquérir à travers son corps seul, et non pas par l'esprit.

*Frappé et endolori, pourtant j'étais satisfait de moi-même. Cependant, non pas pour le courage et l'honneur, mais seulement parce que j'avais bien compris que dans la vie il y a des situations dans lesquelles notre corps est tout notre Moi et toute notre destinée. J'étais mon corps et rien d'autre : dans la faim, dans le coup que je subis, dans le coup que je lui donnai. Mon corps, épuisé et incrusté de saleté, représentait ma misère. Mon corps, lorsqu'il se tendait pour déclencher un coup, c'était ma dignité physique et métaphysique. La violence physique, en situations pareilles, est le seul moyen qui permette de rétablir un équilibre dans une personnalité qui a perdu son centre. Par le coup rendu, j'étais moi-même : je l'étais pour moi et pour l'adversaire.*³⁴

L'épisode du Kapo Juszek résume bien la révolte désespérée qui a marqué la vie d'Améry, sa lutte personnelle contre toutes les formes du mal, y compris celle infligée à l'homme par la nature.

3. Le vieillissement et la perte du monde

Dans l'essai *Über das Altern*, Améry propose une méditation sur « l'individu qui vieillit, dans son rapport avec le temps, avec son corps, la société, la culture, et finalement

33 *Ibid.*

34 *Ibid.*, p. 138.

avec la mort ». ³⁵ Le tout, en suivant rigoureusement la méthode introspective, qui privilégie le *vécu*, par rapport à l'abstraction statistique des sciences positives. Si dans la torture concentrationnaire le mal qui viole l'intégrité physique du corps vient du *dehors*, de la souveraineté exorbitante de l'autre, dans la vieillesse, en vertu de la désagrégation physiologique, il l'érode avant tout du *dedans*. *Mutatis mutandis* le résultat à la fin ne change pas. Le corps perd progressivement la capacité de se dépasser dans le monde, en catalysant, par la douleur, toute l'attention de la conscience.

Si par la torture le Moi comprend comme jamais son être de chair, par le vieillissement il devient conscient de sa propre essence temporelle. Un jeune homme vit une sorte d'éternité, puisque l'avenir lui apparaît comme une série de possibilités presque infinies. Rien n'est décidé pour toujours. À ses jeux, le passé est une dimension négligeable, à l'égal du présent, brûlé qu'il est par le désir d'avenir. En proie à l'élan de la vigueur physique, le jeune attaque l'espace, et le monde s'ouvre devant lui. Au contraire pour un homme âgé, l'avenir, entendu comme espace et monde, est barré par la précarité de son état corporel, pendant que le présent n'est qu'une fenêtre sur le passé, seule dimension temporelle praticable pour lui. Dans la vieillesse, la flèche du temps se courbe à reculons, pendant que l'espace vital se rétrécit de plus en plus. Autrement dit, le monde échappe à toute emprise.

*Être vieux, ou même percevoir seulement qu'on vieillit, signifie avoir le temps dans le corps et dans ce que nous pourrions appeler, avec concision, l'âme. Être jeune équivaut à jeter le corps dans le temps, qui n'est pas temps mais vie, monde, espace.*³⁶

En perdant la capacité de véhiculer l'intentionnalité de l'individu, le corps cède sous le poids biologique et psychologique du vécu. De *porteur* il devient *aggravant*, comme le remarque justement Améry. La « masse stratifiée de temps », que l'homme âgé porte avec soi, devient de plus en plus inerte, jusqu'à devenir non modifiable, parce que l'avenir est barré par l'imminence de la mort. Dans telle situation, l'individu qui vieillit jouit d'une perspective unique pour saisir l'essence irréversible du temps, laquelle échappe fatalement au jeune homme, voué à la conquête de l'espace. En d'autres termes, il arrive à comprendre que la dernière blessure, qui saigne déjà en lui, ne sera plus cicatrisable. Pour Améry la sentence est sans appel : « Le vieillissement est un mal *incurable* ». ³⁷

Celui [le jeune homme N.d.A.] qui croit avoir devant lui ce que d'ordinaire nous appelons le « temps », en réalité il sait qu'il est destiné à sortir dans l'espace, à sortir de lui. Celui qui a en soi la vie, donc le temps authentique, doit l'arrêter grâce à la fausse

35 RR, Préface à la seconde édition, p. 19.

36 *Ibid.*, p. 37.

37 *Ibid.*, p. 55.

*magie du souvenir. Ce à quoi il va à la rencontre est la mort, et la mort l'enlèvera de la totalité de l'espace, il sera lui-même déspatialisé ainsi que tout ce qui reste de son corps, il lui soustraira le monde et la vie, et il s'y soustraira lui-même et son espace au monde. C'est pourquoi, en tant qu'individu qui vieillit, il est seulement temps : et tout cela d'une manière totale, en l'étant, en le possédant, en le reconnaissant.*³⁸

En outre, la vieillesse apporte un procès de dissociation entre le Moi intérieur, fruit du vécu accumulé, et celui extérieur, dont l'image est réfléchi sans pitié par le miroir. Le corps manifeste les signes du temps : les cellules se dégradent, les jambes vacillent, la peau flétrit. Le Moi ne se reconnaît plus dans son corps, qui maintenant lui apparaît comme une masse flasque, étrangère, presque ennemie, parce qu'il ne répond plus à l'intentionnalité de la conscience et aux clichés sociaux. Dans sa jeunesse, la présence du corps passait vraiment inaperçue – le *négligé* sartrien auquel Améry se réfère –, et était pleinement en symbiose avec la conscience. Pendant la vieillesse, la machine corporelle se coince, les organes font la grève, en refusant d'accomplir leurs fonctions. En se niant, le corps avertit la conscience de sa présence comme simple *res extensa*, en contraignant le Moi à s'occuper de lui. « Dans le vieillissement je suis moi par mon corps et contre lui ; dans la jeunesse j'étais moi sans mon corps et avec lui »³⁹. Alors le vieillissement se révèle comme un procès inexorable de négation de l'individu. La nature ou, si l'on préfère, la vie, se contredit : la mère bienveillante de jadis devient marâtre, comme le dit Leopardi. Le Moi se scinde : il veut vivre, sans vieillir. Donc, si pour continuer à vivre, il est nécessaire de tricher.

À côté de l'âge biologique, on reconnaît à l'individu un âge social, implacablement attribué par le regard d'autrui et déterminé par les lois statistiques et de sécurité sociales. Bien qu'un homme puisse être encore sain, à un âge donné, la société n'attend plus rien de lui. On se limite à certifier ce qu'il a fait, en le considérant, désormais, comme inapte au travail. La mise à la retraite, tant désirée, sonne comme une condamnation à l'exil forcé. Qu'il s'agisse de Sartre ou d'un obscur fonctionnaire de province, leur image est pour toujours pétrifiée parce ce que socialement ils sont accomplis. Exclut tous les deux de l'avenir, ils sont des hommes « sans potentialité ».⁴⁰

Avec les années l'intellectuel connaît un autre type de vieillissement, typiquement culturel. L'adaptation à un univers de signes en évolution continue, devient de plus en plus ardue. L'esprit est un réceptacle de connaissances accumulées avec le temps, il devient encombrant, et de moins en moins apte à déchiffrer les savoirs courants du monde. L'intellectuel est paralysé par sa fidélité à son vieux système, aux auteurs sur lesquels il a été formé, auxquels son vécu est fatalement lié. Il ne peut pas y renoncer sans subir une perte du Moi, comme du reste il ne peut pas

38 *Ibid.*

39 *Ibid.*, p. 62.

40 *Ibid.*, p. 77.

se résigner à la perte du monde, rendu indéchiffrable par l'imposition de nouvelles modes culturelles. À l'égal du corps et de la société, même l'avant-garde culturelle condamne les gens âgés, à l'inactivité manifeste, à la mort existentielle, à végéter dans « les ordures de l'époque ». ⁴¹

Par la vieillesse, l'existence entre dans une phase crépusculaire : il y a encore de la Lumière/Vie, mais pas assez, alors que l'ombre de la Nuit/Mort avance menaçante. L'individu est contraint de penser l'impensable, d'accepter la proximité de sa fin. Tant qu'il était jeune, la mort ne le concernait pas, sinon comme une éventualité qui terroriserait d'autant plus qu'elle survenait du dehors. Maintenant, elle se révèle dans toute sa réalité, en tant que désastre physiologique, comme abandon de la vie, sensation d'étouffement, d'oppression. Améry insiste sur la différence entre *terror* – la peur de la mort qui survient soudainement de l'extérieur – et l'*horror*, l'*angor* suscités par la mort qui nous érode du dedans. Enfin il semble convenir que

*Chaque angoisse est angoisse de la mort, chaque soin se propose de nous préserver de la mort, tout ce que nous faisons « pour notre santé » c'est une mesure défensive contre la mort. Toute notre vie est finalisée par l'effort absurde visant à éviter l'inévitable : plus nous « mourions », plus nous rapprochions du dernier souffle, plus est grand le désespoir avec lequel nous luttons contre une chose à laquelle, par contre, nous aurions dû raisonnablement nous résigner.*⁴²

En tant que simple négativité, la mort est vraie et fausse à la fois. Vraie, parce que certaine dans son événement ; fausse car, pour l'intéressé, c'est un événement impensable, impraticable, c'est-à-dire un non-événement, en effet : « personne ne meurt au présent »⁴³. Une telle ambiguïté de fond fausse la vie, au sens où elle entre en contradiction avec la logique même de l'existence, qui est projet continu, franchissement de l'état présent vers un soi-même futur. L'homme âgé découvre la duperie du *conatus* qui le pousse à persévérer aveuglément dans l'existence, bien que, désormais, seule la douleur physique et l'angoisse pour la fin lui soient réservées. En bref, il est poussé à « vivre avec le mourir »⁴⁴. Cette condition paradoxale de « compromis malsain », comme l'appelle Améry⁴⁵, incite l'individu à jouer différents rôles, qui sont autant d'escamotages psychologiques dictés par sa *mauvaise foi*, sachant que la situation est sans issue. La pire chose, cependant, est de tricher avec la mort, lorsque l'on croit caresser une jeunesse impossible, ou, au contraire, lorsque l'on se retranche dans l'idylle de la vieillesse, ou, encore enfin, lorsque l'on cherche à fuir dans une mystification religieuse.

41 *Ibid.*, p. 149.

42 *Ibid.*, pp. 142-143.

43 *Ibid.*, p. 129.

44 *Ibid.*, p. 145.

45 *Ibid.*, p. 144.

Donc, comment « vivre » authentiquement « avec le mourir » ? Dans ce contexte Améry propose de nouveau sa morale paradoxale de « rendre coup pour coup », qui le pousse à embrasser la réalité, et par conséquent la vie, en toute contradiction avec le phénomène qui se nie, oscillant entre acceptation et révolte, tendresse et dégoût.

Celui qui par contre tente de vivre la vérité de sa condition d'individu qui vieillit, si d'un côté il renonce au mensonge, d'un autre côté, toutefois il n'échappe pas à l'ambiguïté qui doit se révéler à la fin en tant que contradiction évidente. Il accepte l'anéantissement, en sachant bien qu'en l'acceptant il pourra se sauver seul si, par la révolte, il se rebellait contre lui, bien que – et en cela s'exprime l'acceptation entendue justement comme reconnaissance d'une réalité irréfutable – sa révolte est destinée à échouer. À l'anéantissement il dit à la fois non et oui, parce que ce n'est que dans la négation sans perspectives qu'il peut affronter l'inévitable *en tant que soi-même*.⁴⁶

4. *Freitod ou la dernière liberté*

Dans l'essai *Über das Altern*, écrit en 1968, Améry avait rejeté la possibilité de fuir la mort naturelle, ou involontaire, en se réfugiant dans la mort volontaire. Aimer la vie au point de choisir une mort libre, conscient, digne, tel que le conseille Nietzsche, était une issue abandonnée expéditivement comme une « histoire délirante sur le suicide ». ⁴⁷ Comment peut-il être libre – se demandait à ce moment-là – alors que cet acte marque pour toujours la non-liberté de celui qui l'accomplit ? Non seulement Améry reviendra sur ses pas, en faisant amende honorable pour avoir employé cette locution *malheureuse*⁴⁸, mais les vicissitudes de sa vie le mèneront à comprendre sous une autre lumière le « sens » de cette résolution extrême, tout autre que *délirante*, jusqu'à écrire en 1976 l'une de ses méditations les plus profondes : *Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod*.

Avec ce titre choisi, qui renvoie à la matérialité autodestructrice du geste, Améry prend ouvertement ses distances avec les thèses soi-disant objectives, propres à la psychologie et à la sociologie, déclarant vouloir se référer à la légitimation du vécu. Du reste, l'unicité de la situation qui détermine le suicide, ne se prête pas à une analyse qui prétend expliquer le mobile intérieur par les catégories de la nosologie et de la statistique. En 1974, Améry survécut à sa seconde tentative de suicide. Dans une page touchante de son essai, l'auteur raconte l'amertume, l'humiliation de l'échec, éprouvées au moment du réveil, après trente heures de coma, et parce qu'il voyait les médecins et les infirmières s'affairer autour son corps :

46 *Ibid.*, p. 98.

47 *Ibid.*, p. 143.

48 Voir la préface à la quatrième édition de *Über das Altern*, écrite en 1977, *RR*, p. 18.

J'étais lié, traversé par des petits tubes, avec appareillages douloureux, imposés pour me nourrir artificiellement, aux niveaux des deux poignets. Confié, laissé à la merci de quelques infirmières qui allaient et venaient, qui me faisaient mon lit, me mettaient en bouche le thermomètre, et tout ceci de manière impersonnelle, comme si je n'avais été déjà qu'une chose.⁴⁹

Dans son évocation dramatique, la scène rappelle la description de la torture subie par l'auteur au Fort Breendonck. La même réification du corps, réduit à un simple organisme ; la même humiliation de l'esprit, exproprié de la volonté par la souveraineté de l'autre. Avec une différence toutefois. Si, en étant à la merci des bourreaux, la liberté de vivre était niée, là, dans le lit d'hôpital, renvoyé de force dans ce monde qu'il avait rejeté, il était privé de la liberté de mourir.

Fort de la méthode phénoménologique, Améry, détermine des formes constantes lesquelles, partant du vécu de chacun, aident à mieux comprendre les variantes relatives à chaque cas. La situation qui précède « le saut », par exemple, est pour tous identique, au-delà des motivations psychologiques et des rapports causaux qui la déterminent. L'acte du suicide annule les différences de rang entre l'anonyme femme de chambre, Cesare Pavese, Paul Celan, Peter Szondi, le sous-lieutenant Gustl de Schnitzler, etc. Ils ont tous subi une humiliation, un échec existentiel, à l'origine de leur nausée de vivre. Un tel événement peut apparaître insignifiant vu du dehors, mais pour l'intéressé, il revêt un caractère décisif, d'autant plus qu'il se donne la mort. Qui a raison dans ce cas ? Le suicidé ou la science qui l'énumère parmi les cas pathologiques ? « Jusqu'où est malade le mélancolique ? Jusqu'où est malade le déprimé ? »⁵⁰ se demande Améry.

Celui qui souffre d'états dépressifs, ou le mélancolique, pour lequel « le passé est indigne, le présent est torturant, l'avenir est inexistant », comme dit l'expert pour décrire son état, il est aussi peu malade que l'homosexuel. Il est seulement différent.⁵¹

Cette incompréhension dérive du fait que la science et le suicidé s'appuient sur deux logiques antithétiques : la logique de la vie et la « logique antilogique de la mort ».⁵² La première, imposée biologiquement, « programme » les actions humaines afin de fuir le mal et à rechercher le bien, en vue de la conservation de l'individu et de l'espèce. Chaque acte est « sensé » s'il renvoie à un projet de vie. Sur le plan théorique cette logique ne peut que se poser comme logique de l'être, où un phénomène est jugé « vrai » s'il est déductible ou, de toute façon, en relation à une autre entité

49 *LMS.*, p. 66.

50 *Ibid.*, p. 48.

51 *Ibid.*, p. 49.

52 *Ibid.*, p. 20.

existante dans le temps. Cependant, soutient Améry, la logique de la vie, comme chaque logique du reste, est une tautologie vide. Ne sortant pas de la clôture de l'existant, elle n'aide pas à comprendre la réalité, laquelle est érodée par le négatif, ni, à plus forte raison la mort, laquelle par définition est en dehors des catégories de l'être. D'un côté, en représentant la limite indépassable, la fin de chaque projet temporel de vie, la mort est hors de l'expérience : « personne ne meurt au présent »⁵³, nous rappelle Améry. D'un autre côté, en tant que simple négativité, du point de vue théorique la mort est « le faux »⁵⁴ et, comme telle, elle est indéfinissable, incompréhensible, « maudite impensabilité ».⁵⁵

L'acte suicidaire est la réfutation, à la fois logique et existentielle, de l'axiome selon lequel « La vie est le plus grand bien ». Seul celui qui s'apprête à faire le saut, avec un pied dans la logique de la vie et un autre dans l'antilogique de la mort, comprend pleinement ces deux formes de la pensée, dans leur antinomie irréductible. Opposant au OUI inconditionnel à la vie le NON de la mort volontaire, le suicidé soulève quelques réserves quant à la légitimité de l'existence, en mettant en discussion le fondement bioéthique, jusqu'à miner la logique qui la sous-tend.

« Il faut aussi vivre », disent les gens, en justifiant ainsi toutes les infamies qui s'accomplissent. Mais, on se demande, faut-il vivre ? Faut-il être ici, étant donné que désormais nous y sommes ? Dans l'instant qui précède le saut, le suicidé déchire une règle de la nature et la jette aux pieds de l'entité invisible qui l'a fixé [...] Non ! Ou bien il dit sombre : Peut-être le doit-on, mais je ne veux pas, et je ne me plie pas à une obligation qui se fait entendre avec tourment, du dehors dans les termes d'une loi sociale et du dedans dans ceux d'une lex naturae que je n'entends toutefois plus accepter.»⁵⁶

La logique de la vie se défend en édulcorant la mort, en distinguant entre mort « naturelle » ou involontaire, et mort contre-nature ou volontaire. Classifier la soi-disant mort naturelle dans la catégorie de la « normalité », signifie confiner la mort volontaire dans la déviance pathologique, dans la faute, dans ce qu'il ne devrait pas être. Le suicidé, manqué ou non, est quand même hors-la-loi, parce qu'il a osé briser les lois de l'être. Mais, après tout, il est ainsi bien naturel de mourir, comme le soutient subrepticement la logique de la vie, tâchant d'en exorciser l'angoisse. Ce n'est naturel que si l'on observe le phénomène du dehors, en l'analysant objectivement selon les lois causales de la physiologie ; mais pour l'intéressé, qui la vit personnellement, sa mort ne sera jamais naturelle.

53 RR, p. 129.

54 « Le faux, c'est la mort » est le mot de Sartre cité dans le texte, LMS, p. 20.

55 Ibid.

56 Ibid., pp. 14-15.

Cependant pour l'individu qui se rapproche de la mort, les choses marchent différemment. Les circonstances objectives ne le concernent pas. Il n'avertit pas, par exemple, la sédimentation de la matière dans les artères coronaires, mais il se sent « opprimé par un poids » que lui seul connaît et dont les autres, y compris ses médecins, ne savent rien [...] Dès qu'apparaît à l'horizon, la mort dévient pour l'homme une contrariété insupportable, qu'il peut « refouler », ou dévier vers d'autres régions, vides du point de vue émotif, de la pensée abstraite, mais qu'il ne peut jamais accepter vraiment : assimiler la mort dans le moi en toute la masse de son énorme poids spécifique, signifierait refuser la vie.⁵⁷

Au-delà des considérations idéologiques, en réalité c'est la mort soi-disant « naturelle » qui est fondamentalement « contre-nature », parce qu'elle arrive en dépit de la volonté individuelle. Au contraire, la mort volontaire paraît sûrement plus humaine, puisqu'elle procède d'une décision « conséquente » du sujet. Conséquente par rapport à quoi ? Qu'est-ce qui détermine le suicidé à anticiper la mort au lieu d'attendre son étreinte ?

Même en appréciant le courage spirituel, Améry critique l'hypothèse générale formulée par Freud selon laquelle l'homme est poussé vers la destruction de soi, par une *pulsion de mort*, qui s'opposerait à la *pulsion de vie*. Avant tout, dans ce contexte, le terme pulsion (*trieb*) n'est pas sans ambigüité, puisque, habituellement, il vient dénoter une poussée d'expansion de la volonté, plutôt que sa négation. En d'autres termes, elle tend à la plénitude de l'être plus qu'au vide. En outre la destruction de l'autre, étant « la forme extrême de confirmation de sa vie »⁵⁸, elle ne peut pas être assimilée à la même pulsion qui la nie radicalement.

À la recherche d'un principe descriptif unificateur, Améry préfère au terme de pulsion celui plus délicat de « penchant pour la mort »⁵⁹. Fort de son expérience personnelle, il nous assure que

La mort libre c'est beaucoup plus l'acte simple de l'élimination de soi-même. C'est un long procès d'inclinaison vers, d'approche de la terre, elle est l'addition de toutes les humiliations que la dignité et l'humanité de l'aspirant au suicide refusent, c'est [...] un cheminement, une sorte d'avancée le long d'un chemin qui est aplani, peut-être, depuis le début. Elle est présente en chaque type de résignation, en chaque paresse, en chaque laisser-aller, car qui se laisse aller incline déjà volontairement vers l'endroit qui en fin de compte, lui revient.⁶⁰

N'étant pas enracinée, à l'égal de l'instinct de survivance, dans l'origine même

57 *Ibid.*, pp. 32-33.

58 *Ibid.*, p. 84.

59 *Ibid.*, p. 63.

60 *Ibid.*, p. 64.

de la vie, mais simplement dans l'humain vécu, le penchant pour la mort est une *invention* évolutive relativement récente. Le fait d'être porté culturellement et non naturellement, d'un côté la rend plus faible par rapport à la pulsion de vie, de l'autre elle est plus exclusive, puisqu'elle devient un privilège simplement humain.⁶¹ Un tel penchant est rendu possible par l'apparition biologique de la conscience, qui crée dans l'individu non seulement une dualité entre le moi et le corps, mais aussi une distance temporelle interne au moi, distance qui lui permet de dépasser sa condition présente en vue d'un « pouvoir être » futur. C'est le souffle, le mouvement même de l'existence, dans lequel « chaque liberté *de* quelque chose implique une liberté *pour* quelque chose ». ⁶² En cet écart s'insère l'acte qui anticipe la mort.

C'est justement parce que l'existence humaine est constituée d'une possibilité (d'être), et non d'une nécessité, que plane sur elle l'*échec*, entendu comme faillite du projet de vie, comme retombée dans le non-être. À la suite de l'*échec*, la liberté perd son élan. Rejetée par le monde, elle est réabsorbée par la facticité de l'être, dont le poids lui apparaît d'autant plus insupportable puisqu'il se présente comme insurmontable. Cependant les faillites *dans* la vie renvoient, en dernière analyse, à l'*échec* fondamental *de la* vie, c'est-à-dire à la mort, qui atrophie l'élan de l'*ex-sistere* dans une destinée non modifiable. Sans la mort, en effet, l'*échec* dans l'existence ne serait pas du tout dramatique, parce que les possibilités de rachat seraient infinies. Pourtant, les choses ne sont pas comme cela. La fermeture du monde, la solitude d'un Moi privé d'avenir et relégué dans son passé, font de la vie une prison irrespirable. La dignité impose de s'évader...

L'échec, avec son ton sec, tranchant, cassant rend mieux l'irréversible de la faillite totale. l'échec est un terme fatal [...]. Le commerçant qui s'est tiré une balle dans la tête a subi l'échec ; pour le dire autrement : le monde l'avait repoussé avant même encore que la mort ne l'enlevât et ne le repoussât du monde [...] Le fait est que l'échec dans sa dimension de menace se pose, de manière plus évidente par rapport à ce qui arrive avec la mort, sur le fond de chaque existence humaine.⁶³

Si l'individu ne peut plus être libre *dans* la vie, il le sera du moins face à la mort. Dans un extrême sursaut le Moi se récupère lui-même, dépasse la facticité de l'*échec* projetant son départ du monde, c'est-à-dire il se fait *Freitod*, mort libre.

61 *Ibid.*, p. 39. Sur ce point Améry reprend l'étude de Jean Baechler, *Les Suicides*, Paris, Calmann-Lévy, 1975.

62 *Ibid.*, p. 104.

63 *Ibid.*, p. 37. « Partout où menace l'insuccès, sous forme d'échec scolaire, de banqueroute, de démolition en règle par les critiques reconnus, d'ankylose de la créativité, de maladie, d'amour non partagé [...], d'angoisse paralysante [...] – dans tous ces cas-là, la mort volontaire apparaît comme une promesse ». Le biographe I. Heidelberger-Leonard, remarque que les situations évoquées par Améry renvoient toutes au vécu de l'auteur, voir *Jean Améry*, p. 279.

Contrairement à la liberté d'exister, qui se relance continuellement dans l'être, la *Freitod* ne renvoie pas à autre chose, c'est une liberté limite, qui s'annule pendant qu'on l'affirme. Bref, une liberté pour... rien. Mais est-il permis de parler d'un pareil projet de mort, se demande l'auteur de manière rhétorique ? Du point de vue de la logique de la vie, évidemment non. « Oui, bien au contraire » – Améry réplique avec un ton ferme, « parce que la mort libre existe [...] nous prélève, nous rachète de l'être, devenu fardeau, et de l'ex-sistere, qui est seulement angoisse ». ⁶⁴ Si la *Freitod* est insensée, néanmoins la vie l'est aussi, considérée comme ce qui se détruit elle-même, en dépit de la volonté individuelle. L'absurdité du suicide ne peut pas le faire considérer comme fou, étant donné qu'« il ne croit pas mais il réduit plutôt celle de la vie ». ⁶⁵

La *Freitod* est une libération sans liberté. À ce propos, Améry parle d'un « chemin vers la liberté » ⁶⁶, pas de liberté, parce que, une fois accompli le grand saut « je ne serai pas ni libre ni non-libre, car je ne suis pas ». ⁶⁷ Pourtant, au moment de sa décision irrévocable, le suicidaire expérimente une « liberté réelle », vraiment monstrueuse, car pour la première fois le monde lui est tout à fait indifférent. L'ébriété, l'euphorie d'accomplir l'*acte suprême*, qui nie tous les autres à venir, l'élève pour quelques instants au rang des dieux, « jamais sans la tristesse de l'adieu » ⁶⁸. Le monde, l'autre, lui apparaissent enfin dans leur stupéfiante, touchante beauté. Non, ce n'est pas du tout un héros, ni non plus un surhomme. Bien que la science s'obstine à en faire un fou, le suicidé est, et reste jusqu'au bout, un *être humain*. Les mots d'Améry réaffirment, dans leur humanisme radical, le droit inaliénable de l'individu à décider de sa destinée en pleine autonomie, contre les interdictions sociales et la cruauté aveugle de la nature. On ne doit pas le rendre équivoque : Améry n'a pas été un décadent ni un « poète du suicide », ni un incitateur au suicide, tel que Hégésias le cyrénaïque. « J'entends rendre témoignage plus que convaincre » ⁶⁹, nous assure-t-il, en portant l'esprit à ses limites, « jusqu'où peut arriver le mot » ? ⁷⁰

Même prise dans l'étau de cette contrainte, la mort volontaire est encore libre par rapport aux autres morts ; ce n'est pas un carcinome qui me dévore, un infarctus qui me terrasse ou une crise d'urémie qui me coupe le souffle. C'est moi qui porte la main sur moi, qui suis en train de mourir après avoir ingurgité des barbituriques. ⁷¹

64 *Ibid.*, p. 105.

65 *Ibid.*, p. 121.

66 *Ibid.*, p. 117.

67 *Ibid.*, p. 107.

68 *Ibid.*, p. 119.

69 *Ibid.*, p. 66.

70 *Ibid.*, p. 4, préface à la première édition.

71 *Ibid.*, p. 6.

Dorénavant, la narration tourne inévitablement à l'autobiographie, ou mieux, dans le cas d'Améry, l'anticipe, la détermine.

Les dix dernières années de sa vie sont la confirmation existentielle que son *penchant pour la mort* n'est pas un jeu philosophique, mais une sorte de destin sombre qui, aux dires de sa femme Maria Leitner⁷², l'a accompagné comme une ombre pendant toute sa vie.⁷³

Depuis 1968, l'« entropie strictement privée »⁷⁴ de sa vie subit une accélération vertigineuse. La même année, il éprouva un amour-passion pour la germaniste américaine Mary Cox-Kitaj, parallèlement à son mariage et, à ce qu'il semble, il fut « toléré », au moins initialement, même par Maria Leitner. Par une ironie du destin, en avril 1968, aussitôt après l'essai sur le vieillissement, Améry, à l'âge de cinquante-six ans, fait un infarctus.⁷⁵ Durant sa convalescence, il tombe dans une dépression profonde, qui culmine l'année suivante, avec sa première tentative de suicide, pendant les vacances d'été.

Entre temps, comme cela était prévisible, le ménage à trois devient insoutenable. Derrière l'insistance de ses amis, Améry tâche de rompre avec Mary Cox-Kitaj, en se donnant corps et âme à la rédaction du nouveau roman, *Lefeu oder Der Abbruch* (*Lefeu ou la Démolition*).⁷⁶ Après les essais qui l'ont fait connaître du grand public, Améry tente de se dépasser lui-même, ainsi que sa

72 Ayant épousé en premières noces en 1937 Regina Berger, Améry au retour d'Auschwitz ne trouve plus sa femme. Ce n'est qu'en 1950, c'est-à-dire cinq ans avant sa disparition, qu'Améry aura la certitude de la mort de Regina, décédée à la suite d'une insuffisance cardiaque en avril 1944. En 1955, Améry se marie avec Maria Leitner, qui sera son inséparable compagne durant toute la seconde partie de sa vie.

73 « Matricule d'Auschwitz 172364 – tel est le numéro qui scella ton destin [...]. Mais il y avait tant d'autres choses : tout était en toi depuis le début. Ce n'est pas un hasard si, tout jeune homme déjà, tu ne t'enflammas que pour les poètes dont l'oeuvre avait trait à la fugacité des choses, à la mélancolie, à la mort », lettre fictive écrite par Maria Leitner, citée dans Heidelberger-Leonard, *Jean Améry*, pp. 286-287.

74 *Ibid.*, p. 74.

75 « Sous l'effet de la douleur, le cardiaque, celui qui "possède" un cœur, voit son monde se transformer, et l'on perçoit ici combien la conscience est, au sens de Merleau-Ponty, conscience engagée, et combien le monde est monde à travers notre corps. Le cardiaque trouve que le monde est mal fichu. [...] Les escaliers sont trop hauts et trop raides, les jambes s'engourdissent à chaque minute qui passe, la rue devient plus raboteuse à chaque mètre qu'on fait. Notre grande malade en est là : un certain deuil plane sur son image. » Jean Améry, *Die Welt des leidenden Menschen. Hinweis auf zwei Bücher von Herbert Plügge, Merkur*, 1969/251, cité dans Heidelberger-Leonard, *Jean Améry*, p. 292.

76 Inspiré de la figure de l'ami viennois Erich Schmid (1908-1984), peintre ayant vécu à Paris ; Lefeu, le protagoniste du roman, est un artiste juif qui a connu la Résistance et l'Holocauste, et qui refuse obstinément d'abandonner sa maison à la démolition. Figure de la liberté et de l'opposition radicale, contre toutes les manœuvres de séduction opérées par une société désormais en « clinquante décadence », Lefeu renoncera même à la possibilité d'exposer ses œuvres, en se retranchant dans l'absolue solitude de sa mélancolie.

facticité, c'est-à-dire les rôles imposés par la société, de « victime de parade, [de] juif souffrant de la souffrance hébraïque », de « pitre d'Auschwitz ». ⁷⁷ Il croit dans son nouveau travail, il le considère comme une épreuve décisive, une sorte de rachat personnel. Il voit dans le roman-essai une possibilité de réaliser son rêve : être admiré en Allemagne en qualité d'écrivain de langue allemande. Exténué par l'effort physique et mental, en février 1974, quatre jours après avoir terminé la rédaction de son œuvre, Améry tente pour la deuxième fois de se suicider, cette fois en ingérant des somnifères. Il est sauvé miraculeusement par un ami, le chimiste Kurt Schindel, qui le retrouve dans le coma. En dépit de l'admiration de ses collègues, Canetti et Grass en tête, le livre – *L'œuvre de ma vie en petit format*⁷⁸ – ne rencontre pas le succès espéré, un « silence de mort » accompagne sa sortie. C'est l'échec. Dans un mouvement de colère, Améry détruit son unique manuscrit du *Lefeu* en sa possession.

En 1975, il écrit *Hand an sich legen* « comme conséquence logique », dira-t-il, de l'essai sur le *Vieillessement* et de *Lefeu*.⁷⁹ En Allemagne le succès lui sourit ; du reste, dans le pays de Werther, il n'y avait aucun doute. D'ailleurs, ce n'est pas ce à quoi Améry aspire. Ainsi il tentera encore d'emprunter la voie du roman-essai avec *Charles Bovary*, *Landarzt*, en réponse à Flaubert et à Sartre. Il attend avec anxiété les premières critiques, vainement.

*Je ne connais et ne reconnais que l'esthétique de la réception. Si ce texte reçoit un accueil favorable, je saurai alors, et alors seulement, qu'il est bon. Par deux fois, avec Lefeu d'abord et maintenant avec mon Charles B., j'ai tenté de m'imposer comme « écrivain » aux yeux des Allemands ; je ne doutais point naguère d'en être un. La tentative Lefeu a échoué aux trois quarts. Si Ch. B. ne s'en sort pas mieux, je devrai me résoudre à l'idée que je me suis fourvoyé depuis mon plus jeune âge. En cas de malheur je lâcherai l'affaire.*⁸⁰

L'histoire d'amour avec Mary, le déchire : impossible de faire cohabiter tendresse (pour la femme) et passion (pour l'amant). Le résultat, du point de vue moral, est avilissant : « Je les ai toutes rendues malheureuses »⁸¹. Entre temps, en

77 Heidelberg-Leonard, *Jean Améry*, pp. 249 etc 299.

78 Lettre à Ernst Mayer du 17 janvier 1975, cité dans *ibid.* p. 288.

79 *Ibid.* p. 255.

80 Lettre à Hubert Arbogast, 29 août 1978, cit. in Heidelberg-Leonard, *Jean Améry*, p. 271.

81 *Ibid.*, p. 298. « La vérité nue est que je ne peux pas vivre sans Mary. Mops [Maria Leitner] le sait à présent, et l'a compris. Je suis trop profondément attaché à Mops pour la quitter jamais ; mais je renoncerais tout aussi peu au mince rayon de lumière qui éclaire mes vieux et sombres jours », Lettre à Ernst Mayer du 10 mai 1976, cf. *ibid.* p. 296.

octobre 1978, il commence en Allemagne un « tour de chant » des lectures publiques, pour la promotion de son livre, accompagné par l'« écho sourd » du milieu littéraire allemand. Quelque chose lui suggère que c'est l'échec sur toute la ligne : littérature, amour, vieillesse. Ayant interrompu « les voyages d'affaires de l'esprit », Améry franchit la frontière, regagne l'Autriche, sa terre natale.

La *Freitod*, avec sa voix persuasive, irrésistible, l'appelle à l'Österreichischer Hof, un hôtel élégant de Salzbourg. Améry accomplit diligemment le rituel décrit dans son *Traité*. Même lorsqu'on décide de l'abandonner à sa destinée, la réalité demeure incontestable, donc, il faut rester fidèle aux pactes que l'on a contractés. Dans ce cas, le protocole exige d'adresser un dernier mot à ceux qui ont allégé le chemin sur cette terre. Lucide, ferme, par moments sarcastique, Améry, dans le ton sec et rigoureux de sa prose, rédige de touchantes lettres d'adieu à ses amis les plus chers. Il n'oublie personne : avec une admirable délicatesse il s'adresse même au Directeur de l'Hôtel, s'excusant pour les ennuis procurés avec son geste. À la police il déclare « C'est volontairement, et en pleine possession de mes facultés mentales, que je me donne la mort »⁸². À l'éditeur Klett il demande pardon, pour les tracasseries que son suicide lui procurera, après tout « I was a bad investment »⁸³. À l'ami-lecteur Hubert Arbogast :

*À vous surtout, cher ami, merci pour tout ce que vous avez fait. Qu'il est triste que cela finisse. Je pars avec le cœur lourd, mais je sais que je n'y peux rien changer. Je me suis maintenu debout tant que mes forces le permettaient. À présent qu'elles me quittent, il me faut partir.*⁸⁴

Son dernier mot, un mélange de clairvoyance et de tendresse, est adressé à sa femme, Maria Leitner :

Mon petit cœur, ma tant aimée, devant qui je m'incline à genoux, coupable à l'heure de mourir,

Je prends le chemin de la liberté. Ce n'est pas facile, mais c'est une délivrance. Pense à moi, si tu peux, sans rancœur et sans trop de souffrance. Tu sais tout ce que j'ai à te dire ; que je t'aime infiniment et que tu es la dernière image que je garde devant les yeux. Mais vois, mon cœur, je suis à bout de forces et le spectacle de ma déchéance intellectuelle, physique, psychique, m'est devenu insupportable. Pense aussi au beau poème de Christian

82 *Ibid.*, p. 301.

83 *Ibid.*

84 *Ibid.*

*Wagner que tu découpas un jour pour moi.*⁸⁵

C'est à elle qui, même dans la trahison, l'a toujours compris, en restant à ses côtés, qu'Améry, lors du dernier soir de sa vie, lui demande un extrême effort de compréhension. Il sent qu'elle finira par lui pardonner. « Faible lueur, léger pressentiment de la paix de l'âme ».⁸⁶

En pleine liberté, fidèle à sa vision de l'homme Jean Améry se donne la mort, car, tout comme *son* Charles Bovary,

*J'étais plus que ce que j'étais, aussi bien que chaque homme lequel, jour après jour, heure après heure, en s'opposant aux autres et au monde, sort de lui-même, pour nier ce qu'il était et devenir ce qu'il sera.*⁸⁷

Jean Améry est enterré au cimetière central de Vienne. Sur la pierre tombale, outre son nom, et ses dates de naissance et de mort, il y a écrit : Auschwitz nr. 172364. Cette marque d'infamie, tatoué sur son avant-bras, était devenue son papier d'identité de Juif : synthèse d'angoisse et de rage, de fierté et de résignation, symbole catastrophique du mal qui a emporté son existence.

*Je ne me plais plus ici-bas. [...] Une petite vague m'avait porté un bref instant sur sa crête. Elle a reflué.*⁸⁸

Massimo CARLONI

85 *Ibid.*, pp. 301-302. Le poème en question est *Freitod* de Christian Wagner (1835-1918) : « Qu'est-ce qui plus que tout nous rend sacrée la vie? C'est la mort volontaire et librement choisie./ Fièrement décider de quitter le troupeau transhumant vers les chaumes, et de partir bientôt. / De son pied sans défense et nu forcer la haie, Prendre la clé des champs, gagner la liberté./ Et de son pauvre cœur languide, ensommeillé, arracher violemment tout désir d'exister. / Suicide ! Qui t'inventa ? Qui fut ce premier sage ? Un fils des dieux soumis au joug de l'esclavage, qui, conduit au tyran par ses furieux zélotes, jeta ses chaînes à la face du despote ». *Ibid.*, p. 342.

86 *Ibid.*, p. 303.

87 *CB*, p. 137.

88 Lettre du janvier 1975 à Ernst Mayer, *ibid.*, p. 289.

**DÉS/DEUX ORDRES
DU MONDE
ET DU LANGAGE**



Amèrement *habite l'homme...*

Sur l'onto-poïétique de l'amertume chez Cioran

Title Bitter Living. On the Onto-Poietics of Bitterness in Cioran's Works
Abstract This study aims to analyze the incapacity of language to define and express being. Bitterness is a fundamental state of being, both a sentiment and an attitude, a way to look at and to think of the world. We are trying to emphasize the way Cioran constructs a language of death in order to lay his being in it.
Key words Cioran, being, existence, death, language

*Tout mot me fait mal. Combien pourtant
il me serait doux d'entendre des fleurs bavarder sur la mort!*
Cioran, *Syllogismes de l'amertume*¹

De tous les livres que Cioran a écrits, le volume *Syllogismes de l'amertume* semble être le plus caractéristique regardant la décadence ou l'insignifiance du langage que l'être observe de la perspective des espoirs qu'il se fait à son égard, surtout celui de pouvoir y habiter avec tout ce qui le définit et le particularise. Ainsi, pour Cioran, *l'amertume* devient *l'état* de l'homme par excellence ; il ne s'agit pas seulement d'un sentiment, mais aussi d'une attitude, d'une modalité de regarder/vivre d'une manière fondamentale et irremplaçable. *L'amertume* est la manière propre à l'homme d'exister et de transcrire son existence, dans un langage qui fonde des mondes et des sens à sa mesure.

Définie comme état d'âme accablant qui laisse un goût amer, une douleur ou une profonde tristesse, l'amertume est pour Cioran un affect essentiel, un mode d'être et de créer, fondé, principalement, sur deux dimensions que les *Syllogismes de l'amertume* exemplifient et approfondissent : d'une part il s'agit d'une intense *mort du langage*, avec des nuances poétiques-poïétiques profondément articulées tout au long du livre ; d'autre part, le lecteur y découvre un troublant et significatif *langage de la mort* qui s'instaure dans le texte, en démarquant son espace et son rythme. La première perspective donne naissance à une écriture fragmentaire, scindée et suspendue qui appartient à « un idolâtre du fragment et du stigmaté », venu d'un « temps clinique », qui fait de son écriture « un cas », le cas de celui qui « rêve d'un monde où l'on mourrait pour une virgule »², un monde où la clarté est assurée par le silence, par l'absence des mots qui contrefont, qui ne sont que des « simulacres de réalité ». Les mots détruisent car ils n'expriment pas l'être, mais le ruinent, l'altèrent ; les mots ne sont pas capables de conduire l'être vers son accomplissement, mais le vouent à son écroulement. La peur est le sentiment qui dirige l'être à travers ce

1 Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1995, p. 748.

2 *Ibid.*, p. 745.

labyrinthe de mots. Ici se produit le choix des vocables, par l'éloignement du surplus et la réservation des quintessences. L'aphorisme devient une formule scripturaire qui semble s'imposer comme langage de la survivance : « Ne cultivent l'aphorisme que ceux qui ont connu la peur *au milieu* des mots, cette peur de crouler avec *tous les mots*. »³ Devant la décrépitude des mots, Cioran aspire à un monde sans mots, à un Eden muet : « Que ne pouvons-nous revenir aux âges où aucun vocable n'entravait les êtres, au laconisme de l'interjection, au paradis de l'hébétude, à la stupeur joyeuse d'avant les idiomes ! »⁴ La chute de l'homme dans le mot crée une dislocation dans son être, une forme d'altérité, la plus profonde et la plus douloureuse. La rencontre avec soi et avec le monde devrait se produire à l'aide du langage, dans le langage même, or, au contraire, c'est justement le langage qui déclenche la rupture, qui instaure l'étrangeté à soi et au monde, qui dissèque le moi et le multiplie. Ainsi la recherche de soi devient-elle une maladie où le langage est souverain. Et celui-ci ne parachève pas l'être, mais le vide. Au vide existentiel, ressenti tragiquement, correspond le vide des mots. Ses formes, le raccourci, le laconisme, le paradoxe cherchent à remettre en scène le peu d'être qui les anime encore. L'échec existentiel est indubitablement un échec linguistique. Et inversement. Le langage se meurt à cause de l'obsession du signifiant, de la lutte contre l'expression au détriment de son sens :

*La poursuite du signe au détriment de la chose signifiée ; le langage considéré comme une fin en soi, comme un concurrent de la « réalité » ; la manie verbale, chez les philosophes mêmes ; le besoin de se renouveler au niveau des apparences ; - caractéristiques d'une civilisation où la syntaxe prime l'absolu, et le grammairien le sage.*⁵

Cioran pleure le sort du langage, le changement d'attitude et de pratique de l'homme contemporain, assoiffé plutôt par le mirage de la formule et moins par son contenu. Le style devient obsession, sa propre obsession que, paradoxalement, il semble condamner chez les autres, mais tout en l'explorant et en la vivant sur sa peau de papier. Il affirme en conséquence :

*Supercherie du style : donner aux tristesses usuelles une tournure insolite, enjoliver des petits malheurs, habiller le vide, exister par le mot, par la phraséologie du soupir ou du sarcasme.*⁶

L'obsession du mot est primordiale chez Cioran (de ce point de vue, il est, avant tout, poète). Son occupation essentielle consiste, comme il l'affirme quelque

3 *Ibid.*, p. 747.

4 *Ibid.*

5 *Ibid.*, p. 750.

6 *Ibid.*, p. 751.

part, à rechercher l'être avec des mots, ce qui représente, nous semble-t-il, la tentation de surprendre un soi dont la mission est de se soustraire sans cesse à la connaissance, tout en faisant appel à la force chimérique du langage. Entre le moi et le mot, entre l'identité et l'altérité, s'installe la Mort : « Pour qui a *respiré* la Mort, quelle désolation que les odeurs du Verbe ! »⁷ L'homme vit dans cet espace marqué par le trinôme moi-mot-mort. Et l'amertume, la maladie de l'être, est le produit de cette trifurcation : « Avant d'être une erreur de fond, la vie est une faute de goût que la mort ni même la poésie ne parviennent à corriger. »⁸ L'échec de l'être moderne est de tenter la mort (« l'incurable ») par le mot, de garder l'orgueil de la création, malgré la conscience de la vacuité : « Être moderne, c'est bricoler dans l'Incurable. »⁹ « L'atrophie du mot » n'est qu'un reflet et une réflexion de l'atrophie de l'être.

Il y a un pathos linguistique morbide dans le volume des *Syllogismes de l'amertume*, qui ne sont en réalité que des bribes de l'angoisse créée par une obsession maniée avec une grande dextérité : la mort. Les mots ne sont que des trous où l'auteur fait halte pour y savourer son enterrement : « Si loin s'étend la mort, tant elle prend de place, que je ne sais plus où mourir. »¹⁰

Dans et entre les fragments cioraniens, c'est la mort qui s'étend : ils ne sont que des expressions d'un moi qui cherche la mort, retiré de l'existential et n'ayant qu'un seul but : imaginer son contraire, le néant : « Avoir dédié à l'idée de la mort toutes les heures qu'un métier aurait réclamées... »¹¹ Écrire représente non seulement vivre en attendant la mort, mais aussi décortiquer le moi d'une manière lucide et froide : « J'ai journallement des apartés avec mon squelette, et cela, jamais ma chair ne me le pardonnera. »¹² C'est par les mots que la mort s'exerce sous différentes formes. Et le langage peut tuer le sentiment par une explication/expression sans cesse reprise : « Le désir de mourir fut mon seul et unique souci ; je lui ai tout sacrifié, même la mort. »¹³

Cioran a un vrai culte pour le mot qui implique, sur le plan scripturaire, deux conséquences :

- produit une dislocation de l'écriture, dans le sens où celle-ci s'émiette, s'étend d'une manière séquentielle, fragmentaire et discontinue ;
- donne vie aux concepts et aux abstractions par la répétition et la contrariété. À l'existence réelle se substitue une existence langagière, à l'altérité identitaire correspond une cohabitation prolongée et animée avec les abstractions

7 *Ibid.*, p. 752.

8 *Ibid.*, p. 753.

9 *Ibid.*

10 *Ibid.*, p. 756.

11 *Ibid.*, p. 766.

12 *Ibid.*, p. 767.

13 *Ibid.*, p. 777.

linguistiques : « J'ai tant choyé l'idée de fatalité, je l'ai nourrie au prix de si grands sacrifices, qu'elle a fini par s'incarner : d'abstraction qu'elle était, la voilà qui palpite, se dresse devant moi, et m'écrase de toute la vie que je lui ai donnée. »¹⁴

Mais vivre dans le mot n'est qu'une amère illusion, car au vide ontologique correspond un vide linguistique, et s'approcher de mots n'est en réalité qu'un plus grand éloignement de soi : « Aux frontières de soi-même : «Ce que j'ai souffert, ce que je souffre, personne ne le saura jamais, même pas moi.» »¹⁵ On s'approche du langage et on essaie de l'inventer pour y habiter à cause de l'obsession accablante de soi, c'est-à-dire le culte de soi, par lequel on pousse à l'extrême ses particularités identitaires : solitude, souffrance, désir de croire et d'aimer, mort :

Quand, par appétit de solitude, nous avons brisé nos liens, le Vide nous saisit : plus rien, plus personne... Qui liquider encore ? Où dénicher une victime durable ? – Une telle perplexité nous ouvre à Dieu : du moins, avec Lui sommes-nous sûrs de pouvoir rompre indéfiniment...¹⁶

Si nous n'avions la faculté d'exagérer nos maux, il nous serait impossible de les endurer. En leur attribuant des proportions inusitées, nous nous considérons comme des réprouvés de choix, des élus à rebours, flattés et stimulés par la disgrâce. Pour notre plus grand bien, il existe en chacun de nous un fanfaron de l'Incurable.¹⁷

Cioran s'imagine un langage de la mort et y transfère son être. Ici, *l'amertume* représente l'état ou le sentiment de la sortie de l'ordre du mondain et de la chute dans le désordre du *thanatos*, avec toutes les étapes que cette transcendance suppose (en ce sens, les titres des chapitres des *Syllogismes* sont particulièrement illustratifs) ; l'écrivain devient « l'escroc du gouffre », qui regarde lucidement l'abîme, tout en philosophant sur « le temps et l'anémie », sur l'« occident » et la « solitude », la « religion » et l'« amour », la « musique » et l'« histoire », de la perspective de l'homme qui a le gouffre, autant devant lui qu'en lui, qui vit entre deux chutes, l'une regardée de l'extérieur, l'autre ressentie à l'intérieur. Fuir la première n'est que revenir à la seconde. « L'escroquerie », pour reprendre l'ironique mot cioranien, consiste à éviter le réel par un impitoyable va-et-vient dans l'intimité, où même les mots peuvent provoquer la souffrance : « C'est par peur de souffrir que nous nous évertuons à abolir la réalité. Nos efforts couronnés, cette abolition même se révèle

14 *Ibid.*, p. 785.

15 *Ibid.*, p. 792.

16 *Ibid.*, p. 792.

17 *Ibid.*, p. 806.

source de souffrances. »¹⁸ Toute tentative pour s'abstraire du monde n'est qu'illusion: « Le dernier recours de ceux que le sort a frappés est l'*idée* du sort. »¹⁹ Et pour que tout gagne en vanité, l'entier processus de choisir le mot juste ne fait que jeter le chercheur fatigué par son propre zèle dans la maison du Vide : « Dans les lassitudes, nous glissons vers le point le plus bas de l'âme et de l'espace, vers les antipodes de l'extase, vers les sources du Vide. »²⁰

Pour Cioran, l'acte d'habiter dans les mots est imprégné par la saveur de l'amertume. Et dans cet espace amèrement habité, se rencontrent le penser et le sentir, le sentiment et son expression, la physique et la métaphysique, la lucidité et le jeu, le concept et la métaphore, le moi et la mort. La vérité de la vie, son authenticité, ses sens sont à trouver dans l'art. Dans l'écriture. Dans le langage de la mort : « Après avoir cherché en vain un pays d'adoption, se rabattre sur la mort, pour, dans ce nouvel exil, s'installer en *citoyen*. »²¹ Et par le juste maniement et l'attendu salut du langage de la mort, Cioran réussit à vaincre la mort du langage.

Mihaela-Gențiana STĂNIȘOR

18 *Ibid.*, p. 810.

19 *Ibid.*

20 *Ibid.*, p. 813.

21 *Ibid.*, p. 812.

Une poire pour la soif

- Title** A Pear for the Thirst
- Abstract** « A pear for the thirst » is a french expression that means « ressources for the future ». It's a battle of a poet against evil, the big evil, fanaticism and obscurantism.
- Key words** Evil, drunkenness, ecstasy of pleasure, fanaticism, hope.

Qui est-ce qui pourrait me faire croire que le Mal n'existe pas ? Tout, autour de moi, me fait croire qu'il est là, présent, omniprésent, omnipotent même. Nulle révolution, nul exorcisme, nulle bataille ne pourraient aller au-devant de lui pour lui arracher les prérogatives qui sont les siennes. Il est là. Un point c'est tout. Inutile de lutter contre lui, tant il est ainsi vivant, respirant, agissant. Ni les qualificatifs ni les substantifs tous réunis ne sont à même de le définir, encore moins de l'annihiler. Nulle puissance n'est capable de se dresser devant lui, ou de se dresser devant Lui ? Ne faut-il pas parler de Sa Sainteté comme si on parlait de Dieu dans une Bible ou dans un Coran traduit ? Nul « peut-être » n'est non plus possible. La langue, la syntaxe, le vocabulaire n'y peuvent rien. Le Mal y est, Il s'en sert, Il s'en amuse, Il en abuse. Je Le vois à l'œuvre à tout instant. Il est partout et il suffit de vouloir Le voir, L'observer, Le regarder en face, à la télévision, à la radio, dans les discours, dans les journaux, dans les cafés, dans la rue, dans certains livres. Il est omnipotent parce qu'Il est politique. « L'Enfer, c'est les autres » résume une bonne part de ce que je considère comme le Mal suprême, le Mal à l'état pur. Car, Lui — Celui que ma religion de naissance, l'Islam, fait passer pour « Mister » Mal, pour le Monsieur, le Monseigneur même, à cause de qui le Mal est —, n'existe pas pour moi. Il n'existe ni dans ma religion de naissance ni dans celles des autres, qu'elles soient monothéistes (et par là même ayant les mêmes représentations du Messire en question et de ses actes), ou polythéistes et même athéistes chez lesquelles le Mal existe quand même.

C'est cependant un problème pour tous ceux qui y croient. Est-ce si difficile de passer outre le Mal, lorsque ma raison s'obstine à le nier ? Oui, sûrement, parce qu'il faut rappeler à plus de six milliards de personnes que le Mal peut être nié par des « esprits forts », enfants areligieux nés de ce que beaucoup croient être sa propre création. Or, ce n'est pas le cas. Nous sommes, comme tout le monde, les enfants de nos propres parents, que nous n'avons d'ailleurs pas choisis. Nous répugnons en revanche au Mal et au Bien (ou que sais-je !) auxquels on veut nous réduire au nom d'une religion, d'une tradition, d'une loi qui nous semblent toutes aussi aberrantes qu'insensées. Nous sommes nombreux à chercher du sens dans ce que nombreux adorent et qualifient de sensé. Disons que cela ne nous sied guère, qu'allez-vous nous opposer ? Quand bien même je serais seul à écrire et à penser ce qui précède, faisant table rase de toutes vos croyances, qu'allez-vous me riposter, comment allez-vous me

juger, au nom de quoi, de quelle Loi ? Que la Sainte Inquisition s'abatte sur moi. Que les pires insanités me soient versées dessus. Tomates pourries, pommes de terres fraîches dures comme roc à peine tirées de la terre, pierres et crachats vilipendieux, paroles ignominieuses. Cela me blessera, assurément, mais ne me fera rien. Oui, certes, mon corps m'appartient, mais il appartient plus à l'usage et à la pensée que j'en fais, que j'en aurai fait au moment où vous aurez déversé sur moi tout ce qui, en votre âme malsaine, n'aura pas ressemblé à ce qui de pur aura concordé avec la vôtre.

Je suis — hélas pour vous — sain de corps et d'esprit. J'aurais, au contraire, donné raison au Mal grâce à vous. Je ne suis pas pourtant un sorcier. J'écris et je ne fais que cela. Eussé-je écrit tout ce qui précède au féminin, l'anathème aurait sûrement été jeté sur moi. Les foudres de la foi m'auraient assurément mis(e) en flammes. Le petit « e », placé entre parenthèses, pose problème, paraît-il. La femme, la femelle, oui, cette Ève indisciplinée et tonitruante, cette pomme, cette figue, cette datte, ce bout de femme serait-il en fin de compte la raison ultime de *notre* damnation ? — Mais non, s'écrieraient-ils, ces bigots, ces lubriques, ces barbus qui suintent la luxure. Leur foi de pois chiche ne contente même pas le terrible Mal contre lequel ils disent lutter.

Et pourtant ils luttent, œuvrent, manœuvrent, comptent, pèsent, divisent. Le Conseil de la Haute Instance pour la Réalisation des Objectifs de la Révolution, de la Réforme politique et de la Transition démocratique, a adopté, hier lundi 11 avril 2011, à la majorité, le décret-loi relatif à l'élection de l'Assemblée nationale constituante. Parmi les résolutions révolutionnaires adoptées, celle-ci : « *La présentation des candidatures tiendra compte de la parité entre femmes et hommes.* »

L'un des hérauts du Mal se hasarde ainsi : « Haut Comité de Sauvegarde [sic], ou quand la Nahdha insiste sur la parité hommes femmes et que certains progressistes se rétractent ! Ne cherchez pas à comprendre. »

Or, le credo de ladite Nahdha, le Parti islamiste tunisien, est le suivant : « La volonté des peuples fait partie de la volonté d'Allah, et la volonté d'Allah est imbattable. »

Impossible de lire ces paroles sans penser qu'ils ont été *concoctés* envers voire contre les deux premiers vers de l'hymne national tunisien, vers du poète national tunisien Abou El Kacem Chebbi (1909-1934) :

Lorsqu'un jour le peuple veut vivre,
Force est pour le destin de répondre,
Force est pour les ténèbres de se dissiper,
Force est pour les chaînes de se briser

De cette impossibilité de lire sans penser, sans douter, sans se positionner — naît la discorde. Et c'est déjà, à bien des égards, la « grande discorde ». Je n'exprime nullement une improbable « peur de la liberté » (Carlo Levi). La démocratie, récente, a permis à ce parti non seulement d'être officiellement accrédité, mais encore de sembler être la première force politique du pays. Que je ne puisse faire fi de ces deux vérités ne devrait pas m'empêcher de faire fi de mes convictions les plus profondes, de mes désirs les plus naturels, de mes combats et revendications les plus légitimes. « Pour eux, dit mon ami Moncef Mezghanni, la démocratie est une barque de fortune qu'ils utiliseront pour parvenir à leurs fins et qu'ils brûleront par la suite. » Et c'est, aussi bien pour Mezghanni que pour beaucoup de femmes et d'hommes libres de Tunisie, le mal suprême, le Mal. — La théocratie plutôt que la démocratie, la théologie plutôt que la philosophie et la poésie, l'enfer ici-bas en vue du paradis dans l'au-delà plutôt que la vie tout court.

Ils veulent faire de la soif sur terre une foi pour accéder au ciel. Ils appellent à la mort, la vraie, au nom de la vie, la fausse. Mais je leur oppose et leur opposerai tant que je suis et serai en vie l'ivresse et l'amour. Ni la bave du crapaud n'atteindra la blanche colombe, ni la poire que je me garde pour la soif ne se fera couper en deux.

Il est cinq heures cinquante-cinq du matin
mes amis ne pensez pas que
je me sois levé pour prier
Dieu ou Allah ou je ne sais

une bruine vient parler
ou faire parler la terre
de mon Pays de ma terre
je l'entends lui murmurer
son amour ses crispations

de janvier sommes-nous
le quinze de l'an deux
mille onze à six heures
— déjà — du matin frêle
la lumière n'est pas
encore certes là

mais pour nos amours
elle sera au
rendez-vous sous peu

je veux être de la cendre sous toi
ton souffle même lui ne me ranimera pas jamais
mort mourant mortel pour peu que j'y sois
il le faut pour savoir qu'on y était

Des fois
des fois la lumière s'éteint
parfois cependant un rai
de lumière (que l'on qualifierait d'improbable)
se manifeste
mais l'obscurité a semble-t-il —
au grand dam de tous —
son mot à dire

Celle-ci encore dans la douleur
s'en trouve éblouie
elle n'y peut rien
les papillons de nuit
ont épuisé le peu de souffle
qui lui restait

Il n'en reste plus désormais —
que des rides de lumière
de lumière ridée —
la lumière est éblouie par l'obscurité

Barbes longues
limailles de fer
ce qui pique n'a rien
de la douceur du hérisson
Il est plus de *noir-vêtus*
que de vers blancs
les versets sont les mêmes
le chant lui s'obscurcit
à force de décibels comblant
les silences du Tout-Puissant
Dieu miséricordieux

Ils Le veulent pourtant vivant

Ils L'exigent omnipotent

Ils Le vivent poison

Les versets sont les factions
Dormantes du Bien
à cran d'arrêt cette fois
le sang coulera
les visages rasés seront
les pages vierges
sur lesquelles s'écrira
l'ultime verset

Aymen HACEN

EXPRESSIS VERBIS



« Je crois que la poésie participe, grâce à son lecteur, de ces accords secrets dont le visage n'est qu'amour et lumière. »

Entretien avec Yves Leclair réalisé par Mihaela-Gențiana Stănișor

Yves LECLAIR, écrivain et critique littéraire, né en Anjou en 1954, a fait des études de lettres et de musique. Il a publié des journaux poétiques *L'Or du commun* (1993), *Bouts du monde* (1997) et *Prendre l'air* (2001) aux éditions du Mercure de France, *Le Voyageur sans titre* et *Suite au voyageur sans titre* à la Librairie la Brèche éditions (2005 et 2008), des livres d'artistes : *Bourg perdu* (1999), *L'antique lumière d'Eden* (2007), *Les Citronniers* (2007), *Avec vues imprenables* (2007) aux éditions Rencontres ainsi que des essais et des récits dont *La Petite route du col* (éditions L'Étoile des limites, 1997), *Manuel de contemplation en montagne* (2005) et *Bâtons de randonnées* (2007) aux éditions de la Table Ronde et tout récemment *Orient intime* aux éditions Gallimard (2010). Il est aussi l'éditeur des œuvres complètes de Tristan Corbière aux éditions de L'École des lettres/Seuil et de Pierre-Albert Jourdan au Mercure de France. Viennent de paraître en 2011 une traduction et une étude des chansons de Jaufré Rudel (*Chansons pour un amour lointain*, éditions Fédérop), puis en 2012 une réédition (en version bilingue français-arabe) du *Voyageur sans titre* (traduit par Salma et Aymen Hacem, et Mounir Serhani, Tunis) ainsi qu'un nouveau tome de ses journaux poétiques *Journal d'Ithaque* aux éditions La Part commune. Il collabore à de nombreuses revues : *La Nouvelle Revue Française*, *Critique*, *Europe*, *Décapage*, etc.

Mihaela-Gențiana Stănișor : Vous avez fait des études de lettre et de musique. Est-ce que la musique joue un rôle dans vos écrits ?

Yves Leclair : Pour moi, la musique est l'origine et l'accomplissement suprêmes de la poésie, l'alpha et l'oméga de nos alphabets. Si je regarde, d'une part, les carnets qui nourrissent mes livres, qu'il s'agisse des poèmes de *Bouts du monde* ou de la *Suite du voyageur sans titre* ou bien du « *haibun* » de mes *Bâtons de randonnées* ou encore, par exemple, de ma quête d'un *Orient intime*, je puis dire qu'ils en témoignent : d'une part, mes agendas – je devrais plutôt dire mes « *inagendas* » – sont couverts d'une constellation de notes poétiques, comme une immense partition musicale et j'espère qu'un jour viendra où je pourrai faire accepter par un éditeur ce livre insolite qui se lira comme une partition de musique acousmatique, mais sur le mode verbal, ciel nocturne émaillé d'étoiles où poudroieront et fuseront proses et poèmes. D'autre part, j'écris comme on prend des notes, et sur le motif : ce n'est pas par hasard que j'ai intitulé l'un de mes journaux poétiques *Prendre « l'air »* (Mercure de France,

2001). J'écris « à la feuille », à l'oreille le plus souvent, et d'une oreille de plus en plus intérieure, intime et ouverte. Les poèmes de tous mes journaux poétiques depuis *L'Or du commun* aux derniers en date de mon *Journal d'Ithaque* proviennent d'un tempo que je sens battre en moi. Cette cadence est comme un filon musical avec lequel je renoue, que je laisse fluer dans ma tête comme un « *trouvère* », où le vers se trouve lui-même. Car, en réalité, le vers trouve sa voie tout seul, je ne fais que l'accompagner de ma main comme un médium ; je le laisse faire, pair ou impair, octosyllabe, décasyllabe, alexandrin, traditionnel ou non. Sa forme naît d'elle-même, apparaît sans moi, quatrain, huitain, sonnet, dizain ou bien encore d'autres formes poétiques, gravitant autour du haïku ou effleurant la strophe en vers libres. Comme je l'ai écrit dans un poème de *Bouts du monde*, « Sonnet, je ne t'ai pas sonné », j'avais noté cette phrase d'appel ironique, cette amorce contrapunctique qui m'était venue subrepticement. Autrement dit, je n'avais pas demandé à écrire un sonnet : le sonnet est venu à moi, malgré moi, par antiphrase d'où cette ironie lyrique qui pointe son nez incongru pour moquer ma « *montée au sonnet* ». C'est dire si je laisse couler et conduire mes phrases en respectant presque à la lettre, après un époussetage, leur rythme intime qui tient aussi bien de l'orgasme amoureux, de la houle charnelle que du ressassement des vagues au bord de l'Océan, soit de l'universelle musique.

En ce qui concerne les proses, il s'agit plutôt de haillons musicaux, de fragments de mélodie – tintements de cloches dans mon *Manuel de contemplation en montagne* – ou de « *notes d'air* » dont je recompose l'architecture musicale et où s'imposent parfois des « *ragas* » comme dans *Bâtons de randonnées*, ou des « *variations* » comme dans *Orient intime*. Quand j'écris, c'est une musique, en somme, qui me prend, qui me soulève, m'emporte, me « *ravit* » (au sens étymologique du verbe latin *rapere*). Le plus difficile reste de s'y laisser prendre, de ne pas cabrer l'attelage mental, de lâcher la prise de la bête intellectuelle et de s'abandonner à ses emportements muets. Délicat, donc, cet état de grâce poétique car il ne se crée pas par la seule disponibilité intérieure. Il faut aussi la visitation qui fait effraction, à l'improvisiste.

J'aimerais ajouter enfin, pour être le moins inexact possible, que ma vocation première fut au début de l'adolescence, en même temps que d'écrire des poèmes, la musique (la pratique du saxophone et l'écriture musicale). Je souhaitais devenir musicien et je comprends maintenant que ma vocation aurait été tout aussi bien celle d'un compositeur. Les mots ont non seulement des sens, mais ils sont des rythmes et de la matière sonore ; la poésie transgresse et renoue ce qui sépare le signe graphique et le phonème, de ce qu'ils désignent ; en remontant à la racine musicale de notre monde, en retrouvant la musique du silence qui tisse le temps et l'espace depuis le *bigbang* originel, le poème tente de recoudre la plaie de l'être et de la parole. Ainsi ne ferais-je que redonner quelques poussières de la bande-son de l'univers.

M.-G.S. : Quelle est la fonction de la formulation poétique dans vos journaux : d'exprimer l'ineffable ou de cacher ce qui est inavouable ?

Y.L. : Dans mes quatre premiers tomes de « *journaux* » ou de « *carnets de poésie* » pour reprendre le titre d'Eugenio Montale qui inspire mon projet, la formulation poétique s'impose d'elle-même : sa souveraineté est d'essence musicale. Elle n'a aucune prétention morale. Elle n'appartient à aucun ordre et ne peut pas se laisser enfermer dans les carcans de l'idéologie, de la religion, de la philosophie ou de la morale dont par nature elle s'affranchit. La parole poétique frôle, effleure, caresse, dit l'interdit, ce qui est inavouable aussi bien que ce qui est ineffable. Le poète ne contrôle pas grand-chose : en écrivant, il délivre et découvre après coup ce qu'il ignore comme un immense aveu. Paradoxe des mots incapables de retenir le réel mouvant, et qui cependant nous dépassent, se dépassent par ce qu'ils révèlent, sans que nous le sachions, comme si la langue que nous parlons et que nous croyons nôtre, se révélait étrangère, l'étrangère.

M.-G.S. : *Vous offrez au lecteur un modèle intéressant d'essai, rappelant Montesquieu, (je pense à Orient intime). Pourquoi avez-vous opté pour le fragmentaire?*

Y.L. : *Orient intime* est pour moi un livre de transition, dans l'architecture duquel j'ai cherché une autre voie d'écriture qui relève à la fois de la poésie et de la prose, de l'essai et du poème.

Orient intime articule une quête, ouvre et poursuit des chemins buissonniers orientés vers une fin qui rejoint l'origine. Les sept chapitres qui le composent peuvent paraître épars, de prime abord, mais désignent une voie vers un horizon d'ouverture intérieure où se dévoile un invisible. Au vrai, là-encore, je n'ai pas choisi le fragmentaire. Les fragments qui articulent les premiers chapitres d'*Orient intime* sont entretissés de mots qui se font écho et orchestrent une fugue. Fragments pourtant ils demeurent dans leur disposition typographique et leur syntaxe éclatée ; en ce sens je ne cherche pas à dissimuler les limites de l'écriture dont le désastre fragmentaire est l'aveu lucide ; écrire en fragments, c'est accepter l'inachevé, c'est se vouer à l'ouvert, c'est aussi ouvrir l'une des portes qui donnent sur un orient intérieur.

M.-G.S. : *L'Orient intime, c'est vous, c'est l'univers de la poésie, de la création telle que vous l'envisagez et le vivez. La réalité la plus réelle c'est la réalité intérieure. L'art, comme disait Verlaine, « c'est d'être absolument soi-même » ?*

Y.L. : Oui, la poésie, pour moi, vise à cette part de soi la plus intime, la plus authentique, la plus profonde, et sans doute, comme l'ont clamé Rimbaud puis les surréalistes, la plus insue. L'intime est une façon de rejoindre l'universel, ce qui fonde et relie notre humanité avec elle-même aussi bien qu'avec le milieu naturel, terre et univers. « *Poésie blanche* », comme le voulut Daumal, qui rejette l'enfermement dans les serviles conformismes, le repliement sur ses névroses et cette méchante volonté de puissance qui ferait du poète un démiurge dont la parole toujours personnelle et

limitée prétendrait donner à elle seule, statufiée, l'explication du monde. Le fragment est la marque même de notre « inhabileté fatale » comme disait André Frénaud, de notre infirmité de singe grammairien à dire le monde. Pourtant sous les décombres et les éclats de la parole, on peut trouver des brèches où éclaire et éblouit cet absolument Autre qui nous échappe.

M.-G.S. : Comment définissez-vous la solitude ? Comment quelqu'un peut-il encore être solitaire aujourd'hui ?

Y.L. : La moindre méditation quotidienne débouche à un moment ou à un autre sur la conscience de la solitude. Je ne parle pas ici du fléau que connaissent nos prétendues sociétés de communication où, dans les grandes villes notamment, le voisin le plus proche peut mourir seul dans son appartement sans que personne ne s'en rende compte.

L'homme de nos sociétés postmodernes où le groupe humain a éclaté, malgré les multiples et diverses autoroutes de la communication, est devenu un individu isolé et seul. C'est la mauvaise solitude, celle que l'on subit et qui sépare des autres, menant à une grande misère morale et psychologique et contre laquelle nous devons lutter dans l'attention et la parole de l'échange quotidien, quand nous rencontrons les autres, au jour le jour. Mais il existe aussi une bonne solitude, celle que permet le retrait du monde et qui laisse place à la méditation. La conscience de l'esseulement sur cette terre, d'une réelle dérélition, d'un tragique abandon de l'homme dans l'immensité de l'univers, est au départ même de l'expérience poétique. Mais c'est une communion que crée paradoxalement cette solitude, une nouvelle conscience d'être avec. J'en ai parlé dans mes *Bâtons de randonnées*, en ruminant les mots du poète irlandais Seamus Heaney. Dans et par une certaine solitude, la poésie permet la rencontre avec ce qui est Autre, paysage ou visage, puisque son fil retisse ce qui nous relie à l'humain et à l'univers, à notre humanité autant qu'à l'universel. En somme et pour répondre précisément à votre question, on peut être solitaire et solidaire, une fois que l'on a accompli sa modeste part de travail pour le bien de tous, en retrouvant au-delà de la vie extérieure qui se limite souvent au jeu de masques social, la vie intérieure, celle qui fonde notre humanité, fraternelle et universelle. C'est pourquoi j'ai employé dans certains de mes poèmes le mot de « moyen ermite ». Je l'ai emprunté à un poète de la Chine ancienne, de l'époque T'ang, Po Chu Yi, pour définir ce double visage du poète dont le plus visible est celui qu'il doit à la société et le plus secret, le plus invisible, celui qui le relie à l'universel. C'est une manière de réconcilier les deux postures dans lesquelles a été enfermé le poète et qui sont en réalité complémentaires et non contradictoires, sachant que la plus secrète dynamise et dynamite l'autre : le poète dans sa tour d'ivoire et celui qui *descend dans la rue* redeviennent alors un même homme. Vivre en moyen ermite, c'est à la fois être dans le monde et s'en retirer.

M.-G.S. : Vous laissez l'impression, si l'on fait le parcours du choix des mots que vous employez dans les titres de vos écrits, que vous êtes l'homme de l'extérieur, de la contemplation, de l'ouverture vers l'autre, vers le monde, vers la montagne. Que c'est le paysage et la description qui vous inspirent et qui vous provoquent à écrire. Êtes-vous l'auteur qui bouge dans le paysage ou qui invitent les mots à bouger en lui pareil à un paysage ?

Y.L. : Comme le lecteur peut le constater dans tous mes livres et plus explicitement dans mes proses de *La petite route du col*, du *Manuel de contemplation en montagne* et de *Bâtons de randonnées*, je suis un grand lecteur devant l'éternel et je suis, entre autre, un familier de Thoreau, Muir, Burroughs, Rexroth, Kerouac, Snyder ainsi que des poètes T'ang. Vous comprendrez aisément que plutôt qu'un touriste, je suis un marcheur « ordinaire » qui vaque à ses « non-affaires », se promène, s'assoit, contemple et médite. J'écris sur le motif et en plein air. C'est pourquoi, sont inscrits, au bas de mes poèmes, le temps et le lieu où je les ai vécus, comme autant d'ex-voto. En somme, j'écris de la poésie de « circonstance », dans la finitude la plus infime. Armel Guerne d'un mot magnifique parlait « des poètes de plein vent ». Je n'aspire à rien d'autre. Les mots ne sont pas le paysage ; ils sont, comme le vent, le souvenir fugace de passages éphémères dans l'infiniment petit. Je ne confonds pas, comme dit le sage chinois, le paysage avec le doigt qui montre le paysage.

M.-G.S. : Manuel de contemplation en montagne veut offrir au lecteur un *modus vivendi*. En quelle mesure avez-vous tenté de le transformer en un manuel de création ?

Y.L. : Je n'ai pas écrit cet ouvrage dans le but d'offrir au lecteur un *modus vivendi*, sinon par ironie, à l'égard de tous ces « manuels » qui prolifèrent de nos jours où règnent la propagande et la prescription plutôt que l'éveil lucide et le sens critique. Mon « manuel » s'est construit de lui-même à partir d'instantanés et de méditations effectuées lors de longs séjours en montagne, ici dans les Pyrénées. Après, certes, le lecteur a le loisir de le lire comme un *modus vivendi*, mais surtout pas comme une théorie ni des conseils ; il s'agit là d'une simple illustration de ce que peut être une journée à la montagne. J'ai choisi le titre de « manuel », car en montagne, il faut rester léger et je songeais alors à un petit manuel qui puisse tenir dans la main et dans la poche. D'autre part, dans le nom commun « manuel », il y a « main ». Or, je me méfie des idées, des concepts, et je voyais dans ce mot une lecture « concrète », « de plain-pied », si j'ose dire, dans le quotidien et le plus terre à terre (ou terre à ciel).

M.-G.S. : Pour vous, en tant que poète, cette communication avec la nature, romantique, n'est-ce pas ? est-elle essentielle, salutaire ?

Y.L. : Oui, le contact quotidien avec la nature est pour moi vital. J'aime habiter, traverser, marcher, errer dans les paysages de plaine, de montagne ou de bord de mer. Cependant, je ne veux être ni l'un de ces touristes qui croient voyager, ni l'un de ces poètes de salon claquemurés. J'habite la province, ce qui certes ne favorise pas la visibilité médiatique ni l'activisme mondain, mais me permet d'autant mieux de me concentrer sur l'essentiel. Assez rares sont les écrivains qui, en France, vivent non seulement loin de la Capitale, mais aussi à la campagne. Cependant, parmi mes contemporains et mes amis, je peux en nommer quelques-uns : Philippe Jaccottet, Jean-Claude Pirotte, Michel Jourdan etc. Eux savent ce que c'est de vivre dans la nature durant toute l'année et non pas seulement le temps des vacances ni d'un été. Leurs œuvres n'en font pas une fiction. La vie dans la nature est difficile et les fins fonds d'une province n'ont absolument rien de romantique. Comme le petit Meaulnes, j'ai vécu ces hivers qui n'en finissent pas, j'en connais l'ascèse faite d'ennui, de désert et de mort. La vie à la campagne soumet au cycle cosmique de la mort et de la renaissance et c'est tout. Les poètes de la Chine ancienne ou du haïku japonais le savaient bien, eux dont les œuvres obéissent au seul rythme des saisons. Si à la campagne, on entend « les chants des petits oiseaux », derrière on peut percevoir le chemin du Tao. J'ajouterai que si j'aime la vie simple et la poésie de la nature, j'aime aussi la poésie des villes. La poésie ne s'arrête pas aux frontières de la cité. Elle court autant les rues que les petites routes de campagne.

M.-G.S. : *Vous êtes aussi l'éditeur des œuvres complètes de Pierre-Albert Jourdan. Comment s'est passée la rencontre avec cet auteur?*

Y.L. : Je dois le dire : ce sont Yves Bonnefoy et Madame Jourdan eux-mêmes qui sont venus me chercher et qui ont demandé au jeune homme que j'étais, naïf et hors de toute « stratégie littéraire », de rassembler et publier les œuvres de Pierre-Albert dont ils craignaient la dispersion posthume. Mais je veux en profiter pour rappeler que j'ai aussi publié les œuvres d'un autre Jourdan (Michel) sans rapport familial avec le premier, ainsi que celles de Tristan Corbière, par exemple, sans parler de Jaufre Rudel, le troubadour occitan dont je viens de faire paraître une traduction et des études (avec Roy Rosenstein) pour les éditions Fédérop.

J'ai parlé à de multiples reprises de ma rencontre avec Pierre-Albert Jourdan. Je l'ai racontée tout d'abord dans un cahier spécial que m'avait consacré la revue *Flache* (n°14, juin 1990, Musée Bibliothèque Rimbaud, Charleville-Mézières), puis à diverses autres occasions, notamment dans le libretto intitulé *En pensant à Pierre-Albert Jourdan* (Librairie la Brèche éditions, 1994), dans mon recueil d'essais *Bonnes compagnies* (éd. Le Temps qu'il fait, Cognac, 1998) ainsi que dans les deux cahiers spéciaux que j'ai dirigés autour de *P.-A. Jourdan* chez l'éditeur Thierry Bouchard (à Losne, en 1979) – inutile, sans doute, de dire quelle fut ma joie quand l'éditeur de Losne vers lequel je m'étais tourné et dont j'admirais le travail, accepta ce qui était alors pour moi quasi

inespéré – puis au Temps qu'il fait (*Pierre-Albert Jourdan*, 1998), sans parler des divers textes de présentation parus en revue. Pour faire vite, je dois dire que j'ai d'abord rencontré l'œuvre de P.-A. Jourdan grâce à deux amis : Gérard Martin qui créait alors (vers la fin des années soixante-dix) le fonds Yves Bonnefoy à la Bibliothèque de Tours ainsi que Yves Bonnefoy lui-même. Tous les deux m'avaient parlé d'un livre minuscule intitulé *Le Matin* que Pierre-Albert offrait à ses amis. Ce petit livre m'a absolument ravi. Mes articles dans les revues *Solaire* et plus tard *Critique* me valurent ensuite l'amitié immédiate du créateur de la revue *Port-des-Singes*. Je lui rendis visite à Paris, et dans sa maison du Vaucluse. Je me permets ici de renvoyer aux ouvrages que j'ai cités, de crainte de me répéter et pour ceux qui aimeraient mieux connaître cet authentique poète, de lire le second tome de ses *Œuvres complètes, Le Bonjour et l'adieu*, préfacé par Philippe Jaccottet et toujours disponible au Mercure de France, ainsi que ce cahier *Pierre-Albert Jourdan* que j'ai dirigé aux éditions du Temps qu'il fait (j'en profite pour saluer le magnifique travail d'imprimeur-éditeur et la vaillance « *anti-commerciale* » de Georges Monti) où j'ai pu réunir, grâce à Suzanne Jourdan, son épouse, une centaine de pages d'inédits de Pierre-Albert et où a été reproduit beaucoup de son œuvre picturale. Il a fallu plus de vingt ans pour que le tirage (pourtant modeste) du premier tome paru au Mercure de France soit épuisé ! Je regrette que les poètes soient si peu lus dans notre pays pourtant si fertile dans ce domaine. C'est hélas l'un des graves problèmes auxquels se trouve confrontée l'édition de poésie en France et qui fait renoncer les « grands » éditeurs. C'est un cercle vicieux dont les raisons sont certes médiatiques et commerciales, mais pas seulement. Les raisons viennent aussi des lecteurs eux-mêmes. Dans notre pays où la poésie semble plus compter de poètes que de lecteurs, il existe bien un public ! Peut-être est-ce aussi dû au fait que, comme me le confiait un ami libraire, « *les poètes ne se lisent pas entre eux* ». Si les poètes se lisaient, il n'y aurait guère de difficultés ni de réticence pour éditer de la poésie. N'a-t-on pas les livres que l'on mérite ? Inutile de s'indigner. Il est préférable d'agir : boycottons le marché de la littérature commerciale et achetons les œuvres durables.

M.-G.S. : *Le mal, est-il un thème poétique ?*

Y.L. : Oui, la poésie qui concerne l'universel ne rejette aucun thème ni tabou. Au contraire, sinon comment la poésie d'un Baudelaire ou des poètes maudits, par exemple, qui libère l'*interdit*, le non-dit, le *mau-dit*, comment pourrait-elle bâillonner la parole ?

Le mal est une vaste question à laquelle la banalité quotidienne nous confronte. Hannah Arendt a montré que les totalitarismes, la société de consommation, l'augmentation des réfugiés dans le monde, la dégradation des libertés, la violence quelle qu'elle soit, en constituent certains aspects, mais il faudrait aussi parler de ses formes cachées qui sont trompeuses et nombreuses. Villon, Sade, Corbière, Baudelaire, Rimbaud, Laforgue, Lautréamont, Bataille, Genêt ou Kafka, par exemple, n'ont-ils

pas été de magnifiques poètes du Mal ? Qu'est-ce que le Bien ? Qu'est-ce ce que le Mal ? Je ne crois guère en ces simplifications manichéennes. Est-ce le Bien que la soumission à l'obéissance, l'enfermement dans la règle ? Est-ce le Mal, l'ouverture à la révolte et le refus de la servitude ?

M.-G.S. : Quelles sont les formes du mal qui vous font peur ?

Y.L. : Toutes les formes du mal me préoccupent. Parmi celles qui existent, il y a d'abord celles qui sont aussi naturelles qu'inhumaines, dont l'homme n'est pas responsable à l'origine : toutes les catastrophes naturelles, séismes, raz de marée, inondations, sécheresse, explosions volcaniques, etc. Mais il est d'autres formes de mal qui, en revanche, dépendent de l'homme, la guerre notamment dont les avatars sont multiples et dont les fanatismes des religions quelles qu'elles soient, les aveuglements des idéologies ou le culte de la patrie sont souvent l'origine. Le mal est le refus et la haine de l'autre au nom d'un « moi » qui se préfère. Il est en chacun d'entre nous, protéiforme, moral, psychologique, politique et économique, depuis le crime de Caïn à la tuerie industrielle d'un Hitler, de l'Inquisition ou du terrorisme aux massacres de la saint Barthélemy, des guerres de Napoléon à celles, plus surnoises, de notre monde du « marché » postmoderne qui achète et vend, marchande et ruine l'humanité de l'homme. Le mal hante, certes, la condition humaine. Je ne vais pas rameuter non plus les sept péchés capitaux, sachant que la morale, le pharisaïsme sont aussi des formes insidieuses du mal, ni reprendre, pour ce qui concerne sa bêtise et sa vulgarité, l'indispensable *Dictionnaire des idées reçues* de Flaubert.

Pour répondre précisément à la question que vous me posez, je vous dirais, dans les limites de mon petit champ d'existence, que la forme du mal qui me préoccupe depuis toujours et à propos de laquelle j'aurais aimé réfléchir davantage, en étudiant ses rapports avec l'homme ordinaire et le pouvoir, est celle qu'a révélée Hannah Arendt dans son essai *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal* : elle y étudie la personnalité de ce criminel nazi, un homme tristement banal, celui qui est tapi au fond de chacun d'entre nous, ici, un petit fonctionnaire ambitieux et zélé, entièrement soumis à l'autorité, et qui, au vrai, est coupable d'être prêt à tout, surtout à l'inhumain et à l'ignoble. J'ai aussi à l'esprit la fable de l'*Antigone* de Jean Anouilh et ce moment où les gardes, hommes très ordinaires eux-aussi, tels que l'on en rencontre sur les lieux de travail dans la banalité du quotidien, à tous les niveaux et dans tous les milieux de la société, jouent aux dés tandis que se joue une vie humaine. Ceux-là sont une caricature du mal, c'est-à-dire de l'homme qui préfère sinon l'avancement, à tout le moins le confort de l'obéissance aveugle, à toute conscience critique ainsi qu'à la révolte : le garde Jonas qui est leur porte-parole tiré au sort, le « délégué » malgré lui pour aller parler avec le chef, manifeste parfaitement cette lâcheté ignoble et cette immonde servilité : « *On est trois, chef. Je ne suis pas tout seul. Les autres c'est Durand et le garde de première classe Boudousse* ». Et il ajoute :

« J'ai dix-sept ans de service. Je suis engagé volontaire, la médaille, deux citations. Je suis bien noté, chef. Moi je suis « service ». Je ne connais que ce qui est commandé. Mes supérieurs ils disent toujours : « Avec Jonas on est tranquille » ». Des Jonas, des Durand, des Boudousse qui, pourtant, ne sont pas de mauvais bougres ! Ils « ont des femmes, des enfants, et des petits ennuis comme tout le monde » mais seront assez veules pour empoigner les accusés « le plus tranquillement du monde tout à l'heure ». Pour ma part, il m'est arrivé de rencontrer ce genre d'individus dans les dictatures plus ou moins molles de nos hiérarchies occidentales. Ce sont des gens médiocres qui, parfois même au nom du bien que leur aveuglement ou leur zèle courtisan croient servir, sont dangereux et nuisent à l'humanité. Je préfère ne pas imaginer ce qu'ils feraient en des temps de dictature. Et je ne parle pas de la collusion entre l'homme ordinaire et le pouvoir qu'on lui délègue parfois, ni de sa lâcheté servile. Le pouvoir diabolise l'homme, dès qu'il ne se conçoit pas, ainsi que le définit Levinas, comme le seul service à l'autre. L'auteur de *Macbeth* ajouterait que le pouvoir rend fou. On pourrait se demander si le pouvoir attire la folie ou bien l'inverse.

Si le mal commis par le pervers et le sadique est heureusement plus rare, en revanche celui commis par des gens effroyablement normaux est plus commun. Celui-là qui ronge non seulement les hommes de pouvoir, mais aussi les plus serviles du commun des mortels (dont la médisance ordinaire se transforme, par exemple, en dénonciation monstrueuse sous des régimes plus autoritaires), croît le plus souvent dans la normalité terrifiante et naît toujours d'une forme de soumission : celui ou celle qui adhère sans réserve à une ambition, une stratégie, un système, à une idéologie quelle qu'elle soit, loin de toute lucidité, de toute réflexion critique autonome ou personnelle, se transforme vite en un dangereux monstre ordinaire, léchant son tyran et mordant ses victimes, pour reprendre les vers de Verlaine dans son *Nocturne parisien* : « (...) À peine un vague son/ Dit que la ville est là qui chante sa chanson/ Qui lèche ses tyrans et qui mord ses victimes ». À vrai dire, et pardon maintenant de me citer, le poème liminaire de *Bouts du monde* répond, pour ne prendre qu'un exemple, à votre question, en posant d'emblée l'existence du mal pour justifier l'eschatologie de la poésie qui serait en somme de transformer, comme le voulut Baudelaire, la boue en or. Ces pages s'intitulent « L'aile dans le plomb » : « Des chiens aboient dans les ténèbres. / Une petite fille court/ brûlée par le napalm. On tue/ d'un plomb, comme un lapin, un homme. / Une fontaine de sang gicle/ de la tempe de tous les siècles. / Des chiens aboient, l'enfer menace, / on voudrait jeter la disgrâce, / la haine sur la face humaine. / Certains en font même un spectacle. / Ne remâche pas le non-sens, / plomb de ton œil usé, complice:/ il attend trop ton regard fixe/ presque partout dans la province/ de ce monde. Mais n'oublie pas. / Car la vipère est toujours là/ cachée dans la ronce où tu cueilles/ de tes vers écorchés le fruit/ que promet le signe. Délivre, / car rien n'est abouti. Toujours/ dans la parole échangée, erre/ la promesse intacte. : pied d'ambre/ entraperçu dans le tramway/ bringuebalant de la semaine/ ou bien silhouette modelée/ par quelque semence céleste:/ chiffre dans l'étoffe des choses/ où se prend parfois la lumière (...) ».

M.-G.S. : Connaissez-vous le mal d'identité ?

Y.L. : Très tôt, dans ma vie d'enfant qui vécut à la campagne et au bord de la mer, j'ai ressenti cette contradiction de l'amour d'une terre que j'ai pu découvrir dans l'ici ou l'ailleurs en même temps que le sentiment d'y être finalement toujours plus ou moins exilé – c'est le poteau d'angle de mon prochain recueil *Le Journal d'Ithaque* (éd. La Part commune, 2012) – éprouvant ce que mon ami poète Claude Vigée a vécu et formulé dans un vers que je connais par cœur : « Toute terre est exil ». L'idolâtrie de la patrie exclut l'autre homme : c'est le crime fratricide de Caïn et Abel, du sédentaire et du nomade, de l'ici et de l'ailleurs. On sait à quelles horreurs l'attachement égoïste au sol et par conséquent la xénophobie ont donné lieu dans l'Europe du XX^e siècle. On la voit resurgir de nos jours où la peur, le repliement frileux sur soi, les conformismes ordinaires, la banalité de la pensée petite-bourgeoise, étroite, mesquine et sécuritaire, sont préférés au dialogue, à l'accueil de l'étranger. Pour aller vite, j'en viendrais presque à dire que deux grandes morales s'affrontent : l'une païenne dont le sang du Dieu est le sol d'une terre, l'autre, judéo-chrétienne, qui voit dans l'accueil de l'étranger, l'ouverture à l'Autre, son seul Dieu.

Au vrai, j'ai une affection particulière pour tous les poètes de l'exil dont mon plus proche voisin Joachim du Bellay qui vécut comme moi sur les bords de la Loire, à une quarantaine de kilomètres d'où je vous parle, fut l'un des plus émouvants témoins, sauf que je ne crois pas, contrairement au poète de Liré, qu'il existe une patrie. Je pense qu'une société telle qu'on peut en voir de nos jours, qui se replie sur elle-même et refuse « l'étranger », est mortifère et crée son propre enfer. L'unique « patrie » de l'humanité est d'habiter cette planète et qu'il nous faut la partager. Notre seul passeport universel est l'intelligence du cœur. Je songe à ces mots du philosophe Emmanuel Levinas que j'ai beaucoup lu et que je cite de mémoire : « La personne est plus sainte qu'une terre, même quand c'est une terre sainte ». Autrement dit, lorsqu'on offense une personne, c'est-à-dire le visage de l'homme, son humanité, la terre où on le torture et le tue, n'est plus la terre sainte ni la terre promise, mais celle du mal et de la chute, c'est-à-dire la terre « inférieure », la basse terre, celle des enfers ! Car au bout du compte, à l'aune universelle de la mort, nous demeurons tous – certes plus ou moins – des « *voyageurs sans titre* », pour reprendre le titre de deux de mes recueils poétiques, naufragés involontaires entre deux rives ignorant l'origine et la fin, même si, parfois, des lieux et des moments peuvent nous faire croire, à l'utopie d'un royaume, au rêve d'un paradis terrestre – quand tout n'est peut-être, comme disait le poète *chan*, qu'ombre et fumée.

M.-G.S. : Comment imaginez-vous votre lecteur ?

Y.L. : La lecture relève désormais de la clandestinité, de la marginalité et même de la subversion dans notre monde du spectacle et de l'argent. L'image est devenue l'hydre de Lerne qui endort les consciences, le despote tentaculaire qui prescrit les servilités quotidiennes. Lire est un acte de résistance. On parle du dernier écrivain. Ne devrions-nous pas parler désormais du dernier lecteur ? Restons optimistes cependant. L'espérance est la plus grande des vertus poétiques ! J'imagine « *mon* » lecteur (ou « *ma* » lectrice) comme un être secret et complice qui ouvre des brèches quand il le peut dans son emploi du temps, et qui se retranche, se met en retrait pour s'ouvrir à la « *vraie vie* », « *absente* », comme disait Rimbaud, par notre faute, prisonniers que nous sommes de modes de vie et de pensée que la « *fausse parole* » (selon le mot d'Armand Robin) de la « *médiacratie* » nous assène. Je m'adresse à plusieurs reprises au lecteur dans mes poèmes, au début et à la fin de mes ouvrages, comme si je ne cessai de leur écrire une longue lettre. Si j'écarte les dédicaces personnelles à des poètes amis Yves Bonnefoy, Jacques Réda, Lorand Gaspar, Claude Vigée, Philippe Jaccottet, Pierre-Albert ou Michel Jourdan etc., sans oublier ceux que je compte parmi les professionnels de la lecture (professeurs, étudiants, universitaires) sans lesquels l'édition des livres de poésie serait peut-être maintenant « *disparue de la circulation* », mes pages vont vers le simple lecteur anonyme. Dès *L'Or du commun*, par exemple, les derniers vers de ma « *lettre balai* » interpellent directement ce lecteur à venir : « (...) tes mains ramasseront/ le livre ouvert à terre/ piétiné, marqué des/ crampons de quelque botte/ militaire, mais hy-/pothétique lecteur, / mon semblable, mon frère/ au-delà du malheur/ nous nous serons trouvés ». Dans le quatrième volet de mon plus récent journal poétique (*Le Journal d'Ithaque*), j'imagine une jeune lectrice inconnue qui m'écrit d'ici ou de Lübeck et à laquelle mon poème répond, comme Jaufre Rudel dans ses *Chansons* pour sa princesse lointaine : je crois que la poésie participe, grâce à son lecteur, de ces accords secrets dont le visage n'est qu'amour et lumière.

PURE PERTE

Derrière le miroir

Je saisis mieux le geste
de Giacometti désormais
– visage en creux noir évidé
yeux cernés en orbes de ténèbres
figure gribouillée défigurée
comme le Visage de l'homme sur la croix
abandonné de son Dieu

*Après une journée de boulot,
Saumur,
16 janvier 2011*

Stratégie littéraire

La vieille échelle en bois
reste appuyée contre le mur

couvert de livres et d'étagères
montant au ciel abandonnée

tout au fond de la librairie
le coin est déserté

c'est un recoin
un bon recoin pourtant

dans une mauvaise lumière
de coulisses comme un secret

ouvert dont on peut déchiffrer
très bas entre les barreaux vides

scellés sous leur papier cristal
les noms de Longfellow ou Jack Kerouac

*Shakespeare and Company,
Rue de la Bûcherie, Paris (Vième)
19 janvier 2011*

Sur la portée de l'air

Bar de la Criée chaises hautes et vides
bouffées d'hortensias bleu délavé

comme les yeux de l'ancien marin
paupières rougies par le sel l'air vif

les alcools forts qui donne à manger
de sa main lourde aux goélands

– où la légende dit que sont les âmes
des capitaines naufragés –

miettes épopées minuscules
visages emportés

tout sera oublié
perdu

*quai Vauban,
en revenant de la chapelle Notre Dame de Rocamadour en
front de mer,
Camaret-sur-Mer,
8 août 2010*

Le mur du son

Je ne dénie pas les mots du poème
qui sont demeurés mes vaisseaux
pour traverser les moments creux
de l'océan de la vie parfois même
son odysée la plus claire c'est vrai
qu'une fois l'autre rive atteinte
nul besoin de vaisseau
sauf pour qui pourrait revenir
mais qui est jamais revenu
de la cité des ombres
par delà le mur souffle Auden
tout le reste est silence
et même à Emmaüs

*En relisant la Mer et le miroir de W.-H.Auden,
26 mai 2009*

Tourisme

Sur le chemin du cap rocheux
aquilin parmi la bruyère

et les ajoncs qu'affleure le granite
face à la grande plage de Pen Hat interdite

aux baignades l'ancienne demeure de Saint-Pol-Roux
– je me suis rendu sur sa tombe

le cimetière marin se situe plus haut
dans le village à mi-chemin de son manoir

et de la médiocre bicoque rue des Quatre Vents
par l'ironie du sort toujours debout où séjourna

l'auteur du *Voyage au bout de la nuit*
je m'en fus sur sa tombe où ne vont plus

que les vents et les pluies avec parfois
une trouée bleue de lumière océanique –

c'est dans cette maison à quatre tours
vent debout sur la falaise face à l'ire de l'Océan

infinie que le poète vit Rose sa servante
sous ses yeux abattue par un nazi

qui d'une autre balle blessa sa fille
Divine comme un animal et qu'il aurait

violée si un chien ne l'en avait empêché
– dernière demeure de Saint-Pol-Roux

réduite à peine à des restes de mégalithes
ruines anonymes que seul l'arroi des nuées

de leurs éclairs charbonneux revisite

*De la Pointe du Toulinguet à la Pointe de Pen Hir,
Camaret-sur-Mer,
6 août 2009*

Blasphème de l'orphelin

D'ici la montagne paraît violette
ce n'est qu'une illusion d'optique

tout comme l'image dans le poème
dont l'or félin masque le signe analphabète

et très léger de la beauté
dans le récit embrouillé de nos vies

c'est donc la nuit et l'absolue
écoute les étoiles se sont tues

font un froufrou comme la huppe
de ta jupe qui volette sur le remblai

où pleuvent les bulles du vendeur de lucioles
écoute c'est le silence des étoiles

au fond immense c'est la nuit
de quoi rien ni personne

ne console nos mortelles solitudes

*Promenade Jacques Thibaud,
Saint-Jean-de-Luz,
7 août 2011*

La bêche et la plume

Ici n'est pas un rêve
comme là-bas un mot tous ces grands mots

écrits sur un bureau bien confortable
ici n'entre pas dans un beau poème

ici souffle à l'oreille
arrache la casquette du poète

déchire ses effets
ici laisse ignorant minable

échappe plus encore à qui se prend
dans son tapis grandiloquent

regarde en passant léger à vélo
comment le maraîchin retourne

de sa bêche dans l'après-midi lourd
et désert la terre pour l'ameubler

dont la main le bras le corps muets
meurtris n'ignorent pas le poids

besognent endurent le dur labeur
afin d'en tirer un précaire fruit

*sur les chemins du Marais vendéen entre les étiers,
17 août 2011*

Promise des dieux

Beauté d'agate aux lèvres arrogantes
avec tes airs d'insolente
était-ce bien toi que je vis
à cette fenêtre en train d'astiquer
les vitres bien trop grandes
perchée sur une chaise
d'où tu levais très haut
les bras montrant le rond
cendré sous tes aisselles
et la naissance de tes cuisses
sous le pétale de ton buste
au travers de ta robe transparente
la tache ombrée minuscule
que dessinaient de leur crayon
sur la page blanche de cet après-midi
les deux pointes de tes tétons têtus

*A Yeur,
5 juillet 2010*

Le ménage des anges

Cette feuille d'amandier
a la forme de ton œil adorable
– les mésanges ne s'y trompent pas
qui viennent s'y percher en vibrant
s'y amusent sinon ce qu'il y a
d'humain de très humain aussi
dans ce paysage si près des anges
c'est la serpillière grise abandonnée
qui pend en loques sur le fil à linge

*Bagneux,
13 août 2009*

Prêchi-prêcha

Laissez donc venir à moi les enfants
lançait-il contre ses propres disciples
qui se prenaient trop pour des grands
ils sont les roitelets du seul royaume
laissez venir à moi petits petits...
les poèmes qu'abolit la mort vaine
dans l'étable pauvre des mots
laissez venir à moi les brefs
moments d'innocence mortelle
comme cette chemise abandonnée
sur le lit défait ou cette chaussure
de l'enfant délacée laissez venir
les poèmes sans rime ni maison
de même que le bon temps joue aux dés
sur la harpe de l'abîme laissez
venir les poèmes sans les images
sans les rois mages sans ramages sans
rimages sans mensonges comme
le roitelet minuscule à la huppe
orangée sur son cimier jaune
liseré de noir joue à se cacher
au crépuscule dans la bourse
tressée de paille et grosse corde
suspendue à la branche muette
du cerisier laissez venir à moi
le ciel en son manteau bleu roi
poudré d'étoiles et de talc
tandis que les longs courriers vont vers d'autres
rêves d'autres rives clignent rouge
et jaune laissez venir à moi
le roitelet qui dans son nid
d'infortune se balance en lançant
sa conclusion en d'éloquents *tsih tsih*

*Bagneux,
dans le jardin,
20 août 2011*

ÉCHOGRAPHIES AFFECTIVES



Gorgonéion

Je ne sais pas pour vous, mais un jour, moi, il y a bien longtemps, par un beau matin de printemps, presque dans une autre vie et sans que je ne l'aie souhaité vraiment, j'eus la surprise de voir le Mal frapper à ma porte. Oui, le Mal en personne ! Il avait un grand « M » et un joli sourire. Vous pensez bien que je ne lui ai pas ouvert. Après tout, je ne l'avais pas invité et puis, mes parents m'avaient appris très jeune à ne pas ouvrir aux étrangers. Ce fut mon premier contact avec le Mal. Je crois bien aussi qu'après, je me suis caché dans ma chambre. Par la suite, en grandissant, un peu comme si le souvenir de ce personnage n'avait jamais tout à fait disparu, j'ai commencé à remarquer qu'il me suffisait d'y penser pour qu'il réapparaisse. Ma foi du Bon Dieu, ce Mal de mon enfance était toujours bel et bien là ! Prenant mille et un visages, se drapant d'apparats, ou bien encore se vêtant d'ordinaire, partout je le voyais allongeant ses bras dans toutes les directions. À force de le remarquer, j'en vins même à penser, horrifié, qu'il n'y avait plus que lui. J'ai commencé à vivre alors un vrai cauchemar !

Et je ne vous ai pas encore parlé de son rire. Glaçant le sang, occupant tous les espaces et traversant le temps, un rire qui faisait peur. Il riait de moi et, sans répit pour quiconque, riait aussi de tout le monde. Pire qu'un cauchemar, un véritable enfer !

Comment le combattre, me demandais-je, un jour, dans un excès un peu naïf de bravoure ? Peut-être que quelque chose chez lui m'avait échappé ? J'ai commencé à observer le Mal avec encore plus d'attention. Dans les histoires de mon enfance, c'était toujours à ce moment-là que la providence intervenait. J'ai attendu un peu, mais comme rien n'arrivait, j'ai alors osé, pour la toute première fois, le fixer dans les yeux. Oui, dans les yeux.

J'en fus figé d'effroi.

Combien de temps ? Je ne sais pas. Des heures, des jours, des années peut-être. Une éternité baignant dans son temps comme un coeur battant dans son sang. Le Mal était toujours là, partout. Oui, partout. Et son rire, aussi.

Finalement, j'en ai eu assez. Par je ne sais quelle grâce, un peu comme cette eau de pluie capable avec le temps d'user les roches les plus dures, la vie, patiente, à petite goutte, avait su trouver le chemin en moi pour fendre et casser cette fixation sur le Mal qui me brouillait la vue et paralysait tous mes mouvements. Sans plus

attendre, je tournai le dos à ce Mal. Bien sûr, il était toujours là, mais je ne le voyais plus. Médusé, le Mal se tut. Un silence de mort. Cela m'inquiéta, mais c'était sans importance. J'avais maintenant mieux à faire que de m'interroger sur ce silence et surtout, j'avais mieux à voir. Comment dire ? Il y avait là tout un monde...

Et j'ai vu. Oui, j'ai vu des enfants, des petits et des grands, tout plein d'enfants qui s'amusaient à détruire parce que détruire, c'est immédiat et facile, souvent très spectaculaire et qu'en plus, cela leur procurait un sentiment de puissance des plus exaltants. Ah, l'exaltation ! Comment s'en passer lorsqu'on y avait goûté ? Était-il possible de ramener tous ces enfants vers leur cœur d'enfant ? Après tout, lui seul était capable de s'émerveiller de tout et de rien et s'il y avait quelque chose pouvant à coup sûr nous exalter, c'était bien l'émerveillement.

À ces innombrables enfants s'ajouta, également, cette race étrange et en même temps si familière qu'on appelle : les adolescents. Ils constituaient une source intarissable d'exaspérations pour qui les regardait de haut. À quoi pouvait-on les reconnaître ? En fait, ils n'avaient qu'un point en commun, mais disons qu'il était de taille : ils n'avaient d'yeux que pour eux-mêmes. Moi, pour vous dire franchement, ils me faisaient plutôt rire. Après tout, c'étaient des adolescents et il fallait bien que jeunesse se passe, comme on dit.

J'ai vu aussi beaucoup trop d'hommes et de femmes de partout et de tous les temps se retrouver complètement hypnotisés par leurs vérités. Des vérités, si absolues, intemporelles et sans appel, qu'elles avaient propulsé instantanément toutes ces grandes personnes dans la cour des Dieux. Le reste pouvait bien aller au diable, se disaient-ils alors. Pour eux, malheureusement, c'est tout notre monde qui, du jour au lendemain, était devenu, comme ça, sans aucun intérêt. J'ai trouvé cela d'une infinie tristesse.

Parmi encore toutes ces choses que j'ai pu voir et qui m'ont touché pour les unes, bouleversé pour les autres, la souffrance fut peut-être la pire. Elle était généralisée. Parfois enfouie très loin, cachée même à nous-mêmes ; parfois à fleur de peau, atrocement vive, elle isolait de tout et de tous. Une souffrance que personne n'écoutait et ne consolait. Étrange et profondément affligeante, aussi, cette façon que certains avaient même trouvée de briser leur isolement et de se consoler de ce qu'ils vivaient en en faisant ainsi souffrir beaucoup d'autres : « Tiens, tu vas savoir maintenant ce que moi j'endure ! ».

À cette souffrance et toutes ces choses, s'ajoutèrent également bon nombre de travers tous plus humains les uns que les autres. Parmi ceux-ci, la peur, l'indifférence, la paresse et l'orgueil y occupaient une place de choix. Ah, que de beaux discours

ai-je entendu au cours des ans pour justifier tous ces défauts et ces faiblesses que nous avons tous en commun.

Oui, j'ai vu tout cela et aujourd'hui, j'ai beau vouloir regarder le Mal, je n'y arrive plus. Je n'y vois plus qu'un mot : le mal. Un simple mot à se réapproprier dans ce qu'il a de plus intime : « J'ai mal ; je suis mal ! » Ramené à sa dimension humaine, ce mal que je peux voir et reconnaître maintenant chez les autres sans sa majuscule, parce que je l'ai vu et reconnu ainsi chez moi, ce mal que nous partageons tous et qui nous lie, devient alors propice, je pense, à voir naître en son cœur, et le bien et l'amour...

La peau

Le bus n'était ni plein, ni vide. Devant elle s'assit une Indienne, habillée d'un beau sari violet clair. Ce qui faisait sa peau devenir une matière plus intéressante, une présence plus saillante lorsqu'on voyait l'ensemble. Il y avait une aura de dignité royale dégagée par cette dame. Elle ne put s'empêcher de remarquer avec une certaine jalousie la paix qui émanait de cette présence. Les deux dames étaient face à face et plongées dans leurs pensées pendant le trajet.

Lorsque le bus s'arrêta à la gare de Lausanne, un bon nombre de personnes y entrèrent et s'y entassèrent les uns contre les autres visiblement dérangés par tant de proximité. À côté de nos deux femmes s'assirent deux hommes métis, couleur des tropiques. Ils formaient un deuxième miroir cette fois-ci plus symétrique. Ils parlaient vivement dans une langue inconnue par nos deux dames, ce qui n'empêcha pas que leurs pensées aient pu sentir l'agacement, le désagrément d'être touchées par cette masse intrusive venant de l'extérieur. Il faut savoir que, parmi tant de propriétés qui leurs sont intrinsèques, les pensées ont aussi une peau peu tolérante aux contacts externes, notamment celles qui voulaient éclairer le sens d'un rêve fait à la veille, tâche qui se montrait maintenant difficile à cause des doigts consonantiques, des mains prosodiques et déplacées de cette langue métisse.

Il faisait extrêmement chaud et il pesait sur ce trajet une atmosphère lourde. Cette ambiance faisait ouvrir scandaleusement les pores en dégageant des sueurs et des odeurs. Parce qu'ils se sentaient entièrement à l'aise avec ce climat, les deux hommes riaient, parlaient et gesticulaient. Un d'eux toucha sans la moindre intention le bras de notre dame. Cette friction inattendue de peau activa la circulation sanguine au niveau du derme et une partie du résultat de cette opération interne devint visible : des pommettes écarlates au lieu des blanches laiteuses de naguère donnèrent aux yeux ces rayons de lumière des révoltes. Ainsi, pour que l'œil ait la lueur colérique perceptible il faut une participation anticipée, silencieuse et secrète de la peau. Elle perçut cela comme une sorte d'invasion violente comme une attitude déplacée, une manière de tirer parti de ce trajet pénible, ce qui était inadmissible, pensa-t-elle. En plus, l'homme du sud ne demanda pas des excuses. Il ne montra aucun signe de gêne. Elle bougea un peu, histoire de s'éloigner du type et de montrer clairement qu'il dépassait l'ectoplasme invisible, l'aura qui émanait de son corps et qui démarquait son territoire personnel. Dans cet exact moment, au-dessous de la couche épithéliale des occlusives mystérieuses, les deux hommes parlaient des actes racistes qu'ils subissaient constamment, car leur peau basanée héritée d'une longue lignée était

le drapeau qui se voyait de loin, le signe qui faisait les autres penser qu'ils étaient disponibles à la souffrance. Son mouvement à elle vint confirmer leurs propos indignés. Ils se regardèrent quelques secondes et arrêtaient de parler vivement. Ce qui lui prouva à elle l'hypothèse érotisée. Ce qui leur prouva à eux l'hypothèse raciste. Ce qui nous prouve à nous qu'en matière de peau, la seule vérité est celle qui se fait dans l'utérus : épiderme, derme et hypoderme.

Heureusement pour elle que l'arrêt St François était leur but. Ils quittèrent le bus suivis de la femme du sari violet qui à sa place laissa la femme mûre.

La femme mûre et bien maquillée lisait un journal lorsque son portable sonna. Elle répondit à l'appel et une transformation abasourdissante s'opéra. Elle riait, tournait la tête légèrement à droite, fermait les yeux à chaque mi phrase et sa voix semblait un gémissement d'un enfant. On dirait qu'elle régressait dans le temps. Mais sa peau, cet endroit où le temps se réfugie, marche, court et s'assoit renforçait grossièrement les lignes à côté des yeux, autour de la bouche et on dirait que tous ses pores s'ouvrirent comme des fenêtres de la dénonciation. L'observatrice, discrète mais attentive, ne put s'empêcher d'éprouver un léger dégoût de ce décalage. Cette scène déroulée durant très peu de temps et de distance fut suffisamment forte pour provoquer chez elle la chair de poule, tellement cela la toucha.

Elle descendit du bus à l'arrêt Bel-Air. La femme drôle transformée en enfant mûre, celle-ci continua dans le bus métamorphosée, portable à l'oreille. Elle gagna la Rue Haldimand, croisa la Rue St-Laurent, puis tourna et monta la Rue Chaucrau. Il y avait une très agréable brise ce qui la fit oublier le pétrin vécu dans le bus, devant la femme transformée. À la fin de la rue, elle prit à droit et marcha vers la Place de la Riponne. Après quelques mètres, elle entra dans l'immeuble où elle avait rendez-vous. Elle monta le premier étage, sonna la porte, l'ouvra et s'assit sur un fauteuil blanc.

Depuis peu de temps, la porte du cabinet s'ouvrit et laissa surgir le sourire professionnel de la psychologue. Elle dit bonjour, l'autre aussi. Elle demanda comment ça allait, l'autre dit que ça allait très bien et la remercia profondément par l'intérêt. Après ce petit rituel, il était l'heure d'entrer dans la pièce décorée de façon sobre, deux fauteuils au centre. Les deux dames s'assirent et ce fut encore la psychologue qui conduisit le rituel :

- Alors, dites-moi comment s'est passée la semaine ?
- Plutôt bien, sans aucun événement significatif... sauf hier soir quand le même rêve s'est produit... mais il y avait quelques éléments différents.
- Racontez-moi
- Alors, j'étais dans le même désert comme dans les autres rêves et la même vieille dame venait me chercher pour faire l'initiation dans cette communauté religieuse. Je me laissais aller comme d'habitude... mais lorsque nous y arrivions dans une espèce de temple, je découvrais effrayée qu'il s'agissait en fait d'une initiation où j'étais censée de devenir un serpent. Une odeur citrique et bizarre empreignait l'air et je voyais ma peau sécher et les pores fermaient en formant des écailles colorées.

Je criais et y sortais et j'arrivais à fuir vers le désert. Puis la vieille dame me regardait de loin, à l'entrée du temple... son regard était un mélange de déception et de rage. Certaines zones de mon corps étaient transformées à jamais en peau de serpent. »

Ainsi, elles passèrent une bonne heure à développer des symboles, des associations, à décrypter les couleurs, les odeurs, les sentiments évoqués par le rêve et tout ce qu'ils pouvaient bien indiquer d'un fonctionnement intériorisé de sa vie à elle, un fonctionnement caché dans les profondeurs, bien au-dessous des couches des cellules juxtaposées de sa peau, là où la vie s'opère secrètement, là où le verbe est un autre que le *paraître*, là où la vérité se cache sans obéissance et sans contraintes dans la dimension que le destin se forge. À force de vouloir l'ajuster, de vouloir l'emballer dans un papier, de l'obliger à avoir une peau de mouton tandis qu'il avait la peau d'un autre animal beaucoup plus féroce aux poils hérissés, le rêve assumait une drôle de configuration à la fin de la séance.

Elle quitta le cabinet à la fin de la séance visiblement plus soulagée. Il était vrai qu'elle ne donnait jamais le pas définitif, la décision de changement, l'initiation transformatrice. Il était vrai aussi que beaucoup de ses projets n'étaient jamais achevés, que ses angoisses l'empêchaient le moment venu de concrétiser ses envies. Il était temps de finir avec ce schéma. Il était l'heure d'arrêter de fuir vers le désert. Elle ne put remarquer que la psychologue souffrait énormément ce jour-là et que ses oreilles étaient bouchées de souffrance personnelle. Le mal était fait pour les deux. Ainsi elle se dirigea chez sa mère. Mais au fur et à mesure qu'elle marchait, le soulagement ressenti à la fin de la séance donnait place à un sentiment étrange de panique. Elle commença à respirer à peine car sa caisse thoracique semblait serrée, plus petite, diminuée. La capacité d'effectuer les mouvements normaux de la respiration semblait bizarrement réduite. La peau qui l'enveloppait semblait absente d'élasticité et provoquait une impression désagréable lors de sa respiration. Et cela devenait de plus en plus pénible à mesure qu'elle s'approchait de chez sa mère. Lorsqu'elle y arriva, le malaise devint insupportable. Elle y entra, en transpirant. Sa mère était dans le salon en train de lire un journal. Elles échangèrent des salutations et des baisers. L'odeur de la vieille mélangée au parfum à la fleur d'oranger faisait toujours de ce contact de peau une source de frisson pour elle. Et le monologue à l'allure de dialogue se déroula comme prévu :

« – T'as vu, ils ont prévu 36° degrés pour demain... »

– Oui

– Seigneur, j'ai l'impression que la chaleur monte à chaque année. En plus, cet air sec... épouvantable. Veux-tu un thé froid?

– Oui, volontiers... »

Elle resta au salon. Elle regarda les objets éparpillés sur la petite table. Des petits châteaux, des urnes, des cendriers tous faits de sable. Elle les toucha et la sensation rugueuse lui fit une drôle de sensation. Elle les laissa et regarda la collection de petits cactus très bien entretenus alignés d'après leur taille dans une échelle croissante.

Sur le piano, des photos d'un voyage en Égypte où sa mère posait altière sur un chameau, des pyramides au fond et des kilomètres de terre à perdre de vue. Cela l'impressionnait toujours parce qu'il y avait là-dedans une lumière mystique indéchiffrable. À côté, une photo de son enfance où l'on voyait sa mère, son père et elle, assise sur une petite chaise. Il faisait drôle de les voir les trois réunis. Il faisait drôle de voir qu'il exista une période où ces gens se réunissaient. Elle regarda ses parents, leur visage, leur expression. Il semblait déjà visible chez eux le manque de force qui enlace les couples, cette propriété appelée de plusieurs formes. Ces choses qui soudent les gens et qui font d'une peau l'extension de l'autre, cette sensation recherchée lorsque les langues s'entrecroisent et exploitent les muqueuses de la bouche, en effaçant toute l'étrangéité.

Sa mère arriva avec le thé. Elle s'assit et lui demanda, l'air irrité probablement par le simple fait de constater ces deux choses ensemble : la chose évoquée par sa fille et la chose évoquée par la photo. Et au-dessous de la peau des rôles, plus profondément et au milieu du tissu conjonctif de l'âme il y avait cette agitation qui réveillait chez elle une furie interne et inexplicable, un événement oublié dans le temps mais fort présent chaque jour. Et parce que cela faisait un mal muet et caché, il fallait impérativement faire mal à l'agresseur :

« – T'as des nouvelles de lui? (poliment et préoccupée, mais efficace comme une flèche qui atteint la cible).

– Aucune et à vrai dire je n'ai pas envie d'en avoir (poliment, mais visiblement scarifiée par la flèche).

– Mais...

– Maman, je n'ai pas envie d'en parler...

– Je trouve tout simplement que tu es peu tolérante, mais c'est ta vie en fin de compte.

– C'est ça ! »

Lui, l'ex-petit ami déloyal et malhonnête, le benjamin d'une longue liste de petits-amis déloyaux, malhonnêtes et mariés ajouta au thé un goût amer et elle, avant même de l'avoir fini complètement, se leva, émit deux phrases connues, polies et opaques qui voulaient bien dire « *j'ai envie de disparaître tellement j'en ai assez* » et sortit. Dans la rue, la brise donna une touche de fraîcheur à cette journée étouffante. C'est là qu'elle remarqua que sa respiration allait beaucoup mieux parce que du coup elle recommença à empirer. La peau qui serre son corps. La peau qui étouffe son thorax. La peau qui enlace sa vie intérieure. La peau qui chez elle est plus que les trois couches prévisibles dans les manuels d'anatomie. Cette peau qui chez elle n'importe qui est tout simplement le synonyme d'individualisation, chez elle eut l'allure d'une prison épithéliale.

Elle tourna à gauche, vers la Rue Chaucrau, et lorsqu'elle arriva à la Rue Haldimand, une explosion de gens éclata devant ses yeux. Elle les évita, traversa la rue, gagna l'arrêt Bel-Air. Encore sous l'effet de la conversation, elle pensa à lui et des mouvements

contraires aux certitudes prononcées devant sa mère s'ajoutèrent aux images. Elle aurait pu faire autrement. Elle aurait pu empêcher ses excès. Elle aurait pu éviter ses souffrances. Elle aurait pu le préserver de sa destruction personnelle si seulement elle avait prêté la somme qu'il lui avait demandé. *Elle aurait pu* sonnait comme un écho lointain, la voix de mille trompettes puissantes qui, au lieu de faire exploser les tympanes, égratignait la peau récemment guérie. Nous déjà connûmes la voix de ces trompettes et nous saignâmes trop ou peu – cela dépend de la peau – à l'exposition de son art.

Un vent naturel de cette saison toucha la peau de tous les gens qui attendaient leur bus correspondant. Au contraire d'eux pour qui le vent était une caresse qui adoucissait l'après-midi estival, elle eut un frissonnement.

Un homme se disputait publiquement avec une femme. Les gens étaient attentifs malgré le fait que leurs regards se concentraient vers les bus qui arrivaient. L'homme était grossier et ses mots étaient comme des coups violents sur le visage de l'autre. C'était ainsi que les gens surent qu'il s'agissait d'une mauvaise attitude de la part de la femme parce que l'homme articula bien les phrases : *t'es une salope, espèce de garce !* À cet instant précis, les mots collèrent sur la peau de la femme, jusqu'à présent vue comme une proie de la grossièreté. Les bus laissèrent leur importance et les regards tombèrent sur elle et l'on voyait la faute et le crime où était auparavant sa belle robe au motif floral. Les cheveux blonds prirent l'aura de la malhonnêteté. Le visage prit une couche d'une autre couleur bien définie. L'homme partit abruptement. La femme courut en implorant le pardon. Le vent frémissait sa robe et sa peau blanche gardait, malgré le mouvement de la course maladroite, cet éclair déloyal aspergé par les mots.

Le bus numéro 1 arriva. Elle monta et s'assit. L'arrêt St. François passa, puis Georgette, et lorsque le bus tourna direction gare, elle prit le portable de son sac, le manipula quelques secondes et fit le numéro qu'elle connaissait par cœur. La personne à l'autre bout du fil répondit. Elle parla avec une voix plus aiguë que d'habitude dans une intonation légèrement enfantine, les phrases bien prononcées et la tête inclinée à droite. Elle lui demanda si ça allait. Elle rit. Elle lui demanda ce qu'il allait faire cet après-midi. Elle rit. Elle lui proposa un rendez-vous au Parc du Milan. Elle rit. Elle acheva l'appel avec un « à plus » chanté en fausset. Elle passa le reste du trajet avec une expression de contentement sur le visage, les pores ouverts tandis que trois femmes la regardaient stupéfaites. Elle semblait un enfant qui allait sauver le monde.

Elle descendit à l'arrêt Dapples. Elle traversa et prit la rue Jean Louis de Bons. Avant de rentrer et devant l'immeuble, elle prit encore son portable et appela sa mère. L'appel n'avait rien de précis ou d'urgent, mais il semblait plutôt à un ordre de paix. Sa mère résuma les prochaines conditions météorologiques lues dans un autre journal et elle rit. Sa mère à l'autre bout de la ligne aussi. L'univers entier riait et finalement vivre était un acte joyeux, facile, plein de simplicité. Elle rentra soulagée.

À 15:30, elle était déjà au Parc du Milan assise devant le jardin botanique. Le parc bouillait de vie. Les enfants jouaient bruyamment, les gens et les chiens

couraient rythmés, le soleil touchait à tous et les joues devenaient rouges. C'est alors que l'homme qui était assis sur le banc tout près d'elle se leva, marcha quelques pas en direction d'une femme qui arriva. Les deux se touchèrent leur visage quelques secondes comme pour bien croire que c'était vrai, qu'il s'agissait bien de l'un et de l'autre. Ils s'embrassèrent tendrement en mélangeant leurs larmes, bouche contre bouche, ce qui supposait un ballet de langues. Puis ils s'éloignèrent calmement.

Elle regardait le couple qui s'éloignait lorsqu'il arriva. Il souriait content. Ils ne se cherchèrent pas avec les mains, ils n'examinèrent pas leur visage en tâtonnant. Ils ne collèrent pas leur bouche l'une contre l'autre ce qui voulait dire que chez eux les langues ne dansaient pas. Tout simplement, ils échangèrent les trois bisous prévus. Mais il maintenait le beau sourire sur le visage tandis qu'elle regrettait l'exemple laissé dans l'air par le couple.

Ils y restèrent une demi-heure et dans cet espace de temps le sujet de conversation ne variait pas vraiment. Il raconta ses soucis. Elle l'écouta attentivement. Il lui fit des promesses. Elle les accepta, non pas parce qu'elle les croyait, mais plutôt à cause d'un ordre de paix. Ils riaient. Le parc entier riait. Tout était en ordre parce qu'elle devint un enfant qui sauvait/sauvant le monde.

Elle rentra chez elle, contente et utile.

Le soir arriva. Elle se coucha tôt car une fatigue inattendue l'y obligeait. Et pendant son sommeil elle fit des rêves mystérieux et fantastiques. Des hannetons dorés volaient partout. Ils imprégnaient l'atmosphère avec leur bruit et une odeur douce dégageait de leurs ailes. Ils volaient sur un érable lorsqu'un groupe d'eux changea la direction du vol en formant un nuage de hannetons qui partait vers les prés et les champs voisins. Elle savait qu'il s'agissait du moment attendu. Le moment qui justifiait toute la vie d'un hanneton et qui le prêtait ce vol doré et doux. Elle savait que le moment vint par leur bourdonnement harmonique et désespéré. Une douce condamnation se devinait de tout ce mouvement, mais l'ambiance n'était pas lourde. Au contraire, ils semblaient avoir compris la raison de leur voracité. Et de leur bruit désespéré, elle écouta des battements unissons, des ailes qui frappaient des thorax faits d'un matériel délicat et mille fois doré. Ils partirent tous dans la même direction en la laissant toute seule. Elle voulut les accompagner pour enfin participer au moment, pour enfin casser le mystère, pour enfin savoir de quelle fibre leur parfum doux et leur couleur dorée étaient faits. Et c'est à ce moment précis qu'elle constata avec un silence effrayé qu'elle rampait visqueuse sur le tronc d'un érable.

La nuit s'écoula lentement. Les rêves suivirent l'un après l'autre dans un ordre difficile à raconter. Des pyramides, du sable chaud, du cactus et de l'eau infertile. De loin, des images diffuses semblaient gagner des contours d'un couple. Mais étaient-ce un couple ou des troncs d'arbres sans vie ?

Le fait est que dans le silence de cette nuit se fit un travail laborieux et fort épuisant. Car, tandis que les hannetons volaient, tandis qu'elle rampait sur l'érable, tandis que les troncs d'arbres semblaient raconter l'amour – ou l'amour semblait

raconter de la mort végétale ? – tandis que ces images avait l'allure de choses diverses mais en fait tout appartenait à une seule voix ancestrale, l'usine du corps fabriquait ses choses. Une force mit l'engrenage en route. Une force originaire des cavernes lointaines où les premières femmes abritaient dans leur corps une communion tellurique, une force primordiale dont notre siècle ignore le nom. Et ainsi, une succession de micro-événements se déroula dans une complexité ingénieuse, enzyme sur enzyme. Elle se tourna, se retourna et transpira énormément pendant toute la nuit qui fut longue et polyphone. Un grand oiseau chanta devint l'indienne de la caverne séculaire en la convoquant à la récolte irremplaçable du manioc. Et alors, les premiers rayons du soleil lausannois brillèrent prometteurs.

Elle se leva mille fois fatiguée, regarda réflexive la vie par la fenêtre, ferma les yeux quelques secondes et se gratta au niveau du cou. Elle se regarda dans le miroir et les cernes qui prononçaient la vie nocturne dans son lit d'enfer furent le premier élément repéré du visage encore gonflé. Elle ne ressemblait plus à un enfant qui sauve le monde. Elle brossa les dents vigoureusement et la muqueuse buccale eut du mal à s'habituer à l'ustensile et à la crème saveur menthe. Elle cracha et lorsqu'elle leva la tête, elle se gratta le cou.

Le matin promettait une température agréable et elle prit son bus direction centre-ville. Pendant tout le trajet elle lisait absorbée un livre et prenait des pauses lorsqu'un bruit se faisait. Dans ces instants, elle regardait un peu autour, l'air dérangé, se grattait au niveau du cou et retournait à la lecture. Elle répéta l'opération une quinzaine de fois jusqu'à l'arrêt Bel-Air.

Huit jours après, chez le médecin qui l'examinait, elle entendit l'explication suivante :

– Pour plusieurs raisons, telles que la prédisposition, l'épiderme réagit comme ça. Il s'épaissit essentiellement au niveau de la couche cornée et provoque ces démangeaisons. On parle de dermatite atopique et c'est plus fréquent chez l'enfant. Je vais vous prescrire des savons doux et une pommade cutanée et cela sera facilement réglé.

Ce ne fut pas le cas. Ce ne fut pas facilement réglé. L'été finit, l'automne et ses vents intrépides s'imposèrent. Les feuilles des arbres du Parc du Milan devinrent tapis carmin jaunâtre pour la joie des chiens qui s'y promenaient. La lumière des journées se transforma et acquit une fibre dorée foncée en laissant l'impression que le parc avait changé de ville. Son cou continuait marqué par une tâche rouge et perceptible de loin. Ce qui l'obligeait à porter des écharpes variées et se gratter avec une technique acquise. Ce qui empêchait que la zone marquée, déjà rouge et sensible, devienne blessure ouverte.

L'automne se termina et avec l'arrivée de l'hiver elle prenait des antihistaminiques pour guérir son mal de peau. Le parc, lui, changea encore une fois d'adresse, de pays et de monde. Et c'était pendant cet hiver que les visites chez sa mère devinrent plus régulières. Un climat chaleureux s'instaura entre elles et on aurait dit que la proximité ne fut jamais si parfaite auparavant. Le temps coulait différemment lors de ses retrouvailles, comme dans une espèce de ballet mortifère,

car il célébrait l'arrière, la chose que l'on ne nomme pas, la dimension brumeuse qui cache la pierre, l'événement qui fait chanter les corbeaux.

Ainsi, dans un après-midi hivernal, les deux dames assises autour de la table parlaient à propos du passé. Elles parlaient des gens décédés, elles évoquaient leur prénom et des anecdotes laissées dans leur histoire de vie. La conversation était allègre, elles riaient de ce temps antique pas comme s'il était présent, mais comme si les circonstances racontées furent vécues à la veille. L'horloge du salon marqua 14:00. Elles parlaient d'un événement vécu il y a 50 ans. L'horloge marqua 14:15. Elles montaient dans le temps et une grossesse fut invoquée. C'était elle à l'intérieur du ventre maternel. C'est alors que l'horloge marqua 14:30 et son anniversaire de 5 ans fut évoqué par accident. Avec le cœur signalisant un terrain dangereux à travers les battements altérés, avec la peau frisée du temps dont les pores ouverts créaient l'illusion d'une aura écarlate et avec la bouche pleine de bile séculaire, la doyenne puissante cracha une phrase gardée dans les cellules tissulaires qui composaient son âme :

« – Cela a été le soir que ton père a quitté la maison ! »

Les dimensions du temps se croisèrent. Les événements vécus comme la veille prirent le présent. Les pensées commencèrent à frissonner après la touche chaude de cette phrase. Et un tourbillon d'images se forma dans sa tête. Elle vit, les yeux de ce temps-ci grands ouverts, la femme toute puissante lui ordonner, voix pleine d'amertume et entrecoupée par les dents :

« – Dis à ton père de ne pas partir !! »

Dans le choc des temps, quelque chose se brisa. L'horloge du salon continua sa marche car il n'était pas sensible aux changements des dimensions qui s'entrecroisèrent. Malgré la course des secondes, elle voyait, pétrifiée, le regard cholérique dans l'ombre lorsqu'elle ne réussit pas, avec l'argument de ses larmes, à faire rester l'homme de la doyenne. Elle échoua sa mission.

Les secondes restèrent suspendues dans un millier de secondes fractionnées. Elle écoutait lointain le bruit d'une pierre cassée qui tombait en plusieurs morceaux gris. Elle entendit sa respiration qui devint rapide, elle sentit les mouvements de sa caisse thoracique, elle regarda ses mains qui bougeaient sur la table et la peau blanche qui les enveloppait. Elle passa quelques secondes en regardant cette matière. Elle prit ainsi pour la première fois une connaissance légère de son corps.

Elle se leva lorsque l'horloge marqua 14:42. Elle dit à sa mère qu'elle allait rentrer.

« – Mais j'ai pensé que tu allais rester... »

« – J'en ai plus envie... ! » En regardant fixement et tout droit dans les yeux de la dame qui perdit l'allure de magicienne et qui gagna, à partir de cet après-midi, la peau humaine d'une mère.

Breve dialogo su Dio e sul male

A : Guarda lo spettacolo del creato, la bellezza del mondo rende ragione di Lui. Un prato fiorito, il cielo stellato, ogni cosa che esiste testimonia la gloria di Dio.

B : Certo, un gran disegno la vita, solamente *un* Dio avrebbe potuto tanto. Ma dietro uno scenario così vasto e così complesso si cela un inspiegabile mistero : il male.

A : Cosa intendi affermare ?

B : Nulla, se non l'in-sé della vita, la contraddizione che tiene il reale, la lacerazione che attanaglia noi e le cose.

A : Non capisco.

B : Guarda quest'albero ad esempio, mi dirai che Dio l'avrà creato, ma dietro quel ramo una farfalla si dimena senza scampo. E cosa dire di noi mortali ?

A : Dio ha stabilito per noi un piano. È Lui che guida i nostri passi.

B : Perdonami... Io non so se esista *un* Dio, so che esiste il dolore. So che la gente muore senza aver avuto una sola possibilità per vivere la vita. C'è chi muore di fame, chi non ha occhi per guardare, chi è nato storpio, chi è « solo fino all'osso »¹¹ (un'assoluta solitudine spesso ci attraversa e si impossessa della nostra anima). E allora se è vero che la bellezza della vita può ricordarci *un* Dio, la tragicità dei nostri giorni segna solo la sua assenza.

A : Occorre la speranza, non è Dio che ha posto il male, ma il peccato che viene dall'uomo.

B : Quale uomo, quello singolo o il genere umano ?

A : Entrambi, un abuso di libertà caratterizza l'uomo.

B : E questo spiegherebbe l'origine del male, il perché dei nostri patimenti ?

A : Certo, chi si allontana da Dio corre il rischio di intaccare il male.

B : Non basta, qui c'è qualcosa d'altro, qualcosa che non trova ragioni. Il male, così come il dolore, è assurdo. Se esiste *un* Dio non posso pensare la presenza del male, ma c'è troppo male per ammettere l'esistenza di *un* Dio. La vastità del male surclassa la bellezza del mondo. Di ciò credo, *un* Dio (nel caso esista), un giorno, debba renderne conto.

1 «...Solo fino all'osso, anch'io ho dei sogni / che mi tengono ancorato al mondo, / su cui passo quasi fossi solo occhio...». P. P. PASOLINI, *Il mio desiderio di ricchezza*, in ID., *La religione del mio tempo*, Milano, Garzanti, 1961, p. 38, vv. 20-22.

Bref dialogue sur Dieu et le mal

A : Regarde le spectacle de la création, la beauté du monde qui Lui rend le sens. Le pré fleuri, le ciel étoilé, tout ce qui existe témoigne de la gloire de Dieu.

B : Bien sûr, c'est un grand projet la vie, seulement *un* Dieu aurait pu autant. Mais derrière un décor si vaste et si complexe se cache un inexplicable mystère : le mal.

A : Que veux-tu affirmer ?

B : Rien, si non l'en-soi de la vie, la contradiction qui soutient le réel, la déchirure qui nous ravage nous-mêmes et les choses.

A : Je ne comprends pas.

B : Regarde cet arbre, par exemple, tu me diras que Dieu l'a créé, mais derrière cette branche un papillon se débat sans issue. Et que dire de nous, les mortels ?

A : Dieu a établi pour nous un plan. C'est Lui qui guide nos pas.

B : Pardonnez-moi ... Je ne sais pas si *un* Dieu existe, je sais qu'il existe la douleur. Je sais que les gens meurent sans avoir eu une seule possibilité de vivre la vie. Il y en a qui meurent de faim, qui n'ont pas d'yeux pour regarder, qui sont nés infirmes, qui sont « seuls jusqu'à l'os »¹¹ (une solitude absolue nous traverse souvent et prend possession de notre âme). Et alors si c'est vrai que la beauté de la vie peut rappeler *un* Dieu, le tragique de nos jours marque seulement son absence.

A : Il faut espérer, ce n'est pas Dieu qui engendre le mal, mais le péché qui vient de l'homme.

B : Quel homme, l'individu ou le genre humain ?

A : Les deux, un abus de liberté caractérise l'homme.

B : Et ceci expliquerait l'origine du mal, le pourquoi de nos souffrances ?

A : Bien sûr, qui s'éloigne de Dieu court le risque d'entamer le mal.

B : Il ne suffit pas, ici il y a quelque chose d'autre, quelque chose qui ne trouve pas de raisons. Le mal, ainsi que la douleur, est absurde. Si *un* Dieu existe, je ne peux pas penser la présence du mal, mais il y a trop de mal pour admettre l'existence d'*un* Dieu. L'étendue du mal surclasse la beauté du monde. Une chose, je crois, qu'*un* Dieu (s'Il existe) devra un jour expliquer.

¹¹ «...Seul jusqu'à l'os, même j'ai des rêves / qu'ils me tiennent ancré au monde, / sur lesquels passe presque je fusse seulement œil...». P. P. PASOLINI, *Il mio desiderio di ricchezza*, in ID., *La religione del mio tempo*, Garzanti, Milano, 1961, p. 38, vv. 20-22.

Isacco

Dio della malora,
Dio dell'ultim'ora
che non vieni mai :
Isacco è morto
[non una volta solo
e ti ha aspettato].
Dio che non sei altro che Dio
Isacco ti credeva buono...
buono a riscrivere
la storia dell'uomo
e a fermare la mano
del male.
Dio...
Isacco è morto,
Isacco ha atteso invano
[anche per rinfacciarti
la rabbia della sua inutile fede
e recitarti il suo ultimo *Amen*].

Isaac

Dieu des ruines
Dieu des dernières heures
qui ne vient jamais :
Isaac est mort
[plus d'une seule fois
et il t'avait attendu].
Dieu qui n'est rien d'autre que Dieu
Isaac te croyait bon...
bon à réécrire
l'histoire de l'homme
et à arrêter la main
du mal.
Dieu...
Isaac est mort,
Isaac a attendu en vain
[même pour reprocher
la colère de sa foi inutile
et te réciter son dernier *Amen*].

Éclair

et la sonnerie retentit toujours dans le vide quand on appelle - qui nous a donné ce numéro d'ailleurs ? on ne sait plus on continue machinalement à tapoter les chiffres sur les touches de notre portable l'oreille collée à la voix qui ne vient pas

et les trains déraillent sur les voies ivres on devrait mieux entretenir le réseau mais le temps mais la fatigue ont toujours raison de notre bonne volonté on préfère alors les hasards du voyage incertain quitte à ne jamais croiser de gare sur le parcours

et on essaie de trouver la personne qui pourrait nous expliquer le fonctionnement de l'ensemble on nous a donné des cartes de visite et des adresses de référence mais malgré ses lignes bien droites le plan de la ville est si compliqué qu'on parvient jamais à trouver ce que l'on cherche

et quand on croit avoir repéré la rue on s'aperçoit que le numéro attendu n'existe plus abattu au hasard des réfections dont plus personne ne suit le cours les architectes sont déjà requis par d'autres plans

et la porte par laquelle on croyait pouvoir passer refuse de s'ouvrir la clé est bonne pourtant elle entre dans la serrure mais quand on la tourne rien à faire le mécanisme ne fonctionne pas on reste là alors à attendre l'aide qui ne devrait pas tarder

et pour tromper l'ennui on lit quelques lignes d'un livre quelconque - l'histoire tourne en rond de sorte que l'on s'y laisse facilement emporter et que l'on n'écorne même plus les pages pour reprendre notre lecture chaque fois que nécessaire

et nos journées s'étirent paresseuses dans la ruine des heures qui nous comblent avec deux ou trois idées fixes - on en changerait bien mais rien à faire elles nous reviennent sans cesse à la figure comme autant de vieilles affaires jamais vraiment élucidées

et la plupart du temps les gens qui passent au bord du chemin ne nous apportent que des informations fragmentaires toujours inutilisables

et on voudrait s'appeler Personne pour mieux faire la route - à notre retour nous aurions dressé des cartes de tous les lieux visités mais nous ne serions sans doute pas devenus plus sages pour autant

et du coup on ne saura jamais sur quoi fonder notre parole tant les mots s'égarent dans l'obscurité que nous nous efforçons d'habiter

dans nos armoires on avait rangé de lourdes piles d'assiettes et toute la vaisselle des dimanches on la sortirait bien pour les invités de passage mais ils se font rares de ce côté

du coup on prendra les repas dans la solitude sur un coin de table les doigts épuisés de dégoût dans la gaine des jours

on se suspendra au fil de l'habitude
en attendant le matin et encore un autre
matin

et dans le mur qui n'en finit pas on
cherchera une fissure par laquelle entrevoir
l'autre face

Nous étions des hommes troués
Perforés dès le départ par un poinçonneur
aveugle Le wagon qu'on nous allouait
pouvait changer beaucoup en fonction de
son humeur Tout ne se jouait d'ailleurs pas
à l'entrée Des dés roulaient plus loin en
amont des rails

Certains à l'ouïe fine et aux appareils
sophistiqués en entendaient disaient-ils le
bruit

Nous étions hommes toupies aussi

Ceillères assurées nous n'avions
qu'une direction vers laquelle regarder Nous
pouvions un peu tourner la tête De temps
en temps par la fenêtre nous entrevoyions
alors des pointillés de lumières des flashes
plutôt qui bout à bout composaient le
monde Ce que l'on appelait le présent
l'offrande immédiate car nous étions
hommes d'aujourd'hui prisonniers du mot
et du sens auquel nous enjoignaient les rails
tendus vers l'infini cousus envers endroit

On a coupé le monde en deux Tiré
les nuages d'un côté et les étoiles de l'autre
Tout balayé dans les ruines tous les gravats
toutes les histoires anciennes

On a voulu dire « la scène est vide il faut des textes neufs il faut modifier les décors Allez-y messieurs les artistes » et vous têtes penchées dans les studieuses contemplations des envers avez donné du neuf donné des raisons de reconstruire On a alors un peu modifié les détails proposé des perspectives inédites puis très vite on a été jouer des deux côtés de la place On a semé des herbes différentes à droite et à gauche et plus personne n'a rien récolté au milieu On a laissé la désolation s'installer

On a construit des séparations plus nettes On a précisé les limites pour voir plus loin dans la suite de ce qui n'avait plus de sens de ce à quoi il faudrait alors rendre du sens après quand on aurait vu tard bien tard que l'on faisait fausse route

En attendant on cultive la zébrure la balafre au centre du monde comme on met des images sur la nuit pour dire qu'elle n'existe pas

On essaie de la franchir de passer à l'intérieur pour voir mais ça ne fonctionne pas On relit les notes on revoit les plans on pourrait reconstruire certaines choses détruites mais cela ne les rendra pas comme dire la fleur n'est plus la fleur et dire le jour n'est plus le jour La réplique de la fleur brille par son absence et la copie du jour n'est que pâle imitation du passé

Sur la nappe de sable tendue au sol on trace avec des cailloux de drôles de dessins qui pourraient à eux seuls tenir d'autres univers à bout de bras

Dans l'insupportable on s'est
accroché à eux On y a vu plus qu'un simple
modèle à défaut d'une issue Leur secours
nous a permis d'avancer sans arrêt

On a tout mélangé parfois Pas
souvent Pas assez On sait que le danger
existe de ne plus avoir de sortie mais cela
importe si peu

Et l'on ne crie pas on ne s'interpelle
pas on marche simplement dans les coudes
des rues au hasard des choses que l'on nous
donne à lire ou à entendre

On n'a qu'un peu de temps pour le faire

Et notre voix ne perce pas Nous
n'avons pas les papiers adéquats pour qu'elle
le fasse Il faut nous contenter d'arpenter
les rues toutes les rues tous les escaliers qui
mènent vers le haut de la ville On n'y croquera
personne mais qu'importe quand cela nous
aura permis de voir le monde autrement

On voulait nous ramener au temps du silence
et des grands maquis clandestins

nous
nous avons appris à ruser
à faire passer nos mots par des sentiers de sioux
à maquiller la Princesse de Clèves en starlette du X
à la couvrir de bijoux et de montres de luxe pour qu'elle puisse
continuer à hanter les plateaux de télé

nous avons appris à nous méfier de tout
à écrire entre les lignes et à parler sans micros
nos voix allaient rampant
de plus en plus étouffées par le charivari du bling-bling médiatique

on voulait interdire les notes discordantes
on voulait interner les psychologues susceptibles de mettre un nom sur les folies
on voulait corrompre les journalistes par des amitiés douteuses
sacrer écrivains les bêtes de foire

nous
nous avançons malgré les œillères que l'on nous avait imposées
nous armions nos nuits pour défendre nos rêves

nous glissions nos phrases dans peu d'oreilles
nous avons appris à écrire menu
nos enfants bâillaient même leurs poupées
pour leur apprendre à se taire

on voulait nous faire découvrir le monde en différé
nous faire croire que les étoiles resteraient définitivement hors d'atteinte
mais
nous
nous efforcions de marcher hors des routes et
nous regardions le ciel

Journal Impulsion

Selon que la pente est ascendante ou descendante
on pourrait énoncer le bien le mal masquant le fait
qu'il n'y a qu'une seule pente. Et le chemin qui
monte est celui-là même qui descend – tout dépend

du *sens*. Que l'on gravisse ou que l'on dévale
les marches demeurent au sein de l'escalier.
Et si l'on campe sur le palier l'inclinaison
est là qui nous attend. De part et d'autre

*de nous-même. Je suis encore ce qui précède
suis ce qui fuit. La pièce tournoie sur sa tranche
avant que de connaître l'avvers ou le revers.
Je suis la face et le contraire l'aube et la nuit.*

*De l'arbre je prends – fûte et racines.
De l'arc je lance – flèche et corde.
Du tronc je suis – côtes et vertèbres
et de la main – caresse et poing.*

Le temps n'a de mesure que pour peser l'étant.

LE MARCHÉ DES IDÉES



Hommage à une femme d'un siècle passé

Jacques Le Rider est renommé pour ses travaux monumentaux dans le domaine de l'histoire culturelle autrichienne et allemande, de l'histoire de la psychanalyse et de la philosophie de la culture. Germaniste fervent et spécialiste de l'espace central-européen, cet éminent intellectuel du XXI^e siècle, invite le lecteur, par la publication du livre *Malwida von Meysenbug. Une européenne du XIX^e siècle*, à de multiples interrogations sur un parcours existentiel exceptionnel. Le concept de *symbiose interculturelle*, emprunté à Otto Weininger, s'impose dans l'analyse érudite qu'il mène sur la biographie compliquée et inédite de Malwida von Meysenbug.

Dans les dernières décennies, les intellectuels du monde entier ont pris le goût des monographies littéraires et des biographies, un geste récupérateur nécessaire. Cette noble activité de récupération se montre efficace et audacieuse. Par exemple, après 1980, la renaissance de l'intérêt pour Malwida von Meysenbug va se manifester dans le contexte des études d'histoire sociale et culturelle des femmes.

En tant que germaniste, Jacques Le Rider a bénéficié d'une bourse de recherche à Wiemar, puis à Detmold, en septembre 2003, lieux intimement liés à la personnalité complexe de cette femme. C'est là, en fouillant minutieusement les archives, qu'il trouvera le matériel biographique nécessaire pour concevoir ce livre volumineux, véritable instrument de travail pour les chercheurs du monde entier.

Disons, dès le départ, que *Malwida von Meysenbug. Une européenne du XIX^e siècle* est un ouvrage qui s'étend sur plus de 600 pages. Cette belle démonstration et réhabilitation d'une femme atypique, parmi plusieurs autres de la culture universelle qui ont révolutionné le paysage de la culture européenne, fait preuve d'un esprit ouvert, solidaire de la culture de l'humanité.

Le tissu dense des épisodes biographiques où les détails jouent un rôle très important conduit vers une lecture soutenue, qui attire et intrigue à la fois. Les féministes, les historiens, les prosateurs trouvent dans cet élégant volume, écrit dans un français impeccable, un tas de nombreux motifs de curiosité, d'élan intellectuel et de satisfaction.

La dernière partie offre un tableau chronologique complet du personnage examiné et un point de départ pour bien d'autres études. Le tableau généalogique de la famille Rivalier von Meysenbug, les données biographiques et bibliographiques défalquées en fonction des lieux où la protagoniste a vécu, donnent contour à un ouvrage précieux, conçu avec une logique sans faille.

« Épistolière inlassable » selon les mots de l'auteur, essayiste, romancière, autobiographe, traductrice assidue, cette Malwida von Meysenbug, presque inconnue pour le grand public, à l'heure où Jacques Le Rider se propose de la faire sortir de l'oubli, a vivement marqué une bonne partie du XIX^e siècle. En 1848, cette féministe

avant la lettre avait déjà trente ans, l'âge mûr lorsqu'on peut tout à fait comprendre les malversations, les lois et, dans une certaine mesure, les mystères de l'histoire.

Sa vie s'élève d'un bout à l'autre sous le signe de l'amitié. Les transferts culturels se manifestent à la lumière d'un siècle profondément touché par la guerre et le nationalisme. Le premier personnage digne d'être signalé dans cette impressionnante biographie est Alexandre Herzen, un écrivain, intellectuel et révolutionnaire russe. Malwida a fait sa connaissance à Londres. En tant qu'éducatrice et pédagogue, elle se lie à ses filles, Natalie et Olga, et son destin se trouvera, tout au long de sa vie, sous le signe de cette liaison. Jacques Le Rider nous fait comprendre que c'est à Londres que Malwida découvre son génie propre. En 1862, elle quitte Londres pour l'Italie (à Florence durant une décennie, puis à Rome) en compagnie de Natalie et Olga Herzen. Son rêve a été depuis toujours de vivre à Rome.

La découverte de la beauté de la musique wagnérienne se produit à Londres, en 1855. C'est, à vrai dire, le début d'une longue et fructueuse amitié. Richard Wagner la fait découvrir la philosophie et tout spécialement celle de Schopenhauer. Cette lecture lui a donné la clef de toutes ses luttes et elle a commencé à voir clair en elle-même. Puis, une admiration pour la pensée indienne naît de cette sorte de philosophie. Le réseau des connaissances agit comme un élixir sur l'esprit de cette femme courageuse et généreuse.

Elle réussissait à rassembler dans le salon de son petit appartement de Rome toute l'Europe intellectuelle, littéraire et artistique, quelques exemples étant : Nietzsche, Paul Rée, Lou von Salomé. Romain Rolland, qui l'entourait d'une constante et indéfectible affection, jouait du piano pour elle, du Bach, du Beethoven, du Wagner.

Entraînée par la culture et l'effervescence intellectuelle de Theodor Althaus (qu'elle désire fortement épouser) et par ses amis, elle partage les convictions des libéraux démocrates. Malwida a été l'admiratrice fervente de Bismarck, sa politique s'opposant à la politique de Napoléon III. Du domaine de l'anecdotique, on retient qu'elle a fêté, en 1864, la victoire de la Prusse sur le Danemark, ce qui montrait son intérêt permanent pour la vie socio-politique.

Au milieu du livre, Jacques Le Rider a positionné quelques belles photos, surtout des portraits, qui offrent un moment de repos au lecteur avide d'informations culturelles. Il s'agit d'un petit espace bienvenu qui interrompt le chapitre dédié à Gabriel Monod et aux réflexions sur la guerre franco-allemande.

Il y a sûrement des épisodes dans ce livre qui vont être rapidement oubliés après la lecture. Une chose restera sans doute : l'image prégnante d'une personnalité féminine hors du commun qui a admirablement su s'adapter et finalement résonner avec son temps. Engagée souvent dans tous les méandres de l'histoire du XIX^e siècle européen, Malwida sort toujours victorieuse.

À Florence, elle fait la connaissance de Jules Michelet parmi d'autres intellectuels remarquables de l'époque. Consciente de sa capacité à capter les énergies positives

dans un trajet existentiel toujours perfectible, elle réalise un réseau authentique de communication, sans précédent dans la culture européenne.

La faim de lecture est une marque de sa vie. Dès l'âge de l'enfance, elle lisait en cachette des livres de la bibliothèque de sa mère. Le fruit de ces interminables lectures réside dans une œuvre littéraire captivante, une sorte de reconstruction de son identité par le biais du récit et de la correspondance. En 1869, à Genève, apparaît, en français, le premier volume de ses mémoires, son œuvre la plus importante. L'édition allemande des *Mémoires d'une idéaliste*, publiée en trois volumes en 1876, l'avait rendue célèbre. Son œuvre est liée, de même que son destin, à quatre aires culturelles : allemande, anglaise, italienne et française. Alors, on a affaire à une véritable figure cosmopolite de l'histoire. Les nombreux fragments extraits de sa correspondance, de ses œuvres de fiction, surtout de ses mémoires, montrent indubitablement son talent d'écrivain, sa vision, sa force et sa sensibilité. Jacques Le Rider ne se contente pas de mentionner les rencontres de cette intellectuelle. Il accompagne les nombreux fragments de son œuvre d'un regard critique. Outre cela, Le Rider remarque que les dessins, les aquarelles et les peintures de Malwida attestent un réel talent. Elle est moderne dans la compréhension de la religion aussi.

Cette femme a été l'une des amies et correspondantes les plus importantes de Nietzsche. Le philosophe se livre à cœur ouvert dans les lettres envoyées à Malwida von Meysenbug. Les textes de Nietzsche témoignent, directement ou indirectement, d'une amitié sincère et profonde avec elle. L'écrivain Romain Rolland, un autre maître de la correspondance littéraire, fut présenté à Malwida à Versailles. La correspondance entre les deux amis constitue une des sources inépuisables de la biographie de Romain Rolland durant les années 1890 et jusqu'à 1903. Les petits succès et les grands échecs parisiens, inhérents à une vie d'écrivain, sont enregistrés scrupuleusement dans ces lettres. Jacques Le Rider conclut à propos de cette séquence existentielle : « C'est justement parce qu'elle nous montre le jeune Romain Rolland dans toute sa fragilité, sa richesse et sa complexité, sa généreuse affection et son ombrageuse susceptibilité, que cette correspondance est si précieuse. »

Parfois, on constate son désaccord avec les conceptions et les mentalités de ses amis, cela ne l'empêche de continuer à les fréquenter en parallèle avec la même chaleur et le même intérêt intellectuel. On trouve là un trait de son caractère et de sa personnalité : l'absence de perfidie et d'antipathie, la générosité extrême. Elle aime les êtres humains et veut établir une réelle communication entre les différents domaines de la vie culturelle, attitude extrêmement rare au XIX^e siècle et plus encore à l'heure où j'écris ces mots. Jacques Le Rider, qui est aussi l'auteur d'un livre intitulé : *Nietzsche en France, de la fin du XIX^e siècle au temps présent*, a dû trouver dans les données biographiques de Malwida un espace propice à de nouveaux rapprochements avec la philosophie nietzschéenne.

Les mémoires ont eu un succès considérable, car elles ont été élevées entre le courant autobiographique et celui du témoignage historique. Elles surprennent toute

la sémantique du XIX^e siècle et préfigurent les siècles à venir. Les mémoires sont aussi des textes essentiels, de référence, du « mysticisme moniste ». « Toute l'œuvre et toutes les convictions de Malwida von Meysenbug sont placées sous le signe de l'idéalisme. » Cela veut dire qu'avec les armes de l'idéalisme, elle se détournait des tendances réalistes, naturalistes et décadentes. Romain Rolland avait écrit un pamphlet intitulé *Le Poison idéaliste*, dédié à Péguy. Il est certain qu'il a écrit ce texte en pensant aux *Mémoires d'une idéaliste* et à la querelle de Malwida avec Nietzsche à propos de l'idéalisme. Mais cela reste, quoi qu'on dise, du domaine de l'histoire, ce qui compte est finalement la ténacité avec laquelle les intellectuels savaient lutter pour leurs idéaux en ignorant souvent les partis-pris de l'histoire.

Pour conclure, la chose la plus évidente : Malwida von Meysenbug a réussi à créer tout un réseau culturel, un espace de spiritualité intimement lié à sa personnalité. La parfaite synchronisation des esprits et de leurs styles, le transfert culturel et même la polémique ou les divergences d'opinion ont fait naître une élite sans précédent dans la culture européenne. Elle peut être considérée comme une idéaliste courageuse qui a eu une carrière littéraire comparable à celle des figures les plus connues du XIX^e siècle. L'ouvrage de Jacques Le Rider est un geste unique, d'intégration, une révérence à une femme très puissante, à une Européenne cosmopolite, fortement engagée dans le cours de l'histoire.

Simona CONSTANTINOVICI

**Eagleton Terry, *On evil*, New Haven / London,
Yale University Press, 2010**

Dans son dernier livre, le théoricien marxiste T. Eagleton adopte une approche interdisciplinaire du mal, qui conjugue psychanalyse, théorie marxiste, analyse littéraire et théologie. Deux influences majeures marquent son approche : Lacan et Hegel, surtout leur conception de l'Autre.

Le livre se compose de trois parties : « Fictions du Mal », « Jouissances obscènes » et « Les consolateurs de Job ». Il est aussi doté d'un index. L'argument principal est que le mal partage bien des aspects avec l'Autre chez Lacan, à savoir ce qui échappe au domaine du langage et, donc, de la notion de pacte (autant social que communicationnel). C'est cette conscience qui est derrière le désarroi de l'homme, sa profonde solitude et, par conséquent, son souci pour le mal. Pour sortir de ce dilemme, l'auteur fait appel à Hegel quand il souligne l'impossibilité de nier l'autre et de la nécessité pour le sujet de la reconnaissance par ce même autre.

Dès l'introduction, le mal est représenté comme ce qui échappe au domaine du sens : « Le mal est inintelligible. Il est juste une chose en soi [...] Aucun contexte ne peut le rendre intelligible ». (p. 2) En tant que ce qui est à la marge de l'expression, il ne s'offre point aux jeux de causalité. Le Mal est le *terribilis* qui ne trouve de raison que dans son être même. Il est l'incarnation d'une « altérité radicale » qui sort de son essence une fois conçue ou conceptualisée. En soi, le Mal est un *no man's land* épistémologique. Cette nature inexplicable – autant dans son être que dans son faire – le relègue dans le domaine de l'absurde.

Comment en parler alors ? Il faut y croire comme « lieu de conscience » dirait E. Gans ou comme cet absent-présent, ces « institutions invisibles » qui font l'Autre lacanien selon Zizek.

Essayer de définir une action mauvaise pose alors un dilemme existentiel : « Si nos actions sont mauvaises, nous n'en sommes pas responsables [...] Le mal est ce qui n'est pas causé, il est sa propre cause. Ceci est, comme nous allons le voir, l'un des points communs qu'il a avec Dieu. À part le mal, seul Dieu est considéré comme ce qui est la cause de soi » (p. 65). L'action imbibée de mal est le pendant de ce qui peuple le Néant qui prélude la conscience de l'Être, un abîme pré-ontologique. En pensant de la sorte, ne sommes-nous pas dans une logique de l'*apriori*, d'une prédisposition à faire de nos fondements philosophiques, éthiques, moraux, des émanations de ce même abîme? Ne risque-t-on pas ainsi de faire du savoir un agglomérat de foyers s'abritant des « béances » (dans le sens qu'en donne Lacan en les liant au fameux instinct de mort freudien) qui veulent les engloutir? Que serait l'histoire sinon un effort de saisir chez l'homme cette confrontation avec l'« instinct de mort », ce rattachement à la Chose lacanienne, ce miroir reflétant l'impossibilité

de contrôler par la conscience le monde où l'on se trouve, ce cri d'impuissance dont les échos se convertissent en modernité d'une aliénation mortelle?

Devant cette évidence, l'auteur affirme que l'homme n'a d'abri que la conscience de l'autre au sens que Hegel en donne, comme celui dont notre existence dépend. L'auteur qualifie « le mythe de l'autonomie » prôné par la classe moyenne de tentation maléfique. Selon lui, le mal naît de la mise en abîme de toute conscience historique et de classe. Il est le creuset de toute forme de pensée qui se veut *sui generis* à l'extrême. Dans ce sens, le Nazisme est considéré comme un pouvoir contractualisant qui consolide les paradigmes et les matrices auxquelles obéit une pensée validée par des instances sans visage. Cette pensée maintient ces paradigmes et ces matrices à tout prix, quitte à dénaturer et l'historique et le social. C'est ce pouvoir, implicite par nature, qu'il faut identifier pour l'interroger et le rappeler à l'ordre. De sa remise en cause dépend la liberté de l'homme.

Enfin, l'auteur juge que la prise de conscience du mal (surtout dans le domaine de la création) permet de le traiter à partir d'une vision totalisante, aux antipodes de la raison battant l'irraisonnable. La parole, comme l'action, ne doit pas être acte de refoulement; au contraire, elle doit inviter même le mal, dans son silence sinistre pour devenir une force libératrice qui dote l'homme du pouvoir de se transcender tout en transcendant le monde qui l'entoure.

Livre dense et d'une prose rafraîchissante marquée par une maîtrise incontestable de ses outils théoriques, le travail d'Eagleton est en soi un apport incontournable.

Abderrahman BEGGAR

**E. M. Cioran, A. Guerne, *Lettres (1961-1978)*,
Éditions de L'Herne, 2011.
Édition établie et annotée par Vincent Piednoir, 286 p.**

Ces *Lettres* viennent compléter, à dix ans d'écart, l'échange épistolaire entre les deux écrivains et grands amis, dont les Éditions Le Capucin, qui détiennent l'exclusivité de la publication des écrits d'Armel Guerne, avaient fait paraître, en 2001, une première partie sous le titre *Lettres de Guerne à Cioran 1955-1978*. Au moment de la publication de cette édition, établie par Sylvia Massias et préfacée par Charles Le Brun, les Éditions Gallimard et l'exécuteur littéraire de Cioran n'avaient pas accepté que les lettres de celui-ci y soient incluses. Elles nous sont offertes aujourd'hui par les Éditions de L'Herne, accompagnées d'une préface et des notes de Vincent Piednoir, qui a également co-dirigé le *Cahier Cioran*, publié par la même maison en 2009.

En dédiant sa préface à la mémoire d'Alain Paruit (1939-2009), Vincent Piednoir rend hommage à l'un des traducteurs de Cioran, proche de celui-ci. On doit à A. Paruit les versions françaises de *Bréviaire des vaincus* (1993), *De la France* (2009) et *Transfiguration de la Roumanie* (2009). Cioran aurait certainement approuvé cette dette de reconnaissance, lui qui avouait mettre « un bon traducteur au-dessus d'un bon auteur »¹.

La préface rappelle, dans une présentation en parallèle, les grandes étapes de la vie des auteurs, nés à une semaine d'intervalle, en 1911, l'un en Suisse, l'autre en Roumanie, et dont les parcours respectifs convergent vers leur rencontre, survenue au début des années cinquante, à Paris. L'amitié qui s'ensuit est restituée dans les pages du livre, où sont reproduites cent vingt et une lettres de Cioran, parmi lesquelles l'éditeur a inséré un choix de trente-six lettres de Guerne ; celles-ci ont été envoyées, à une seule exception, depuis son Vieux Moulin de Tourtrès (Lot-et-Garonne), havre de paix pour le poète, qui en fait sa résidence à partir de 1960.

Cette correspondance, la plus importante de celles que Cioran a maintenues en français, témoigne du lien humain profond qui unit deux écrivains poussant avec une même passion leurs cris de révolte. L'entente est parfaite entre ces deux esprits à la recherche de l'essentiel, « en quête de l'image absolue ». (p. 220) Ce qui les rapproche, c'est une même « lassitude des hommes » (p. 177), un même désenchantement de Paris – « foyer de démence et capitale du simulacre forcené » (p. 50), un dégoût insigne face à « la débâcle intellectuelle » (p. 184) que connaissent nombre d'institutions et de publications parisiennes (les déboires des deux écrivains avec le monde de l'édition constituent le refrain de maintes lettres incendiaires).

1 Cioran, *Cahiers 1957-1972*, Paris, Gallimard, 1997, p. 387.

En quête d'émotion vraie, en littérature comme en tout, ils n'épargnent guère les faiseurs de livres (« Le plus formidable alibi, la littérature ! », p. 85), ni d'ailleurs une certaine jeunesse qui les fait penser à des « fantômes désaffectés » (p. 186).

Si leurs vues sur la société contemporaine s'accordent parfaitement, à un point tel que leurs voix semblent se répondre en écho, d'une lettre à l'autre, la différence est de taille entre la *Weltanschauung* de Cioran – le sentiment écrasant d'une « impossibilité d'être »², et celle de son ami, habité par la grâce : « je suis incapable de m'éloigner, tout au fond de moi, de cette joie inextinguible que j'y trouve, en dépit de tout, et que je ne sais comment expliquer ». (p. 113)

Esprits libres, ils communient avec la nature, qui leur prodigue des trésors de solitude. Elle est une source constante d'émerveillement pour Guerne, qui jouit, au moulin de Tourtrès, d'« un paysage inouï, fraternel, qui ne finit qu'au bout du regard, de tous côtés » (p. 24). Cioran, prisonnier de « Babylone la Grande » (p. 78), prend refuge dans les villages de Sologne, « cette Finlande aux portes de Paris ». (p. 181) Mais ils ne partagent pas que les joies du contact avec la nature ; leurs lettres portent conseil, apaisent une douleur, guident le travail, dans un échange qui scelle la complicité des correspondants.

Des coulisses du travail aux épreuves de la vie (l'accident de voiture de Mme Guillemin, la compagne de Guerne ; les ennuis immobiliers de Cioran au printemps 1974), le lecteur est témoin d'un échange humain qui, par certains points, dépasse la sphère du biographique et du contingent. Une leçon de vie se détache de ce dialogue enrichissant, chaleureux, au cœur duquel siège la force de l'amitié. Une amitié qui s'écrit et se lit à chaque ligne, et dont la quintessence ressort dans les mots par lesquels Guerne entame sa première et sa dernière lettre de ce recueil : « Mon cher Cioran, / Vous ne m'avez pas écrit » (p. 23) [...] « Mon cher Cioran, / Joie de voir votre écriture ». (p. 247)

Les *Lettres* de Cioran à Guerne suppléent à ce qui était, jusqu'ici, un manque dans la correspondance publiée de Cioran. Elles peuvent intéresser à la fois le chercheur en littérature et le lecteur amateur de correspondances d'écrivains. Même si les lettres de Guerne qui figurent dans ce volume aident à saisir la dynamique de l'échange épistolaire et à mieux situer les événements auxquels Cioran se réfère dans ses lettres, on ne peut que regretter que leur correspondance soit encore, pour le moment, éditée en deux volumes distincts. Il faut néanmoins saluer la parution des lettres de Cioran à Guerne, en attendant qu'une nouvelle édition, qui contienne la totalité de leurs lettres échangées, voie le jour.

Raluca ROMANIUC

2 *Ibid.*, p. 803.

Histoires de jardins

Depuis 2010, une revue explorant le jardin en tant qu'espace poétique et existentiel paraît sous le nom de *Jardins*¹ : les éditions du Sandre ont lancé cette nouvelle revue au format élégant, élancé, réunissant des textes de Philippe Jaccottet (reprise d'un extrait de *Paysages avec figures absentes*), Marie Rouanet, Nan Shan, Edith de la Héronnière, Rosanna Warren, et bien d'autres encore.² Quatre entretiens autour du *genius loci* rythment ce premier numéro édité par Marco Martella : le peintre américain Sheppard Craigne s'entretient avec lui du Bosco della Ragnaia, au Sud de la Toscane, où il a fait son jardin depuis 1995 ; Augustin Berque, géographe et orientaliste, discute dans « *Genius loci* et sens du lieu » de la « *perte du lieu* » et des principes que tout projet d'aménagement devrait suivre ; à Gilles Clément (paysagiste, jardinier et écrivain) de questionner, dans la conversation intitulée « *Jardins de résistance* », une nouvelle approche de la nature et du monde, mais aussi le lieu de l'utopie dans le « *jardin planétaire* » ; enfin, le quatrième dialogue, « Le jardinier, dépositaire du *genius loci* », présente les positions de Michel Farris, jardinier en chef des Jardins Albert Kahn (Boulogne). Le fait de réunir parole poétique, création littéraire, regard artistique et philosophique, mais aussi d'y entremêler la forme du dialogue, si vivante et agréable à lire, est une véritable réussite. Alors que la revue ne présente aucune illustration ou photo, il existe toutefois un site où les lecteurs intéressés trouvent une quarantaine de photos magnifiques concernant quelques-uns de ces jardins (<http://revuejardins.blogspot.com/>). Plus précisément, il s'agit de représentations du *Bosco della Ragnaia* (Sienne, Italie), d'un jardin en Sicile (*Giardino della Kolymbetra*, Vallée des Temples, Agrigente, Italie), du Musée Albert Kahn et Jardins à Boulogne-Billancourt (jardins japonais, français, anglais et forêts), de Port-Royal-des-Champs à Magny-les-Hameaux, mais aussi des « *Jardins de conversations* » présentés par Lionel Dax (reproduction de tableaux de Tiepolo et de Tintoretto, illustration du *Roman de la Rose* datant du XV^e siècle). On y trouve également des photographies illustrant « *Le jardin de Jean Fautrier* » (à Châtenay-Malabry, France) présenté par Marco Martella ; l'éditeur de la revue écrit au sujet de ce lieu spécifique :

[...] Une fois refermé le portail, tandis que je marche à travers le lieu ensauvagé, tout s'entremêle : le souvenir d'endroits aussi solitaires, le parfum des roses, le frémissement des feuilles, les cris des oiseaux qui font résonner le jardin comme une

1 *Jardins*, n° 1, revue fondée par Marco Martella, Paris, Éditions du Sandre, 2010.

2 La revue *Jardins* peut être commandée directement auprès des éditions du Sandre, à l'adresse suivante : revue.jardins@editionsdusandre.com.

grande volière. Dès le départ, je sais que je ne suis pas dans un espace neutre. Une intensité s'impose ici, un caractère tranché, sans concessions. Un lieu s'annonce-t-il toujours de cette manière ? Entre-t-il ainsi dans votre vie avec cette imperceptible violence ? [...] (p. 119)

La mise en exergue, « *And we've got to get ourselves back to the garden* » (Joni Mitchell, *Woodstock*), annonce la conception du jardin – ancien ou moderne, traditionnel ou inattendu, caché ou public – en tant que laboratoire. Le jardin comme atelier, ou plutôt chantier, un lieu où le changement perpétuel est sensible, voire visible ? C'est ce qu'assurent ces textes rassemblés dans *Jardins*, chacun à sa façon et dans un registre particulier ainsi que par divers genres littéraires. Le jardin, le verger, le potager : depuis toujours, les hommes y expérimentent des manières d'être sur terre, entre nature et culture, entre ordre et désordre apparent, en tant qu'agencement organique. Aux lecteurs de juger, à travers les textes rassemblés, si le jardin est de nos jours avant tout un « *enclos de résistance* », lieu de création, de résistance et de conversations, ou espace ouvert à la rêverie, au vagabondage, et notamment au « travail de d'écoute » (ce qui le rapproche évidemment de la poésie). Dans la mesure où le « projet » du jardinier se révèle, d'après Sheppard Craig, « seulement par le biais du travail lui-même et toujours de façon lente », on a affaire à une démarche essentiellement poétique, et similaire à la lecture, lorsqu'on désire approcher ce *genius loci*.

Philippe Jaccottet s'interroge à son tour, dans le bel extrait reproduit en tête des textes littéraires : « qu'est-ce qu'un *lieu* ? », puis postule que « La vraie culture garde toujours un reflet de l'innocence native » :

[...] Ce qu'il faut condamner, c'est un savoir qui stérilise son objet : ce qui pourrait tenir plus aux hommes qu'aux systèmes. En réalité, au contraire de ce que beaucoup proclament aujourd'hui, les œuvres du passé, qui constituent la culture, n'ont encore d'existence que dans la mesure où, loin d'être ombre, elles éclairent, loin de peser, elles donnent des ailes. [...] Les œuvres ne nous éloignent pas de la vie, elles nous y ramènent, nous aident à vivre mieux, en rendant au regard son plus haut objet. [...] (p. 19)

Si tout livre « digne de ce nom s'ouvre comme une porte, ou une fenêtre », selon la dernière phrase de Philippe Jaccottet, on soulignera que cette revue invite à explorer le jardin comme espace poétique et existentiel. À l'esthétique avenante de la revue (couverture, format, papier) correspond la qualité et la diversité des textes rassemblés qui forment ces *Jardins* – dont le deuxième numéro, « *Le Réenchantement* », est d'ailleurs paru en 2011 (une quinzaine de contributions d'une grande diversité, on écouterait aussi l'entretien consacré au « *Jardinage* », sur France Culture, où Jacques Munier reçoit Gilles Clément, ingénieur agronome, jardinier, paysagiste,

entomologiste ayant réalisé de nombreux jardins dont le parc André Citroën (en collaboration), le jardin du domaine de Rayol et celui du Musée du Quai Branly).³ On saluera également un ouvrage comme *Une brève histoire du Jardin* de Gilles Clément (Jean-Claude Béhar, 2011), où l'auteur dessine en neuf chapitres l'histoire et le portrait de son sujet de prédilection.⁴

Ariane LÜTHI

3 <http://www.franceculture.fr/emission-a-plus-d-un-titre-litterature-bruno-gaccio-essais-gilles-clement-2011-03-22.html>

4 Vient de paraître, dans le dernier numéro du *Matricule des anges* (n° 128, novembre-décembre 2011, pp. 14-15), un entretien avec Guillaume Zorgbibe, qui a créé en 2002 les éditions du Sandre. On y apprend, au sujet de la revue *Jardins*, que celle-ci est la meilleure vente du catalogue (1500 ex.). À l'éditeur d'ajouter : « Les jardiniers ne sont pas nécessairement des grand-mères à bégonias. Il y a beaucoup de lettrés. Les revues existantes sont essentiellement universitaires, historiques ou horticoles. D'où l'idée de cette revue qui explore le jardin comme espace poétique et existentiel. » Lecture faite, on remercie Marco Martella et Guillaume Zorgbibe de cette excellente idée, et notamment de l'avoir réalisée.

L'éloge des (im)puissances humaines

Le livre de Ciprian Vălcan¹ décrit fragmentairement, avec humour et sarcasme, l'univers chaotique du monde contemporain où le philosophe doit jouer différents rôles, s'imaginer diverses postures, faire « l'éloge du bégaiement » ou projeter l'absurde sans issue pour maintenir son esprit vivant. Agacé et désespéré par l'échafaudage des esprits médiocres, il cherche à exprimer la gravité et la profondeur de l'existence par le ton ironique, par l'apparente moquerie de tout et de tous, par la banalisation de toute idée et de toute autorité, par la pratique légère ou soutenue de l'absurde. Après une telle entreprise, tout devient charnel, terrestre, infernal, sensible, éphémère, dérisoire, contingent, attirant, scandaleux, mauvais, pervers. Voir le mal et le consigner, c'est le dessein suprême de la philosophie, de graver sa propre gravité. L'auteur se décrit lui-même, tout en faisant le procès de la chute de la philosophie dans l'inhumain ou dans le trop humain : « On n'est profond, on n'est lucide que si l'on voit le mal, le noir de l'existence, les visages hideux des sens, si l'on a appris à calomnier l'être, ses plus innocents aspects, à montrer du doigt son absurde et son rien. Toute abdication du pessimisme est une faiblesse, une diminution inacceptable, toute phrase qui n'est pas issue du désespoir peut toujours être employée contre toi pour démontrer ta lâcheté, ta tendance à s'accommoder à tout, ton erreur de goût, ton absence d'esprit. »² (pp. 61-62)

Le livre est construit sur une démarche philosophique à la fois ludique et métaphorique, qui a pour but de trans-former la gravité en farce, le tragique en parodique, le profond en choquant, en extra-ordinaire. Élever l'esprit du lecteur par le rire libérateur, par la mise en jeu/feu de tous les repères culturels, de toutes les lectures, voilà la tentative d'un auteur qui, derrière des formules renversées et renversantes, déréglées et déréglantes, claires ou abîmées, cherche le Sens (du monde, du livre, de soi) : « Le tragique maximal est atteint lorsqu'il ne reste plus d'espace pour la tragédie, que tout devient un prétexte pour la farce. On vit la tragédie lorsqu'on assiste à l'évacuation du tragique, à l'élimination de sa possibilité d'exister, lorsqu'on regarde *l'homme qui rit*. » (p. 63)

Je peux imaginer l'auteur rire en écrivant son livre. Un rire entretenu parfois par des accidents quotidiens qui le plongent davantage dans son excursus philosophique. Dans le premier chapitre du livre, intitulé métaphoriquement « Les vocalises des ventriloques », la dose de *sérieux* et de démonstratif, assurée en partie par l'écriture essayistique (parfois les essais ont jusqu'à sept pages), l'auteur s'arrête avec rigueur sur des questions intéressantes, comme, par exemple, la fonction de l'auteur, de l'amour, de la métaphysique et du monstrueux, de la paresse ou de la mort, tout en évoquant les figures de Nietzsche, Chamfort, Rilke, Barbey d'Aurevilly.

1 Ciprian Vălcan, *Elogiul bâlbâielii (L'Éloge du bégaiement)*, București, All, 2011, 219 p.

2 Toutes les traductions en français nous appartiennent M.-G. S.

À partir du deuxième chapitre, « Sur Cyré et le cirque », l'espace scriptural devient pour Ciprian Vălcan une scène de cirque ou de théâtre, avec des mots-acrobates, qui risquent leur vie pour illuminer l'esprit, ou des mots-rimeurs pour enflammer le visage éteint d'un lecteur qui aurait pris conscience de la brutalité de sa propre existence. Son rire de surface trouve un écho dans le pire de sa vie. Ce voyage culturel, ce périple mythologique, ce *livresque*, parfois irréel, parfois trop réel, incite à la méditation et à la reconstitution, par ricochet, à une redéfinition des valeurs. En semblant les renverser ou s'en moquer, l'auteur les sert avec croyance. L'apparence est pour lui la seule essence – ou le seul moyen de signaler l'essence. Comme l'éphémère renvoie toujours à l'éternel. Ce que Ciprian Vălcan vise et suit, c'est l'impact, le choc de la dévalorisation ou de la chute en désuétude et en disgrâce. Voilà quelques exemples : « Le cartésianisme des hésitants : je pense, donc j'hésite. La réplique des suicidaires : je pense, donc EXIT. » (p. 52) ; « La métaphysique des fourchettes : infige et ne cherche pas. » (p. 52) ; « Mordre de ton proche comme de toi-même... » (p. 52). La forme aphoristique oscille entre la gravité, exprimée sérieusement, de la réalité, et le divertissement, exprimé ludiquement, de l'(auto)réflexion : « Les grands journaux, ce sont les journaux des vieux. Les jeunes vivent trop intensément pour qu'il leur reste suffisamment de réserves de volupté pour peser leurs mots. » (p. 58) ; « Peut-être le surhomme n'est-il qu'une délicate combinaison entre ange et chien. » (p. 64) ; « En ayant assez d'être, nous nous sommes tous transformés dans des idoles du néant. Et si le néant n'est-il qu'un singe, l'éternel singe de Dieu ? » (p. 64) Parfois l'aphorisme n'est qu'un moyen de porter son imagination à l'extrême ou de minimiser toute existence : « Imaginons ce qui se serait passé si Franz Kafka avait été le neveu de Kant. Probablement que nous n'aurions plus affaire avec Lacan ; son rôle aurait dû être détruit. Ou si Rousseau avait été le père de Rimbaud. Bien sûr, la mort tôt de Roland Barthes. Et si Sartre avait été le valet de Swift ? » (p. 64) ; « Un monde totalement composé d'oranges, où la métaphysique porte un nom ésotérique : jus d'orange... » (p. 68) ; « Si l'on pouvait démontrer que Shakespeare a été un chimpanzé, on aurait la seule preuve crédible que l'homme provient du singe, en lui restant, évidemment, toujours inférieur. » (p. 69) « Désinfecter son âme avec de l'eau oxygénée. Préférer les chats à la place des concepts. Écrire ses aphorismes avec du champagne, les poèmes avec du vin de Porto et les romans avec du cognac, gardant l'encre pour les lettres officielles ou pour les traités de morale. Domestiquer des putois. Collectionner des pygmées. Nager dans une bouteille d'eau minérale. » (pp. 218-219)

Ciprian Vălcan dissèque ou morcelle avec humour non seulement sa riche culture et ses nombreuses lectures, pour en extraire, sous une forme tantôt prosaïque tantôt paradoxale, les quintessences qui pourraient nourrir l'esprit du lecteur contemporain, mais aussi son intérieur, ses faiblesses et ses désespoirs. Il est conscient que « philosopher signifie apprendre à mourir, et cela non seulement à cause du dépassement de l'éphémère, de l'habitude avec la fragilité et le passager, de la possession des techniques de la sérénité qui te permettent d'achever sans effroi le voyage sur la terre, mais surtout

parce que la pensée continue, la concentration sans fissures de l'esprit, l'immobilité imposée à l'attention apportent le voisinage avec la mort, la familiarisation de plus en plus grande avec le vide, en chassant les traces de la vie en faveur de la célébration de l'abstrait, de la construction, de la pureté inerte de l'artifice. » (p. 74)

L'ouvrage de Vălcău propose le renversement du tragique en burlesque. Tout du moins au niveau de la construction du texte. Mais chaque fragment imag(in) e une mise en abîme d'autant plus tragique : rien n'est plus comme l'auteur le dit. L'apparence textuelle n'est que le premier niveau, le revêtement d'une pensée stratifiée, conçue par un auteur tragique qui adopte le masque du bouffon. Les effets induits par cette technique se manifestent par étapes : sous l'apparence de l'amusement et du rire, de la vie, du monde et de l'homme pris à la légère, se cache la grave et totale impossibilité d'accepter où de se résigner au cours de la vie, du monde, des valeurs : « Le déclin d'une civilisation commence au moment où elle perd toute représentation de l'enfer, soit à cause de la diminution de sa capacité de symboliser d'une manière cohérente le mal absolu, soit à cause de la banalisation du mal. » (p. 78)

L'enjeu réel de ce livre est-il de parodier ? Pourquoi choisir la philosophie parodique ? Pour déconstruire tout discours et toute idée, tout concept et tout acquis, pour les ironiser ou les miner, pour les jeter dans leur propre abysse et céder la place à la « phonétique du néant », l'espace libre de celui qui a compris que « la vérité n'existe que dans la mesure où l'on n'essaie pas de la trouver. » (p. 98) On peut trouver une possible réponse dans l'aphorisme suivant : « L'artiste moderne ne cherche pas la plénitude, l'accomplissement, la perfection. Il fonctionne en conformité avec le paradigme de l'éviscération, en exhibant ses tripes, ses complexes ou ses bassesses, n'étant pas fasciné par la magnificence de la création, mais de la tout-puissance de la destruction. Il n'invente plus, mais il décompose, n'imagine, mais liquide, glorifiant par le cérémonial prétentieux de son sacerdoce athée l'hégémonie du vide. » (p. 127) Dans ce livre-carrousel, l'artiste imagine beaucoup, rêve d'un monde absurde, mais plus *sourde* : « L'Absurde représente la forme supérieure du sublime. La possible hiérarchie des catégories esthétiques pourrait se présenter ainsi : indifférent, confortable, agréable, beau, sublime, absurde. » (p. 198)

Certaines constructions aphoristiques misent sur le dérisoire d'associations exagérées : « S'il y avait un Dieu des gorilles, les anges seraient des verres de Martini. » (p. 180) ; d'autres ont la profondeur de la réflexion tragique : « L'effroi avec lequel nous continuons de regarder notre corps est une preuve qu'une fois, il a hébergé des âmes. » (182) ; d'autres encore qui gardent la succulence de la formule cioranienne : « Je n'ai connu aucun monstre en état de putréfaction : tous les monstres que je connais sont en parfait état de conservation. » (p. 193) ou « Une carte de visite sur laquelle écrire ma véritable profession : misanthrope... » (p. 205) ou bien d'autres qui assènt des définitions de grand impact : « Être signifie hurler. L'être est un commentaire à la peinture de Bacon. » (p. 203), « La devise du XXI^e siècle : Mange ton proche. L'aimer, d'autres peuvent aussi le faire... » (p. 208)

L'imaginaire ironique ou choquant par le choix des associations peut faire le délice du livre : « Peut-être que les gens ne sont que l'instrument dont se sert la divinité pour offrir l'immortalité des ongles. » (p. 202) ; « L'être comme bordel. Écrire un traité où tous les grands concepts de la métaphysique soient interprétés à partir du schéma d'organisation d'une maison de tolérance. La prostituée comme principe herméneutique... » (p. 202)

Ciprian Vălcan a voulu écrire un livre qui comprenne tout, le précis de nos faiblesses et de nos pouvoirs, de nos accomplissements et de nos chutes, de nos vies et de nos morts, tel qu'envisagé par l'esprit insatisfait d'un Orphée qui brûle sa lyre pour la reconstituer de sa propre cendre.

Mihaela-Gențiana STĂNIȘOR

LISTE DES COLLABORATEURS

Odette BARBERO – maîtrise et DEA de Philosophie (Université Lyon II), maîtrise de théologie (Faculté de théologie de Lyon). Docteur en philosophie (Université de Bourgogne) et professeur associé à l'Université de Technologie et de Sciences appliquées Libano-Française. Auteure des livres : *Le thème de l'enfance dans la philosophie cartésienne*, Paris, L'Harmattan, 2005 ; *Descartes ou le pari de l'expérience*, Paris, L'Harmattan, 2009, et de plusieurs études sur la philosophie et la littérature.

Abderrahman BEGGAR – professeur agrégé au Département de langues et littératures de l'Université Wilfrid Laurier. Auteur de dizaines d'articles et de chapitres dans des ouvrages collectifs et de quatre livres dont le dernier est *L'épreuve de la béance. L'écriture nomade chez Hédi Bouraoui* (Nouvelle-Orléans, Presses universitaires du nouveau monde, 2009). Des comptes rendus sur ses travaux ont été publiés dans *Postcolonial Text, Research in African literatures, Studi canadense, Peace Review, Dialogues francophones, Third World Review, Contemporary Sociology, The Americas*, et bien d'autres revues académiques, journaux et magazines.

Massimo CARLONI – études de sciences politiques et philosophie à l'Université d'Urbino. Réalisateur du projet éditorial pour la traduction italienne du livre de Friedgard Thoma, *Per nulla al mondo. Un amore di Cioran* (éd. l'Orecchio di Van Gogh, 2009), dont il a écrit la postface, « Cioran in love ». Il dirige la publication des écrits posthumes cioraniens qui seront publiés chez il Notes Magico. Il prépare une étude monographique sur la pensée de Cioran.

Simona CONSTANTINOVICI – études universitaires à la Faculté de Philologie de Timișoara. Boursière du gouvernement français à l'Université de Bourgogne (1990-1991). Maître de conférences à l'Université de l'Ouest de Timișoara. Membre de l'atelier littéraire « Arrièregarde » et de la Société des jeunes universitaires de Roumanie. Auteure de romans, de livres de poèmes et de travaux de spécialité : *Casa cu tăceri de toate mărimile* (*La maison remplie de silences de toutes dimensions*; poèmes), 1996 – prix de début en poésie « Gheorghe Pituț » ; *47. îngeri de catifea* (*47. anges de velours* ; poèmes), 2008 ; *Colecția de fluturi* (*La collection de papillons*, roman), 2005 – prix de début en prose ; *Nepoata lui Dali* (*La nièce de Dali*), 2009 ; *L'espace entre les mots. Polyphonies stylistiques*, 2006 ; *Sertarele cu ficțiune. Manual de scriere creativă* (*Les tiroirs à fiction. Manuel d'écriture créative*), 2008 ; *Dicționar de termeni argezieni* (*Dictionnaire des termes utilisés par Argezi*), I, II, Timișoara, Éditions de l'Université d'Ouest, 2004, 2008.

Antonio Di GENNARO – licencié en philosophie à l'Université « Federico II » de Naples. Ses travaux privilégient le développement de l'existentialisme contemporain et portent, en particulier, sur le problème du temps et de la douleur. Auteur de recueils de vers, *Parole scomposte* (Alfredo Guida Editore, 2000), d'essais sur la pensée de Karl Jaspers, d'études sur la pensée d'Emil Cioran et du livre *Metafisica dell'addio (La métaphysique de l'adieu)*, 2011. Organisateur du colloque dédié au centenaire de la naissance de Cioran à Rome, en collaboration avec l'Académie de Roumanie à Rome (novembre 2011).

Marcelo DOS SANTOS MAMED – possesseur d'un diplôme de Français Langue étrangère à l'Université de Lausanne. Il poursuit des études de linguistique et de psychologie.

Pierre FASULA – ATER à l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne. Il prépare une thèse de philosophie à l'Université Paris I sur « Le sens du possible chez Musil et Wittgenstein ».

Aymen HACEN – ancien élève de l'École normale supérieure de Tunis, agrégé de lettres modernes. Allocataire-moniteur de l'École Normale Supérieure Lettres et Sciences Humaines de Lyon (entre 2006 et 2008). Assistant permanent à l'Institut Supérieur des Langues Appliquées aux Affaires et au Tourisme de Moknine (Université de Monastir, Tunisie). Poète et essayiste, auteur de *Stellaire. Découverte de l'homme gauche*, Fata Morgana, 2006 ; *Alphabet de l'heure bleue*, Jean-Pierre Hugué éditeur, 2007 ; *Le Gai désespoir de Cioran* (Miskiliani, Tunisie, septembre 2007), essai sur le tragique en littérature ; *Erhebung* (avec des photographies de Yan Tomaszewski), Jean-Pierre Hugué éditeur, 2008 ; *le silence la cécité* (découvertes, mars 2009, avec une préface de Bernard Noël). Directeur de la collection « Bleu Orient » chez Jean-Pierre Hugué éditeur. Traducteur de l'arabe vers le français et vice versa. Auteur de *Présentielle. Fragments du déjà-vu*, récit, 2010 aux éditions Walidoff (Tunis, Tunisie) et de nombreux textes (traduction, poésie, essai, entretien, nouvelle) dans des revues (*Le Nouveau Recueil, Arpa, Europe, Alkemie, Saeculum*), des actes de colloques et des ouvrages collectifs.

Pierre JAMET – maître de conférences à l'Université de Franche-Comté. Il s'intéresse principalement à la littérature et à la philosophie. Auteur de *Shakespeare et Nietzsche : la volonté de joie* (Paris, Éditions Publibook Université, 2008). Il travaille à présent à un ouvrage sur le romancier américain du début du XX^e siècle, Thomas Clayton Wolfe.

Marc de LAUNAY – chercheur en philosophie allemande au CNRS (Archives Husserl de Paris – ENS-Ulm) ; traducteur de philosophie et de poésie allemande. Il vient de publier, en collaboration avec Marc Crépon, *Les configurations du nihilisme* chez Vrin.

Yves LECLAIR – écrivain et critique littéraire. Études de lettres et de musique. Auteur des journaux poétiques *L'Or du commun* (1993), *Bouts du monde* (1997) et *Prendre l'air* (2001) aux éditions du Mercure de France, *Le Voyageur sans titre* et *Suite au voyageur sans titre* à la Librairie la Brèche éditions (2005 et 2008), des livres d'artistes : *Bourg perdu* (1999), *L'antique lumière d'Eden* (2007), *Les Citronniers* (2007), *Avec vues imprenables* (2007) aux éditions Rencontres ainsi que des essais et des récits dont *La Petite route du col* (éditions L'Étoile des limites, 1997), *Manuel de contemplation en montagne* (2005) et *Bâtons de randonnées* (2007) aux éditions de la Table Ronde, et tout récemment *Orient intime* aux éditions Gallimard (2010). Il est aussi l'éditeur des œuvres complètes de Tristan Corbière aux éditions de L'École des lettres/Seuil et de Pierre-Albert Jourdan au Mercure de France. Viennent de paraître en 2011 une traduction et une étude des chansons de Jaufre Rudel (*Chansons pour un amour lointain*, éditions Fédérop), en 2012 paraîtra une réédition (en version bilingue français-arabe) du *Voyageur sans titre* (traduit par Salma et Aymen Hacén, et Mounir Serhani, Tunis) ainsi qu'un nouveau tome de ses journaux poétiques *Journal d'Ithaque* aux éditions La Part Commune. Il collabore à de nombreuses revues : *La Nouvelle Revue Française*, *Critique*, *Europe*, *Décapage*, etc.

Daniel LEDUC – auteur d'une trentaine d'ouvrages (poésie, nouvelles, jeunesse) ainsi que de nombreux articles dans les domaines du cinéma, de la musique, des arts, de la littérature. Il a été traduit dans une quinzaine de langues.

Jacques LE RIDER – germaniste, directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études (EPHE) depuis 1999 (chaire d'histoire culturelle européenne « L'Europe et le monde germanique »). Auteur de : *Le Cas Otto Weininger. Racines de l'antiféminisme et de l'antisémitisme*, Paris, PUF, 1982 ; *Modernité viennoise et crises de l'identité*, Paris, PUF, 1990, deuxième édition revue et augmentée, 1994 ; *La Mitteleuropa*, Paris, PUF, coll. Que sais-je ? n° 2846, 1994, deuxième édition revue, 1996 ; *Hugo von Hofmannsthal. Historicisme et modernité*, Paris, PUF, coll. Perspectives germaniques, 1995 ; *Les Couleurs et les mots*, Paris, PUF, 1997, deuxième édition revue, 1999 ; *Nietzsche en France, de la fin du XIX^e siècle au temps présent*, Paris, PUF, 1999 ; *Journaux intimes viennois*, Paris, PUF, 2000 ; *L'Autriche de M. Haider. Un journal de l'année 2000*, Paris, PUF, 2001 ; *Freud, de l'Acropole au Sinaï. Le retour à l'antique des modernes viennois*, Paris, PUF, 2002 ; *Arthur Schnitzler ou La Belle Époque viennoise*, Paris, Belin, 2003 ; *Malwida von Meysenbug. Une Européenne du XIX^e siècle*, Paris, Bartillat, 2005 ; *L'Allemagne au temps du réalisme. De l'espoir au désenchantement (1848-1890)*, Paris, Albin Michel, Bibliothèque Histoire, 2008 ; *Faust, le vertige de la science* (avec Paul-Jean Franceschini), Paris, Larousse, 2010.

Ariane LÜTHI – docteur ès lettres de l'Université de Zurich, enseigne le français à Bâle et la littérature comparée à Mulhouse (Université de Haute-Alsace). Entre autres membre de l'ILLE (Institut de recherches en langues & littératures européennes, UHA) et du comité de rédaction de *Colloquium Helveticum* (cahiers suisses de littérature générale et comparée).

Paul MATHIEU – enseignant, poète et auteur de nouvelles. Collaborateur à divers journaux et revues : *Le Jeudi*, *Pyro*, *L'Arbre à paroles*, *Traversées...* Participant à plusieurs colloques et rencontres littéraires à Bari, Rome, Hull, Luxembourg (*Printemps des poètes*, 2008), Namur, Metz, Cluj, Saint-Malo, Porrentruy. Auteurs de recueils : *Le chêne de Goethe*, Tétrás Lyre, 2005 ; *Qui distraira le doute*, *L'Arbre à paroles*, 2006 ; *Cadastrés du babel*, Estuaires, 2008 ; *En venir au point*, Phi, 2009.

Roxana MELNICU – psychologue. Diplôme d'Études Approfondies en Psychopathologie fondamentale et psychanalyse à l'Université Paris VII (1998). Traductrice aux Éditions Trei de Bucarest de plusieurs volumes de Sigmund Freud, traductrice aux Éditions Nemira (à partir de 2007), Galaxia Gutenberg (2008-2010), All (à partir de 2011). Auteure de plusieurs articles parus dans des revues psychanalytiques roumaines (1999-2001) et dans des volumes collectifs (Éditions Napoca Star, Galaxia Gutenberg, Bastion et Éditions de l'Université Iasi). Auteure du volume *Io, Lionardo – Legendele omului din Vinci*, 2008.

Constantin MIHAI – docteur ès lettres à l'Université Michel de Montaigne, Bordeaux 3 ; maître-assistant à l'Université Constantin Brâncoveanu (Rm.Vâlcea) ; spécialisé en histoire intellectuelle roumaine, anthropologie de l'Imaginaire. Auteur des livres : *Arca lui Nae. Perspective culturale asupra generației '27 (L'Arche de Nae. Perspectives culturelles sur la génération de 1927)*, Craiova, Sitech, 2004 ; *La Logique d'Hermès. Études sur l'Imaginaire*, Préface de Claude-Gilbert Dubois, Craiova, Sitech, 2006 ; *Descartes. L'Argument ontologique et sa causalité symbolique*, Paris, L'Harmattan, 2007 ; *Gilbert Durand. Les Métamorphoses de l'anthropologie de l'Imaginaire*, Craiova, Sitech, 2009 ; *Biserica și elitele intelectuale interbelice (L'Église et les élites intellectuelles d'entre-deux-guerres)*, Iași, Institutul European, 2009, première édition, 2010 pour la deuxième édition.

Raluca ROMANIUC – doctorante en littérature française à l'Université du Maryland. Elle prépare une thèse sur Emil Cioran, intitulée *Une éthique de l'irréparable. Lecture d'une expérience de l'exil*. Son champ de recherches porte sur la représentation de l'exil dans la littérature française et francophone du XX^e et XXI^e siècles. Dans ce contexte, elle étudie en particulier les questions de bilinguisme et de traduction chez divers auteurs européens d'expression française – roumains, russes, tchèques, suisses.

Mihaela-Gențiana STĂNIȘOR – maître-assistante à l'Université « Lucian Blaga » de Sibiu. Études de roumain et de français. Docteur ès lettres de l'Université de Craiova avec un mémoire sur Emil Cioran. Auteure des livres : *Les Cahiers de Cioran, l'exil de l'être et de l'œuvre*, 2005 ; *Perspectives critiques sur la littérature française du XVII^e siècle*, 2007, ainsi que de plusieurs études sur la littérature française et universelle. Traductrice en roumain du livre de Roland Jaccard, *La tentation nihiliste*. Secrétaire de rédaction des *Cahiers Emil Cioran. Approches critiques*, membre du comité de lecture et correspondante à l'étranger de la revue *Recto/Verso. Revue de jeunes chercheurs en critique génétique*.

Michel TREMBLAY – autodidacte asocial et atypique, peintre sans peinture, artiste indépendant travaillant les mots sans être écrivain, l'auteur se considère un peu, lui-même, comme à la croisée de tout et de rien. Ainsi en est-il, aussi, de ses dires et de ses écrits. Traces de pas d'un parcours à hauteur d'homme où l'étonnement du fait d'Être s'inscrit toujours en porte-à-faux de la morosité ambiante.

Ciprian VĂLCAN – études de philosophie à l'Université de Timișoara. Boursier de L'École Normale Supérieure de Paris entre 1995-1997. Boursier du gouvernement français entre 2001-2004, il obtient la Maîtrise et le DEA en philosophie de l'Université Paris IV – Sorbonne. Professeur à la Faculté de Droit de l'Université Tibiscus de Timișoara. Docteur en philosophie de l'Université Babel-Bolyai de Cluj-Napoca (2002). Docteur ès lettres de l'Université de Vest de Timișoara (2005). Docteur en histoire culturelle de l'École Pratique des Hautes Études de Paris (2006). Volumes d'auteur : *Recherches autour d'une philosophie de l'image*, 1998 ; *Studii de patristică și filosofie medievală (Études de patristique et de philosophie médiévale)*, 1999 (Prix de la Filiale de l'Union des Écrivains de Timișoara) ; *Eseuri barbare (Essais barbares)*, 2001 ; *Filosofia pe înțeleșul centaurilor (La philosophie à la portée des centaures)*, 2008 ; *La concurrence des influences culturelles françaises et allemandes dans l'œuvre de Cioran*, 2008 ; *Teologia albinoșilor (La théologie des albinos)*, 2010 (avec Dana Percec) ; *Elogiul bîlbîielii (L'éloge du bégaiement)*, București, ALL, 2011 ; *A traves de la palabra*, Murcia, sous presse ; *Logica elefanților (La Logique des éléphants)* (avec Dana Percec), București, All, sous presse.