

spirale

HUMANISME ET PROSPECTIVE

Direction de la publication

Pierre Chastanier

Rédaction en chef

Patrick Brunel

Comité éditorial

Roland Branquart, Alain Grangé-Cabane,
Pierre-Marie Lledo, Pierre Maurel, Michel Payen,
Jacques Samouelian

Auteurs

Claire Barbillon,
Christine Barré
de Miniac,
Véronique Bonnet,
Patrick Brunel,

Philippe Cabestan,
Pierre Chastanier,
Blandine Kriegel,
Jacques Samouelian.

Impression : Print France Offset
3, rue de l'Atlas - 75019 Paris
Conception et réalisation : Studio 122

La revue Spirale est éditée par le CIU
Cercle Inter Universitaire
5, avenue de Messine
75008 PARIS – FRANCE
N° ISSN : 2491-2999

LE CERCLE INTER UNIVERSITAIRE

Préface par Pierre CHASTANIER, président-fondateur du CIU



Le Cercle Inter Universitaire

Le Cercle Inter Universitaire réunit depuis sept ans des femmes et des hommes de talent, provenant de diverses écoles de pensée notamment philosophiques, initiatiques, scientifiques et religieuses, mais aussi de corps tels que l'armée, la politique, la haute fonction publique, l'Université ou les professions réglementées.

Sur la base de formations, d'expériences et d'engagements diversifiés, ils entendent conjuguer leurs réflexions et leurs efforts pour progresser sur la voie de la connaissance, contribuer à éclairer les hommes aux lumières des valeurs humanistes qu'ils défendent et suggérer aux responsables politiques, économiques ou sociaux de notre pays des solutions aux problèmes complexes que nos sociétés modernes doivent résoudre.

Le Cercle respecte la règle impérative d'un mouvement ordonné où, à la différence de l'affligeant spectacle des débats politiques au cours desquels personne n'écoute personne, la parole est donnée

mais jamais prise, la critique toujours remplacée par un argument constructif ou une remarque interrogative, respectant l'autre, conscients que nous sommes que personne ne peut détenir de vérité absolue et que chacun peut s'enrichir des apports d'un point de vue différent.

Ses propositions, élaborées à partir d'auditions d'experts, de groupes d'études, d'appels à des *think tanks*, de consultations d'organismes officiels, s'inspirent de textes fondateurs comme la « Déclaration universelle des droits de l'homme ». Elles ne sont jamais émises au service exclusif d'un parti ou d'une idéologie, quelle qu'elle soit. Le principe de base est le dialogue afin d'aider au rapprochement des points de vue, même les plus éloignés.

Notre charte

Les membres du Cercle se réclament de l'idéal humaniste, laïque et républicain. Ils reconnaissent que les partis politiques sont indispensables à la vie démocratique, mais ils savent qu'une mutuelle compréhension entre les hommes, seule vraie base de l'action, suppose qu'on en dépasse les clivages.

Ils veulent être un noyau d'hommes et de femmes de bonne volonté, soucieux de l'intérêt général, cherchant ensemble, dans un esprit de tolérance, par le travail, la réflexion et le dialogue, des voies nouvelles, pour aider la société à affronter, avec courage et détermination, les réalités du présent et la préparer aux défis de l'avenir.

Ils placent leurs espoirs dans tous ceux qui savent qu'il est préférable de chercher à se comprendre plutôt que d'essayer de se convaincre. Hors des clivages traditionnels qui ne servent souvent qu'à justifier les immobilismes, ils puisent dans chaque Institution les idées qui réunissent, plutôt qu'ils ne s'enlisent éternellement dans celles qui divisent. Ils revendiquent une totale indépendance intellectuelle, matérielle et morale envers quelque formation politique, philosophique ou religieuse que ce soit. Ils affirment leur attachement à la France, inspiratrice de l'Europe, et à sa mission pour le dialogue entre les nations et les peuples. Ils veulent rassembler sans imposer de dogme ou d'idéologie, agir, en recherchant des propositions nouvelles tournées vers l'avenir.

Les membres du Cercle ont toute latitude pour enrichir de leur

présence les diverses organisations électives, civiles, universitaires, militaires, professionnelles, où ils pensent pouvoir, par leur engagement, contribuer au progrès et à la paix.

Ils se reconnaissent comme membres d'une confraternité ouverte, sans exclusive envers les fraternités les plus diverses qui depuis l'aube des temps concourent, dans l'amour du prochain, à la paix, à la tolérance et à l'épanouissement de l'humain.

ONT COLLABORÉ À CE NUMÉRO

Claire Barbillon

Professeur des universités et directrice de l'École du Louvre depuis décembre 2017, elle a été professeur d'histoire de l'art contemporain à l'université de Poitiers entre 2014 et 2017. Sa carrière professionnelle s'est auparavant partagée entre les musées et l'université. Claire Barbillon est spécialiste d'histoire de l'art du XIX^e siècle, en particulier de sculpture et d'historiographie. Ses trois derniers ouvrages, publiés en 2017, sont le catalogue de l'exposition *Bourdelle et l'Antique, une passion moderne*, organisée au musée Bourdelle (3 octobre 2017 - 4 février 2018), qu'elle a co-dirigée avec A. Simier et J. Godeau, (éditions Paris-Musées), le catalogue des sculptures du musée des Beaux-Arts de Lyon, comprenant une vingtaine d'essais et environ 200 notices développées, ainsi qu'un catalogue sommaire, co-dirigé avec C. Chevillot et S. Paccoud, (Somogy, 2017) et un ouvrage personnel, *Comment regarder la sculpture ?* aux éditions Hazan.

Christine Barré de Miniac

Professeur honoraire en sciences du langage (Université Grenoble Alpes), elle a été co-directeur du laboratoire de Linguistique et didactique des langues étrangères et maternelles, a coordonné de nombreux programmes nationaux et internationaux de recherche sur la communication écrite et participé à des expertises internationales. Elle est l'auteur de nombreux ouvrages et articles, notamment *Le rapport à l'écriture. Perspectives théoriques et didactiques* (2000-2014); *La littéracie. Conceptions théoriques et pratiques d'enseignement de la lecture-écriture* (2004); *L'illettrisme. De la prévention chez l'enfant aux stratégies de formation chez l'adulte* (1997).

Véronique Bonnet

Professeur de philosophie en classes préparatoires au lycée Janson de Sailly, Véronique Bonnet rédige régulièrement des ouvrages de philosophie générale sur les thématiques des concours des grandes écoles de commerce chez Studyrama et Atlande. Vice-présidente de l'April, association francophone de promotion et de défense de l'informatique libre, elle intervient par des conférences et des articles sur les enjeux humanistes du logiciel libre. Prochain livre en préparation : *Richard Stallman et l'éthique de l'espace numérique : une lecture philosophique*.

Patrick Brunel

Enseignant-chercheur à la Faculté des lettres de l'Institut Catholique de Paris, Patrick Brunel est l'auteur d'une thèse de doctorat (Université Paris IV-Sorbonne) sur *Le Rire de Proust* (Honoré Champion, 1997), de *La Littérature française du XX^e siècle* (Armand Colin, 2002), d'un essai-portrait sur *Vladimir Horowitz, le Méphisto du piano* (Josette Lyon, 1997). Il a participé au *Dictionnaire des lettres françaises, Le XX^e siècle* (Le Livre de Poche, 1998). Ses travaux portent plus particulièrement sur le comique dans la littérature romanesque de la première moitié du XX^e siècle.

Philippe Cabestan

Professeur de philosophie en classes préparatoires au Lycée Janson de Sailly, il est également Président de l'École Française de Daseinsanalyse. Auteur de nombreux articles consacrés à la phénoménologie et à la psychopathologie, il a publié récemment *Qui suis-je ? Sartre et la question du sujet* (Hermann, 2015).

Pierre Chastanier

Ingénieur physicien et Docteur en Médecine, il a commencé sa carrière universitaire à la Faculté de Médecine de Lyon. Il crée en 1980 une société de conseil pour favoriser l'exportation des techniques hospitalières françaises, puis en 2009 une société de recherche en cardiologie. Dans le secteur associatif, il fonde en 2004 le Club Dialogue et Démocratie Française ainsi que le Cercle Inter Universitaire, dont il assume aujourd'hui la présidence.

Gérard Contremoulin

Issu de l'Éducation Populaire, Gérard Contremoulin est l'Animateur du blog « La voûte étoilée ». Franc-maçon du GODF depuis 36 ans, il a été Conseiller de l'Ordre en charge de la lutte contre les dérives sectaires, la coordination du programme « L'École Républicaine du futur » puis de la communication et des relations presse de l'obédience. Il est depuis 2016, délégué départemental de l'Éducation Nationale. Citoyen engagé dans la défense de la laïcité et de la liberté de conscience, il est actuellement délégué départemental de l'éducation nationale (DDEN) dans le Val de Marne (94). Il vient de publier *L'Homme debout* aux Éditions Detrad.

Blandine Kriegel

Blandine Kriegel, professeur émérite des Universités, a été l'élève de George Canguilhem et a commencé sa carrière universitaire avec Michel Foucault dans son laboratoire du Collège de France. Elle a joué un rôle pionnier dans le redéploiement de la philosophie politique avec sa redécouverte de l'État de droit, qui lui a valu une audience internationale dans les grandes universités du monde. La vingtaine d'ouvrages qu'elle a rédigés sont consacrés essentiellement à la généalogie classique du droit et de la pensée politique démocratique, dont elle met en évidence les sources théologico-politiques classiques. Blandine Kriegel a été également Présidente du Haut Conseil à l'Intégration, Membre du Comité Consultatif National d'Éthique et Conseillère à la Présidence de la République.

Michel Maffesoli

Professeur émérite à la Sorbonne, Membre de l'Institut universitaire de France, Administrateur du CNRS, Michel Maffesoli est également fondateur et ancien directeur de la revue *Sociétés* et président des *Cahiers Européens de l'Imaginaire*. Il est directeur du Centre d'Études sur l'Actuel et le Quotidien (fondé avec G.Balandier en 1982). Disciple de Gilbert Durand, il lui a succédé à la direction du Centre de recherche sur l'Imaginaire (MSH). Il est l'auteur de plus de 40 ouvrages, traduits en de nombreuses langues, dont *Le trésor caché, lettre ouverte aux Frans-Maçons* (2015). Son dernier livre : *Être postmoderne* (Éd. du Cerf, 2018).

Jacques Samouelian

Docteur en Médecine, titulaire du Certificat d'Études Spéciales de Psychiatrie, psychanalyste, Jacques Samouelian a fait une carrière hospitalière en tant que praticien hospitalier, pédopsychiatre des Hôpitaux pendant plusieurs décennies. Il a exercé les fonctions de chef de service, puis après la réforme hospitalière, les fonctions de chef de pôle dans une structure regroupant trois services : maternité, pédiatrie, pédopsychiatrie.

QU'EST-CE QU'UN THYRSE ? LA SPIRALE EN LITTÉRATURE : ALLÉGORIE, SYMBOLE OU MÉTAPHORE ?

Par Patrick Brunel



La revue du CIU s'intitule Spirale. Il nous a paru intéressant de nous arrêter un instant sur ce titre. Non tant pour en expliciter la charge symbolique, bien connue de tous, que pour réfléchir à ce que le motif de la spirale implique lorsqu'il se rencontre dans un texte littéraire. Y conserve-t-il sa signification symbolique ?

Ou celle-ci s'estompe-t-elle, au profit d'une autre, métaphorique, expression de la vision subjective de l'écrivain ?

Depuis la nuit des temps, la spirale est un symbole commun à toutes les civilisations, à toutes les sociétés. Tout au long de l'histoire de l'humanité, sa représentation graphique se retrouve inscrite sur des pierres, des objets décoratifs, des bijoux, des monuments. Le paléolithique, le néolithique, Sumer, l'Égypte, la Grèce, Rome, les Celtes, les Vikings, etc., toutes ces civilisations ont dessiné, gravé, représenté des spirales. Gilbert Durand remarque la récurrence du motif « dans l'iconographie de cultures qui précisément sont des cultures dont le paysage mental est axé sur les mythes de l'équilibre des contraires

et de la synthèse¹ » : peintures faciales des Caduveo, poteries de Yang-Chao, bronzes de l'ancienne Chine, décors polynésiens et de l'ancien Mexique, etc.

Les anthropologues ont avancé que la très grande fréquence de ces représentations, ainsi que l'ampleur de leur étendue géographique pouvaient être en lien direct avec l'existence de la spirale dans le monde réel et que l'observation de phénomènes naturels était sans doute à l'origine de ces représentations : la spirale est présente dans le règne végétal (volubilis, vigne, tournesol), animal (escargot, coquillages) et humain (la cochlée de l'oreille interne, l'implantation des cheveux); certains phénomènes météorologiques (orages), physiques (tourbillons de l'eau), en offrent également des exemples; tout cela a pu frapper durablement l'imagination des premiers hommes.

... la spécificité d'un symbole dès lors qu'il s'exprime, non plus à l'aide de lignes, de couleurs ou de formes, mais à travers des mots...

Mais quoi qu'il en soit des origines du motif graphique de la spirale, sa fonction n'est pas simplement décorative. À l'évidence, le motif est lesté d'une puissante charge symbolique. Nous n'entendons pas ici revenir sur les diverses interprétations auxquelles il a donné lieu : symbolismes cosmique (croissance et décroissance du jour, rythme des saisons), spirituel (le souffle de vie qui permet l'élévation vers le divin), théologique (le jeu de boule de Nicolas de Cues dont la boule évidée roule en spirale et symbolise l'homme s'écartant du droit chemin et ne parvenant que difficilement à rejoindre Dieu), ou plus humblement humain (le triskel celte représenterait ainsi

les trois âges de la vie). De tout temps, la spirale a symbolisé le cheminement, l'élan, l'ascension. Et aujourd'hui, Michel Maffesoli voit en

1 Gilbert Durant, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Bordas, 1969. Repris chez Dunod en 1992. P. 361 de cette édition.

elle la marque de « l'enracinement dynamique ». Elle est le contraire du labyrinthe. Et naturellement, elle est aussi une représentation possible du parcours initiatique...

Toutes ces interprétations symboliques sont d'ordre anthropologique. Mais il arrive que la littérature, elle aussi, fasse appel à la spirale ! Comment dès lors interpréter le motif lorsqu'il surgit au cœur d'un essai, d'un roman ou d'un poème ? La question vaut d'être posée, au moins pour deux raisons : la première tient à la spécificité d'un symbole dès lors qu'il s'exprime, non plus à l'aide de lignes, de couleurs ou de formes, mais à travers des mots ; la seconde, à la spécificité de la langue littéraire par rapport à la langue courante. Par ailleurs, dès lors qu'il devient littéraire, le symbole ne perd-il pas sa dimension anthropologique, aspiré qu'il est en quelque sorte par et dans le moi de l'écrivain qui, dans un mouvement d'appropriation, lui appose sa subjectivité, le dépossédant du même coup de son vêtement anthropologique, pour le recouvrir d'un autre, intime et personnel ? Telle est la question à laquelle nous nous proposons de réfléchir, avant de nous pencher sur quelques occurrences du motif de la spirale dans notre littérature, notamment à l'époque romantique.

La dimension anthropologique du symbole

Pour René Guénon, auteur de *Symboles de la science sacrée*, engagé dans une véritable croisade contre le monde moderne, il est urgent de renouer avec le symbolisme, « moyen le mieux adapté à l'enseignement des vérités d'ordre supérieur, religieuses et métaphysiques, c'est-à-dire de tout ce que repousse ou néglige l'esprit moderne² ». Ce dernier est en proie à « deux erreurs qui ne s'opposent qu'en apparence (...) : rationalisme et sentimentalisme³ » et seul le symbolisme empreint, non de rationalisme mais d'« intellectualisme », est à même de permettre d'éviter ces deux erreurs. Le symbolisme est « tout spécifiquement adapté aux exigences de la nature humaine,

2 R. Guénon, « La Réforme de la mentalité moderne », *Regnabit, Revue universelle du Sacré-Coeur*, juin 1926. Repris dans *Symboles de la science sacrée*, Gallimard, 1962, p. 13.

3 *Ibid.*, p. 9.

qui n'est pas une nature purement intellectuelle, mais qui a besoin d'une base sensible pour s'élever vers les sphères supérieures⁴. » Guénon oppose par ailleurs le langage dont « la forme est analytique, "discursive" comme la raison humaine dont il est l'instrument propre », et « le symbolisme proprement dit » qui « est essentiellement synthétique, et par là même "intuitif" en quelque sorte⁵. » À ses yeux, c'est là une supériorité du langage symbolique sur le langage discursif. Grâce au premier, « les vérités les plus hautes, qui ne seraient aucunement communicables ou transmissibles par tout autre moyen, le deviennent jusqu'à un certain point lorsqu'elles sont, si l'on peut dire, incorporées dans des symboles qui les dissimulent sans doute pour beaucoup, mais qui les manifesteront dans tout leur éclat aux yeux de ceux qui savent voir⁶ ». On saisit l'idée : comparé au langage discursif qui, lui, est analytique, le symbole est éminemment synthétique, il provoque un court-circuit, Freud dirait « une économie de dépense psychique », et impose en quelque sorte sa vérité au regard « de ceux qui savent voir ». Il n'est pas anodin que dans sa perspective qui relève, ne l'oublions pas, d'une intention apologétique (convaincre son lecteur que « toutes choses s'enchaînent et se correspondent pour concourir à l'harmonie universelle et totale, qui est comme un reflet de l'Unité divine elle-même⁷ »), Guénon oppose ainsi la vue à la raison. À qui souscrit à la prémisse, la conclusion peut sembler logique et pertinente.

Par ailleurs, c'est une des caractéristiques d'un symbole que d'être transhistorique : « tout véritable symbole porte ses multiples sens en lui-même, et cela dès l'origine », écrit ainsi Guénon qui repousse du même coup toute possibilité d'infléchissement de son sens :

4 « Le Verbe et le symbole », *Regnabit, Revue universelle du Sacré-Coeur*, janvier 1926. Repris dans *Symboles de la science sacrée*, op. cit., p. 15.

5 *Ibid.*, pp. 15 et 16.

6 *Ibid.*, p. 16.

7 *Ibid.*, p. 18.

Penser qu'un sens nouveau peut être donné à un symbole qui ne le possédait pas par lui-même, c'est presque nier le symbolisme, car c'est en faire quelque chose d'artificiel, sinon d'entièrement arbitraire, et en tout cas de purement humain⁸.

Soit ! Mais vouloir appliquer une telle conception du symbole à un texte littéraire, c'est s'interdire de le comprendre ! Lorsqu'ils empruntent des symboles au fonds commun de l'humanité, les écrivains ne les transposent pas « tels quels » dans leurs œuvres, mais les enrichissent des mille et une ressources de leur imaginaire. La présence de symboles dans une œuvre littéraire exige d'être interprétée avec une autre grille d'analyse que la seule grille anthropologique. Au vrai, elle ne nécessite l'aide d'aucune grille, mais du seul travail herméneutique du lecteur.

L'herméneutique littéraire

À ce stade de notre réflexion, nous croisons la route de Paul Ricoeur. C'est lui qui va nous aider à comprendre la véritable nature du symbolisme littéraire.

Dans « Parole et symbole », article de 1975, le grand philosophe constate que le symbole mettant en rapport deux ordres de discours, l'un linguistique, l'autre non linguistique, il importe de partir de la parole, et plus précisément de « la métaphore d'invention ou métaphore vive », pour parvenir à le cerner et le comprendre dans toute sa richesse et sa complexité.

Ricoeur distingue tout d'abord clairement le symbole de l'allégorie : celle-ci n'est qu'un « procédé didactique » qui « facilite l'enseignement mais peut être ignoré dans un traitement directionnel conceptuel » ; celui-là rend impossible « la saisie directe du concept ». Aux yeux des « ennemis de la pensée conceptuelle » – Guénon, par exemple – pour qui « il faut choisir : ou le symbole ou le concept », la supériorité du premier sur le second est évidente.

8 « Le Saint Graal », *Le Voile d'Isis*, février-mars 1934. Repris dans *Symboles de la science sacrée*, op. cit., p. 34.

Mais pour Ricoeur, cette opposition n'a pas lieu d'être. Le symbole doit être compris en soi, sans avoir besoin d'être opposé au concept. Pour cela, il faut recourir à un outil d'analyse propre à la langue : la métaphore. On mesure là l'audace épistémologique de Ricoeur qui n'hésite pas à se confronter à un paradoxe : tandis qu'il y a dans le symbole un « côté non sémantique », c'est-à-dire qui ne peut être analysé en termes linguistiques et logiques, en termes de significations et d'interprétations, quelque chose « qui résiste à une transcription linguistique, sémantique, logique », la métaphore, elle, relève tout entière du *logos*. Prenant l'exemple du sacré, le philosophe souligne son enracinement

Le symbole doit être compris en soi, sans avoir besoin d'être opposé au concept.

non linguistique (il se manifeste dans des pierres, des arbres...), ce qu'il nomme la « dimension non-langagière du sacré ». Et Ricoeur de préciser : « Dans l'univers sacré la capacité de dire est fondée sur la capacité du cosmos de signifier ». Et c'est la logique des correspondances entre macrocosme et microcosme qui régit « la vie comme sacralité totale ». Le symbole est ainsi « lié aux configurations du cosmos ». Lié, c'est-à-dire non libre. Doté d'une stabilité incroyable « parce qu'il plonge ses racines dans des constellations durables de la vie, du sentiment et du cosmos », il ne peut tout au plus que se transformer, sans jamais mourir :

Tout se passe comme si certaines expériences fondamentales de l'humanité comportaient un symbolisme immédiat. (...) Tout se passe comme si (...) le symbolisme constituait une réserve de sens dont le potentiel métaphorique reste toujours à dire. Et de fait, l'histoire des mots et celle de la culture semblent indiquer que si le langage ne constitue jamais que la couche la plus superficielle de notre expérience symbolique, en retour, celle-ci ne nous devient accessible que dans la mesure où elle est formée, articulée, à un autre niveau artistique et littéraire, les

*métaphores les plus insistantes se tenant en quelque sorte à la flexion de l'infra-structure symbolique et de la super-structure métaphorique.*⁹

Le rapport entre symbole et parole est donc problématique, mais incontournable parce que complémentaire. Ce serait une erreur de postuler qu'une immersion au cœur du monde symbolique suffit à y donner accès. Un rapport uniquement intuitif, sensible, avec l'univers des symboles est incomplet. La raison, le *logos*, se révèle au contraire une aide précieuse en nous aidant d'abord à comprendre (c'est l'exégèse), puis dans un second temps à interpréter (c'est l'herméneutique), les symboles. Et dans ce travail herméneutique, la métaphore est bel et bien l'instrument idoine pour exprimer, via le *logos*, la charge symbolique d'une œuvre.

Ailleurs, Ricoeur note que si « le symbole donne à penser », cela ne signifie pas qu'il soit seul – et à lui seul – porteur du sens :

*Le symbole donne; je ne pose pas le sens, c'est lui qui donne le sens; mais ce qu'il donne, c'est "à penser", de quoi penser.*¹⁰

Le symbole n'est pas un signe ordinaire, transparent dans l'immédiateté du sens qu'il contiendrait et qui s'offrirait aisément au déchiffrement. Il est au contraire opaque et son sens littéral est porteur d'un « sens second qui n'est pas donné autrement qu'en lui ». Là réside la difficulté de l'herméneutique des symboles : il ne faut pas rejeter le sens littéral – le symbole est en cela très différent de l'allégorie -, mais vivre en lui, car seul la prise en compte du sens littéral permet d'avoir accès au sens symbolique, sans jamais que le deuxième n'in-

9 Paul Ricoeur, « Parole et Symbole », *Revue des Sciences religieuses de l'Université des Sciences humaines de Strasbourg*, Janvier-avril 1975, pp. 142-161. Nous soulignons. Le numéro est tout entier consacré au symbole. Outre les travaux de Ricoeur, il convient également de citer *Théories du symbole* de Tzvetan Todorov, Ed. du Seuil, 1977, et plus spécialement le long chapitre « La Crise romantique » qui retrace l'histoire de la naissance de l'esthétique romantique, en insistant particulièrement sur l'opposition allégorie/symbole.

10 Paul Ricoeur, « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique », *Le Conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, Ed. du Seuil, 1969. Repris en 2013 dans la collection « Points », p.401.

ferme, ni n'invalide le premier. Comme l'écrit joliment Ricoeur, il faut entrer dans « le cercle de l'herméneutique » qui s'énonce ainsi: « Il faut comprendre pour croire, mais il faut croire pour comprendre¹¹ ». Deux écueils sont donc à éviter: négliger le sens littéral comme s'il n'était qu'une enveloppe déchirable et jetable dès lors que l'on aurait eu accès au sens second; figer les symboles et les traiter comme une « mythologie dogmatique¹² », erreur commise par la gnose. C'est à une « interprétation créatrice¹³ » qu'invite Ricoeur.

Penser à partir du symbole, c'est donc à la fois entretenir un rapport vivant et intime avec lui, tout en exerçant son intelligence logique et critique. Concilier les deux bouts de la chaîne peut sembler paradoxal puisqu'à l'exigence de clarté, de rigueur, de scientificité qui caractérise le questionnement philosophique, l'univers symbolique oppose son opacité et sa contingence (pourquoi ce symbole-là et non un autre?). Mais le paradoxe est aisément levé si l'on prend en compte la valeur non seulement expressive, mais « exploratoire » des symboles qui « confèrent une universalité, une temporalité et une portée ontologique¹⁴ » à quelques grandes préoccupations humaines. Ricoeur écrivait ce qui précède dans le cadre d'une réflexion sur le mal, mais nous allons voir que le champ d'application est naturellement plus vaste. Plus précisément, c'est à la question de l'Histoire et du Temps que nous allons nous intéresser maintenant, car c'est à son propos que le motif de la spirale est apparu dans notre littérature.

Temps et Histoire: le motif de la spirale à l'époque romantique, de l'allégorie au symbole

Il n'y a pas lieu de s'étonner que ce soit au début du XIX^e siècle que le motif de la spirale s'impose à l'imagination des grands écrivains romantiques soucieux de penser leur époque et d'exprimer d'une manière neuve leur rapport au Temps. La Révolution, en effet, a créé le sentiment d'une brisure, ainsi que la certitude que rien ne sera

¹¹ *Ibid.*, p. 401.

¹² *Ibid.*, p. 402.

¹³ *Ibid.*, p. 403.

¹⁴ *Ibid.*, p. 424.

plus jamais comme avant. Elle a du même coup obligé les hommes à reconsidérer leur rapport à l'Histoire. Celle-ci ne pouvait plus être perçue comme une inlassable répétition d'événements toujours semblables, répétition que la figure du cercle ou de la roue aidait à se figurer, pas davantage comme une simple évolution progressive que le tracé d'une simple flèche pouvait représenter. L'Histoire désormais est perçue d'une manière radicalement autre: elle est sans cesse en mouvement; sa marche en avant ne saurait être entravée; par essence, elle est inachevée. On comprend dès lors que l'image de la spirale se soit imposée. Elle permet de concilier l'idée de répétition, de retour, avec celle de perfectibilité. En 1813, Germaine de Staël note ainsi:

Goethe a dit sur la perfectibilité de l'esprit humain un mot plein de sagacité: Il avance toujours en ligne spirale. Cette comparaison est d'autant plus juste, qu'à beaucoup d'époques il semble reculer, et revient ensuite sur ses pas, en ayant gagné quelques degrés de plus.¹⁵

La « ligne spirale » n'est alors pas seulement le contraire de la ligne droite, de la flèche, mais aussi de la roue, symbole de la répétition du même:

Ceux qui nient la perfectibilité de l'esprit humain prétendent qu'en toutes choses les progrès et la décadence se suivent tour à tour, et que la roue de la pensée tourne comme celle de la fortune. Quel triste spectacle que ces générations s'occupant sur la terre, comme Sisyphe dans les enfers, à des travaux constamment inutiles!¹⁶

Si l'Histoire n'est pas un éternel recommencement, c'est parce que la raison dont les philosophes des Lumières ont célébré les vertus, permet à l'homme d'agir sur le cours des événements. Il est intéressant de noter qu'un débat a opposé Chateaubriand et Mme de Staël sur cette notion de perfectibilité. À dire vrai, Chateaubriand

¹⁵ *De l'Allemagne*, Garnier-Flammarion, tome 2, p. 174.

¹⁶ *Ibid.*, p. 229

a évolué en cette matière. En 1797, dans la conclusion de son Essai sur les révolutions, il écrivait :

Déjà nous possédons cette importante vérité que l'homme, faible dans ses moyens comme dans son génie, ne fait que se répéter sans cesse ; qu'il circule dans un cercle, dont il tâche en vain de sortir.

Mais dans la « Préface » de l'édition de ses œuvres complètes, il infléchit sensiblement sa position : « Qu'ai-je prétendu prouver dans l'Essai ? Qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil, et qu'on retrouve dans les révolutions anciennes et modernes, les personnages et les principaux traits de la révolution française. » Et une note de préciser aussitôt le chemin parcouru depuis ce premier écrit :

Le génie de l'homme ne circule point dans un cercle dont il ne peut sortir. Au contraire (et pour continuer l'image), il trace des cercles concentriques qui vont s'élargissant, et dont la circonférence s'accroîtra sans cesse dans un espace infini. M'obstinant dans l'Essai à juger le présent par le passé, mesurant le monde moderne au monde ancien, je

déduis bien les conséquences, mais je pars d'un mauvais principe ; je nie aujourd'hui la majeure de mes raisonnements, et tous ces raisonnements tombent à terre.

Dans sa « Préface » à ses *Études historiques* de 1831, l'auteur du *Génie du christianisme* affirme de nouveau son adhésion à l'idée de perfectibilité conçue - et c'est là ce qui le distingue de Germaine de Staël - dans sa dimension religieuse :

Je cherche à démontrer que l'espèce humaine suit une ligne progressive dans la civilisation alors même qu'elle semble rétrograde. L'homme tend à une perfection infinie (...) ; il ne cesse de gravir la pente escarpée de ce Sinaï inconnu, au sommet duquel il reverra Dieu.

**L'image se fait
auxiliaire de la
pensée”**

Tant chez Madame de Staël que chez Chateaubriand, la spirale est une *image* permettant de penser et d'exprimer une nouvelle conception de l'Histoire et du devenir des sociétés, non un *symbole*. Et la pertinence de l'image tient à sa dimension métaphorique qui souligne la ressemblance entre le mouvement des événements (le comparé) et la forme de la spirale (le comparant), mouvement qui, parce qu'il est perçu comme ascendant, ouvre sur la notion de perfectibilité. L'image se fait auxiliaire de la pensée.

À qui veut mesurer l'importance à l'époque romantique des débats autour de cette question de la perfectibilité des sociétés humaines et de celle de progrès qui en dépend étroitement, un passage de la deuxième partie des *Illusions perdues* offre un savoureux condensé des enjeux. Balzac y met en parallèle le Cénacle animé par D'Arthez, écrivain de talent, et un groupe de journalistes médiocres et corrompus, parmi lesquels Blondet et Lousteau. Lucien de Rubempré qui, dans l'espoir de réussir son ascension sociale, fréquente le second groupe alors que son cœur le pousserait à épouser les vues du premier, est ainsi témoin de cet échange :

- Fulgence était un bon garçon, reprit Lousteau ; mais ils l'ont perverti de morale.

- Qui ? demanda Claude Vignon.

- Des jeunes hommes graves qui s'assemblent dans un musico philosophique et religieux de la rue des Quatre-Vents, où l'on s'inquiète du sens général de l'Humanité... répondit Blondet.

- Oh ! oh ! oh !

- ... On y cherche à savoir si elle tourne sur elle-même, dit Blondet en continuant, ou si elle est en progrès. Ils étaient très embarrassés entre la ligne droite et la ligne courbe, ils trouvaient un non-sens au triangle biblique, et il leur est alors apparu je ne sais quel prophète qui s'est prononcé pour la spirale.

- Des hommes réunis peuvent inventer des bêtises plus dangereuses, s'écria Lucien qui voulut défendre le Cénacle.

- Tu prends ces théories-là pour des paroles oiseuses, dit Félicien Vernou, mais il vient un moment où elles se transforment en coups de fusil ou en guillotine.¹⁷

Les journalistes tiennent des propos sarcastiques à propos de la conception progressiste de l'Histoire défendue par le Cénacle de d'Arthez: dans la bouche de Blomet, celle-ci est discréditée, moquée, satirisée, et l'image de la spirale est ravalée au rang d'une simple et univoque *allégorie*. Mieux, sa virtualité symbolique est tuée dans l'œuf à travers le recours au lexique religieux ici dévalorisé (« triangle biblique », « prophète »). Pour le dire avec les mots de Ricoeur cités plus haut, Blomet raille la « mythologie dogmatique » de la spirale devenue prégnante dans les cercles avancés, mais demeure fermé à toute « interprétation créatrice ».

Tel n'est pas le cas de Pierre-Simon Ballanche (1776-1847) qui, lui aussi, pense le développement de l'Histoire sur le mode de la spirale, mais en dépassant la valeur allégorique de l'image pour la hisser au rang de *symbole*. Comme nombre de ses contemporains, Ballanche a le sentiment de vivre à une époque palingénésique où les institutions sociales et religieuses vont se régénérer et les traditions primitives se faire de nouveau entendre :

Et l'identité de l'homme atteste son unité génésiaque, et prophétise son unité définitive.

Toutes ces notions, Hébal les eut intuitivement, et il connut de nouveau la succession des temps cosmogoniques, des temps mythiques, des temps historiques.

Toutefois une pensée immobile de l'éternité vint se mêler à la pensée mobile du temps, celle que tous ces temps issus les uns des autres se reproduisaient perpétuellement, puisque le genre humain est toujours identique à ce qu'il fut dans tout le passé, à ce qu'il sera dans tout l'avenir¹⁸.

¹⁷ Honoré de Balzac, *Illusions perdues*, Édition Folio, pp. 396-397.

¹⁸ Pierre-Simon Ballanche, *La Vision d'Hébal*, édition critique de A.J.L. Busst, Droz, 1969, pp. 138 et 139.

A.J.L. Busst commente en ces termes ce dernier paragraphe :

Selon Ballanche, l'homme est toujours identique, parce qu'il est toujours déchu et toujours réhabilité. Quoique les cycles palingénésiques du devenir se ressemblent tous par leur trois temps, ils recommencent pourtant chacun l'initiation de l'humanité à un degré supérieur; et le devenir humain décrit un seul grand cycle qui ne se reproduit pas. Ballanche est donc partisan du système de développement en spirale.¹⁹

Il apparaît donc clairement que le recours par les romantiques au motif de la spirale pour penser de manière neuve leur rapport au Temps et à l'Histoire, se fait tantôt (Madame de Staël, Chateaubriand) sur le mode de *l'analogie*, simple image ou allégorie, tantôt (Ballanche) sur un mode plus intuitif et sensitif qui est une réactivation, consciente ou non, peu importe, de la dimension symbolique et spirituelle de ce motif.

Naturellement, tous les contemporains de Mme de Staël, de Chateaubriand et de Ballanche n'ont pas partagé leurs vues optimistes sur la perfectibilité humaine ! Il n'est que de lire les penseurs de la contre-révolution pour le vérifier, au premier rang desquels Joseph de Maistre. Au demeurant, c'est à l'occasion d'une réfutation de la pensée de Francis Bacon sur l'astronomie que l'écrivain savoyard fait référence à la spirale. Maistre a consacré un gros ouvrage, publié posthume en 1836, mais rédigé de 1814 à 1816, *Examen de la philosophie de Bacon*, à cette entreprise. Non sans quelque injustice et mauvaise foi²⁰, c'est à une démolition de la théorie de l'auteur du *Novum Organum* (1620) qu'il se livre, reprochant à ce dernier de dissimuler derrière sa méthode inductive, son empirisme et surtout sa démarche de rationalisation, une pensée irrégulière. Le chapitre V, « Cosmogonie et système du monde », raille la théorie astronomique de Bacon. En voici un passage :

¹⁹ *Ibid.*, p. 139, note 25.

²⁰ Comme le montre la notice « Francis Bacon » du « Dictionnaire Maistre » qui figure à la fin de l'anthologie d'œuvres de l'écrivain établie par Pierre Glaudes, Robert Laffont, collection « Bouquins », 2007, pp. 1128-1129.

La vérité est, selon lui (Bacon), que les corps célestes parcourent des spirales d'un tropique à l'autre. C'est la plus grande vis dont on ait connaissance dans le monde. Mais pour bien comprendre cette théorie il faut savoir (ceci est capital) que ces spirales ne sont qu'une pure déviation du mouvement circulaire parfait, que les planètes haïssent plus ou moins, à mesure qu'elles sont plus ou moins éloignées de la nature immobile. Ce dégoût du cercle diminuerait donc chez elles à mesure qu'elles s'approchent du ciel, qui est le séjour de la perfection et du cercle.

Ce dernier mot appelle de la part de l'auteur une note infrapaginale :

Ainsi la spirale n'est qu'une développée du cercle, mais d'un genre nouveau; de plus le cercle est une perfection, et la spirale est un vice; et plus la spirale s'élargit, et plus elle est impure. – Ce qui est clair²¹.

Clarté toute relative, nous semble-t-il, tant il est malaisé d'interpréter la portée exacte de ce passage dont l'énonciation est ambiguë. Car si le système cosmogonique de Bacon déclenche sans conteste « l'ironie vitupérante²² » de Maistre, la distinction entre la « perfection » du cercle et le « vice » de la spirale pourrait bien être de son cru et refléter sa vision théologique !

Remarquons en guise de conclusion de cette brève approche du motif de la spirale comme expression d'une vision nouvelle de la marche de l'Histoire à l'époque romantique, que Michelet justifie la pertinence dudit motif au nom de son adéquation avec le fonctionnement même de la pensée. On sait que la présence du « je » est explicitement revendiquée par Michelet : « De quoi l'histoire s'est-elle faite, sinon de moi ? De quoi l'histoire se referait-elle, se raconterait-elle, sinon de moi ? ». Seul le regard subjectif et personnel de l'historien garantit l'unité de la vision et évite l'écueil d'une juxtaposition de savoirs divers. Il ne sert à rien d'écrire une histoire du droit, une histoire des religions, une histoire de l'art. Il faut au contraire mêler

21 Joseph de Maistre, *Examen de la philosophie de Bacon*, où l'on traite différentes questions de philosophie rationnelle, Lyon, 1836, p. 166.

22 L'expression est de Vladimir Jankélévitch, *L'Ironie*, Flammarion, 1964.

toutes ces disciplines en un mouvement oscillatoire de la pensée :

Quant à moi, qui maintenant essaie d'arracher du dedans toute science, même celle qui semble la plus extérieure, je sens bien que les mouvements inventifs de l'âme, ses fécondes vibrations, ne se font pas ainsi en sens direct ni par lignes géométriques, mais tantôt par ondulations, par lignes oscillées (par exemple : du droit à la religion, de la religion au droit, etc.), quelquefois circulairement par rayonnement, lorsque j'arrive à l'un de ces centres, de ces points de vue sphériques où aboutissent les sciences diverses²³.

La spirale à l'œuvre dans le déroulement même de l'Histoire n'est ainsi que le reflet de celle qui est à la base même du fonctionnement mental de notre psyché !

C'est donc sur le modèle du fonctionnement de la psyché humaine (« les mouvements inventifs de l'âme ») que le travail de l'historien est appréhendé. Or, celle-ci ne pense pas en ligne droite et continue, ni par lignes brisées, mais par un mouvement qui, le lexique même dont use Michelet (« ondulations », « lignes oscillées ») le

laisse entendre, évoque celui de la spirale. La spirale à l'œuvre dans le déroulement même de l'Histoire n'est ainsi que le reflet de celle qui est à la base même du fonctionnement mental de notre psyché !

Ultime remarque : il est amusant de noter que Roland Barthes, auteur en 1954 d'un livre sur Michelet, se soit lui aussi intéressé à la spirale. En avril 1977, il déclare ceci :

(...) rien ne dit que l'avant-garde qui vient (...) ne doit réoccuper des positions apparemment anciennes, étant bien entendu que sur la spirale de l'Histoire, ces positions reviennent à une autre place.

23 Michelet, *Journal*. Le passage date du début des années 1840. Cité par Paule Petitier, « L'histoire romantique, l'encyclopédie et le moi », *Romantisme*, n° 104, 1999, p. 36.

Ce qu'Antoine Compagnon qui cite ces lignes commente en ces termes :

La spirale de Vico, figure depuis longtemps chère à Barthes, est commode : elle permet apparemment de ne renoncer à rien, ou de concilier la nostalgie de l'encore avec la revendication du nouveau, d'avancer tout en conservant²⁴.

Ainsi, de la fin du XVIII^e siècle jusqu'à Barthes, l'image de la spirale pour représenter et penser la marche de l'Histoire s'est imposée à nombre d'essayistes et de philosophes. Mais ce sont sans nul doute les poètes qui, s'emparant du motif, en ont révélé toute la richesse.

« La spirale est profonde » : la spirale, un symbole poétique ?

Le romantisme naissant a fréquemment souligné la dimension symbolique de la poésie. Dans le premier volume de sa somme *Romantismes français*²⁵, intitulé « Le Sacre de l'écrivain » et consacré à « l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne », Paul Bénichou cite nombre de formules qui expriment une telle conception de la poésie : « L'ordre matériel est un emblème, un hiéroglyphe du monde spirituel », « Notre poésie est un symbole, et c'est ce que doit être toute vraie poésie²⁶ », note ainsi Ballanche. Et Édouard Richer, adepte de l'illuminisme de Saint-Martin, puis disciple de Swedenborg, d'écrire quant à lui : « Les premiers mots chez tous les peuples ont été des images, des hiéroglyphes, des symboles » ; « les deux mondes, le visible et l'invisible, se répètent » ; « toutes les choses visibles sont ainsi des correspondances des choses invisibles²⁷ ». Et l'on pourrait multiplier les citations...

²⁴ *Les Antimodernes de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Gallimard, 2005. Repris en « Folio essais », 2016. Notre citation se trouve p. 507 de cette édition.

²⁵ Paul Bénichou, *Romantismes français* : « Le Sacre de l'écrivain », 1973 ; « Le Temps des prophètes », 1977 ; « Les Mages romantiques », 1988 ; « L'École du désenchantement », 1992. Repris en deux volumes en 2004 dans la collection « Quarto », Gallimard. Nos références de pagination renvoient à cette dernière édition.

²⁶ *Ibid.*, tome I, p. 161.

²⁷ *Ibid.*, p. 256.

Une question surgit aussitôt : quelle place une telle conception de la poésie laisse-t-elle au poète ? Celui-ci n'aurait-il pour tâche que de traduire, par le biais du langage dont l'origine est primitive et sacrée, le grand livre de l'univers ? Telle semble bien être la position de Richer, plus essayiste que poète, et avec lui de tous ceux qui

croient possible de concevoir un répertoire des symboles, tel ce contemporain de Richer, Guillaume Oegger, premier vicaire de Notre-Dame de Paris et lui aussi adepte de Swedenborg, dont Bénichou nous apprend qu'il est l'auteur en 1831 d'un *Essai d'un dictionnaire de la langue de la nature*.

Mais les grands créateurs romantiques, Lamartine et plus encore Hugo, ne se satisferont pas d'un rôle aussi limité d'intermédiaire et de passeur, et n'ad-

hérent pas à cette conception de ce qu'il faut bien appeler avec Bénichou « un symbolisme institutionnel (...) qui appelle un déchiffrage doctrinal²⁸ ». Ils défendront et incarneront au contraire une figure du poète qui n'entend nullement renoncer au privilège de sa fonction et à son « sacerdoce ». Loin de se résoudre à n'être que le traducteur des analogies existant entre la terre et le ciel, loin d'adhérer à l'idée que ces analogies pourraient être éclairées à la lumière « d'un dictionnaire préétabli de significations », Hugo entend être « le créateur d'un monde de correspondances, qui portera son nom²⁹ ». Pour lui, la Nature n'est pas seulement le livre de Dieu, elle est un Livre métaphorique – et non symbolique – que le poète doit inter-

« L'univers, certes, parle ; encore faut-il l'entendre ! Et plus encore le célébrer ! »

²⁸ *Ibid.*, p. 257.

²⁹ *Ibid.*, tome 2, p. 1273. Bénichou précise qu'à sa connaissance, Hugo « n'a écrit qu'une seule fois (...) la formule de l'universelle analogie selon laquelle le monde naturel est une figure du monde spirituel ». C'est dans *Préface philosophique*, destinée un temps aux *Misérables*, qu'on la trouve : « Le monde visible est la manifestation symbolique du monde immatériel. Il nous éclaire par analogie. » *Ibid.*, p. 1277.

prêter, lui dont l'âme est le « miroir mystérieux du visible univers³⁰ » :

*Tous les objets créés, feu qui luit, mer qui tremble,
Ne savent qu'à-demi le grand nom du Très-Haut,
Ils jettent vaguement des noms que seul j'assemble;
Chacun dit sa syllabe et moi je dis le mot.³¹*

On ne saurait plus clairement affirmer la prééminence du poète ! L'univers, certes, parle ; encore faut-il l'entendre ! Et plus encore le célébrer ! Or, pour cette tâche, le poète et son verbe sont indispensables et nécessaires.

Lamartine exprime lui aussi une telle conception symbolique de la poésie. L'univers est le reflet du divin :

*Dieu caché, disais-tu, la nature est ton temple !
L'esprit te voit partout quand notre œil la contemple ;
De tes perfections, qu'il cherche à concevoir,
Ce monde est le reflet, l'image, le miroir ;
Le jour est ton regard, la beauté ton sourire.³²*

Mais à la différence des interprètes sacrés, le poète qu'entend être Lamartine ne se contente pas de traduire en clair une signification cachée et obscure : il se veut créateur plus que traducteur.

*Mais ce temple est sans voix. Où sont les saints concerts ?
D'où s'élèvera l'hymne au roi de l'univers ?
Tout se tait : mon cœur seul parle dans ce silence.
La voix de l'univers, c'est mon intelligence.³³*

30 « Dans le cimetière de... », *Les Rayons et les ombres*, XIV. Cité par P. Bénichou, *ibid.*, p. 1274.

31 « Promenades dans les rochers », *Les Quatre Vents de l'Esprit*, livre III. Cité par P. Bénichou, *ibid.*, p. 1274.

32 « L'Immortalité », *Méditations poétiques*, 1820.

33 « La Prière », *Méditations poétiques*, 1820.

Telle est bien la figure du poète romantique – et donc moderne – qu'en ces années de la Restauration, Hugo et Lamartine sont en train d'esquisser : déchiffreur de symboles, certes, mais non dans une posture rétrospective (célébrer, en digne héritier des poètes sacrés

antiques, les mystères de l'univers), plutôt dans une démarche personnelle et prospective, fondée sur la prise en compte du potentiel métaphorique encore inexploité du symbole.

De tous les romantiques, Victor Hugo est peut-être celui qui a fait de la spirale un usage le plus divers et le plus personnel.”

Pour s'en assurer, il n'est que de s'arrêter sur quelques occurrences de la spirale dans la poésie hugolienne. De tous les roman-

tiques, Victor Hugo est peut-être celui qui a fait de la spirale un usage le plus divers et le plus personnel. Dès *Les Orientales* (1829), le mot surgit dans le célèbre poème « Les Djinns » :

*Dieu ! la voix sépulcrale
Des Djinns !... Quel bruit ils font !
Fuyons sous la spirale
De l'escalier profond !*

Apparemment rien de très notable, si ce n'est toutefois ceci : contrairement à ce qu'elle évoque habituellement, la spirale est ici associée non à la hauteur, mais à la profondeur. Et telle est bien la signification hugolienne de notre motif, que les recueils suivants confirmeront en y ajoutant une dimension expressément métaphysique. La spirale relie le monde visible au monde invisible, mais ce dernier n'est pas seulement au-dessus de l'homme, mais aussi en dessous. La verticalité inhérente à la spirale n'est plus ascensionnelle, mais descendante. Le poète, le « mage », le « pontife », s'il veut déchiffrer le Grand Livre de la Nature, doit accepter de plonger dans le « gouffre », l'« abîme », « l'inconnu ». C'est au prix de ce risque qu'il réussira dans sa quête. La première strophe de « La Pente de la rêverie », poème des *Feuilles d'automne* (1831), expose d'emblée les enjeux :

*Amis, ne creusez pas vos chères rêveries;
Ne fouillez pas le sol de vos plaines fleuries;
Et quand s'offre à vos yeux un océan qui dort,
Nagez à la surface ou jouez sur le bord;
Car la pensée est sombre! Une pente insensible
Va du monde réel à la sphère invisible;
La spirale est profonde, et quand on y descend,
Sans cesse se prolonge et va s'élargissant,
Et pour avoir touché quelque énigme fatale,
De ce voyage obscur souvent on revient pâle!*

Les vers sonnent comme un avertissement tout empreint d'inquiétude. *Les Contemplations* (1856) iront plus loin encore. Dès le prélude de « Horror », poème du Livre VI du recueil, Hugo peint un tableau cauchemardesque de la condition humaine. Adressant à un « Esprit mystérieux » une série de questions angoissées (« Est-ce toi que chez moi minuit parfois apporte ? / Est-ce toi qui heurtais l'autre nuit à ma porte ? »), l'exilé ajoute cette strophe :

*Peut-être qu'à ma porte ouvrant sur l'ombre immense,
L'invisible escalier des ténèbres commence;
Peut-être, ô pâles échappés,
Quand vous montez du fond de l'horreur sépulcrale,
Ô morts, quand vous sortez de la froide spirale,
Est-ce chez moi que vous frappez!*

Quant à l'avant-dernier poème du recueil, « Ce que dit la bouche d'ombre », il contient une référence à la spirale qui ne peut qu'évoquer une vision dantesque de l'enfer :

*Ô châtement! dédale aux spirales funèbres!
Construction d'en bas qui cherche les ténèbres,
Plonge au-dessous du monde et descend dans la nuit,
Et, Babel renversée, au fond de l'ombre fuit!³⁴*

34 Vers 387-390.

Qui ne voit que la spirale hugolienne a perdu toute signification culturelle et anthropologique, mais en a gagné une autre, celle qui procède de la vision subjective du poète, du regard personnel que ce dernier jette sur le monde, de la conception tendue qu'il se fait des relations entre l'homme et le cosmos, bref de sa quête et de ses interrogations

métaphysiques ? La spirale n'est plus tant symbole que « métaphore vive », et à ce titre renvoie à l'imaginaire hugolien dont elle est une des nombreuses figures³⁵.

... Hugo pense trop le monde sur le mode de l'antithèse pour pouvoir laisser libre cours à quelque interprétation symbolique que ce soit. ”

Ajoutons, là encore en suivant les analyses si éclairantes de Bénichou, que Hugo pense trop le monde sur le mode de l'antithèse pour pouvoir laisser libre cours à quelque interprétation symbolique que ce soit. Cette dernière implique une forme de sérénité apaisée, sinon idéale, là où une vision antithétique du monde comme celle de Hugo (le jour/la nuit, le ciel/la terre, le bien/le mal, le sublime/le grotesque) est porteuse d'inquiétude : « L'antithèse, comme figure de

rhétorique et comme loi de l'univers, est toute différente du symbole. Elle ne figure pas l'idéal dans le réel ; elle énonce concrètement et dramatiquement la structure bipolaire de ce qui est³⁶ ».

Baudelaire et la pensée spirale

Nous achèverons notre réflexion sur la présence du symbole de la spirale en poésie avec Baudelaire. Certes, le poète des *Fleurs du mal* n'est pas un romantique et sa poésie s'est construite contre

35 À celles que nous avons citées, il faut au moins en ajouter une autre, d'ordre politique : la tyrannie. « Tyrannie ! escalier qui dans le mal descend / Obscur, vertigineux, fatal, croulant, glissant ! / Toutes les marches vont décroissant de lumière ; / Et malheur à qui met le pied sur la première ! / C'est la spirale infâme et traître aboutissant / À l'ombre (...) » *La Pitié suprême* IV. Il s'agit d'un long poème publié en 1879, mais composé en 1857 et 1858.

36 *Op.cit.*, pp. 1279-1280.

l'esthétique romantique, mais sa proximité avec le mouvement, plus encore la connaissance intime qu'il en a, sont une invitation à nous tourner vers lui...

Baudelaire consacre à la spirale un de ses *Petits poèmes en prose*, « Le Thyrsse », ainsi que plusieurs lignes de la deuxième partie des *Paradis artificiels*, « Un mangeur d'opium ». On le sait, ce « mangeur » n'est autre que Thomas De Quincey dont Baudelaire, après Musset, adapte en français les *Confessions of an English opium eater*³⁷.

Dans « Un mangeur d'opium », la référence au thyrsse est explicitement une comparaison destinée à aider le poète-critique qu'est Baudelaire à analyser l'art poétique de De Quincey : ce dernier « est essentiellement digressif (...) ; il compare, en un endroit, sa pensée à un thyrsse, simple bâton qui tire toute sa physionomie et tout son charme du feuillage compliqué qui l'enveloppe³⁸ ». L'image devient métaphore dans la « Conclusion » :

(...) cette pensée est le thyrsse dont il a si plaisamment parlé, avec la candeur d'un vagabond qui se connaît bien. Le sujet n'a pas d'autre valeur que celle d'un bâton sec et nu ; mais les rubans, les pampres et les fleurs peuvent être, par leurs entrelacements folâtres, une richesse précieuse pour les yeux. La pensée de De Quincey n'est pas seulement sinieuse ; le mot n'est pas assez fort : elle est naturellement spirale³⁹.

Après Michelet, Baudelaire fait ainsi de la spirale une des représentations possibles de la pensée !

37 La critique a relevé la présence chez nombre de romantiques d'un imaginaire piranésien dont l'intercesseur serait Thomas De Quincey qui décrit ainsi une gravure de Piranèse représentant un escalier en spirale : « on pouvait le voir s'interrompre brusquement en un point laissé sans garde-fou et qui ne laissait d'autre issue à celui qui atteignait cette extrémité que l'abîme au-dessous ». Cette vision hallucinante, effrayante, d'un escalier en spirale ouvrant sur le gouffre, se retrouve chez Musset, Nodier, Théophile Gautier, et bien sûr Hugo.

38 Charles Baudelaire, *Les Paradis artificiels*, « Un mangeur d'opium », Pléiade I, p. 444.

39 *Ibid.*, p. 515.

Quant au poème du *Spleen de Paris*, il s'ouvre sur une interrogation quant à la nature du thyrsse, immédiatement suivie d'une réponse qui réfère expressément à sa qualité de symbole :

Qu'est-ce qu'un thyrsse ? Selon le sens moral et poétique, c'est un emblème sacerdotal dans la main des prêtres ou des prêtresses célébrant la divinité dont ils sont les interprètes et les serviteurs. Mais physiquement ce n'est qu'un bâton, un pur bâton, perche à houblon, tuteur de vigne, sec, dur et droit. Autour de ce bâton, dans des méandres capricieux, se jouent et folâtent des tiges et des fleurs, celles-ci sinueuses et fuyardes, celles-là penchées comme des cloches ou des coupes renversées.

Voilà clairement exposée la composante double du symbole⁴⁰ : d'un côté son apparence, sa signification littérale (un bâton), de l'autre son sens caché, spirituel, initiatique (« emblème sacerdotal »). Mais la suite montre que ce n'est pas cette dimension mythologique du thyrsse que retient Baudelaire. À ce symbolisme anthropologique, il en ajoute un autre, métaphorique : la dualité, dont la portée est d'ordre esthétique :

Et une gloire étonnante jaillit de cette complexité de lignes et de couleurs, tendres ou éclatantes. Ne dirait-on pas que la ligne courbe et la spirale font leur cour à la ligne droite et dansent autour dans une muette adoration ? Ne dirait-on pas que toutes ces corolles délicates, tous ces calices, explosions de senteurs et de couleurs, exécutent un mystique fandango autour du bâton hiératique ? Et quel est, cependant, le mortel imprudent qui osera décider si les fleurs et les pampres ont été faits pour le bâton, ou si le bâton n'est que le prétexte pour montrer la beauté des pampres et des fleurs ? Le thyrsse est la représentation de votre étonnante dualité, maître puissant et vénéré, cher Bacchant de la Beauté mystérieuse et passionnée. (...) – Le bâton, c'est votre volonté, droite, ferme et inébranlable ; les fleurs, c'est la promenade de votre fantaisie autour

40 Au demeurant, comme le remarque Gilbert Durand, le symbole est erroné : « Le poète croit décrire le Thyrsse de Bacchus et, à l'analyse, on découvre une description du caducée d'Hermès... » *Introduction à la mythologie, Mythes et sociétés*, Albin Michel, 1996. Repris dans *La Sortie du XX^e siècle*, CNRS Éditions, Préface de Michel Maffesoli, p. 146.

de votre volonté; c'est l'élément féminin exécutant autour du mâle ses prestigieuses pirouettes. Ligne droite et ligne arabesque, intention et expression, roideur de la volonté, sinuosité du verbe, unité du but, variété des moyens, amalgame tout-puissant et indivisible du génie, quel analyste aura le détestable courage de vous diviser et de vous séparer ?

Admirable méditation que ce poème ! Loin de sa dimension anthropologique, le thyrsse acquiert une valeur poétique et devient l'emblème,

... le thyrsse acquiert une valeur poétique et devient l'emblème (...) de l'artiste, qu'il soit musicien, ou poète..."

non plus du prêtre, mais de l'artiste (« cher Bacchant de la Beauté mystérieuse et adorée », « amalgame tout puissant et indivisible du génie »), qu'il soit musicien (le poème est dédié à Franz Liszt et le dernier paragraphe lui est explicitement adressé : « Cher Liszt... »), ou poète : *Le Thyrsse* est aussi un autoportrait métalittéraire qui aborde clairement les enjeux de création (« intention et expression ») et de style (« sinuosité du verbe ») qui préoccupent Baudelaire. Il est une mise en abyme de sa poétique, telle qu'elle

se manifeste notamment dans la recherche « d'une prose poétique, musicale sans rythme et sans rime, assez souple et assez heurtée pour s'adapter aux mouvements lyriques de l'âme, aux ondulations de la rêverie, aux soubresauts de la conscience⁴¹ ».

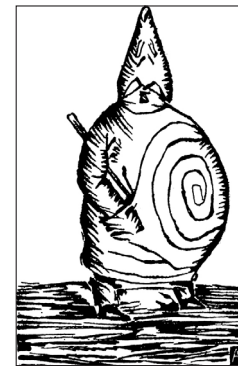
Mais le plus intéressant pour nous est la relation entre dualité et unité : loin de devoir être dépassée dans une synthèse vouée à se révéler vaine et artificielle, la dualité, consubstantielle au thyrsse dont elle constitue en quelque sorte la vraie nature, doit à tout prix être préservée de la malveillance funeste d'un « analyste » trop entreprenant. La ligne droite et la spirale s'épousent mutuellement en des noces mystiques et spirituelles qui célèbrent l'indissolubilité de leur mariage ! Aucun divorce ne saurait être envisageable...

41 *Le Spleen de Paris*, ibid., pp. 275-276. Il s'agit d'un extrait de la lettre-dédicace à Arsène Houssaye qui tient lieu d'incipit au recueil.

Conclusion

Nous avons choisi de limiter notre enquête à l'époque romantique. Naturellement, il nous a fallu faire des choix⁴², tant la matière est riche. Notre tâche n'était pas de recenser de manière exhaustive la littérature de cette période et d'y traquer la moindre occurrence de la spirale ! C'est dire si le lecteur curieux a devant lui la perspective de jolies découvertes...

Au demeurant, la spirale ne disparaît pas de la littérature après le romantisme. Dans *Igitur ou la folie d'Elbehnon*, « conte » fantastique et métaphysique écrit entre 1867 et 1869, laissé inachevé et publié en 1925 seulement, Mallarmé convoque « la spirale vertigineuse consé- quente » pour exprimer le mouvement de la conscience de son héros.



Véritable portrait de Monsieur Ubu, par Alfred Jarry (1896)

En 1896, année de la première représentation et de la publication de son *Ubu Roi*, Alfred Jarry dessine le « Véritable portrait de Monsieur Ubu » : le personnage y est représenté ventripotent et difforme, doté d'une spirale ombilicale, la « gidouille », qui occupe tout le buste de son corps sphérique dont elle souligne la boursoufflure. Elle symbolise surtout l'appétit dévorant et jamais rassasié de ce tyran grotesque qu'est Ubu, en même temps que son enflure, son infatuation. Loin d'être le signe d'un quelconque mouvement ascendant ou descendant, elle n'est que la marque burlesque d'un repli sur soi.

42 C'est ainsi que nous n'avons pas mentionné Flaubert dont on a retrouvé après la mort une ébauche de scénario de roman, intitulée *La Spirale*. L'histoire est celle d'un protagoniste vivant à la fois dans le réel et dans l'imaginaire. Après un voyage en Orient d'où il revient « la tête pleine d'images », il retrouve Paris où, tout en menant une vie misérable marquée par les échecs, il s'applique à se créer des « hallucinations » et à vivre une « vie fantastique ». « La conclusion est que : le bonheur consiste à être Fou (ou ce qu'on appelle ainsi) c'est-à-dire à voir le Vrai, l'ensemble du temps, l'absolu. (...) La Morale est que le bonheur est dans l'imagination. / Mais il a été longtemps à y arriver – il a fallu des épreuves et des cultures. »

Troisième et dernier exemple : nous retrouvons le dessin d'une spirale dans le dossier préparatoire de *Un rude hiver* (1939). Grand lecteur de Guénon, Raymond Queneau pour qui toute littérature est symbole⁴³ donne à travers elle une représentation spatiale du temps, et en fait la métaphore de l'ascension spirituelle du protagoniste⁴⁴.

Quelle est la portée d'un symbole dès lors qu'il figure dans un texte littéraire ? Telle est la question à laquelle nous avons voulu réfléchir. Elle n'est pas de pure forme. Certains tenants d'une lecture symbolique rabattent en quelque sorte le poids anthropologique des symboles sur les poèmes et les romans qu'ils commentent. René Guénon, par exemple, rendant compte en 1934 d'un ouvrage récent portant sur les légendes du Saint Graal, le fait de manière tout à fait explicite et s'en justifie :

Nous ne croyons donc pas, dans les choses de cet ordre, aux « inventions des poètes » (...); ces inventions, loin de porter sur l'essentiel, ne font que le dissimuler, volontairement ou non, en l'enveloppant des apparences trompeuses d'une « fiction » quelconque; et parfois elles ne le dissimulent que trop bien, car, lorsqu'elles se font trop envahissantes, il finit par devenir presque impossible de découvrir le sens profond et originel; n'est-ce pas ainsi que, chez les Grecs, le symbolisme dégénéra en « mythologie »⁴⁵ ?

43 « La littérature n'a pas besoin d'être "mythe" mais symbole. Or tout est symbole, on le sait », écrit-il en mai 1940 dans un article de *Volontés*. Repris dans *Voyage en Grèce*, Gallimard, 1973, p. 209.

44 Raymond Queneau, *Œuvres complètes*, t. II, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », pp. 1375 et 1649.

45 « Le Saint Graal », op. cit., pp. 34-35. Dans le dernier chapitre intitulé « Erreur des interprétations systématiques » de *L'Esotérisme de Dante* (1925), Guénon semble adopter une attitude plus prudente : « Il est de l'essence même du symbolisme initiatique de ne pouvoir se réduire à des formules plus ou moins étroitement systématiques, comme celles où se complaît la philosophie profane; le rôle des symboles est d'être le support de conceptions dont les possibilités d'extension sont véritablement illimitées. » (Nous soulignons. Le livre a été réédité en 1955, puis en 2015 par Gallimard. Notre citation se trouve pp. 73-74 de cette dernière édition). Il demeure toutefois une limite que Guénon se refuse à franchir : celle qui consisterait à sortir du périmètre de l'anthropologie et de la gnose, pour enfin prendre en compte l'imaginaire singulier de l'écrivain et la « littérarité » de son œuvre.

On ne saurait mieux marquer son incompréhension de la nature propre de la littérature ! Qu'une fiction soit par essence qualifiée de trompeuse et que la mythologie antique soit vue comme une dégénérescence du symbolisme, en dit long sur les dangers d'une « lecture symbolique » *partisane* de la littérature. Pour Guénon et les adeptes de la gnose, le moi de l'écrivain « moderne », parce qu'il se substitue à la « Tradition primordiale », ne peut qu'aboutir à l'occultation des vérités symboliques. C'est là une conception dangereusement erronée de la littérature. Celle-ci n'a pas à transmettre un quelconque message. Un écrivain n'est ni un doctrinaire, ni un théologien, et son œuvre n'ouvre sur aucune interprétation univoque. Face à un texte littéraire, le lecteur demeure seul et ne dispose d'aucun dictionnaire tout fait de symboles qu'il suffirait de plaquer sur le texte. Lire une œuvre implique de se confronter à elle dans un tête-à-tête solitaire, intime, et de se laisser absorber dans et par l'univers imaginaire de l'auteur. C'est la singularité de ce dernier qui doit nous retenir, plus que le fonds commun anthropologique dont il est, malgré lui, l'héritier et qu'il partage avec ses prédécesseurs et ses contemporains. Et s'il advient que son œuvre en conserve des traces, celles-ci représentent somme toute le plus petit dénominateur commun de son art.

Une proposition de lecture plus subtile et éclairante que celle de Guénon nous est offerte par Gilbert Durand. Son approche méthodologique de l'imaginaire symbolique repose sur l'idée du « trajet anthropologique⁴⁶ » : il ne s'agit pas de plaquer sur un texte une signification symbolique préexistante, mais de pratiquer un aller-retour permanent entre la subjectivité de l'artiste et les « structures anthropologiques imaginaires ». Les symboles « sont des développements d'un même thème archétypal », « des variations sur un archétype⁴⁷ », mais ils sont aussi réinterprétés, revivifiés, réactivés par le moi de l'écrivain qui, à la manière d'un musicien, compose des variations sur un thème très ancien. Le critique doit alors mener une « investigation anthropologique » qui le conduit à parcourir incessamment le trajet

46 Gilbert Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, op. cit., p. 38.

47 *Ibid.*, p. 41.

allant du sujet au monde, et vice versa. L'œuvre critique de Durand, notamment les pages consacrées à Stendhal⁴⁸, attestent la fécondité d'une telle approche.

L'étude de la dimension symbolique d'une œuvre littéraire requiert tact et précautions. Il importe de ne pas confondre allégories, images et symboles : l'enjeu n'est pas d'ordre taxinomique, mais méthodologique. Gardons tout d'abord en mémoire cette très précieuse

Délié de son contexte anthropologique, « spirale » redevient un vocable à la disposition des écrivains libres d'en faire l'usage qui leur convient. ”

mise en garde de Durand : pour qu'elle se révèle fructueuse, l'étude d'un symbole impose de ne pas s'arrêter sur le nom propre ou le substantif, mais de privilégier le verbe auquel ledit symbole renvoie, puis les adjectifs⁴⁹. La présence du substantif « spirale » dans un texte littéraire ne confère pas automatiquement à celui-ci une dimension symbolique ! Délié de son contexte anthropologique, « spirale » redevient un vocable à la disposition des écrivains libres d'en faire l'usage qui leur convient. C'est pourquoi, le critère discriminant idoine nous semble

bien être celui de la métaphore. En cela, nous épousons le point de vue de Ricoeur : déplier les virtualités métaphoriques d'un symbole est la meilleure garantie de ne pas le refermer sur lui-même. Au vrai, un terme pourrait subsumer tous les autres : correspondance. Et l'on sait la fortune qu'a connue, de Swedenborg à Baudelaire et même au-delà, la théorie des correspondances et de quelle fécondité elle s'est révélée : elle suggère l'analogie, mais non l'équivalence.

48 Voir notamment *Le décor mythique de « La Chartreuse de Parme », les structures figuratives du roman stendhalien*, José Corti, 1961, ainsi que *Figures mythiques et visages de l'œuvre, de la mythocritique à la mythanalyse*, Dunod, 1992 (deux chapitres sont consacrés à Lucien Leuwen et à *Vie de Henri Brulard*).

49 Gilbert Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, p. 145 ; *Introduction à la méthodologie*, repris dans *La Sortie du XX^e siècle*, p. 159 et p. 165.

En dehors de tout débat sémantique, une chose importe : la littérature exprime ce que la langue, ni aucun autre art ou moyen d'expression ne disent, parce que, le voulussent-ils, ils ne sauraient, ni ne pourraient le dire. C'est à l'unicité des œuvres, à la voix *singulière* de leurs auteurs, que tout vrai lecteur se doit d'être attentif.

QU'EST-CE QUE LA PHÉNOMÉNOLOGIE ?

Par Philippe Cabestan



Il est évidemment mille et une manières de répondre à une telle question et, avant de nous plonger dans des considérations à la fois historiques, méthodologiques et doctrinales, commençons par une brève anecdote. Nous sommes en 1933, à Paris, rue Montparnasse, à la terrasse d'un café, le Bec de Gaz. Autour de la table, se trouvent Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir et Raymond Aron. Ce dernier revient d'un long séjour à Berlin où, alors que le nazisme s'apprête à s'emparer du pouvoir politique, il a découvert une philosophie nouvelle qui demeure en France encore très mal connue. Il tente d'expliquer à Sartre de quoi il s'agit et lui dit : « tu vois, mon petit camarade, si tu es phénoménologue, tu peux parler de ce cocktail, et c'est de la philosophie ». On discute encore pour savoir s'il s'agissait d'un cocktail à l'abricot ou d'un simple bock de bière¹. Peu importe ! Selon Simone de Beauvoir qui nous rapporte la scène dans *La Force de l'âge*², Sartre en aurait pâli d'émotion, ou presque. Car il aurait découvert alors, d'un coup, ce que lui-même recherchait depuis des années et qui allait se révéler décisif dans son propre parcours : la phénoménologie.

1 A. Cohen-Solal, *Sartre 1905-1980*, Paris, Gallimard, 1985, p. 181.

2 S. de Beauvoir, *La Force de l'âge*, Paris, Gallimard, 1960, p.156-7.

Retour aux choses mêmes

L'anecdote est sans doute un peu naïve. Elle rappelle ces fables de l'histoire des sciences au dire desquelles Archimède aurait trouvé son théorème en prenant un bain – il se serait même écrié : *eurêka!* – et Newton la gravité universelle en voyant une pomme tomber. Elle n'en est pas moins commode dans la mesure où elle permet de souligner un premier trait de la phénoménologie. Loin de rester assujettie aux grandes œuvres philosophiques du passé, loin de s'égarer dans des spéculations métaphysiques et de prétendre démontrer rationnellement l'existence de Dieu ou l'immortalité de l'âme, la phénoménologie est animée par une exigence fondamentale que partagent tous ceux qui s'en réclament et que l'on résume habituellement à l'aide d'une formule : « retour aux choses mêmes ».

On le dit parfois en allemand, non sans raison puisque la formule fut pour la première fois énoncée par un philosophe allemand, Edmund Husserl (1859-1938) : « Auf die "Sachen selbst" zuruckgehen³ ». Qu'est-ce à dire ?

... du grec *phainomenon*, ce qui apparaît, et *logos*, discours, science, la phénoménologie est la science des phénomènes."

Reconnaissons que ce qui sonne parfois à la manière d'un slogan est bien équivoque. Afin de prévenir un possible malentendu, il convient de souligner déjà que le mot « choses » est ici trompeur et traduit imparfaitement la pensée de Husserl. En effet, ce mot « choses » nous fait spontanément penser aux objets de la perception et, plus particulièrement, de la perception visuelle : une pierre, un arbre, une chaise, la lune, etc., sont pour nous des choses. Or « choses » ici signifie de manière bien plus général « ce qui est en question » ou encore « ce qui est en cause ». Mieux : « choses » est synonyme de phénomènes, au sens où les phénomènes, qu'ils soient matériels, formels, psychologiques, sociaux, culturels ou

spirituels, désignent tout ce qui montre ou encore apparaît. De ce point de vue, on peut proposer une première définition de la phénoménologie qui recoupe son étymologie : du grec *phainomenon*, ce qui apparaît, et *logos*, discours, science, la phénoménologie est la science des phénomènes.

Plus précisément, pour Husserl notamment, le retour « aux choses mêmes » est une exigence première qui doit conduire le phénoménologue à prendre pour objet d'analyse non seulement les phénomènes mais aussi les modalités où combien diverses selon lesquelles ils se donnent au sujet qui les saisit à travers ses vécus de conscience. Par exemple, on peut s'interroger sur l'imagination et tenter de décrire phénoménologiquement les objets irréels de la conscience qui les vise selon une modalité spécifique, distincte de la perception. De manière analogue on peut tenter à l'instar de Husserl une phénoménologie de la conscience intime du temps⁴. Apparaît ici une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité. Cette notion est en effet au cœur de ses analyses de la conscience qui est dite intentionnelle au sens où elle vise un objet – réel, irréel, idéal – qui n'est pas elle et qui est dit intentionnel. On présente souvent l'intentionnalité de manière un peu scolaire mais finalement assez exacte en reprenant la formule de Husserl : « Toute conscience est conscience de quelque chose ».

Le terme de phénoménologie est à vrai dire bien antérieur à l'œuvre de Husserl et se rencontre sous la plume d'un certain Jean Henri Lambert, en 1734. Comme on le sait, il est repris en 1807 par Georg Wilhelm Friedrich Hegel lorsqu'il rédige *La Phénoménologie de l'esprit*. Cependant, en tant que courant philosophique spécifique, la phénoménologie n'apparaît qu'au début du vingtième siècle avec l'œuvre de Husserl. Né en 1859, en Moravie (actuelle République tchèque), Husserl meurt à Fribourg-en-Brisgau (Allemagne) en 1938. Mathématicien de formation, élève de Franz Brentano, son œuvre est proprement colossale. Il publie en 1901 *Les Recherches logiques* qui, en français, se présentent sous la forme de quatre forts volumes, d'une lecture difficile

³ . Husserl, *Recherches logiques*, Paris, PUF, collection Epiméthée, 1961, t. II, 1, p. 6.

⁴ E. Husserl, *Phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, 1964.

mais décisive pour qui veut s'initier à la phénoménologie. Viennent ensuite bien d'autres ouvrages tels que les *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique* (1913) ou encore *Les Méditations cartésiennes* (1929). Nous ne pouvons évidemment pas citer tous les titres qui, de plus, ne représentent que la partie émergée d'une œuvre largement posthume, dont la publication assurée par les Archives Husserl de Louvain n'est toujours pas achevée, et qui comprend déjà plus d'une quarantaine de volumes.

On comprendra que dans ces conditions il est difficile d'exposer en quelques mots les grandes lignes d'une pensée particulièrement riche. Il y a cependant un point que l'on ne peut pas ne pas évoquer

et qui domine voire hante la pensée husserlienne comme celle de ses disciples. En effet, aux yeux mêmes de son fondateur, la phénoménologie désigne non pas une doctrine dont on pourrait fixer une fois pour toutes le contenu, non pas un ensemble de convictions ou de valeurs, mais une méthode sans laquelle ce qui est en question, le phénomène, demeure inapparent, et que Husserl dénomme « la réduction phénoménologique ». En

d'autres termes, la phénoménologie exige une rupture avec l'attitude dite naturelle, c'est-à-dire avec l'attitude qui est la nôtre dans la vie quotidienne alors que nous nous rendons à notre travail, faisons des courses ou préparons le repas et, ce, grâce à la mise entre parenthèses ou suspension (*epochè*) de tous les présupposés qui font obstacle à la saisie des phénomènes en tant que tels. De ce point de vue, loin d'être ce qui se montre ou apparaît spontanément à tout un chacun, le phénomène constitue bien plutôt ce qui demeure d'abord et le plus souvent voilé, inapparent et qui doit être dévoilé.

Parmi les très nombreux disciples de Husserl, on peut citer les noms – sans doute guère connus de ce côté du Rhin – de Max Scheler (1874-

... la phénoménologie désigne (...) une méthode sans laquelle ce qui est en question, le phénomène, demeure inapparent... ”

1928), Roman Ingarden (1893-1970), Eugen Fink (1905-1975), Jan Patocka (1907-1977), sans oublier naturellement celui du plus célèbre d'entre eux, Martin Heidegger (1889-1976), sur lequel nous allons revenir dans notre deuxième partie. Mais auparavant, sans quoi notre esquisse serait par trop incomplète, il faut mentionner les noms de Jean-Paul Sartre (1905-1980) dont *L'Être et le Néant*, publié pendant la seconde guerre mondiale, en 1943, porte pour sous-titre: *Essai d'ontologie phénoménologique*; d'Emmanuel Levinas (1905-1995) à qui l'on doit d'avoir introduit la phénoménologie en France⁵; d'Eugen Fink (1905-1975) qui fut le secrétaire privé de Husserl à partir de 1933; de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), l'auteur de la *Phénoménologie de la perception* en 1945; de Henri Maldiney (1912-2013); de Paul Ricœur (1913-2005), traducteur alors qu'il était dans un camp de prisonnier en Allemagne, des *Idées directrices pour une phénoménologie* de Husserl; de Michel Henry (1922-2002) qui développa une phénoménologie de la Vie (avec un « V » majuscule); de Jacques Derrida (1930-2004), penseur de la différance (avec un a) et de la déconstruction⁶. Tous ces auteurs se rattachent d'une manière ou d'une autre à l'œuvre fondatrice de Husserl. Certes, nous passons sous silence bien des noms et nous nous limitons prudemment aux auteurs décédés. Mais ceux que nous citons permettent déjà d'entrevoir la richesse d'un courant de pensée qui a pour une large part dominé le vingtième siècle et qui demeure aujourd'hui, notamment en France, extrêmement vivant⁷.

5 Plus exactement, Victor Delbos publie en 1911, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, un premier article consacré à la conception husserlienne de la logique pure et à sa critique du psychologisme, qui est suivi par la publication en 1925 de *Phénoménologie et philosophie religieuse* de Jean Hering, professeur à l'université de Strasbourg, et en 1930, par *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie* de Husserl d'Emmanuel Levinas.

6 Pour la présentation des œuvres de ces différents auteurs, nous nous permettons de renvoyer à deux publications que nous avons coordonnées: *Introduction à la phénoménologie*, Paris, Ellipses, 2003, et *Introduction à la phénoménologie contemporaine*, Paris, Ellipses, 2006.

7 On pourra se faire une idée de l'actualité de la phénoménologie contemporaine en France grâce à l'ouvrage publié récemment en langue allemande et consacré à la nouvelle phénoménologie. Cf. *Neue Phänomenologie in Frankreich*, H.-D. Gondek et L. Tangélyi, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 2011. Quitte à ignorer ou surestimer tel ou tel auteur, risquons-nous à donner tout de même quelques noms de phénoménologues contemporains. Nous pensons alors à Bernhard Waldenfels (1934), Françoise Dastur (1942), Jean-François Courtine (1944), Rudolf Bernet (1946), Jean-Luc Marion (1946), Jean-Louis Chrétien (1952), Renaud Barbaras (1955), Dominique Pradelle (1964), Natalie Depraz (1964), Claude Romano (1967), Dan Zahavi (1967).

Heidegger et la question de l'être

Il faut accorder dans cette histoire de la phénoménologie une place toute particulière à Heidegger dont le maître ouvrage de 1927, *Être et Temps*, porte en exergue : « À Edmund Husserl, en témoignage de vénération et d'amitié », et qui fut longtemps considéré par Husserl lui-même comme son plus fidèle disciple. On raconte que « Husserl avait coutume, dans les années vingt, de déclarer que la phénoménologie, c'est moi et Heidegger, et personne d'autre⁸ ». Cependant, Husserl prit assez rapidement la mesure du fossé qui séparait ses recherches de celles de Heidegger – sans parler, sinon par prétériorité, de la question de l'engagement nazi et de l'antisémitisme de ce dernier alors même que Husserl, d'origine juive et converti au protestantisme en 1886, était exclu de l'université⁹. Reste que Heidegger représente pour la phénoménologie un moment décisif au point que son œuvre a pu parfois occulter celle de son maître.

S'il fallait résumer en quelques mots ce qui les sépare, le plus simple serait sans doute de souligner la continuité que Husserl lui-même établit entre son œuvre et celle de Descartes, alors que Heidegger entend rompre avec ce qu'il tient pour un subjectivisme caractéristique de la modernité et dont le *cogito* cartésien est l'expression la plus prégnante. En outre, tout en faisant sienne l'idée que la phénoménologie est avant tout le nom d'une méthode et non celui d'une doctrine dont on pourrait exposer le contenu, Heidegger fixe à la phénoménologie une tâche à la fois nouvelle, dans la mesure où elle fut délaissée, et très ancienne puisqu'elle se trouve à la naissance même de la philosophie grecque¹⁰, selon laquelle la philosophie alias la phénoménologie doit se

confronter à l'énigme de la question « du sens de l'être¹¹ ». Ainsi, alors que pour Emmanuel Kant les trois grandes questions que se pose la philosophie : « que puis-je savoir ? », « que dois-je faire ? », « que m'est-il permis d'espérer ? » se ramènent finalement à la question : « qu'est-ce que l'homme ? » ; alors que pour Henri Bergson la philosophie doit tenter de répondre à ces questions vitales : « d'où venons-nous, que sommes-nous, où allons-nous ? », pour Heidegger, la pensée doit se hisser à la question : « que signifie être ? » – contrairement à la science qui, d'une certaine manière y a toujours déjà répondu.

... pour Heidegger, la pensée doit se hisser à la question : « que signifie être ? »

Cette interrogation ontologique peut paraître bien éloignée de nos préoccupations quotidiennes et même des questions que nous sommes amenés parfois à nous poser sur l'existence en général et la nôtre en particulier. Ce qui, comme nous allons essayer de le montrer, est à la fois vrai et faux. En effet, nous avons recours à tout moment, dès que pour ainsi dire nous ouvrons la bouche, au verbe « être ». Inutile pour illustrer cela d'aller chercher midi à quatorze heures et de se demander gravement pourquoi il y a quelque chose

plutôt que rien ou d'affirmer avec Descartes au début de la deuxième de ses *Méditations métaphysiques* : « je suis, j'existe ». Il suffit de se demander très prosaïquement si le radiateur est chaud ou si le beurre est dans le réfrigérateur. Et force est de reconnaître que nous comprenons spontanément la signification du verbe être quoique, avouons-le, nous serions bien embarrassés de devoir l'explicitier. Si nous sommes un peu plus « savants », nous pouvons ajouter que, conformément à la définition aristotélicienne de la proposition, le verbe être remplit ici la fonction d'une copule qui donc relie le sujet (radiateur) et le prédicat (chaud). Nous pourrions même rappeler que le même Aristote pose

8 H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, La Haye, Nijhoff, 1960.

9 Cette question de l'engagement de Heidegger et de ses racines comme de ses répercussions dans la pensée même de Husserl a suscité de très nombreux travaux plus ou moins érudits. Nous nous contenterons ici de renvoyer le lecteur au livre de Peter Trawny, *Heidegger et l'antisémitisme. Sur les Cahiers noirs*, Paris, éditions du Seuil, 2014.

10 « C'est précisément ce fait qu'il y a être et non pas rien qui a fait naître l'émerveillement des premiers penseurs grecs », F. Dastur, *Figures du néant et de la négation. Entre orient et occident*, éditions Les Belles Lettres, collection "encre marine", 2018, p. 62.

11 M. Heidegger, *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1986, p. 21.

déjà dans sa *Métaphysique* la question du sens de l'être lorsqu'il se demande ce qu'est l'être en tant qu'être et qu'il constate qu'il y a en grec plusieurs manières de dire l'être. C'est dans le prolongement de ces analyses que se situe l'auteur de *Être et Temps* lorsqu'il s'interroge à son tour sur la manière dont Aristote et la philosophie en général posent (ou ne posent pas) la question : que signifie être ?

Sans entrer plus avant dans des analyses relativement complexes, nous pouvons déjà exposer l'un de ces résultats les plus remarquables et qui nous concernent immédiatement en tant qu'êtres humains. En effet, on définit traditionnellement l'homme comme un animal raisonnable (*animal rationale*), c'est-à-dire comme un être qui relève du genre animal et qui se distingue par cette différence spécifique que constituerait sa raison. Cette définition va de soi, ne serait-ce que parce qu'elle fut inlassablement répétée au cours des siècles depuis Aristote. Pourtant, elle s'avère d'un point de vue ontologique plus que discutable et c'est elle que Heidegger remet en question lorsqu'il se demande ce que signifie être pour l'être humain. En d'autres termes, être possède-t-il le même sens quand nous parlons d'une pierre, d'un animal ou d'un homme ? Dans le premier cas il s'agit d'une chose, dans le deuxième d'un être vivant et dans le troisième d'un être humain. Or, à rebours d'une métaphysique à laquelle le darwinisme a donné une nouvelle assise et qui ignore l'humanité de l'homme en tenant l'homme pour un animal comme les autres¹², Heidegger souligne le fossé qui sépare le vivant et l'existant, autrement dit l'animal et l'homme qui n'est pas – mieux : qui n'est plus¹³ – un vivant mais un existant dont le mode d'être est, contrairement aux apparences, radicalement autre que celui du vivant.

Mais l'homme, dira-t-on, n'a-t-il pas des jambes et des bras, une bouche, un nez, etc., comme n'importe quel chien, chat ou rat de laboratoire ? Avant de répondre à cette objection de bon sens, on peut noter que

12 C'est en ce sens que Heidegger affirme que « la métaphysique pense l'homme à partir de l'animalitas, elle ne pense pas en direction de son *humanitas* », Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier, 1983, p. 75 ; F. Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*, Éditions Peeters, Louvain-Paris, 2003, p. 77.

13 E. Bimbenet, *L'animal que je ne suis plus*, Paris, Gallimard, 2011.

la langue elle-même établit spontanément un fossé entre l'homme et l'animal, en réservant à l'homme le privilège d'avoir des jambes et non des pattes, une bouche et non une gueule, un nez et non une truffe, etc. Il est du reste assez courant d'insulter un homme en lui commandant de fermer sa « gueule », quand on ne le menace pas de la lui casser.

... Heidegger souligne le fossé qui sépare le vivant et l'existant, autrement dit l'animal et l'homme... ”

Mais de manière plus essentielle, il est possible de mettre en évidence avec Heidegger certains des traits qui distinguent le mode d'être de l'homme. Dans cette perspective, on peut noter que l'homme est un être qui partage avec ses semblables un seul et même monde et que ce monde est distinct, même s'il les englobe, des différents environnements dans lesquels vivent les espèces vivantes ; que l'homme est un être qui existe, au sens où il est

présent au monde en étant en avant de lui-même sous la forme du projet et en arrière de lui-même sous la forme de l'avoir-été ; que son être est un être-possible et que, contrairement à la chose qui est condamnée à être ce qu'elle est, il lui incombe de choisir l'existence qui sera la sienne ; et, surtout, que l'homme est un être qui s'interroge aussi bien sur son être que sur l'être en général, même s'il préfère le plus souvent éviter cette interrogation qui suscite en lui une certaine angoisse. Sans doute n'avons-nous fait ici qu'esquisser quelques traits fondamentaux de l'être de l'homme. Mais nous comprenons déjà qu'il s'agit d'une tout autre conception, en rupture avec son interprétation traditionnelle comme animal raisonnable. C'est pourquoi Heidegger recourt à une terminologie nouvelle et introduit la notion de *Dasein* – on traduit parfois ce terme allemand par « être-là » – qui désigne l'homme comme ouverture (*Da*) à la question de l'être (*Sein*).

Phénoménologie, théologie, anthropologie

Il va de soi que la phénoménologie ne se réduit pas à l'œuvre de Heidegger et on pourrait, non sans raison, nous reprocher de lui avoir accordé ici une place trop importante. L'histoire de la phénoménologie est d'une grande richesse et, comme nous l'avons vu, comprend bien

d'autres noms en dehors de celui de Heidegger. Mais il faut en même temps reconnaître que, depuis la publication en 1927 du maître ouvrage de Heidegger, *Être et Temps*, les phénoménologues ne peuvent ignorer une œuvre qui est devenue pour la plupart d'entre eux une source majeure de réflexion et vis-à-vis de laquelle, tout du moins, chacun est comme contraint de se situer. C'est ce que l'on peut montrer en évoquant brièvement les œuvres de deux lecteurs de Husserl et de Heidegger : Sartre et Levinas.

Nous avons vu en introduction de quelle manière Sartre découvre la phénoménologie grâce à son camarade Raymond Aron. On ne saurait trop insister sur l'importance et la fécondité de cette découverte que Sartre lui-même a maintes fois soulignée. Mais tandis que les premiers textes de Sartre, comme son *Essai sur la Transcendance de l'ego* ou sur *L'Imaginaire*, sont étroitement liés à l'œuvre de Husserl, *L'Être et le Néant* témoigne, ne serait-ce que par son titre, du poids de la pensée de Heidegger. En effet, tout en demeurant à sa manière fidèle à Husserl et à Descartes, Sartre s'y approprie la thèse de Heidegger selon laquelle l'homme est un être dont le mode d'être est irréductible à celui de la chose. C'est dans cette perspective ontologique qu'il convient de ressaisir la célèbre affirmation de *L'Existentialisme est un humanisme*, selon laquelle, contrairement à la chose dont l'essence précède l'existence, c'est-à-dire qui est nécessairement ce qu'elle est, et, ce, conformément à son essence, l'homme est cet être dont « l'existence précède l'essence ». Car, contrairement à la chose, l'homme est selon Sartre un être qui est condamné à exister, c'est-à-dire à se projeter librement dans l'avenir et, du même coup, à choisir sa manière d'être au monde. Certes, je ne choisis ni le jour ni l'heure ni le lieu de ma naissance et il ne dépend pas de moi que je sois de grande ou de petite taille. Mais il me revient de déterminer ce que je ferai de mon existence dont le cours est donc contingent car suspendu à ma liberté. Ce n'est donc qu'au terme de mon existence que les autres pourront dire qui je fus : entreprenant ou timide, généreux ou mesquin, volontaire ou velléitaire, etc., et établir après coup mon « essence ».

Élève de Husserl puis de Heidegger en 1928-1929 à Fribourg-en-Brisgau (Allemagne), Levinas consacre sa thèse de Doctorat à la *Théorie de*

l'intuition dans la phénoménologie de Husserl qu'il publie quelques mois plus tard. Cet ouvrage de quelque deux cents pages constitue encore de nos jours l'une des meilleures introductions à la pensée de Husserl et à la phénoménologie en général¹⁴. Quelle que soit la

distance qui par la suite le sépare de Husserl, Levinas a toujours reconnu sa dette à son égard et salue à plusieurs reprises la découverte husserlienne de l'intentionnalité à laquelle il reconnaît une importance décisive pour sa propre pensée, à l'instar du reste de Sartre¹⁵. Cependant, il est frappant de constater à quel point la lecture de Husserl par Levinas est déjà heideggerienne, au sens où elle insiste sur la dimension ontologique des recherches de Husserl, dont elle souligne en particulier l'opposition établie entre l'être de la conscience et l'être de la chose.

Et, pourtant, c'est contre Heidegger

et son primat de l'ontologie que Levinas développe une réflexion éthique qui situe l'Autre ou l'Infini au-delà de l'apparaître, au-delà du visible, mieux : au-delà de l'être. Ce tournant, qualifié en son temps par Dominique Janicaud (1937-2002), de tournant théologique, suscita bien des controverses. Force est de reconnaître que dans cette affaire Levinas est loin d'être isolé et que d'autres phénoménologues se sont également attachés à mettre la phénoménologie au service de la foi. Nous pensons à Jean-Luc Marion, auteur en 1982 de *Dieu sans l'être*, ou à Michel Henry, qui publie en 1996 *C'est moi la Vérité*. Pour une philosophie du christianisme. Sans aller jusqu'à dénoncer « une

... contrairement à la chose dont l'essence précède l'existence (...) l'homme est cet être dont « l'existence précède l'essence »

14 E. Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), Paris, Vrin, 1994.

15 Nous pensons à l'article de 1939 repris dans *Situations I* : « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », J.-P. Sartre, *Situations I*, Paris, Gallimard, 1975.

prise en otage » de la phénoménologie par la théologie¹⁶, il n'est pas illégitime de se demander si la phénoménologie n'a pas perdu en chemin l'exigence du retour aux choses mêmes, qui guida son fondateur. En un mot: son âme.

Nous ne voudrions pas achever cette présentation de la phénoménologie sans indiquer ce qui, de notre point de vue, constitue l'un de ses prolongements les plus féconds, et qui concerne aussi bien l'anthropologie que l'histoire, la sociologie ou la psychopathologie, ce qu'on

... le naturalisme entend mobiliser, en dehors de leurs champs d'application légitime aux phénomènes naturels, des concepts issus des sciences de la nature. ”

appelle parfois les sciences humaines ou encore les sciences de l'esprit. Il y a en effet dans la phénoménologie, un point de départ décisif pour des recherches qui bien souvent – bien trop souvent – succombent aux sirènes de ce qu'on peut appeler le naturalisme ou physicalisme, et contre lesquelles la phénoménologie constitue une sorte de rempart. Par naturalisme nous entendons ce que Husserl déjà critiquait en 1911 dans un article intitulé « La philosophie comme science rigoureuse » lorsqu'il s'élevait contre cette forme de réductionnisme, issue des sciences de la nature, qui revient à considérer que

« tout est nature et avant tout nature physique »¹⁷. En d'autres termes, fort du modèle des sciences physiques de la nature, telles qu'elles se sont développées à partir du dix-septième siècle, le naturalisme entend mobiliser, en dehors de leurs champs d'application légitimes aux phénomènes naturels, des concepts issus des sciences de la nature.

Ainsi, depuis de nombreuses années, les neurosciences sont-elles tentées de réduire la pensée au cerveau et d'assimiler les phénomènes

psychiques à des processus explorés en termes de neurones. L'homme est alors assimilé, pour reprendre le titre d'un ouvrage célèbre de Jean-Pierre Changeux, à un « homme neuronal ». De ce point de vue, l'empathie est une capacité qui repose sur des systèmes neurologiques; l'amour est une affaire de dopamine: un neuromédiateur du système nerveux central qui est censé « inonder » le cerveau des amants, etc. On pourrait également évoquer le cas plus ambigu de la psychanalyse freudienne qui, d'une part, recherche le sens de phénomènes psychiques et interprète par exemple le rêve en fonction de désirs ou pulsions inconscientes et qui, d'autre part, envisage le psychisme comme un ensemble de forces dotées d'une certaine quantité d'énergie et qui, au nom de la scientificité même de la psychanalyse, soumet l'ensemble des phénomènes psychiques au principe du déterminisme de la nature. Ce qui revient ni plus ni moins à nier la liberté de l'homme. Pour la phénoménologie, qu'il s'agisse des neurosciences ou de la psychanalyse, le naturalisme doit être interrogé au moins dans sa prétention scientiste à détenir seul la vérité des conduites humaines.

Conclusion

Quoique toujours aussi « jeune et fraîche », la phénoménologie est désormais plus que centenaire. Nombreux sont ceux qui s'en réclament et qui, par leurs multiples travaux, contribuent à sa longévité comme à sa fécondité. Comment, à cet égard, ne pas partager l'effroi de l'honnête homme qui, animé de la meilleure volonté du monde, voudrait se faire une idée d'un ensemble aussi foisonnant. On pense à ce roi Zémir du conte Zen, « Le Bol et le bâton », qui demanda un jour à ses érudits d'écrire pour lui l'histoire de l'humanité. Au bout de vingt ans, les hommes de science apportèrent au palais les fruits de leurs travaux: cinq cents volumes! « J'ai déjà quarante ans, dit le roi Zémir, et n'aurai jamais le temps de tout lire! ».

S'il nous fallait impérativement abréger notre propos et résumer d'un mot ce qu'est la phénoménologie, nous choisirions, non sans quelques hésitations, celui de « réduction ». Sans doute ce terme donne-t-il lieu à bien des discussions entre les phénoménologues. Il nous semble néanmoins que la réduction phénoménologique caractérise au mieux la phénoménologie en tant qu'elle est une manière ou « un style », pour

16 D. Janicaud, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, éditions de l'éclat, 1991, p. 31.

17 E. Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, Paris, PUF, 1989, p. 19.

reprandre l'heureuse expression de Merleau-Ponty¹⁸, et une méthode. En d'autres termes, comme nous l'avons vu, la phénoménologie naît d'une rupture avec les présupposés de l'attitude dite naturelle afin d'accéder aux choses elles-mêmes, les phénomènes en tant que tels¹⁹.

Enfin, quitte à simplifier les choses à l'excès, on pourrait soutenir que la philosophie contemporaine est encore et toujours alimentée par deux grands courants de pensée, qui dominent largement le vingtième et ce début du vingt et unième siècle: d'une part, la philosophie dite analytique, qui s'est développée en Angleterre avec Bertrand Russell et Ludwig Wittgenstein mais dont la fécondité, notamment via sa mise en question du langage et des questions qu'il suscite, est loin de se limiter au monde anglo-saxon; et, d'autre part, la phénoménologie. Reconnaissons-le: certains – à l'instar de l'un de nos immortels – vont jusqu'à tenir la phénoménologie pour la philosophie de notre temps²⁰. Sans doute vaut-il mieux laisser l'histoire trancher.

18 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, collection TEL, 1985, p. II.

19 En ce sens les phénoménologues n'ont pas l'exclusivité des analyses phénoménologiques et on peut s'interroger sur la teneur phénoménologique de toute analyse philosophique qu'il s'agisse du *cogito* cartésien ou de la théorie platonicienne de l'amour.

20 .-L. Marion, *Réduction et donation*, Paris, PUF, collection Epiméthée, 1989, p. 7.

L'ÉTHIQUE DE L'ESPACE NUMÉRIQUE DANS SON RAPPORT À LA PHILOSOPHIE DES LUMIÈRES

Par **Véronique Bonnet**



Pourquoi concevoir une éthique de l'espace numérique en rapport à la philosophie des Lumières ? La place si importante prise par l'informatique dans nos existences, aussi bien publiques que privées, est-elle un atout pour manifester, avec dignité et respect, notre potentiel d'être humain ? Qu'en est-il de la tentation de mainmise sur les données des utilisateurs, chez certains groupes en position dominante ? Depuis trente-cinq ans, l'éthique du *free software*, mouvement initié par Richard Matthew Stallman, invite à une prise en mains effectivement autonome, par chacun, de son informatique, et actualise les préconisations kantienne de publiabilité et de cosmopolitisme sous clause d'hospitalité.

Pourquoi concevoir une éthique de l'espace numérique en rapport à la philosophie des Lumières ? La place si importante prise par l'informatique dans nos existences, aussi bien publiques que privées, est-elle un atout pour manifester, avec dignité et respect, notre potentiel d'être humain ? Ou fait-elle le lit d'un obscurantisme propre à l'entraver ?

Pourquoi en appeler à la philosophie des Lumières pour débusquer d'éventuels faux-semblants? La question de l'omniprésence des ordinateurs, sous la forme ou non de téléphones portables, n'est-il pas du seul ressort des informaticiens, des économistes et des sociologues? Et, dans une moindre mesure, au cas où quelques ajustements à la marge seraient requis, des juristes?

... des modalités d'échanges entre les hommes qui rendent possible un cosmopolitisme respectueux de la « communauté des sujets ».

Ce qu'opèrent nos mains sur les claviers est-il vecteur d'élans irréfléchis qu'une certaine économie va essayer d'entretenir, de favoriser? Ou de choix réfléchis qui permettent en toute conscience d'élaborer son devenir?

Certains outils informatiques donnent-ils l'illusion d'une maîtrise, alors qu'on serait en réalité contraint, sans même avoir idée qu'on l'est? Une telle situation serait d'autant plus préjudiciable qu'elle semblerait anodine et nous amènerait à nous départir de

toute précaution. Sans aucune méfiance, chacun de nous, n'ayant rien à cacher, mettrait en ligne sur sa page, sur son site, sur l'internet, des données personnelles qui pourraient, siphonnées et monnayées, fragiliser aussi bien nos proches que nous-même.

Emmanuel Kant, philosophe des Lumières, dans son *Projet de paix perpétuelle*, avait tenté en son temps de concevoir des modalités d'échanges entre les hommes qui rendent possible un cosmopolitisme respectueux de la « communauté des sujets ». Peut-on concevoir des analogies entre les propositions des philosophes des Lumières pour s'humaniser, s'affirmer, et se mouvoir en liberté, et les potentialités actuellement ouvertes par l'espace numérique?

L'espace numérique qui s'édifie est-il émancipateur, ou porteur de faux-semblants insidieux? S'il est trouble, troublant et troublé, com-

ment réduire sa part d'obscurité? Enfin, les propositions pratiques et éthiques de l'informatique libre, inspirées par la philosophie des Lumières, font-elles de l'autonomie et du respect un horizon possible? Quelle informatique est-elle susceptible de veiller sur elle-même et de s'interroger elle-même, en tentant de faire prévaloir le juste sur l'avantageux? La lignée des Lumières, qui s'est attachée à définir des conditions en vue de connaître, partager, respecter, peut-elle nous armer contre des pratiques numériques désorientées?

Au siècle des Lumières, certains intellectuels s'étaient levés pour dénoncer certaines illusions d'optique, pour se demander à quelle condition un peuple pouvait se doter d'un espace politique susceptible de lui permettre de s'éduquer et d'éduquer.

Dans *l'Esprit des Lois*, Montesquieu avait suggéré de faire de la division des pouvoirs, le législatif, l'exécutif, le judiciaire, un barrage contre la partialité, voire le caprice de celui qui se trouverait seul aux commandes et prétendrait à lui seul tout légiférer, comme on le voit sur certains réseaux sociaux, décider du sort à réserver à telle requête de « droit à l'oubli ».

Rousseau, dans *Le Contrat social*, avait dissocié, dans le même dessein le droit et la force, afin qu'il ne soit de loi que contractuelle, proposée, et non pas imposée, comme il conviendrait de la rappeler à certaines pratiques de vente forcée où tel logiciel se trouve pré-installé dans tel ordinateur.

L'Encyclopédie, non pas un dictionnaire pur et simple, mais un système de renvois dans lequel chacun des articles, se référant à d'autres articles, permettra de « faire le tour » (kuklos/kúkàoc le cercle) de la question. Ce qui inspirera les liens hypertextes digitaux, pour peu qu'ils demeurent accessibles. Diderot, d'Alembert et les autres ont en effet le projet d'éclairer les choix qui sont alors requis, et présentent le savoir comme une totalité (faire le tour de la question) et non pas comme une somme. Ils en finissent ainsi avec la dissociation qui prévalait jusque-là entre les arts libéraux

et les arts serviles, les sachants et les exécutants. Ce qui inspirera le projet de l'informatique libre de faire en sorte que les lignes de code soient transparentes, écrites et placées sous la vigilance d'une communauté, pour que les utilisateurs non-informaticiens puissent les implémenter, en ayant idée de « ce que ça fait » sans avoir à s'en remettre à l'opacité d'une informatique verrouillée.

... le savoir comme une totalité (faire le tour de la question) et non pas comme une somme.”

Kant, dans *Qu'est-ce que les Lumières ?*, à la fin du XVIII^e siècle, mettait en garde contre une telle confiscation. Se référant à la devise des Lumières, « Sapere aude » (« aie le courage de te servir de ton propre entendement »), il s'aperçoit que les prétendus despotes éclairés, ceux qui disent préparer leurs peuples à la liberté, font tout pour les dissuader de prendre en main leur propre destin et essaient de les tenir sous tutelle.

Ceci revient selon l'auteur à « fouler aux pieds les droits sacrés de l'humanité ». Vandalisme sans doute outrancier, irréparable, lorsqu'un despote décide de priver une génération entière d'éducation pour la tenir en tutelle.

« Vandalisme » est un néologisme forgé sous la Révolution française par l'abbé Grégoire. Il appelle vandales tout aussi bien les aristocrates qui emportent avec eux des biens qui sont la sueur du peuple, des livres et des statues, que ceux (certains sans-culottes) qui détruisent, parce qu'ils les estiment liées à des valeurs aristocratiques, les formes façonnées par l'ingéniosité des artisans, des peintres et des sculpteurs :

Une horde de brigands ont émigré; mais les arts n'émigreront pas. Comme nous, les arts sont enfants de la liberté; comme nous, ils ont une patrie, et nous transmettrons ce double héritage à la postérité [...] Ces dépôts, qu'on ne voyait guère que par faveur, et dont la jouissance exclusive flattait l'orgueil et servait l'ambition de quelques individus, seront

désormais la jouissance de tous: les sueurs du peuple s'étant changées en livres, en statues, en tableaux: le peuple rentre dans sa propriété [...] Inscrivons donc, s'il est possible, sur tous les monuments, et gravons dans tous les cœurs cette sentence: « les barbares et les esclaves détestent les sciences, et détruisent les monuments des arts; les hommes libres les aiment et les conservent. ».

Cette constitution d'un espace commun, sacralisation laïque opérée par l'abbé Grégoire dans son *Rapport sur les destructions opérées par le Vandalisme*, est manifestée comme nécessaire par Kant, pour qui l'épanouissement de l'humanité requiert une transmission, et une communion autour d'un patrimoine commun.

Les sociétés devront veiller à se préserver comme sociétés, soit comme association d'êtres éclairés...”

Celui-ci, après avoir constaté l'anomalie dans nos sociétés d'un écart de plus en plus important entre une prétendue maturité physique des individus (pouvoir procréer) et une impossible maturité sociale (pouvoir subvenir aux besoins de soi-même et de sa descendance), va postuler un mûrir à l'échelle de l'espèce, ceci supposant une transmission. Or, la « lignée » en question devra transmettre ses lumières, de génération

en génération. Les sociétés devront veiller à se préserver comme sociétés, soit comme association d'êtres éclairés, capables de s'arracher à la terreur des évidences ou à la myopie des appartenances particulières.

Tel est l'objet de la seconde proposition de *l'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*:

Chez l'homme, en tant que seule créature raisonnable sur terre, les dispositions naturelles qui visent à l'usage de la raison n'ont pas dû recevoir leur développement complet dans l'individu mais seulement dans l'espèce.

En effet :

... si la nature ne lui a assigné qu'une courte durée de vie (et c'est précisément le cas) c'est qu'elle a besoin d'une lignée peut-être interminable de générations où chacune transmet à la suivante ses lumières pour amener enfin dans notre espèce les germes naturels jusqu'au degré de développement pleinement conforme à ses desseins.

D'où l'importance d'une défense et illustration d'une dimension inaliénable, celle du droit à une éducation permettant de développer ses facultés, de les manifester, d'en tirer fruit, de transmettre celui-ci. Le patrimoine n'est pas un quelque chose, mais un rapport aux choses. Il requiert une appréhension, des opérations, une rêverie intérieure. Ce que nos pères ont construit nous provoque, nous convoque sans s'imposer. Telle occasion peut déterminer un désir de s'en approcher.

D'où l'importance de faire barrage au vandalisme, tout autant qu'au totalitarisme, confiscation indue. Comme s'appropriier unilatéralement un patrimoine, autour duquel devraient s'assembler la génération montante, pour faire société et faire humanité, « ce qui nous accueille à notre naissance, et ce que nous laissons à notre mort », et qui permet de remédier à la désolation totalitaire, pour reprendre l'expression de la philosophe Hannah Arendt dans *La Condition de l'homme moderne*. Ce que l'Abbé Grégoire appelle le patrimoine, Hannah Arendt l'appelle le commun, ce qui est donné à partager dans le domaine public, ce qui permet aux humains de tisser entre eux des rapports par lesquels à la fois ils sont reliés et séparés, pour ne pas tomber les uns sur les autres :

Vivre ensemble dans le monde : c'est dire essentiellement qu'un monde d'objets se tient entre ceux qui l'ont en commun, comme une table est située entre ceux qui s'assoient autour d'elle ; le monde, comme tout entre-deux, relie et sépare en même temps les hommes. Le domaine public, monde commun, nous rassemble, mais nous empêche, pour ainsi dire, de tomber les uns sur les autres.

Ce commun est fait d'objets fabriqués. La main de l'homme et la pensée de l'homme, travaillant de pair, ont été inventives, et s'avèrent éclairantes d'âge en âge. Pour Hannah Arendt, pourfendeuse de l'obscurantisme et héritière des Lumières, les totalitarismes peuvent balayer le fragile camp de toile du domaine public et des réalisations culturelles et morales de l'être humain. C'est pourquoi elle renvoie dos à dos deux manières d'agencer l'espace entre les hommes : la tyrannie qui génère l'isolement, mais aussi l'hystérie collective, c'est-à-dire une certaine forme de la société de masse, lorsque les humains tombent les uns sur les autres en se laissant abuser par certains réseaux sociaux qui caricaturent la figure de l'amitié et en font une fraternité inauthentique. Alors que l'être humain est appelé à bivouaquer, et à se mettre autour d'une table avec d'autres pour que l'espace qui est entre les hommes soit un espace politique.

... l'être humain est appelé à bivouaquer, à se mettre autour d'une table avec d'autres pour que l'espace qui est entre les hommes soit un espace politique"

Dans la lignée des Lumières, Montesquieu, Rousseau et Kant, Hannah Arendt, toujours dans *La Condition de l'Homme moderne*, propose des délimitations précieuses pour éviter certaines appropriations outrancières :

Dans les conditions d'un monde commun, ce n'est pas d'abord la « nature commune » de tous les hommes qui garantit le réel ; c'est plutôt le fait que, malgré les différences de localisation et la variété des perspectives qui en résulte, tous s'intéressent toujours au même objet. Si l'on ne discerne plus l'identité de l'objet, nulle communauté de nature, moins encore le conformisme contre-nature d'une société de masse, n'empêcheront la destruction du monde commun, habituellement précédée de la destruction de nombreux aspects sous lesquels il se présente à la pluralité humaine. C'est ce qui peut se produire dans les conditions d'un isolement radical, quand personne ne s'accorde plus avec personne, comme c'est le cas d'ordinaire dans les tyrannies. Mais cela peut se produire aussi dans

les conditions d'une société de masse ou de l'hystérie des foules où nous voyons les gens se comporter tous soudain en membres d'une immense famille, chacun multipliant et prolongeant la perspective de son voisin. Dans les deux cas, les hommes deviennent entièrement privés. Ils sont privés de voir et d'entendre autrui, comme d'être vus et entendus par autrui.

Alors que les Lumières tiraient les conséquences des promesses de l'imprimerie, faudrait-il consentir à ce que leurs principes soient considérés comme indésirables par une certaine informatique néo-libérale porteuse de violence symbolique ?

Faut-il dire alors de l'espace numérique qu'il permet un usage équilibré et autonome des facultés ou qu'il est troublant et troublé ?

Est-il l'occasion, pour l'humanité, de se constituer comme totalité intersubjective, avec maturité et créativité ? Le potentiel sidérant des technologies du numérique donne-t-il les moyens d'une expression réfléchie et authentique ? Accéder, en un rien de temps, à des ressources collaboratives aussi bien techniques-pratiques que culturelles, théoriques et esthétiques, ne réalise-t-il pas le rêve de Diderot et des Encyclopédistes d'éclairer aux fins de libérer ?

Dans cet espace numérique, quel exercice du « pouvoir de connaître », du « pouvoir de désirer », et du « sentiment de plaisir et de peine » ? Ces trois modalités de l'usage de la conscience nommées ainsi par Kant désignent respectivement : aller vers les phénomènes pour les connaître, faire usage des objets sans réduire les sujets à des objets, et enfin goûter, éprouver, ce qui nous entoure.

En apparence, les pratiques informatiques vont dans le sens d'un exercice plénier et équilibré des facultés. La multiplicité des possibilités qu'elles ouvrent facilite les appropriations théoriques et techniques-pratiques et permet de s'approcher de ressources de tous ordres, que leur partage n'épuise pas.

“**En apparence, les pratiques informatiques vont dans le sens d'un exercice plénier et équilibré des facultés.**”

L'internet semble accroître les outils du pouvoir de connaître. Un tel arraisonnement théorique, puis technique-pratique, serait facilité, sur la toile, par des dispositifs préalables d'indexation, mise en relation effectuée par des renvois hypertextuels. Connaître, affiner le rapport aux objets, multiplier les positions possibles du désir par rapport aux phénomènes.

Quant au « pouvoir de désirer supérieur », qui s'interdit de confondre les objets et les sujets, il semblerait se manifester à travers les réseaux sociaux, ou sur les canaux IRC permettant d'« échanger » en temps réel, sur les *blogs* de conversation différée, sur les *pads* d'écriture collaborative. Tous ces supports seraient propices, dans le registre de la contre-intentionnalité, à la construction d'un rapport aux autres, amical ou politique, désintéressé et respectueux, et occasion d'un rapport exigeant à soi-même. Dispositif d'inter-reconnaissance, l'espace numérique permettrait de dessiner les contours de l'intime, ferait des personnes de grandes personnes.

Se trouverait ainsi ouvert, au-delà de toute espérance, ce que les rédacteurs de l'article 11 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* avaient osé envisager : « La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme : tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre à l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi. » Textes échangés, confrontés, auxquels réponses et interrogations seraient apportées, constitueraient autant d'exercices pour générer, comme une calligraphie soigneuse, une ascèse élégante de l'altérité.

Enfin, dans le registre de la suspension d'intentionnalité, lorsqu'il s'agirait non plus d'aller vers les autres pour les côtoyer, ou vers les objets pour se les approprier, mais les goûter, les éprouver, nos écrans se feraient diligents réceptacles de flux musicaux, cinéma-

tographiques, picturaux, surabondance invitant à l'expérience de l'agréable, ou du sublime, ou du beau, en lieu et place de la douleur, de l'ennui ou du vide.

Cette perspective de manne humaniste, en laquelle se profile déjà l'ombre d'une possible saturation, donne parfois lieu à des simplifications extravagantes: abécédaires et bouliers, jeux et schémas, naguère chevillés au lourd « présentiel », se trouveraient comme

fluidifiés par la fée informatique dans l'éther du « distantiel ». Invoquer « le » numérique, substantif englobant, relève du blanchiment conceptuel, et absout *a priori* bien des conduites magiques.

Invoquer « le » numérique, substantif englobant, relève du blanchiment conceptuel, et absout *a priori* bien des conduites magiques.”

Accession au monde, aux autres et à soi « en un rien de temps », donc. Cette immédiateté est-elle accélératrice de maturation, ou spoliatrice des médiations que celle-ci requiert? Permet-elle à l'injonction par laquelle Kant synthétise l'aspiration

des Lumières, « ose savoir », de trouver son plein déploiement? L'espace que dessine la révolution informatique est-il l'occasion, pour l'humanité, de se constituer comme totalité intersubjective, avec consistance et créativité? Ou bien est-il troublé par le retour d'une confusion, Sade ayant naguère contrefait l'autonomie rousseauiste? Espace libérateur, libertaire, libertin? La teneur de ce qui se trouve désormais ouvert est bien incertaine, puisqu'elle ne requiert plus, dans le temps, qu'une patience technologiquement optimisée, minimale.

La « révolution copernicienne » du criticisme kantien avait consisté à renvoyer dos à dos le scepticisme matérialiste et le dogmatisme idéaliste, en dessinant un sujet transcendantal susceptible d'une appréhension délimitée, conjointement sensible et intelligible des phénomènes. Elle avait dans la suite envisagé les conditions d'un

passage entre le domaine de la nature et le domaine de la liberté, pour rendre pensable un infléchissement de celui-là par celui-ci.

La « révolution informatique » met-elle sens dessus dessous le projet des Lumières que Kant porta à son incandescence? De

Par son opacité, l'espace numérique serait une notion trouble.”

faux-semblants peuvent induire des confusions dans l'espace numérique. Bien plus qu'une ombre: un quelque chose qui renvoie aussi au siècle des Lumières et qui pourrait s'appeler l'arbitraire, et l'irrationalité qu'il induit. Par son opacité, l'espace numérique serait une notion trouble. La « révolution informatique », contraposée de la « révolution copernicienne », auto-

riserait-elle le retour simultané d'une myopie éparpillée et d'une extra-lucidité totalitaire?

Alors que le monde qu'ouvre l'informatique est souvent décrit comme extériorité sans intériorité, ou errance sans ressaisie d'elle-même, parlons précisément de ce qui en lui est troublé et troublant. Un dehors pris pour un dedans, par la confusion de l'indexation et de la synthèse. Un dedans qui s'en remet à un dehors, abdiquant ses prérogatives à synthétiser, à tisser des significations.

Alors que l'espace est principe d'extériorité et de séparation, le temps étant principe d'intériorité et de synthèse, il semble très paradoxal de parler d'« espace numérique ». Certes, la valeur de cette expression est partitive. Tout espace n'est pas numérique. L'espace numérique découpe, parmi les espaces possibles, celui qui est régi par un dispositif programmable, qui peut accueillir non seulement des opérations factuelles, mais aussi des substitutions, des configurations potentielles, par le biais de commutations de paquets. Non centré, ouvert, isotrope, un tel espace a ceci de particulier qu'il semble démentir la dissociation précédemment rappelée. Les pratiques digitales et réticulaires opèrent dans une quasi-simultanéité, qui redistribue les caractéristiques de l'étendue, comme dématérialisée.

Naviguer sur et par l'internet relève-t-il d'un brouillage spatio-temporel sans recul ? Parler encore d'espace, condition formelle d'appréhension de différenciation, séparabilité, extériorité, sur fond de synthèse temporelle ? Parler encore de temps, condition formelle d'effectuation de totalisation, unification du dedans et du dehors ?

L'utilisateur semble, dans ses activités en réseau, se confronter constamment à des espaces multiples, parfois difficiles à caractériser et à distinguer."

Les pratiques informatiques qui sont les nôtres vont jusqu'à solliciter à rebours les dimensions d'appréhension spatio-temporelles analysées dans l'« Esthétique transcendantale » de la *Critique de la Raison Pure* de Kant.

Au couchant du siècle des Lumières, netteté de cette bipolarité dissymétrique où l'appréhension de l'extériorité requiert la spatialisation et la temporalisation, alors que l'appré-

hension de l'intériorité, de ce que Kant appelle « les phénomènes de l'âme », ne requiert que la temporalisation. Au levant de l'ère informatique ? Extériorité, étrangeté, temporalisée. Intériorité, étrangeté, spatialisée.

L'utilisateur semble, dans ses activités en réseau, se confronter constamment à des espaces multiples, parfois difficiles à caractériser et à distinguer. Les confusions entre le Web et l'Internet disent déjà quel est l'embarras du non-spécialiste pour décrire les actions qui sont les siennes lorsqu'il fait usage d'un ordinateur, ou d'un téléphone, qui est un ordinateur. Portail, site, nuage sont autant de déclinaisons de lieux à parcourir et d'obstacles à franchir. Noyaux et liens font l'objet de représentations fantasmatiques, voire magiques. La référence à la toile, en français, côtoie aussi bien l'acception cinéphilique, se faire une toile, voir, que l'acception zoologique, la toile de l'araignée. Plus encore : dans les verbes qui sont employés par l'utilisateur pour décrire ce qu'il fait, le lexique spatial est dominant. On « poste sur »... On « envoie à »... On souhaite être hébergé, ou s'auto-héberger. Surfer fut l'une des premières images

pour dire l'aventure en haute mer que constituait la succession de liens comme autant de vagues bienveillantes ou risquées.

On peut ici se référer à plusieurs processus qui installent doucement la perspective d'une ubiquité, qu'il s'agisse du *time sharing* ou du *multitasking*. En 1961, le programmeur Mc Carthy conçoit avec ses collaborateurs le CTSS, initiales pour le *Compatible Time-Sharing System*. Les machines, à cette époque, sont rares, et les apprentis informaticiens nombreux. Ce dispositif permet aux universités, comme aux contributeurs isolés, d'accéder à des ordinateurs distants pour les utiliser simultanément. Ce qui revient symboliquement à occuper la même place en même temps. Nos très contemporains wiki, dispositifs permettant de travailler à un même texte ou un même programme en même temps que d'autres, donnent à la conscience le ressenti de synergies qui habitent le même point du monde. Le principe de séparabilité se trouve ainsi brouillé.

Une telle désorientation se trouve encore augmentée par le *multitasking*, qui opère comme une injonction à l'ubiquité. Se trouver soi-même comme démultiplié, ici et là-bas, à faire simultanément ceci et cela. Au sens propre, comme au sens figuré. De telles déliaisons au sens propre, dangereuses – on pense au très rohmérien adage « qui a deux maisons perd la raison » – amenant parfois à une ubiquité au sens existentiel, figuré. Pour éviter de se perdre, déléguer des avatars ou se fragmenter en pseudonymes multiples, tâche par tâche, posture idéologique par posture idéologique. Multiplicité contradictoire des projections de soi. Comme si l'identité, dont nous avons rappelé qu'elle relevait d'une synthèse temporelle, ne parvenait plus à se reconfigurer, se ressaisir. Temporalité hétérogène, espace homogène ?

Le promoteur d'une lecture de cette redéfinition paradoxale de l'espace dans sa modalité numérique est un sociologue, Manuel Castells. Dès 1996, dans le tome 1 de l'*Ère de l'information*, intitulé *La société en réseaux*, il synthétise cette recomposition au tout début du chapitre IV, qui a pour titre « L'espace des flux » :

Contrairement à la plupart des théories sociales classiques, qui postulent la domination de l'espace par le temps, je pense que dans la société en réseaux, c'est l'espace qui organise le temps.

Cet espace ne serait plus, selon les analyses de Manuel Castells, un « espace des lieux », mais un « espace des flux » :

Les lieux perdent la substance même de leur signification culturelle historique et géographique pour être intégrés dans des réseaux fonctionnels produisant un espace de flux qui se substitue à l'espace des lieux.

En effet, si la séparabilité et la non-ubiquité se trouvent floutées par des activités qui contournent le « chacun et chaque chose quelque part » par du « chacun potentiellement partout à se pencher sur la même configuration que tous », alors l'homogène est hors du sujet, et l'hétérogène en lui, sans qu'il puisse le constituer comme étrangeté structurante.

L'utilisateur lui-même, que certains programmeurs nomment « l'interface chaise-clavier », est comme enveloppé, pris lui-même, dans une spatialité tyrannique déstabilisante. Sa place, qui requiert un travail intime de recollection temporelle et recueille, ne ferait plus l'objet d'une totalisation, dans un espace lisse qui ne ferait pas rencontrer l'étrangeté. Faute d'un ailleurs qui soit effectivement un ailleurs, le « moi, ici, maintenant » serait comme éparpillé.

... une prétendue « convivialité » qui finit par désigner une facilité d'usage, plutôt qu'une qualité du « vivre ensemble. »

Déjà, Alain Finkielkraut et Paul Soriano, dans *Internet ou l'inquiétante extase*, avaient évoqué certaines pratiques du web comme spatialité sans dehors. Cliquer, comme zapper, ne faisant rencontrer que des territoires attendus. C'est alors l'absence d'étrangeté qui devient étrange et préjudiciable. Que dire alors, du factice « entre-

soi » de Facebook et autres sites de fréquentation du même par le même ? On évoque alors une prétendue « convivialité » qui finit par désigner une facilité d'usage, plutôt qu'une qualité du « vivre ensemble ».

Les propositions à la fois instrumentales et éthiques de l'informatique libre font-elles de l'autonomie un horizon possible ?

Richard Matthew Stallman, mathématicien et programmeur émérite du MIT, lança en septembre 1983 un appel à contribution, porteur de l'exigence éthique d'une pratique réfléchie de l'informatique. Ce qui inscrivait ce projet dans une appropriation conditionnelle réinvestissant le combat contre des processus obscurantistes. Il était alors dans l'indignation d'assister à une désertification culturelle déshumanisante. Beaucoup alors voulant tirer bénéfice de tout programme, ne concevaient que des rapports de vendeurs à acheteurs. L'avidité sans pareille de certaines firmes, le verrouillage du code, le *copyright*, les conditions d'utilisation écrites en tout petit, apparurent comme une tempête de sable que certains bivouacs tentèrent d'enrayer.

Après avoir rencontré l'impossibilité de dépanner une imprimante Xerox, parce que le code était verrouillé y compris pour celui qui utilisait ce dispositif, il décida d'œuvrer pour que les logiciels qui rendaient impuissants et dépendants soient progressivement remplacés par des logiciels libres permettant l'exercice de quatre libertés : la liberté d'utiliser le logiciel, d'accéder à son code source, de l'améliorer et de distribuer des copies modifiées à la condition que ceux qui les utilisent et les améliorent les reversent au pot commun.

Le projet de l'informatique libre, en anglais *Free Software*, appelé aussi « projet GNU », vise à constituer des moyens techniques et juridiques pour que les programmes informatiques n'échappent pas aux utilisateurs. Pour rendre fiables, reproductibles et perfectibles les systèmes d'exploitation de données fiables. Car leur opacité peut favoriser les abus de confiance, le recueil indu de métadonnées, et, de manière générale, la spoliation. Ce qui impose d'écrire

Ainsi, l'espace numérique, entre Eldorado et désert, requiert-il une approche conceptuelle rigoureuse."

du code sans chausse-trappes. Pour éviter les « menottes numériques » qui entravent l'utilisateur. Ou encore les « portes dérobées » qui programment un logiciel pour exécuter à l'insu de celui qui est au clavier les prélèvements de données « sur la bête » que sont les profilages et les traçages. Dans cette fluidité privatrice et cette circulation trouble, les rabouilleurs de toute sorte sèment hameçons et appâts. Ainsi, l'espace

numérique, entre Eldorado et désert, requiert-il une approche conceptuelle rigoureuse.

Bien sûr, les faux-semblants que tentent régulièrement de dénoncer la FSF, *Free Software Foundation*, de Richard Stallman, ainsi que l'association soeur, pour l'espace francophone, l'April, ne sont pas les mêmes que ceux auxquels les philosophes des Lumières se sont mesurés. Mais certaines analogies peuvent faire office de leviers puissants pour formuler quelques questions.

La dénonciation, par les lanceurs d'alerte, des illusions qui saturent l'espace numérique, permet-elle de les dissiper ? Edward Snowden, dans la vidéo conférence consentie à SXSW le 10 mars 2014, a suggéré de recourir à des logiciels libres pour protéger sa vie privée afin que le regard inquisiteur de la surveillance de masse revienne de plus en plus cher à la NSA. Lui qui en avait connu les rouages pour les avoir utilisés lui-même a pu confirmer ce que certains informaticiens avaient déjà soupçonné et s'étaient mis en mesure de contrer par des dispositifs protecteurs. Dans les premières déclarations effectuées, il a dit avoir reçu l'ordre de surveiller tout le monde, partout, tout le temps. Et de recueillir des métadonnées par le biais de « filets dérivants ».

L'affaire Snowden en appelle effectivement à une vigilance analogue à celle que préconisait Kant, attentif à la ruse de ceux qui

prétendaient que leurs peuples n'étaient pas mûrs pour la liberté pour les placer sous surveillance, les infantiliser, en vue de les assujettir encore davantage, sous prétexte de les préparer à devenir majeurs :

Si j'ai un livre qui a de l'entendement à ma place, un directeur de conscience qui a de la conscience à ma place, un médecin qui juge à ma place de mon régime alimentaire, etc., je n'ai alors pas moi-même à fournir d'efforts. Il ne m'est pas nécessaire de penser dès lors que je peux payer ; d'autres assumeront bien à ma place cette fastidieuse besogne.

Ou encore, plus loin :

Les préceptes et les formules, ces instruments mécaniques d'un usage raisonnable ou plutôt d'un mauvais usage de ses dons naturels, sont les entraves d'un état de tutelle permanent.

Dans le même sens, Richard Matthew Stallman, dans un article du 28 septembre 2013 publié dans la revue *Wired*, intitulé « Pourquoi le logiciel libre est plus important que jamais », se réfère à l'actualité de l'informatique privatrice qui s'avance masquée, pour mieux dissimuler son déficit éthique. La nocivité d'objets du quotidien qui n'ont l'air de rien, téléphones, logiciels de traitement d'images, liseuses, est grande. Ces dispositifs s'en prennent, à son insu, à qui-conque s'en est approché sans méfiance. Il peut livrer, sans le savoir, son existence à tous les vents. Il peut ainsi perdre, dit l'auteur, le

contrôle sur sa propre vie, abusé par des « avantages », des facilitations qui exténuent en réalité sa liberté.

... l'importance d'un contrôle individuel sur les programmes, qui est contrôle sur sa propre vie, et aussi respect de la vie des autres."

Richard Matthew Stallman, concepteur du projet GNU désormais associé au noyau Linux, rendu ouvert par Linus Torwald, parcourt désormais le monde pour effectuer des conférences. Il aborde régulièrement, pour tout public, et de façon à se

faire comprendre de tous, la question du juste et de l'injuste, de la spoliation et du respect, du rapport entre les fournisseurs et les utilisateurs. Dans ses écrits, des plus anciens aux plus récents, et ses conférences, Richard Stallman définit l'importance d'un contrôle individuel sur les programmes, qui est contrôle sur sa propre vie, et aussi respect de la vie des autres. Ceci relève d'un impératif catégorique, d'un devoir.

Kant, dans sa *Critique de la Raison Pratique*, se réfère à « la loi morale en moi », impérative, universelle, qui est la voix du devoir. Ce n'est pas parce que je suis intelligent que je serai, pour autant, bon. Ainsi, si je suis ingénieux au point de maintenir mes prérogatives d'être puissant, ce n'est pas pour autant que le principe de mon action sera respectable. Comme Rousseau dont il est grand lecteur, il fait la différence entre une habileté technique, intelligible, et une ouverture aux autres, sensible. Chez Rousseau, aussi bien l'endurcissement que la sensiblerie sont bannis, puisqu'il est requis d'affiner la sympathie, cette faculté de « se mettre à la place de l'autre », d'éprouver, en juste proportion, ce qu'il éprouve. Dans la *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, qui est une partie de son ouvrage sur l'éducation, *Emile*, livre qui fut simultanément brûlé à Paris et à Genève, parce que jugé scandaleux, Rousseau se réfère à la « voix de la conscience », à un ressenti, un quelque chose au-dedans en soi qui ne relève pas d'une ingéniosité, mais de l'évidence d'une appartenance à la communauté des humains. Source ô combien inspirante pour l'informatique libre.

Un mouvement dissident issu du *Free Software*, l'*Open source*, inauguré par Eric Raymond, dans *La Cathédrale et le bazar*, tribune de 1999, plaide pour une accessibilité du code eu égard à sa fécondité, reléguant au second plan la question de sa moralité. La nuance entre *Free Software* et *Open source* n'est pas anodine, même si les logiciels utilisés dans le cadre de l'un et l'autre mouvement sont identiques. Mais l'un est porteur d'une éthique, alors que l'autre se réfère essentiellement à la recherche d'une efficacité, l'ouverture du code source n'étant prônée par le second que pour faciliter le « rapport de bugs », et la collaboration des utilisateurs en vue d'une

plus grande fluidité des programmes, sans que le respect qui leur est dû soit l'enjeu principal.

Ainsi, dans la lignée de l'*Open source*, l'*Open data* – la « donnée ouverte » – mouvement apparu à partir de 2007, consiste en la mise à disposition d'informations publiques brutes qui ont vocation à être

librement accessibles. Faut-il pour autant ne voir dans le logiciel libre qu'un levier de croissance, créateur d'emplois et de nouveaux services dans les domaines économiques, culturels, sociaux. Ou un outil intéressé d'aide à la décision? Ce qui certes est déjà beaucoup mais ne rend pas justice à sa dimension éthique, ni au primat du respect de l'autonomie humaine qu'il induit. Le *Free Software*, lui, tient des Lumières le principe non négociable d'une subordination de l'efficacité à la

Le Free Software, lui, tient des Lumières le principe non négociable d'une subordination de l'efficacité à la moralité.

moralité. Assez souvent Richard Stallman résume le *Free Software* à la devise de la République Française: liberté, égalité, fraternité.

Notre République s'est honorée, en 2015-2016, d'examiner le projet de loi « pour une république numérique ». Certes, cette initiative a joué de manière intéressante sur ce qui gagnait à être rendu visible et ce qui gagnait à ne pas être donné à voir. Mais elle n'est pas allée jusqu'à légiférer en accordant la priorité au logiciel libre. Elle a seulement préconisé que son usage soit encouragé, mesure dont on sait qu'il s'agit d'un dispositif réglementaire peu contraignant. La pleine communicabilité du code source comme document administratif, sans restriction disproportionnée, aurait permis d'aller plus loin encore, dans la prise en compte de la souveraineté des humains.

Victor Hugo, architecte des rayons et des ombres, disait, dans *Choses vues*, que la Troisième République naissante était « un printemps avec les institutions de l'hiver », « sans oiseaux, sans nids, sans rayons de soleil, sans fleurs, sans abeilles », ou encore « la

république sans républicains ». La loi pour une république numérique aurait pu aller beaucoup plus loin pour honorer le nom qu'elle s'était donnée. En intégrant davantage les atouts de l'informatique libre, il serait possible d'avancer plus résolument dans la tâche de

protéger des regards ce qui doit l'être, et celle de rendre visible et accessible ce qui doit l'être, dans une république.

... faire du critère de publiabilité et de visibilité deux dimensions nécessaires pour qu'une république reste une république."

Emmanuel Kant, dans le *Projet de paix perpétuelle*, s'était référé à deux conditions pour que la république reste la république : la publiabilité et la visibilité. Leur absence est préjudiciable. Ainsi, les clauses secrètes des traités, dissymétriques et

scandaleuses, qui révolteraient, si elles étaient publiées, les peuples qu'elles engagent. Et la possible dérive tyrannique d'espaces politiques trop vastes, dans lesquels les représentants sont hors de vue de ceux qu'ils représentent. D'où sa proposition de faire du critère de publiabilité et de visibilité deux dimensions nécessaires pour qu'une république reste une république.

Pour autant, la parole étant un processus délicat qui nécessite une mise au point, un exercice, pour pouvoir se manifester au dehors, ou se trouver réservé à quelques-uns, ou à soi, ne requiert-elle pas une dimension privée de préparation ou même de destination ? Kant, dans son opuscule de 1784, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, avait tenté de trouver des conditions politiques pour que la parole privée puisse avoir sa place, et soit garantie par la puissance publique elle-même :

Quand la nature a fait sortir de la dure enveloppe le germe dont elle prend soin le plus tendrement, c'est-à-dire le penchant et la vocation à la libre-pensée, ce penchant a progressivement des répercussions sur l'état d'esprit du peuple (ce qui le rend peu à peu apte à agir librement) et finalement même sur les principes du gouvernement lequel trouve

profitable pour lui-même de traiter l'être humain, qui est désormais plus qu'une machine, conformément à sa dignité.

Est postulé ici un intérêt de l'État à laisser s'épanouir hors de lui une latitude, une autonomie de l'individu dans le choix de ses postures personnelles. Kant appelle « peuple » l'ensemble des êtres susceptibles d'avoir un état d'esprit, une coloration, un caractère. Une telle dualité, qui donne à certaines pratiques sociales une place échappant à l'emprise politique, est dite positive pour l'État lui-même, puisque le vivre ensemble qu'il régule et organise devient ainsi plus mûr et plus réfléchi.

Pourtant, et telle sera l'objection qui préoccupera Kant lui-même, la diversité ainsi ouverte, le goût de l'initiative, l'aspiration à « s'orienter dans la pensée », pourra, si l'on n'adopte aucune clause suspensive, endommager l'État lui-même, si la société qui y mûrit ne veille pas à préserver l'appareil d'État. Sont en effet à craindre des révolutions qui, comme dans leur sens astronomique, se contenteraient de faire un tour complet, de mettre tout sens dessus dessous, sans aboutir dans leurs aspirations réformatrices. D'où la nécessité d'une distance entre État et société par une distinction entre usage public et usage privé de la raison et de la parole.

Toujours dans le même opuscule, à peine posée l'exigence d'une dimension personnelle non réductible au politique, Kant évalue les risques, pour l'État, d'une concession d'autonomie dans des pratiques sociales non encadrées :

Ainsi, il serait très pernicieux qu'un officier qui reçoit un ordre de ses supérieurs veuille, lorsqu'il est en exercice, ratiociner à voix haute sur le bien-fondé ou l'utilité de cet ordre ; il est obligé d'obéir. Mais on ne peut équitablement lui défendre de faire, en tant que savant, des remarques sur les fautes commises dans l'exercice de la guerre et de les soumettre au jugement de son public ; le citoyen ne peut se refuser à payer les impôts dont il est redevable ; une critique déplacée de telles charges, quand il doit lui-même les payer, peut même être punie comme scandale (susceptible de provoquer des actes d'insoumission généralisés.) Néanmoins, celui-là

même ne contrevient pas aux devoirs d'un citoyen s'il exprime publiquement, en tant que savant, ses pensées contre l'incongruité ou l'illégitimité de telles impositions.

On peut lire dans ce texte soigneux aussi bien l'intransigeance de Kant en ce qui concerne le respect de l'exercice des fonctions que l'affirmation plénière d'un espace préservé pour exercer une critique. L'axiome ainsi installé, le « raisonnez mais obéissez » est alors

... pourvu que la bigarrure de l'homme privé ne détériore pas l'uniformité du citoyen.”

à rapprocher de deux formulations qui donnent à la société une indépendance politique limitée. D'une part, l'obligation de réserve du fonctionnaire qui dissocie les pratiques dans l'exercice des fonctions, qui doivent aller dans le sens des institutions, pour éviter de « casser la machine ». D'autre part, la notion de laïcité, qui permet toute coloration religieuse, politique, culturelle, de la dimension personnelle, de la

sociabilité, pourvu que le *laos*, peuple en grec, ne détériore pas le *démos*, toujours peuple, en grec, mais peuple encadré par une forme politique. Ou encore, pour le dire autrement, pourvu que la bigarrure de l'homme privé ne détériore pas l'uniformité du citoyen.

Dans quelle mesure contrôler la teneur et l'étendue de ce que l'on décide de communiquer ou non à autrui ? Comment déterminer encore la ligne de partage entre la non-publication et la publication, soit l'accès de tiers à un usage ? Les techniques de télécommunications utilisant des signaux numériques, internet, téléphonie mobile, objets connectés agrègent les métadonnées, l'anodin, que l'utilisateur le sache ou non. Culture du résultat, se faisant passer pour une éthique du résultat ? La pire qui soit.

En guise de conclusion

Dans le *Projet de paix perpétuelle*, Kant fait la différence entre une construction de l'espace humain, à la manière de Machiavel, factuelle, fermée et sa contraposée, qui détermine non pas un « faire avec », mais ce que la voix de la conscience, le devoir envers tous les humains, commande de faire. Cette modalité, pour ne pas être tyrannique, doit relever d'un « cosmopolitisme sous la clause de l'hospitalité ».

L'internet, né libre et acentré, va-t-il voir sa neutralité être remise en question – éventualité récemment envisagée aux États-Unis –

tomber en quenouille, se faire peu à peu toile à deux vitesses ? Si tel était le cas, il ne resterait fluide et rapide que pour les grands groupes qui entretiendraient leur hégémonie en monétisant les données des utilisateurs et se ferait lent et entravé pour les particuliers.

... déjouer les dispositifs privateurs et aller, sans ambiguïté ni spoliation, vers un authentique espace numérique libre. ”

Depuis trente-cinq ans, l'éthique du *free software*, mouvement initié par Richard Matthew Stallman, invite à une prise en main effectivement autonome, par chacun, de son in-

formatique. Pour déjouer les dispositifs privateurs et aller, sans ambiguïté ni spoliation, vers un authentique espace numérique libre.

L'ambivalence douce-amère, émancipatrice tout autant que privateuse, des pratiques actuelles de l'informatique, est grande. Ce qui se joue actuellement dans le registre numérique n'est pas qu'une affaire d'informaticiens. Pas plus que l'outil philosophique, l'outil numérique ne saurait en rester à un « entre-soi ». Peut-on encore faire espace à part ? Quels arbitrages concernant les intrusions de grands groupes en position dominante dans la vie privée des êtres humains dont les données numériques se trouvent siphonnées et monnayées ? Comment remédier à la relégation sociale d'utilisateurs

pour lesquels l'égalité d'accès aux services publics se trouverait remise en question par un internet à deux vitesses ? Quelles propositions de la part des juristes ? Aller vers la constitution d'un comité d'éthique où ils seraient partie prenante, en synergie de réflexion avec des citoyens utilisateurs, des entrepreneurs, des concepteurs de logiciels, et des sages d'autres disciplines, qu'ils soient économistes ou sociologues ?

BIBLIOGRAPHIE

Abbé Grégoire, RAPPORT SUR LES DESTRUCTIONS OPÉRÉES PAR LE VANDALISME

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k48495b>

H. Arendt, LA CONDITION DE L'HOMME MODERNE,

Traduction Fradier, Agora, Poche, 2002.

M. Castells, L'ÈRE DE L'INFORMATION, Vol. 1, LA SOCIÉTÉ EN RÉSEAUX,

Paris, Fayard, 1998.

Diderot et d'Alembert, ENCYCLOPÉDIE OU DICTIONNAIRE RAISONNÉ DES SCIENCES, DES ARTS ET DES MÉTIERS.

A. Finkielkraut et P. Soriano, INTERNET, L'INQUIÉTANTE EXTASE,

Paris, Mille et une nuits, 2001.

V. Hugo, CHOSES VUES,

Folio classique n° 2944, Paris, Gallimard, 1997.

E. Kant, CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE,

Traduction Fussier, Paris, GF, 2003.

E. Kant, CRITIQUE DE LA RAISON PURE,

Edition Alain Renaut, Paris, GF, 2006.

E. Kant, IDÉE D'UNE HISTOIRE UNIVERSELLE D'UN POINT DE VUE COSMOPOLITIQUE.

E. Kant, PROJET DE PAIX PERPÉTUELLE,

Paris, Vrin - Bibliothèque des Textes Philosophiques, Poche, 1999.

E. Kant, QU'EST-CE QUE LES LUMIÈRES ?,

Paris, GF - Flammarion, 1991.

Montesquieu, L'ESPRIT DES LOIS,

Paris, GF, 2013.

E. Raymond, LA CATHÉDRALE ET LE BAZAR,

tribune de 1999.

<http://archive.wikiwix.com/cache/?url=http%3A%2F%2Fwww.linux-france.org%2Farticle%2Fthese%2Fcathedrale-bazar%2Fcathedrale-bazar.html>

J-J. Rousseau, LE CONTRAT SOCIAL,

in Œuvres complètes, Paris, Gallimard, 1964.

J-J. Rousseau. ÉMILE OU DE L'ÉDUCATION

Ed. Richard, Paris, Garnier, 1964.

R. Stallman, POURQUOI LE LOGICIEL LIBRE EST PLUS IMPORTANT QUE JAMAIS.

<https://framablog.org/2013/10/05/stallman-logiciel-libre/>

ENTRETIEN AVEC BLANDINE KRIEGEL « SPINOZA : L'AUTRE VOIE »

Par Patrick Brunel

Patrick Brunel: Blandine Kriegel, vous publiez cette rentrée aux éditions du Cerf un gros livre sur le philosophe Baruch Spinoza. Pouvez-vous nous expliquer les raisons de ce qu'il faut bien appeler « un retour à Spinoza », retour perceptible depuis déjà quelques années ?



Blandine Kriegel: Avant le pourquoi, il y a le comment ! La jeune génération des chercheurs, malgré l'interdit qui pesait sur Spinoza et qui avait conduit à l'écartier du canon dominé par l'idéalisme philosophique allemand pour la raison qu'il n'était pas un philosophe du sujet, un philosophe réflexif – Heidegger ne le classait pas parmi les modernes et dans un livre sur les idées politiques, Alain Renaut l'avait placé parmi les théologiens médiévaux ! – la jeune génération donc, de manière inattendue, s'est mise à lire Spinoza. Cela témoigne de son intérêt pour la philosophie politique : elle voit en lui un penseur d'envergure de la démocratie pour qui un gouvernement démocratique est seul capable de faire durer la république.

Et puis, les scientifiques se sont aussi intéressés à Spinoza. Déjà Einstein s'était déclaré spinoziste. Et Freud également d'ailleurs.

Les mathématiciens avaient marqué leur intérêt pour la pensée de Spinoza : Cantor par exemple prenait le parti de Spinoza contre Descartes. Et plus récemment, les psychanalystes, les neurophysiologistes, les sciences cognitives se sont intéressés à sa théorie des affects. Les scientifiques ont vu dans le spinozisme une sorte de tête de pont philosophique des recherches qui sont les leurs actuellement, tant sur la notion d'univers infini que sur la nature humaine.

Mais je crois qu'il faut surtout mettre ce regain d'intérêt en rapport avec les doutes qu'a fini par susciter toute la philosophie du sujet, en raison de certaines catastrophes qui l'ont accompagnée – je ne

dis pas qu'elle en est directement responsable. Pour cette philosophie du sujet, l'homme est « maître et possesseur de la nature », ce qui revient à dire qu'il peut se comporter « seigneurialement » avec elle, qu'il n'a rien de commun avec les animaux, etc. On a vu les conséquences d'une telle attitude. Par ailleurs, l'éthologie, la botanique, la zoologie ont montré que la barrière entre les hommes, les animaux, les végétaux n'était pas aussi étanche qu'on ne le pensait. Cette philosophie

du sujet, en refusant toute référence à la nature, toute transcendance, a développé une véritable démiurgie, surtout quand le sujet en est arrivé à prendre la forme d'une identité collective : la race, la nation, la classe. Devant un certain nombre d'échecs, de déconvenues, pour ne pas dire de catastrophes, on en est arrivé à se demander si cette philosophie du sujet devait bien être l'alpha et l'omega de la philosophie, si elle pouvait continuer de représenter la *via moderna* dominante.

Cette philosophie du sujet, refusant toute référence à la nature, toute transcendance, a développé une véritable démiurgie... ”

P.B. : Si Spinoza n'est pas le représentant de la philosophie du sujet, où le situez-vous dans l'histoire de la philosophie ?

B.K. : On l'a longtemps considéré comme un petit cartésien. De fait, son premier livre, le seul publié de son vivant, s'intitule *Les Principes de la philosophie* de Descartes. Il est vrai par ailleurs qu'il vit à l'époque de la révolution de la mécanique classique, et aussi de la sécularisation, c'est-à-dire du moment où l'on redéfinit les rapports du religieux avec la science, la nature et l'organisation politique. Le projet de Spinoza est parallèle à celui de Descartes et repose sur l'idée que la philosophie qui était dominante, celle des Anciens, celle d'Aristote, et qui avait été transmise et perpétuée par la scolastique, devait être repensée dans la mesure où elle était solidaire d'une physique désormais perçue comme totalement périmée parce que adepte d'un cosmos fini, géocentré, hiérarchisé, alors que la révolution de la mécanique classique montre qu'il est infini,

non hiérarchisé, imparfait. Il fallait donc reconstruire la philosophie, repenser les rapports entre Dieu, la nature et l'homme. Descartes est le premier à l'avoir fait et si l'on veut comprendre l'alternative que représente Spinoza, il faut partir de là. Le dualisme de Descartes (la séparation ontologique de l'âme et du corps) aboutit à sortir l'homme de la nature. C'est là le prix à payer pour cette philosophie, certes grandiose, mais qui ouvre la voie à la philosophie du sujet qui postule qu'on ne

... dans la nature, il n'y a que des effets et des causes, de la détermination ; et ces effets et ces causes, il est possible de les comprendre”

peut pas connaître l'être, qui inaugure une séparation entre la nature et la culture. Spinoza lui aussi veut reconstruire la philosophie, mais de manière tout autre. Sa critique d'Aristote est beaucoup plus radicale : il remet en cause fondamentalement la hiérarchie de perfection dans la nature. Pour lui, le point de vue moraliste n'a pas lieu d'être ; dans la nature, il n'y a que des effets et des causes, de la détermination ; et ces effets et ces causes, il est possible de les comprendre. Spinoza étend, beaucoup plus que Descartes, la

place donnée au savoir, à la science, à la connaissance. Connaissance de la nature, mais aussi de la nature humaine. Il ne quitte pas l'ontologie. Nous ne sommes pas hors de la nature, nous sommes en Dieu dans la nature. « Deus sive Natura ». Autre point qui le sépare de Descartes : chez ce dernier, il n'y a pas de place pour la philosophie politique : la politique est l'affaire du Prince et il n'existe qu'une morale provisoire fondée sur le dressage par la volonté et par l'âme des passions du corps. Spinoza lui va s'y intéresser. Il se rattache à l'école du droit de la nature et des gens qui a élaboré toute la philosophie de la république et du droit républicain.

P.B. : À propos de « Deus sive Natura », comment comprendre cette formule et que représente Deus pour Spinoza qui ne me semble pas accorder à la croyance une place prépondérante ?

B.K. : Cette formule célèbre, « Deus sive Natura », ne surgit subrepticement qu'au livre IV de *L'Éthique*. Elle est à l'origine du malentendu qui a frappé la réception de la pensée de Spinoza, car elle lui a valu de la part de ses ennemis la réputation d'athéisme. C'est d'ailleurs ainsi que Pierre Bayle, Henri de Boulainvilliers, les Lumières françaises ont lu son œuvre : à leurs yeux, Spinoza est athée. Un athée vertueux, certes, mais un athée de système. Eh bien, si vous me posez la question : « Spinoza est-il athée ? », je vous réponds : « franchement non ! » De Dieu, il est question au début et à la fin de *L'Éthique*. Et il en est question dans chaque partie. On

commence par Dieu et on finit par Dieu. Dans le casting philosophique de Spinoza, Dieu a une place vraiment écrasante ! Et Dieu a des caractéristiques que Spinoza expose admirablement : il est ce dont l'essence enveloppe l'existence, il est cause de lui-même, il est une puissance infinie et il est unifié (il n'est pas séparé du

... la fin de *L'Éthique* nous conduit à la béatitude, à l'union en Dieu, à la connaissance de Dieu, qui est la même chose que la connaissance de la Nature."

subrepticement qu'au livre IV de *L'Éthique*. Elle est à l'origine du malentendu qui a frappé la réception de la pensée de Spinoza, car elle lui a valu de la part de ses ennemis la réputation d'athéisme. C'est d'ailleurs ainsi que Pierre Bayle, Henri de Boulainvilliers, les Lumières françaises ont lu son œuvre : à leurs yeux, Spinoza est athée. Un athée vertueux, certes, mais un athée de système. Eh bien, si vous me posez la question : « Spinoza est-il athée ? », je vous réponds : « franchement non ! » De Dieu, il est question au début et à la fin de *L'Éthique*. Et il en est question dans chaque partie. On

monde). Et Dieu est créateur, il est la Nature, « Natura », la « nature naturante » que Spinoza distingue de « la nature naturée », celle des choses créées. Et la fin de *L'Éthique* nous conduit à la béatitude, à l'union en Dieu, à la connaissance de Dieu, qui est la même chose que la connaissance de la Nature.

P.B. : Diriez-vous qu'il y a une religiosité chez Spinoza ?

B.K. : Parfaitement ! Je vais vous expliquer laquelle... Ce n'est pas celle des paroissiens pratiquants. Mais il y a chez Spinoza une

conception très importante de la religion. Il est non seulement de l'époque de la sécularisation, mais il est un penseur de la sécularisation, c'est-à-dire d'une redéfinition des rapports du religieux avec la connaissance de la Nature, avec les sciences, et avec le Pouvoir. Il doit y avoir une émancipation de la connaissance et donc une séparation du théologique et de la science. De plus, l'Église catholique n'est plus la seule église – on a vu

Pour Spinoza, les valeurs morales de la religion (...) doivent être sanctuarisées et devenir le fondement de tout lien civil."

apparaître pendant les guerres de religion d'autres communautés qui n'étaient pas réduites à quia, comme les Juifs ou les Musulmans – et surtout elle ne doit pas dicter aux hommes ce qu'ils doivent penser, y compris en matière de conviction religieuse. Eh bien, Spinoza est de cette époque-là. Et il a écrit deux traités, dont le *Traité théologico-politique* (le titre est on ne peut plus clair) qui l'a rendu célèbre et qui a fait scandale. Il faut lire attentivement et complètement ce texte souvent mal interprété parce qu'on s'arrête de le lire au milieu ! Spinoza, dans la lignée de tous ceux qui avant lui (Erasmus, John Colet, l'école protestante de Saumur) s'étaient livrés à une exégèse des textes sacrés sur des bases philologiques, s'y livre à une critique très approfondie de la religion à travers la critique des Écritures : par exemple, pour lui, comme d'ailleurs pour Hobbes, Moïse n'est pas l'auteur du *Pentateuque*. Et les prophéties et les miracles ne sont pas articles de croyance. Tout cela pour aboutir

à la conclusion que la religion n'a rien à nous dire sur la Nature et qu'il faut séparer la foi de la connaissance et de la science.

Mais ce n'est là nullement le dernier mot de son point de vue, il y a un deuxième temps que les commentateurs ne voient pas toujours : les valeurs morales de la religion, – la Vérité, la Charité et la Justice, telles que les résume la phrase du Christ « Aime ton prochain comme toi-même » – doivent être sanctuarisées et devenir le fondement de tout lien civil. Pour cela, il ne faut pas vouloir les imposer par la contrainte, par l'obéissance et la crainte, mais veiller à ce qu'elles soient acquises par la raison.

Il y a encore autre chose : comme beaucoup de ses contemporains, en cela il n'est pas original, Spinoza veut réfléchir à l'histoire des peuples et cherche dans les textes de l'Écriture des leçons

politiques. Et il en trouve ! Il réactive en quelque sorte le modèle de la République des Hébreux, bien meilleur que les autres républiques ou empires antiques, parce que fondé, non sur la force et la guerre, mais sur l'alliance et sur la loi. Il reprend l'idée du pacte tirée de l'alliance, mais contrairement à celui de Hobbes qui est un pacte d'aliénation, le sien se veut d'association. Un pacte démocratique qui doit assurer l'égalité de tous, ainsi que la séparation des pouvoirs, telle qu'elle existe dans la République des Provinces-Unies. Il y a donc une leçon que l'on peut tirer

La foi, certes, vient pour une part de l'imagination, il y a en elle « quelque chose de mutilé et de confus », mais néanmoins c'est une première étapes de la connaissance. ”

en politique d'un texte théologique : c'est le sens du titre du *Traité théologico-politique*.

Pour Spinoza, la religion n'a rien à dire sur la Nature, mais elle est fondamentale pour le lien social. Elle ne doit pas être une Puissance parce qu'elle doit laisser aux individus leur liberté de penser : la foi est une affaire privée. Plusieurs religions doivent pouvoir coexister : christianisme, judaïsme, islam, et même la religion japonaise ! Et

tout cela, sans que jamais l'État intervienne.

Quant au rapport entre foi et raison, il est complexe. La foi, certes, vient pour une part de l'imagination, il y a en elle « quelque chose de mutilé et de confus », mais néanmoins c'est une première étape de la connaissance.

P.B. : Dans la pensée de Spinoza, il y a donc une grande place pour les sentiments.

B.K. : Très grande. Le désir est l'essence de l'homme. Nous en arrivons là à la théorie spinoziste des affects. Les affects nous déterminent. Nous pouvons être déterminés par des affects extérieurs qui nous contraignent, mais aussi par d'autres intérieurs, comme notre énergie – le *conatus* –, et aussi par le meilleur de nos affects : la raison. Car pour Spinoza, la raison est un affect ! Après lui, Freud à son tour fera de la raison un affect en montrant qu'elle est le destin de certaines pulsions.

P.B. : C'est un affect qui nous détermine ?

B.K. : Non justement. Bien sûr, parce qu'ils sont finis, les humains sont déterminés. Ils ont de l'énergie vitale, qui leur vient de la Nature, de Dieu, c'est le *conatus* ; ils sont puissants, mais ils ne sont pas tout-puissants : les forces extérieures sont toujours plus fortes, la preuve c'est qu'ils meurent. Pour Spinoza, le schéma de la vie humaine accomplie suppose que l'on parvienne à orienter nos affects de telle sorte que ce qui vient de nous, c'est-à-dire ce qui nous est utile, ce qui augmente notre puissance d'agir, l'emporte, non seulement sur ce qui nous est inutile, mais sur ce qui nous fait dépérir. Et c'est précisément la raison qui nous pousse le plus à agir. La plus haute forme d'accomplissement de la vie humaine, c'est la connaissance de Dieu et de la Nature, mais cela n'est possible que dans la cité.

P.B.: Pourriez-vous maintenant nous dire ce qui vous a amenée à vous intéresser à Spinoza ? Vos travaux ont été surtout consacrés à la philosophie politique.

B.K.: Non seulement j'ai toujours lu Spinoza, même de loin en loin, mais le premier livre de philosophie que j'ai lu, j'avais quinze ans, c'est *L'Éthique*. Il était dans la bibliothèque de mon père. Et ce qui m'a frappé alors, ce que j'en ai retenu, c'est la dernière partie, l'union en Dieu.

P.B.: Peut-être parce que cette dernière partie est plus abordable ? Au fond, c'est un texte de philosophie morale.

B.K.: Sans doute. Mais par la suite, comme l'essentiel de mes recherches ont porté sur l'histoire de l'État, la pensée politique, je ne pouvais pas contourner Spinoza que j'ai lu attentivement et dont la pensée a toujours été un aliment. Mais plus tard, le ressort a été cassé. Quand j'ai été nommée à l'Université de Lyon 3, alors que j'avais la formation philosophique de l'époque nécessaire pour passer l'agrégation, c'est-à-dire en gros celle qui partait de Platon et allait jusqu'à Kant, en passant par Descartes, on m'a demandé d'enseigner la philosophie allemande post kantienne. Et quand je me suis plongée là-dedans, j'ai été absolument horrifiée, mais horrifiée ! J'ai trouvé ignoble le *Discours à la nation allemande* de Fichte. Qu'avec Achim von Arnim et Brentano, il ait créé le premier club interdit aux Français, aux juifs et aux femmes, m'a semblé atroce et déraisonnable. Atroce dans la déraison. J'ai vraiment mesuré l'ampleur de la catastrophe allemande ! Et cette philosophie était la philosophie dominante à l'Université ! J'ai alors commencé à élever des objections et à critiquer Fichte, Hegel, et bien sûr Heidegger. Sans beaucoup de succès, je dois dire ! Et voilà pourquoi j'ai trouvé intéressant, après avoir écrit quelques articles sur Spinoza, d'écrire ce livre : Spinoza représente l'autre voie. Et c'est ce que la nouvelle génération a compris aussi. Elle a tourné le dos à la philosophie du sujet et s'est enthousiasmée pour lui.

En 1968, j'avais lu *Comment l'Allemagne est devenue folle* de William Shirer, un journaliste américain. Ce livre qui fait remonter à la philosophie romantique allemande l'origine de cette folie, m'avait beaucoup marquée, mais m'a travaillée très lentement. Après j'ai lu

les historiens français, Jacques Droz, Edmond Vermeil, Roger Iro, qui avaient vu la même chose. Mais ils n'ont pas eu d'influence. Pourquoi ? À cause de la convergence des philosophies de la révolution

au XIX^e et au XX^e siècles. Parce qu'il y a deux philosophies de la révolution : la philosophie de la révolution sociale que je trouve beaucoup moins catastrophique et nocive, et la philosophie de la révolution conservatrice, mais elles convergent toutes deux vers le recouvrement, vers le refoulement, de toute la philosophie politique classique, de toute la doctrine républicaine démocratique. Le refoulement est moins com-

... il y a deux philosophies de la révolution : la philosophie de la révolution sociale (...) et la philosophie de la révolution conservatrice."

plet dans la première, il est total dans la seconde, notamment à travers des idées comme celles-ci : la violence est la locomotive de l'Histoire, le rapport de force est fondamental, l'État est toujours un État despotique, l'État est un monstre froid, c'est toujours celui de la classe dominante, il n'y a que l'Empire, il n'y a pas de République, etc. C'est la présence d'un tel point de vue antirépublicain qui m'a donné l'envie d'écrire ce livre. Du moins le croyais-je !

P.B.: À quoi tient, selon vous, la difficulté de lire Spinoza ?

B.K.: Spinoza est un Himalaya de difficultés ! C'est un très grand philosophe, sa pensée est très complexe. Mais les travaux critiques de l'école française (les traductions et les écrits de Bernard Pau-trat, Pierre-François Moreau, Charles Ramond, Chantal Jaquet...) ont déblayé beaucoup de questions et ont fait justice de nombre d'idées simplètes, telles que l'athéisme de Spinoza, son fatalisme... La première difficulté tient à ce qu'il réunit trois formations hétérogènes les unes aux autres : le courant marrane dont il est issu et qui est enraciné dans la tradition du judaïsme espagnol ; également, le cartésianisme, la pensée de Bacon et celle de Hobbes auxquelles il a eu accès par l'entremise d'un jésuite en rupture de ban, Fran-

ciscus Van den Enden; enfin, il a eu à résoudre les problèmes de son temps, notamment ceux liés à la révolution de la mécanique classique et les problèmes théologico-politiques. Spinoza a fait une synthèse de tout cela, et pour le lecteur il n'est pas toujours aisé de les repérer.

Une deuxième difficulté vient de ce que nous lisons toujours avec

ce que nous savons de la philosophie de notre temps. Or, nous comprenons la philosophie moderne, la philosophie de la conscience, nous sommes tous cartésiens ! Nous sommes donc déroutés à la lecture de Spinoza. Bien sûr, il y a eu une petite remise en question du cartésianisme avec le matérialisme des Lumières : par exemple, le baron d'Holbach qui se prétendait spinoziste, explique que pour Spinoza le mouvement est inhérent à la matière, mais c'est inexact : Spinoza écrit que dans les corps, il y a une

proportion de repos et de mouvement, sans hiérarchie entre eux. Spinoza n'est pas matérialiste. Par ailleurs, l'histoire de la réception du spinozisme est à l'origine d'un certain nombre de présupposés que le lecteur d'aujourd'hui a tendance à projeter sur les textes. Les Lumières anglaises ont été surtout sensibles à sa pensée politique, les Lumières françaises (Diderot, d'Holbach) en ont fait une lecture matérialiste. Plus perspicaces, les Lumières allemandes ont vu que c'était là une erreur : Goethe rejette l'interprétation athée de sa philosophie, pour lui Spinoza est « theismus » et Hegel dit que « chez Spinoza, c'est de Dieu qu'il y a de trop », ce qui veut dire que c'est du sujet qu'il n'y a pas assez. Lire Spinoza, c'est ainsi se déprendre d'un certain nombre d'idées fausses qui courent à son sujet.

Je terminerai en disant qu'il faut aussi se garder de projeter sur son œuvre politique et sa conception de la République, notre conception moderne de l'Histoire et de la révolution. C'est ce que fait Toni Negri. Cela me paraît absurde car cela aboutit à laisser dans

... nous comprenons la philosophie moderne, la philosophie de la conscience, nous sommes tous cartésiens ! ”

l'ombre des pans entiers de cette pensée politique. On ne peut pas lire Spinoza à travers Marx, Nietzsche et Heidegger ! C'est une erreur d'une certaine tradition française d'avoir séparé la lecture et la compréhension des textes de leur contexte et de l'histoire des idées.

P.B. : Quels conseils de lecture donneriez-vous à celui qui souhaiterait s'initier à la pensée de Spinoza ?

B.K. : Il peut commencer par le petit « Que sais-je » de Pierre-François Moreau, *Spinoza et le spinozisme*. Ensuite, pour ce qui concerne les idées politiques, le livre d'Etienne Balibar, *Spinoza et la politique*. Pour qui s'intéresse à la théorie des affects, je recommanderais le bon livre de Frédéric Lenoir, *Le Miracle Spinoza* et celui, plus savant, de Chantal Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*.

P.B. : Et que suggèreriez-vous de lire en premier à celui qui voudrait pour la première fois aborder le texte même de Spinoza ?

B.K. : *L'Éthique*. C'est difficile, mais il faut sauter ce qu'on ne comprend pas à première lecture ! Et puis, la lecture de la correspondance est aussi très éclairante.

VASSILI GROSSMAN : TÉNÈBRES ET LUMIÈRE

Par Jacques Samouelian



« Qu'est-ce que signifie ici que l'existence précède l'essence ? Cela signifie que l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu'il se définit après. L'homme, tel que le conçoit l'existentialiste, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien. Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait. »

Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*

Nous sommes dans les années 1950. Vassili Grossman, écrivain soviétique auteur de plusieurs centaines de reportages et d'essais, médaillé de L'ordre du Drapeau Rouge, de L'ordre de l'Étoile Rouge, décoré « Pour la Défense de Stalingrad », « Pour la Victoire sur l'Allemagne », « Pour la Libération de Varsovie », « Pour la Prise de Berlin », titulaire du grade de lieutenant-colonel de l'Armée Rouge, qui se prévalait jusqu'à l'entrée en guerre d'une parfaite orthodoxie communiste, est sorti vivant de ce cataclysme qu'il a vécu au plus près de la ligne de front, mais il n'est plus le même homme. Quel est donc le fondement de cette crise qui conduit cet écrivain assez terne qui débute sa carrière en exaltant le travail industriel dans des odes aux machines-outils, à entreprendre une profonde métamorphose, laquelle à la fois l'éloigne de ses idéaux originels

– le régime politique de l'Union soviétique dont il a été un fervent zélateur – et libère, désinhibe peut-être, un talent qui lui permet d'écrire *Vie et Destin*, un roman parmi les plus importants du siècle, selon Paul Ricoeur ?

La publication dans les années 1980 de ce livre interdit en URSS, parvenu clandestinement en Occident une vingtaine d'années après la mort de l'écrivain, a été une révélation. La vie et l'œuvre de Vassili Grossman font l'objet aujourd'hui d'une nouvelle attention, plus d'un demi-siècle après sa disparition. Plusieurs ouvrages biographiques ont été publiés ces dernières années, et les médias, journaux, radios, télévisions, lui ont consacré de multiples chroniques et émissions. À quoi il faut ajouter que les conditions

rocambolesques de l'« arrestation » de *Vie et Destin* par le KGB, dans les années soixante, ont contribué à attiser la curiosité desdits médias !

... un être humain confronté à de terribles contradictions – les spécialistes parleraient de traumatismes cumulatifs...”

On dit aussi que le prix Goncourt, attribué à Jonathan Littell en 2006 pour son roman *Les Bienveillantes*, aurait eu pour conséquence indirecte de provoquer un regain d'intérêt pour Grossman. Notons toutefois que si tous deux écrivent sur la guerre et le totalitarisme, les

trajectoires de l'un et de l'autre, ainsi que leurs analyses, sont très différentes.

Revenons donc à Grossman. Que s'est-il passé ? Quel est le mystère de cette métamorphose ? Plusieurs voies ont été explorées pour tenter de la comprendre. Tantôt l'accent a été mis sur les diverses facettes de son identité, familiale, culturelle ou confessionnelle (sa judéité), tantôt c'est son positionnement politique qui a été mis sur la sellette, à travers son expérience concrète des totalitarismes, avant, pendant et après la guerre.

Nous suivrons ici le fil de son cheminement existentiel, celui d'un être humain confronté à de terribles contradictions – les spécialistes parleraient de traumatismes cumulatifs – mais qui les a dépassées au prix d'une démarche ayant pris, dans les dernières années de sa vie, la forme d'un sacrifice.

La singularité de Vassili Grossman est bien là : ce vécu dont on aurait pu craindre les pires conséquences, l'a conduit à trouver, après l'expérience de la guerre, et malgré toutes les vicissitudes, une authenticité au sens heideggérien du terme, laquelle a libéré un talent qu'il a su exploiter jusqu'au sublime.

Les débuts dans la vie

Vassili Semionovitch Grossman est né le 12 décembre 1905 à Berditchev, la « Jérusalem de Volhynie », dont on peut dire qu'elle fut de tout temps une ville unique en son genre. Elle compta en effet jusqu'à 80 synagogues en activité, tandis que le yiddish servit jusqu'aux années trente de langue officielle dans la fonction publique. Au début du XX^e siècle, les juifs représentaient 80 % de la population.

Vassili Grossman est l'enfant unique d'un couple de bonne bourgeoisie. Les biographies insistent sur le fait que ses parents sont des juifs « assimilés », c'est-à-dire ayant abandonné toute pratique religieuse, sans être pour autant convertis. Ils sont polyglottes, mais ne parlent pas le yiddish qui est pourtant la langue de la communauté. Leur langue usuelle est le russe. Tous deux sont ouverts à l'international. Ils ont fait une partie de leurs études à l'étranger : en France pour sa mère, Malka Vitis, alias Ekaterina Savelevna, professeuse de français. En Suisse pour son père, Semion Ossipovitch Grossman, ingénieur chimiste.

Leur rencontre tient de la romance sous le ciel d'Italie, mais Semion Grossman étant assez volage, leur union sera de courte durée. Iossif, que l'on russifiera en Vassia, puis Vassili, naît dans « l'immeuble Cherentsis », qui est à la fois le domicile et la clinique de l'oncle

maternel, le Dr David Cherentsis. Sa mère y trouvera refuge après la séparation du couple. Vassili est alors âgé de 5 ans et ce vécu sera suffisamment marquant pour qu'on le retrouve plus tard dans l'histoire de Victor Strum, le double de Grossman, héros des deux romans *Pour une juste cause* et *Vie et Destin*, commencés pendant la guerre et terminés après celle-ci.

L'enfant passe ses premières années auprès de sa mère, puis au lycée de Kiev en 1921, avant de poursuivre en 1923, à Moscou, des études d'ingénieur chimiste, profession de son père.

Pour bien comprendre Grossman, il ne faut pas perdre de vue que ce jeune homme qui arrive dans la capitale à l'âge de 18 ans, est encore marqué par les dispositions antisémites et les pogroms qui

ont perduré jusqu'à l'avènement du régime bolchevik. Ce climat a favorisé l'adhésion de nombreux juifs au nouvel ordre politique.

Grossman est parmi ceux-là, espérant à la fois jouir de la liberté promise et bénéficier d'une ascension sociale par l'égalité offerte avec les citoyens russes. Il accueille sincèrement et avec enthousiasme les changements révolutionnaires. Il s'efforcera longtemps d'être un représentant modèle de cette nouvelle citoyenneté, malgré les déceptions.

... le jeune homme est convaincu que la science est la voie qui doit conduire l'humanité au bonheur."

L'autre point à prendre en compte est une conviction qui relève d'une identification paternelle puissante : le jeune homme est convaincu que la science est la voie qui doit conduire l'humanité à son bonheur. Il commence ses études d'ingénieur avec un tel attachement pour les sciences exactes que ses camarades le surnomment « Vassia le chimiste ».

Dans un roman des débuts, *Stepan Koltchouguine*, Grossman affiche ses convictions : Stepan demande à son professeur de mathématiques s'il croit en Dieu. La réponse du professeur est sans équivoque : une croyance exclusive en la science, qui n'a pas besoin de Dieu.

Néanmoins si Grossman a rêvé de devenir un grand scientifique, cette ambition cédera à l'épreuve des réalités. C'est donc Victor Strum, son double, savant servi par le génie, qui portera ce grand dessein. Grossman, pour sa part, manifeste rapidement une attention à la littérature. En deux ans, cet intérêt pour l'écriture va croître à l'inverse de celui pour la chimie. Il s'en ouvre à son père dans une lettre en 1927 :

Paternel, j'ai réfléchi au fait qu'en moi s'est produite insensiblement une grande rupture. Après tout, quasiment de quatorze à vingt ans, je fus un ardent partisan des sciences exactes et rien décidément en dehors de ces sciences ne m'intéressait, et je n'imaginai pas mon futur destin en dehors d'un travail scientifique. Maintenant c'est sûr, c'est tout à fait autre chose.

Grossman n'est pas indifférent à la vie citadine, notamment nocturne, mais par devoir filial, il n'en continue pas moins ses études, tout en rédigeant ses premiers textes.

Il se rapproche de sa cousine germaine, Nadejda Almaz, surnommée Nadia, fille de sa tante Lisa, une des sœurs de sa mère, membre du parti communiste, assistante de Solomon Lozovosky, important dirigeant syndical soviétique. C'est elle qui incite Grossman à exploiter ses talents naissants d'écriture en rapprochant préoccupations professionnelles et politiques, conformément aux dogmes ambiants. Il est certain qu'elle n'est pas étrangère à son choix définitif pour la littérature. Nadia sera, vingt ans plus tard, le modèle de la fille de Strum.

Au cours de l'été 1928, à l'instigation de cette cousine, Grossman accepte de faire un stage de deux mois en Ouzbékistan pour inspecter les exploitations agricoles. À son retour, il publie grâce à l'entregent

de celle-ci, deux articles, dont un dans la *Pravda*, dans lesquels il présente la collectivisation comme un bienfait pour les paysans. Il ne peut pourtant ignorer les conséquences catastrophiques qui en ont résulté pour les principaux intéressés, d'autant qu'il a l'opportunité

de faire au cours de ces années, de nombreux voyages en chemin de fer entre Berditchev, Kiev, le Donbass et Moscou. Or, on ne trouve aucune allusion dans ses écrits d'avant-guerre à la situation en Ukraine où la campagne de dékoulakisation et la famine programmée ont fait des milliers de victimes. Il faut attendre le « dernier » Grossman pour entendre l'aveu de ce silence. Pour mémoire, Arthur Koestler qui traversa l'Ukraine en juillet 1932 écrit dans *Hiéroglyphes I* (1954) :

... on ne trouve aucune allusion dans ses écrits d'avant-guerre à la situation en Ukraine où la campagne de dékoulakisation et la famine programmée ont fait des milliers de victimes.”

Le train roulait lentement à travers la steppe ukrainienne. Il s'arrêtait souvent. À chaque gare, une foule de paysans en haillons proposaient des icônes et du linge en échange d'une miche de pain. Les femmes levaient leurs bébés aux fenêtres des compartiments, petits êtres misérables et terrifiants aux membres décharnés, aux ventres enflés, aux grosses têtes cadavériques ballant sur des cous minces. J'étais arrivé, sans rien savoir, au pire de la famine de 1932-1933 qui a dépeuplé des régions entières et fait plusieurs millions de victimes.

Grossman revoit lors d'un séjour à Kiev, une jeune femme, Anna Petrovna Matsouk, « Galia », dont il s'était épris pendant ses années de lycée. Il l'épouse rapidement, mais celle-ci, étudiante en droit à Kiev, ne le suivra pas dans ses déplacements. Une fille, qui reçoit le même prénom que la mère de Grossman, Ekaterina, – surnommée Katya – naîtra en 1930.

Ses premiers textes commencent à paraître alors qu'il n'a pas encore son diplôme d'ingénieur. Ainsi la revue *Ogoniok* (*Petite Flamme*) publie en 1928 son essai intitulé *Berditchev, trêve de plaisanterie*. Grossman y raconte sa vision du nouveau Berditchev post-révolutionnaire, débarrassé de l'antisémitisme de l'ancien régime tsariste, une époque où il était de coutume de tourner cette ville majoritairement juive en dérision. Grossman veut donc réhabiliter ses habitants grâce à leur conversion au bolchevisme, tout en glorifiant la conscience de classe prolétarienne qui doit unir les hommes. Il écrit :

Il faut simplement raconter Berditchev aux citoyens, qu'ils sachent que cette ville est une ville soviétique honnête... Qu'avant la Révolution c'était une ville d'ouvriers excessivement exploités, d'ouvriers soumis par le passé au joug servile... Après la Révolution, les manufactures et grossistes disparurent, et Berditchev se transforma en ville d'ouvriers et d'artisans.

Dans le même temps, ses parents qui restent en correspondance malgré leur séparation, s'inquiètent pour son avenir professionnel. Grossman finit laborieusement par obtenir son diplôme d'ingénieur en décembre 1929. Il doit donc trouver un emploi, ce qui ne semble pas aisé. Il accepte après quelques hésitations de prendre un poste dans le Donbass, région où son père l'a précédé. Il y exercera de multiples fonctions techniques en lien avec les mines. Sa femme refusera de le suivre.

Naïf et enthousiaste, il est subjugué par le spectacle des houillères, des haut-fourneaux, et de l'industrie métallurgique.”

Jusqu'en 1932, Grossman s'installe dans le monde de la mine et des mineurs, confronté à la mise en œuvre du premier plan quinquennal. Naïf et enthousiaste, il est subjugué par le spectacle des houillères, des hauts-fourneaux, et de l'industrie métallurgique.

Cette première confrontation avec la réalité industrielle confirme son renoncement définitif aux rêves de l'adolescence : il n'est plus question de devenir un grand scientifique. L'attrait pour l'écriture s'en trouve renforcé et Grossman trouve dans les mines du Donbass de quoi nourrir une inspiration romanesque conforme aux canons du réalisme en vigueur. Ses écrits sont des hymnes à « la grande rupture » de l'industrialisation et de la collectivisation forcées. Il n'y a, bien entendu, aucune allusion aux convulsions sociales, ou aux épurations qui se succèdent, pas plus qu'il n'y en a aux famines. Mais comment aurait-il pu en être autrement à l'époque de la Grande Peur ? Grossman aurait été immédiatement broyé par les organes de sécurité, à un moment où l'on clame partout que « la vérité doit être imprégnée de l'esprit du Parti... » Deux textes sont en gestation et viendront ultérieurement concrétiser ce désir d'écriture, *Stepan Koltchouguine* et *Glückauf*.

Des rumeurs d'infidélité de sa jeune épouse lui parviennent. Elle a confié la petite Katia aux bons soins de la mère de Grossman, elle-même hébergée chez le docteur Cherentsis. L'enfant y restera jusqu'à l'âge de 5 ans. Les retrouvailles entre les époux sont de plus en plus conflictuelles. Grossman a la nostalgie de la capitale et de sa vie nocturne. À la faveur d'une suspicion de tuberculose, il obtient l'autorisation de quitter le Donbass au cours de l'été 1932.

La séparation conjugale devient effective. Grâce à sa cousine Nadia chez laquelle il s'installe à Moscou, il trouve un emploi de chimiste dans une fabrique de crayons, l'usine « Sacco et Vanzetti », emploi qu'il occupera jusqu'au moment où il pourra se consacrer exclusivement à l'écriture, en février 1934.

Membre de la nomenklatura, Nadia l'introduit dans le monde littéraire. Grâce à son concours, Grossman fait circuler ses textes auprès des responsables éditoriaux des revues moscovites. Le plus remarquable s'intitule *Glückauf*, littéralement « heureuse sortie », ancien mot allemand utilisé par les mineurs entre eux pour positiver une remontée toujours incertaine. Il s'agit de l'histoire parfaitement convenue d'un jeune garçon, fasciné par l'industrie lourde, succé-

dant à son père mort à la tâche et partageant son enthousiasme pour les aciéries et les mines. Son éducation faite, il part rejoindre les bolcheviks...

... tous premiers écrits privilégient ce formalisme imposé, où « le schéma préconçu l'emporte sur le talent »...

À la décharge de Grossman, il faut dire que la « littérature de production » ne tolère que les récits qui mettent en scène les combattants de la guerre civile, les vieux bolcheviks, la ruralité paisible du temps de la collectivisation, l'industrialisation et la production... Simon Markish, dans sa biographie, *Le cas Grossman*, note que tous ses premiers récits privilégient ce formalisme imposé, où « le schéma préconçu l'emporte sur le talent », car, quel que soit le thème traité, il s'agit de favoriser « l'émulation des larges

masses laborieuses en vue d'augmenter les cadences de la construction socialiste ».

Alors que l'espoir d'une réussite se dessine, Grossman subit sa première épreuve sur le plan politique. Il assiste aux premières vagues d'arrestations préfigurant les purges à venir. Il est épargné, mais sa cousine Nadia est arrêtée en avril 1933. Il est aujourd'hui établi que Grossman n'a rien fait pour essayer de la sortir d'affaire. Dans sa famille, on le lui reprochera, mais compte tenu de la position de celle-ci dans le parti, et de la sienne à ce moment-là, le pouvait-il ? Elle sera condamnée à l'exil pendant trois ans, expulsée du parti, puis subira une nouvelle condamnation, pour être finalement libérée en décembre 1939, assez éprouvée. Grossman restera en contact avec elle et lui viendra en aide matériellement, mais le poids de son silence initial s'inscrira comme une faute.

Pour Grossman, la situation est tout autre. Son zèle productiviste commence à être reconnu. L'année 1934 voit une de ses nouvelles,

Dans la ville de Berditchev, bénéficiaire d'une publication dans la très officielle *Literatournaia Gazeta*, organe de la direction de l'Union des Écrivains. Il s'agit de l'histoire d'une femme commissaire politique pendant la guerre civile de 1920. Le père de l'enfant étant mort au combat, cette femme enceinte, proche de la délivrance, ne peut suivre son escadron de l'armée rouge en train de mener bataille. Elle accouche d'un fils, mais bien qu'aimante, sa ferveur révolutionnaire l'incite à confier son enfant à une pauvre famille juive de Berditchev pour rejoindre ses camarades de combat, persuadée que la fraternité universelle régnera bientôt sur le monde. Dans les années 1960, un film sera réalisé à partir de ce texte, *La Commissaire*, mais aussitôt interdit jusqu'à l'avènement de la Perestroïka...

... la soirée que Gorki lui consacre (...) est une onction qui va propulser Grossman au rang d'écrivain officiel."

Ce récit parvient à Maxime Gorki, lui-même en pleine gloire et considéré comme le juge suprême du réalisme socialiste. En effet, revenu en Union Soviétique à l'invitation de Staline en 1932, Gorki a reçu L'ordre de Lénine en 1933, et il sera élu président de l'Union des écrivains soviétiques au cours de l'année 1934. Autant dire que la soirée que Gorki lui consacre en l'invitant à son domicile et en le traitant d'« homme

doué » est une onction qui va propulser Grossman au rang d'écrivain officiel. Sans omettre que l'appartenance à l'Union des Écrivains garantit à l'heureux élu l'accès à toute une gamme de services et de produits de consommation inaccessibles au commun des mortels, ce dont Grossman ne se privera pas...

Désormais, il est lancé, et même, un peu ébloui. Il a quitté l'usine de crayons pour se consacrer exclusivement à la littérature. Il va faire des rencontres. Il fréquente des écrivains appartenant au groupe Peraval officiellement dissous, et qui vont d'ailleurs mal finir. Mais dans l'immédiat, c'est pour Grossman la découverte d'une vie de bohème aux mœurs assez libres.

Il fait la connaissance du couple de Boris et Olga Mikhaïlovna Guber au cours d'un séjour organisé par l'Union des Écrivains sur les bords de la Mer Noire. Une grande passion amoureuse naît entre Vassili et Olga. Celle-ci abandonne son mari et, « ne voulant pas le priver de tout », lui laisse ses deux enfants pour aller vivre avec son amant. Olga deviendra Lioudmila, l'amour de Victor Strum.

Les parents de Grossman s'émeuvent de cette situation et le lui font savoir. Sa mère manifeste sa peine de n'avoir pas eu de visite de son fils depuis plus d'un an. Il est vrai que celui-ci est de plus en plus sollicité pour des publications. À la fin de l'année 1935, paraît le premier recueil des récits de Grossman, *Le bonheur*. Ce bonheur, c'est l'enthousiasme que procure le travail quand il est en parfaite concordance avec la ligne idéologique du moment. Selon Simon Markish, le zèle de Grossman est alimenté certes par la peur omniprésente d'une dénonciation toujours possible, mais aussi par « le mirage sublimant de l'utopie en cours de réalisation ». En voici deux courts extraits :

Et au froid joyeux, à la douleur voluptueuse dans sa poitrine, Ilia Stépanovitch comprit soudain que c'était bien là ce glaive dont, garçonnet de dix ans, il avait rêvé, ce glaive qui devait accomplir des exploits supérieurs à ceux des chevaliers de la Table ronde, ce glaive forgé par eux tous qui se tenaient, sans mot dire, dans l'atelier abritant le four Martin, par eux qui avaient posé les lourdes pierres des fondations du bâtiment neuf.

Au cours des années de la révolution, il s'est produit une chose très intéressante : avant, une fille ordinaire se trompait la plupart du temps, elle s'éprenait d'acteurs d'opérette, d'officiers, de toutes sortes d'imbéciles, de bellâtres, il y avait un gâchis affreux, mais maintenant, regarde, comment te dire ? Nous avons toutes un idéal correct de l'homme. Maintenant, on s'éprend infiniment plus de gens bien, tout est devenu plus profond en quelque sorte, plus proche de la vérité.

Glückauf sera publié à la fin de l'année 1934. On en propose à Grossman l'adaptation au cinéma. Tout semble donc aller pour le mieux pour lui, sincèrement persuadé que seul le communisme

soviétique peut faire barrière au fascisme et à l'antisémitisme. S'il se rallie à ce réalisme socialiste qui peut faire sourire, il conserve néanmoins une vision originale, une certaine indépendance d'esprit, notamment dans ses tableaux de la vie quotidienne qui se révéleront pleinement lorsqu'il se libérera des contraintes idéologiques.

En mai 1936, trois jours après le divorce des époux Guber, il épouse Olga Mikhaïlovna. Le bonheur sera de courte durée. L'Union so-

viétique entre dans l'époque de la Grande Terreur. Les membres du groupe Pereval sont arrêtés sous divers chefs d'accusation, dont celui de préparer un attentat contre Staline. *La Pravda* demande que soit radicalement amélioré « le travail de l'Union des écrivains ». Boris Guber est déclaré « ennemi du peuple », et condamné à dix ans de réclusion « sans droit de correspondance ». Il sera, en réalité, exécuté le 31 août 1937.

... ses récits et nouvelles seront édités à cinq reprises avant la Seconde Guerre mondiale.”

Quant à Grossman, les grandes purges de 1937-1938 l'épargnent. Il devient, en 1937, membre de l'Union des écrivains soviétiques, une marque officielle de reconnaissance qui le fait entrer dans la nomenklatura, alors qu'il n'est pas membre du parti. La conséquence immédiate est positive : ses récits et nouvelles seront édités à cinq reprises avant la Seconde Guerre mondiale.

Mais il y a un prix à payer : pris dans l'engrenage idéologique, l'écrivain doit cautionner par sa signature une lettre approuvant le grand procès des vieux leaders bolcheviks, et réclamant à leur encontre la peine de mort. La lettre sera publiée dans la *Pravda* le 15 juin 1937.

En 1938, la femme de Grossman, Olga, qui avait été épargnée au moment de l'arrestation de son premier mari, est à son tour dans le collimateur du NKVD au motif de la culpabilité de Boris.

Cette fois, Grossman sort de sa réserve et intervient en écrivant à Nikolai Iejov, surnommé « le nain sanglant », chef suprême du NKVD, et obtient sa libération. Cette scène sera transposée dans *Vie et Destin*. Grossman adopte sans hésiter les deux fils de Guber pour leur éviter l'orphelinat des enfants des « ennemis du peuple ».

À Berditchev, la Grande Terreur frappe son oncle David Cherentsis, le protecteur de la famille. Il est arrêté en mai 1938, accusé d'être membre d'une « organisation contre-révolutionnaire regroupant des éléments antisoviétiques ». Il est exécuté en octobre de la même année. Grossman, craignant l'interception du courrier, ne mentionnera jamais le sort réservé à son oncle dans sa correspondance privée. Conséquence de la disparition de David Cherentsis, les conditions de vie de la mère de Grossman à Berditchev vont se dégrader avant même l'entrée en guerre.

Stepan Koltchougin, deuxième roman de Grossman, sur lequel il travaille depuis plusieurs années, est publié en mars 1940. L'histoire est celle d'un héros, jeune orphelin, apprenti précoce dans un puits de mine et dans une usine métallurgique, qui devient un militant engagé dans la clandestinité, bolchevik, condamné à purger une longue peine dans un bagne de Sibérie et libéré à la veille de la révolution. Grossman avait prévu, si la guerre n'avait pas interrompu le projet, de poursuivre l'histoire de ce héros en lui faisant gravir toutes les marches de l'évolution sociale et du Parti, jusqu'au sommet du pouvoir. Le livre est retenu unanimement par le comité de sélection pour le Prix Staline, mais Staline en personne le raye de la liste, qualifiant le roman de « menchévique ».

Depuis 1938, Grossman travaille à un texte qui deviendra une pièce, *Si l'on en croit les pythagoriciens*, et qui paraîtra après la guerre. Mais ceux qui le lisent, notamment son père, l'incitent à l'amender profondément : comment, en effet, oser imaginer que la réalité pourrait être appréhendée à travers d'autres prismes que celui du matérialisme dialectique ? La remarque était pertinente : le texte sera violemment attaqué, déclaré idéologiquement nocif par son « apologie du pessimisme et de l'idéalisme ». Une situation quelque

peu incertaine s'installe alors et perdure pour Grossman jusqu'au début de la guerre.

La guerre

Le dimanche 22 juin 1941, à midi, les Soviétiques apprennent par une brève déclaration de Molotov que leur pays est entré en guerre. L'allocution se termine par cette formule : « notre cause est juste, nous vaincrons », qui sera reprise comme titre du premier volume d'une diologie.

Le 29 juin, Vassili Grossman reçoit la dernière lettre de sa mère restée à Berditchev. Sa fille Katia, partie en vacances, aura la vie sauve lorsque la région, conquise par les Allemands, sera livrée aux Einsatzgruppen et aux sinistres opérations dites de la « Shoah par balles ».

Il va passer plus de mille jours avec les soldats du front..."

Jugé inapte à servir dans l'armée, Grossman suit attentivement les maigres informations qui parviennent du front. Le 2 juillet, il publie dans les *Izvestia* un article intitulé « Être prêt à se dépasser ».

En ressent-il le besoin pour lui-même ?

Il se porte volontaire pour le front en tant que correspondant de *Krasnaia Zvezda*, littéralement « Étoile Rouge », journal quotidien de l'Armée Rouge, outil essentiel de propagande du régime, suivi de près par Staline en personne.

De cette place, Grossman sera amené à connaître l'étendue de la débâcle de 1941, la résistance acharnée à Stalingrad en 1942, l'offensive victorieuse de 1943 en Ukraine, la libération d'une Europe meurtrie, la découverte de l'Holocauste et la victoire sur le nazisme à Berlin. Il va passer près de mille jours avec les soldats du front, non sans risque personnel puisqu'il a failli être encerclé au moins à deux reprises par l'ennemi.

Dès le début de son engagement, et jusqu'à la fin de la guerre, Grossman consigne tout ce qu'il voit et entend dans des carnets, mêlant interviews, portraits, réflexions et détails du quotidien. De ce précieux fonds documentaire, il extraira les faits et anecdotes pour ses articles et ouvrages à venir. Leur lecture révèle l'honnêteté intellectuelle de l'auteur, mêlée à une certaine candeur, car la teneur de certaines remarques aurait pu lui valoir le peloton d'exécution... Une partie de ces notes, des extraits de lettres et d'articles seront publiés après la guerre sous le titre *Années de guerre* et traduits en plusieurs langues.

Comme d'autres écrivains, Ilya Ehrenbourg ou Constantin Simonov, qui partagent son sort, Grossman sert loyalement et sincèrement la cause soviétique dans cette épreuve de la « Grande Guerre patriotique ».

En même temps que les chroniques pour l'*Étoile Rouge*, confronté aux revers catastrophiques du début des combats, il entame la rédaction de sa première œuvre de fiction que lui inspire son vécu de la guerre, *Le peuple est immortel*. Elle sera publiée en 1942, avant Stalingrad, d'abord sous forme de feuilleton, dans le même journal. Grossman y raconte notamment le devenir d'un détachement de soldats encerclés par l'ennemi, mais parvenant à s'échapper. Le récit se termine par la scène hautement symbolique dans laquelle un commissaire politique et un soldat, simple paysan, fraternisent pour s'en sortir. L'image n'est pas sans évoquer le début du film de Jean-Jacques Annaud, sorti en 2001, *Stalingrad*, qui raconte l'histoire d'un jeune tireur d'élite, Vassili Zaitsev, qui sauve un commissaire politique... Or, il se trouve que Grossman mentionne la véritable histoire de Vassili Zaitsev dans ses carnets de guerre et qu'il la reprendra d'ailleurs dans *Vie et Destin*...

Ce premier roman de guerre n'a pas encore la dimension intérieure, psychologique et personnelle, que l'on trouvera dans les textes qui vont suivre, mais il est nourri par les innombrables notes que Grossman a déjà accumulées dans ses carnets. *Le peuple est im-*

mortel reste un témoignage puissant de l'engagement de Grossman qui s'identifie pleinement au peuple en guerre, sans distinction de classe ni de place, ce qu'il nomme « la vérité impitoyable de la guerre ». Le récit sera proposé à l'unanimité par le jury pour le Prix Staline de 1942, mais à nouveau, le « petit père des peuples » refusera cette proposition, car le récit de l'héroïsme des soldats, si glorieux fût-il, ne parvenait à occulter le souvenir de la débâcle de 1941, politiquement inacceptable. Grossman est déçu, mais n'en laisse rien paraître, comme le montrent sa correspondance avec Olga et ses carnets personnels.

... Grossman (...) s'identifie pleinement au peuple en guerre, sans distinction de classe ni de place... ”

Plusieurs événements marquent Grossman en cette mi-août 1942. Le 14 août, son fils adoptif, Mickaël Guber, est victime d'un accident mortel au cours d'un exercice. Cet épisode douloureux sera transposé dans *Vie et Destin*. Au cours de ce même mois, Grossman est envoyé à Stalingrad, alors que la ville est directement sous la menace de l'invasion allemande. En septembre, il

publie un article intitulé « La direction du coup principal » montrant sa lucidité sur la bataille qui va se jouer à Stalingrad. Cet article connaît un immense succès dans tout le pays. Staline en ordonne la publication dans la *Pravda*.

Le vécu de Stalingrad va marquer Grossman au plus profond de son être. Il mettra à profit cette expérience terrible pour parfaire son style : une attention singulière portée à la condition humaine à la fois magnifiée et brisée par la guerre. Ses portraits hyperréalistes qui racontent la guerre telle qu'elle est vécue sur le terrain, par les civils et les militaires, emportent l'adhésion de ses lecteurs et le propulsent au premier rang des chroniqueurs de guerre. Il y acquiert une légende personnelle. Viktor Nekrassov, lui-même écrivain, qui s'est battu à Stalingrad, rapporte :

Nous lisions et relisions sans fin les journaux qui contenaient ses correspondances, ainsi que celles d'Ehrenbourg, jusqu'à ce que les pages du journal tombent en lambeaux.

Prise de conscience

C'est aussi à Stalingrad que commence vraisemblablement la révolution intime de l'auteur. Alors qu'il est au cœur de la bataille qui s'achemine vers la victoire le mois suivant, là où, écrit-il, « la puissance du malheur était immense », il reçoit l'ordre en janvier 1943 de quitter Stalingrad peu de temps avant la fin de la bataille. Il vit ce départ comme un arrachement. Il écrit à son père :

Je pars avec un tel sentiment de tristesse, c'est comme si je disais adieu à un être cher, tellement sont liés à cette ville de sentiments, de pensées, d'émotions douloureuses et importantes, exténuantes mais inoubliables. La ville est devenue pour moi une personne vivante...

Les premières fissures se font jour dans la conscience de Grossman. A-t-il appris que son éloignement de Stalingrad était lié à l'ordre du département politique de l'Armée Rouge considérant « qu'il y a trop de juifs dans la rédaction du journal », ou bien est-ce le résultat de son manque de ferveur à l'égard du « Génial stratège, guide de tous les temps et de tous les peuples » ? Dans *Vie et Destin*, il écrira :

Le triomphe de Stalingrad détermina l'issue de la guerre. Cependant, l'opposition muette entre le peuple victorieux et l'État victorieux se poursuivait. Et le destin de l'homme, sa liberté en dépendait.

Enfin, au cours de l'été 1943, Ilya Ehrenbourg invite Vassili Grossman à rejoindre le Comité antifasciste juif en vue de réunir témoignages et documents nécessaires à la rédaction d'un Livre noir. L'idée vient d'Albert Einstein et des écrivains Sholem Asch et B. C. Goldberg qui en ont fait la proposition au Comité fin 1942. Le choix du titre *Livre noir* s'inscrit dans la continuité des deux *Livres bruns* déjà publiés en 1933 et 1934 sur l'incendie du Reichstag et la terreur hitlérienne.

Au départ, en acceptant la création du Comité antifasciste juif, l'idée du pouvoir soviétique est d'appeler les juifs à la résistance contre les Allemands en leur demandant de soutenir l'Union soviétique dans sa lutte. L'initiative est annoncée officiellement sur les ondes de Radio Moscou le 24 août 1941.

La composition du Comité est rendue publique le 23 avril 1942, son président est Solomon Mikhoels, le populaire acteur et directeur du Théâtre juif d'État de Moscou. En juin 1942, le Comité se dote d'un journal publié en yiddish, l'hebdomadaire *Einikeit*. Mais c'est oublier que la situation pour le Comité antifasciste juif n'est pas la même à l'Est et à l'Ouest. Si le Comité s'attache à rassembler témoignages et documents sur l'extermination des juifs sur les territoires occupés par l'armée allemande, ce travail de recherche

va à l'encontre de la politique officielle soviétique qui refuse de plus en plus nettement une spécificité du génocide des Juifs, considérant qu'il est perpétré à l'égard de tous les citoyens soviétiques. D'autre part, on reprochera ultérieurement aux auteurs de ce *Livre noir* d'avoir commis de « sérieuses erreurs politiques » en accordant par exemple trop de place à la collaboration des populations autochtones avec l'occupant.

... la politique officielle soviétique (...) refuse de plus en plus nettement une spécificité du génocide des Juifs... ”

Pour l'heure, la guerre fait rage plus loin. Grossman suit les troupes soviétiques : bataille de Kursk, bataille du Dniepr... Il découvre dans les zones libérées par l'Armée Rouge, l'extermination systématique des populations juives. Dans Kiev libéré, comme dans le reste de l'Ukraine, il ne reste que quelques rares survivants. Il écrit alors deux textes sur l'Ukraine. Le premier mentionne très brièvement l'extermination des juifs par les fusillades perpétrées dans le ravin de Babi Yar. Ce texte sera publié en octobre 1943 et repris dans le recueil *Années de guerre*. Le second, intitulé « L'Ukraine sans

juifs », sera refusé par l'*Étoile Rouge* et publié en partie seulement dans *Einikeit*, prémisse d'un antisémitisme renaissant. C'est à ce moment que Grossman commence la rédaction du premier volet de sa dilogie *Pour une juste cause*.

Il se rend à Berditchev, sa ville natale à la fin de l'année 1943 dans l'espoir, même s'il est faible, de retrouver sa mère restée sur place au moment de l'invasion allemande. Mais il n'y a plus aucune trace de son existence et Grossman reste dans l'ignorance de ce qu'elle a vécu dans ses derniers jours : personne ne peut le renseigner sur le sort qui lui a été réservé. La seule information qu'il parvienne à obtenir, c'est que le ghetto a été immédiatement liquidé après l'occupation par les Einsatzgruppen. De cette confrontation à la réalité, il gardera un profond remords – culpabilité serait le terme plus approprié – de ne pas avoir fait le nécessaire à temps pour faire venir sa mère à Moscou. Nous y reviendrons, car c'est le cœur du problème de Vassili Grossman.

En cette année 1944, avec l'avancée de l'Armée Rouge vers l'ouest, l'ampleur des exterminations apparaît au grand jour et les membres du Comité antifasciste juif accumulent informations et documents. Pour le *Livre noir*, Grossman rédige « L'Assassinat des Juifs de Berditchev » et comme de nombreux contributeurs du Comité, il ressent l'urgence d'une publication, mais celle-ci tarde.

Sur le front de guerre, les opérations se poursuivent. En avril 1944, il entre dans Odessa libérée. Au cours de l'été 1944, il est affecté plus au nord où il suit l'Armée rouge dans son offensive à travers la Biélorussie et la Pologne. En juillet, il entre dans Maidanek et Treblinka à peine libérées. Il est ainsi le premier écrivain à décrire les camps d'extermination.

Il découvre aussi avec tristesse que certaines populations autochtones ont prêté leur concours à l'occupant, ce qui vient démentir les espoirs qu'il avait formulés dans ses premiers textes dans les années 1930. C'est une nouvelle épreuve psychologique. Son récit

L'Enfer de Treblinka rassemble des témoignages recueillis sur place et se veut une narration objective de ce qu'il a vu et entendu. Il sera pris en compte lors du procès de Nuremberg.

Mais à quel prix cette constatation ! Antony Beevor, historien britannique de la Seconde Guerre mondiale qui a travaillé à l'édition des *Carnets de guerre* de Grossman, écrit : « Cela n'a rien d'étonnant

si Grossman eut du mal à endurer le choc. » Mais ce choc, qui aurait pu être funeste, va contribuer à libérer Grossman, car désormais il est déterminé : « le devoir de l'écrivain est de rapporter l'horrible vérité, le devoir civique du lecteur est d'en prendre connaissance. »

Cette prise de conscience lève le refoulement des premières années, lorsque sillonnant les profondeurs de l'Ukraine, sa conscience ne gardait pas trace de ce que ses yeux voyaient. Mais il faudra attendre le dernier Grossman, après *Vie et Destin*, pour lire dans *Tout passe* :

Je te demandais : comment des Allemands ont-ils pu faire mourir des enfants juifs dans des chambres à gaz et comment peuvent-ils continuer à vivre après cela ? [...] Quand je pense maintenant à la dékoulakisation, je vois tout d'une autre façon, je ne suis plus envoûtée et puis j'ai vu les hommes à l'œuvre... Comment ai-je pu avoir ce cœur de pierre ? Comme ils ont souffert ces gens, comme on les a traités ! Mais moi je disais : ce ne sont pas des êtres humains, ce sont des koulaks. [...] Pour les tuer, il fallait déclarer : les koulaks, ce ne sont pas des êtres humains. Tout comme les Allemands disaient : Les Juifs, ce ne sont pas des êtres humains. C'est ce qu'ont dit Lénine et Staline : les koulaks, ce ne sont pas des êtres humains. Mais ce n'est pas vrai, c'étaient des hommes, c'étaient des hommes ! Voilà ce que j'ai compris peu à peu. Nous sommes tous des êtres humains.

Une version du *Livre noir* est finalement publiée à New York et à Bucarest en 1946, mais l'édition russe, pourtant prête à être impri-

Le devoir de l'écrivain est de rapporter l'horrible vérité, le devoir civique de lecteur est d'en prendre connaissance."

mée, est interdite. La situation politique de la communauté juive soviétique se détériore gravement.

Grossman confronté à un antisémitisme d'État

Dès le début de l'année 1946, sur une injonction de Staline, s'ouvre une nouvelle campagne pour épurer le pays des « antipatriotes » qui pourraient y sévir. C'est l'ère de la doctrine Jdanov : l'affrontement inéluctable entre « le camp impérialiste et antidémocratique » soutenu par « l'impérialisme américain et ses satellites » et « le camp anti-impérialiste et antifasciste » soutenu par l'URSS et les pays de la « démocratie nouvelle ». La chasse aux « cosmopolites

sans patrie », c'est-à-dire aux juifs, est ouverte dans tous les domaines : culture, science, universités...

Souslov devient rédacteur en chef de la *Pravda* en 1949-1950. L'Union des écrivains, dirigée par Alexandre Fadeïev (célèbre pour avoir en 1948, au Congrès mondial des intellectuels pour la paix de Wrocław, traité Jean-Paul Sartre, de « chacal muni d'un stylo » et de « hyène dactylographe »), est chargée de surveiller ses membres et de les dénoncer.

Un antisémitisme d'État, d'abord insidieux, apparaît au grand jour en janvier 1949 lorsque la presse lance la campagne contre le « cosmopolite sans racine ».

Rapidement toute évocation du destin spécifique des juifs durant la guerre est interdite. En 1947, la publication du *Livre noir* est arrêtée. Pour ses membres, les conséquences sont catastrophiques. Solomon Mikhoels, son président, est physiquement éliminé en janvier 1948. Le Comité antifasciste juif est dissous. Un antisémitisme d'État, d'abord insidieux, apparaît au grand jour en janvier 1949 lorsque la presse lance la campagne contre le « cosmopolite sans racine ».

Entre avril et juillet 1952, au terme de délibérations secrètes, car les accusés rejettent en bloc les accusations portées contre eux, le conseil militaire de la Cour suprême condamne à mort treize

membres du Comité. Ils seront exécutés dans la nuit du 12 au 13 août 1952, la « Nuit des poètes assassinés ».

Pendant cette période critique, Grossman a terminé en 1949 le premier volet de son diptyque, *Pour une juste cause*. Le titre proposé initialement devait être *Stalingrad*. Mais l'idée que le lieu de cette bataille emblématique de la « Grande Guerre patriotique », évoquant le patronyme du « génie de tous les temps », puisse être associé à un héros juif – Strum – d'un obscur écrivain juif – Grossman – était inacceptable aux yeux du pouvoir : Grossman dut y renoncer.

Grossman s'inspire du modèle tolstoïen de *Guerre et Paix* : une fresque grandiose, mêlant l'arrière et le front, les bons et les méchants, qu'ils soient d'un côté ou de l'autre. Il n'y a pas d'outrance dans sa prose, pas d'ambiguïté non plus quant à la « juste cause » de son camp. Mais est-ce parce qu'il ne caricature pas assez le soldat allemand et n'héroïse pas assez le soldat soviétique que le texte rencontre des réserves, d'autant que, nous l'avons vu, la judéité de l'écrivain et de son héros Strum sont contestées ?

Les tergiversations des éditeurs prendront trois ans et il y aura douze versions successives destinées à satisfaire les organes de la censure avant la publication sous forme de feuilleton dans la revue *Novy Mir*. Le texte est bien accueilli par la critique et même proposé pour le prix Staline. Mais soudain, le roman est violemment attaqué par la *Pravda* : Grossman se voit accusé de déviationnisme idéologique et ses livres sont violemment critiqués. Bien que défendu par le général Rodimtsev, héros de Stalingrad, il est contraint d'écrire une lettre de repentance. Il s'attend à être arrêté au moment où la campagne « anticosmopolite » connaît son apogée en janvier 1953, avec le « complot des blouses blanches ». À son corps défendant, il signe une lettre de dénonciation des pseudo-assassins juifs dans le complot des blouses blanches. Geste qu'il regrettera amèrement. Dans *Vie et Destin*, Strum, son *alter ego*, amené à signer une lettre de dénonciation analogue, se reprochera cet acte indigne en déclarant que désormais il ne se compromettra plus, fût-ce au prix de sa vie.

Grossman est probablement sauvé par la mort de Staline en mars 1953. Un mois plus tard, le « complot des blouses blanches » prend fin avec la réhabilitation des accusés. Dès le mois de juin, l'écrivain apprend que son roman est de nouveau

publiable. Mais pour lui, l'espoir d'une rédemption du régime qui aurait pu naître après l'expérience de la guerre est anéanti. Au contraire, il perçoit une forme de similitude entre les régimes nazi et soviétique qui se rejoignent dans l'antisémitisme.

... il perçoit une forme de similitude entre les régimes nazi et soviétique qui se rejoignent dans l'antisémitisme."

La maturité littéraire

Tout est en place pour que *Vie et Destin*, l'œuvre majeure, agrège l'ensemble de tous ces éléments, psychologiques, familiaux, politiques, sociaux... Elle sera rédigée

entre 1955 et 1960, mais il est possible, selon Myriam Anissimov (*Vassili Grossman un écrivain de combat*), qu'à un moment, Grossman ait travaillé les deux textes en même temps : le premier volet n'étant pas complètement achevé au moment où le second a été mis en chantier.

Dans le pays, les arrestations et les exécutions arbitraires ont cessé et les camps laissent sortir leurs prisonniers. C'est le « dégel » associé au nom de Khrouchtchev.

Grossman est maintenant parvenu à une libération intérieure et commence à écrire ses œuvres de maturité. D'abord quelques nouvelles : *Abel*. *Le six août* (1953), *Tiergarten* (1953-1955), *La Madone Sixtine* (1955), *Repos Éternel* (1957-1960), *Maman* (1960), la première version de *Tout Passe* (1955). Aucun de ces textes ne sera publié de son vivant. Ce fragment, tiré de *Tout passe*, sur la mort de Staline est révélateur du chemin parcouru :

Et soudain, le 5 mars 1953, Staline mourut. La mort de Staline fit littéralement irruption dans le système gigantesque de l'enthousiasme mécanisé, de la colère populaire et de l'amour populaire décrété par le comité de district du Parti. Staline mourut sans qu'aucun plan l'eût prévu, sans instruction des organes directeurs. Staline mourut sans ordre personnel du camarade Staline. Cette liberté, cette fantaisie capricieuse de la mort contenait une sorte de dynamite qui contredisait l'essence la plus secrète de l'État. Le trouble s'empara des esprits et des cœurs.

Vie et Destin est achevé en 1960. Grossman y reste fidèle au modèle tolstoïen de *Guerre et Paix*. L'œuvre entend être à la « Grande Guerre patriotique » contre l'Allemagne nazie ce qu'a pu être le roman de Tolstoï à la campagne de Russie de Napoléon en 1812. Le roman reprend les mêmes protagonistes que le premier volume mais

la rupture entre les deux textes est flagrante. Le lecteur contemporain qui a lu *Vie et Destin* avec un grand plaisir, est toujours déçu quand il aborde *Pour une juste cause*...

Scènes de guerre et scènes de l'arrière alternent, les belligérants sont montrés des deux côtés dans leur logique, à tous les niveaux de responsabilité."

La construction est similaire, autour d'une famille centrale, les Chapochnikov chez Grossman, les Rostov chez Tolstoï. La narration suit les différents membres de cette famille qui ont des destins variés, connaissent d'autres personnes et l'ensemble aboutit à un vaste réseau de personnages à travers tout le pays. Scènes de guerre et scènes de l'arrière alternent, les belligérants sont montrés des deux côtés dans leur logique, à tous les niveaux de responsabilité. Personnages réels et personnages fictifs se mêlent et même si le texte est une fiction, Grossman a une conviction : il sait que dans la mémoire populaire, *Guerre et Paix* porte une vérité sur les événements de 1812 que les livres d'histoire ne peuvent pas exprimer. Il s'agit pour lui de raconter

celle de 1942... D'autant qu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale, l'État va tenter de s'emparer de la mémoire de guerre par toutes sortes de manipulations.

C'est bien ce qui rapproche Grossman et Tolstoï : la conviction que la littérature doit être au service de la vérité et que l'imaginaire peut exposer les grandes questions de société. Malgré les mises en garde de son entourage, Grossman s'imagine que les changements politiques autorisent une liberté accrue de l'écriture. Il commet l'erreur de soumettre son texte à la revue *Znamia (L'Étendard)*. Son rédacteur en chef, Vadim Kojevnikov s'empresse de transmettre le texte à la section culturelle du Comité central et donc au KGB, l'organe de la police politique depuis la mort de Staline.

En février 1961, cinq agents du KGB se présentent au domicile de Grossman pour, disent-ils, « arrêter » le manuscrit. Car, signe des temps, l'écrivain est laissé en liberté. Par contre, « l'arrestation » du livre est totale : tout ce qui, de près ou de loin, permettrait de le restituer est confisqué :

exemplaires, brouillons, carbones et rubans de machine à écrire... Mais prudent, Grossman a pris la précaution de mettre deux exemplaires du texte à l'abri chez des amis sûrs, lesquels, précaution supplémentaire, ne se connaissent pas. Il est placé sous surveillance et des micros sont installés dans l'appartement voisin.

Je vous demande de rendre la liberté à mon livre."

Il n'est pas expulsé de l'Union des écrivains, mais rapidement, le vide se fait autour de lui. Seule une poignée de fidèles l'entoureront jusqu'à la fin. Il proteste vainement espérant un assouplissement de l'attitude du pouvoir à l'égard de son roman. Ne voyant rien venir, au mois de février 1962, il adresse à Khrouchtchev une longue lettre avec cette supplique : « Je vous demande de rendre la liberté à mon livre ».

Quelques mois plus tard, Mikhaïl Souslov, membre du Bureau politique, responsable des questions idéologiques, le reçoit pendant près de trois heures pour lui expliquer que le manuscrit ne sera ni restitué, ni publié, car il a la puissance dévastatrice d'une bombe atomique. En particulier, l'analogie entre nazisme et communisme est insupportable. L'entretien s'achève sur une recommandation paternaliste de Souslov qui conseille à Grossman de revenir à une ligne raisonnable...

Grossman n'a plus que deux ans à vivre. Il continue d'écrire quelques nouvelles : *Le Phosphore*, (1961-1962) *La Route* (1961-1962), *A Kirovovsk* (1962-1963) et quelques autres. À la faveur d'une traduction pour des raisons alimentaires, il entreprend un voyage en Arménie d'où il revient avec un récit très émouvant de voyage et de méditation, intitulé : *Le bien soit avec vous!* (traduction approximative de la formule de salutations « Barev-Tzes »).

Depuis l'automne 1962, quelques semaines après l'entretien avec Souslov, Grossman présente les symptômes d'un cancer du rein qu'il néglige. Jusqu'à la dernière minute, il continue de travailler, en particulier les dernières épreuves de *Tout passe*, incontestablement son testament philosophique. Il s'éteint le 14 septembre 1964 sans imaginer quelle sera la postérité réservée à son œuvre.

En 1970, les épreuves du *Livre noir* parviennent en Occident. La même année, *Tout passe* est publié en russe à Francfort, provoquant la colère du KGB. Sept ans plus tard, après plusieurs tentatives infructueuses, un des microfilms de *Vie* et *Destin* réalisés dans la clandestinité parvient à Lausanne. En 1980, il sera publié par les éditions L'Âge d'Homme, en russe, sans que la famille de Grossman en soit informée. Il faudra attendre trois années supplémentaires pour pouvoir le lire en français.

Énigmatique métamorphose

Nous pouvons à présent revenir à la question énigmatique de cette métamorphose. De l'avis unanime de tous ceux qui se sont penchés sur le cas de Grossman, elle est unique.

Tzvetan Todorov affirme qu'il n'existe que deux écrivains auxquels on pourrait être tenté de rapprocher Grossman : Pasternak et Soljenitsyne, tous deux lauréats du prix Nobel. Mais leur trajectoire est bien différente : ni l'un, ni l'autre, avant leur notoriété, n'étaient reconnus et installés comme Grossman. Il est le seul écrivain soviétique reconnu à avoir subi ce qu'Alain Finkielkraut nomme « une conversion radicale, passant de la soumission à la révolte, de l'aveuglement à la lucidité. »

Grossman a vécu l'entrée en guerre comme une échappatoire et un moment fécond."

Il y a donc bien une singularité chez Grossman. Mais rappelons une généralité importante : aussi paradoxal que cela puisse paraître, comme de nombreux intellectuels éprouvés par la terreur stalinienne, Grossman a vécu l'entrée en guerre comme une échappatoire et un moment fécond. En défendant la patrie en danger, il a eu, comme

beaucoup, la possibilité de mobiliser son talent avec sincérité, sans avoir à se mentir à lui-même. Grossman l'a formalisé à sa manière à travers les méditations d'un militaire :

Il sentait que, en luttant contre les Allemands, il luttait pour une vie libre en Russie, que la victoire sur Hitler serait aussi une victoire sur les camps de la mort [soviétiques] où avaient péri sa mère, ses sœurs, son père.

La guerre va donc jouer le rôle d'un incubateur, car ce n'est qu'après la victoire que le changement sera perceptible. Chez Grossman, il se manifeste par la rupture nette entre le premier et le second volume de sa diologie. Quelles sont les clefs de l'énigme Grossman ? Il n'est contesté par aucun biographe que l'évènement primordial de sa vie, c'est le choc de la confirmation de l'assassinat de sa mère.

Nous ignorons ce que Grossman connaissait du sort que les nazis réservaient aux juifs en Allemagne depuis la nuit de Cristal du 9 novembre 1938, et en Pologne après l'invasion de septembre 1939 où ils furent contraints de vivre dans des ghettos. Mais il ne pouvait évidemment pas connaître les dispositions spéciales de l'opération Barbarossa à leur égard.

Par contre, nous savons que Grossman a reçu entre le 9 avril et le 26 juin 1941, plusieurs lettres de sa mère traduisant la dégradation de sa situation avant qu'elle ne finisse derrière les barbelés d'un ghetto.

Salomon Malka le dit bien (*La vie et le destin de Vassili Grossman*): Grossman avait le temps entre le 22 juin 1941, date de l'invasion allemande, et le 7 juillet, date de la prise de Berditchev, de la ramener chez lui à Moscou. Il semble qu'Olga, sa femme, s'y soit refusée et qu'il ait cédé... Lorsque la situation militaire permet à Grossman de revenir à Berditchev, il est envahi par l'anxiété et le sentiment de culpabilité. Il écrit deux lettres, quelques heures avant d'arriver sur les lieux. La première est adressée à son père :

Cher papa, je vais aujourd'hui à Berditchev. On m'a raconté que tous les Juifs de la ville ont été massacrés, que la ville est presque entièrement détruite et vide. J'ai sur le cœur un poids affreux.

La seconde l'est à Olga, sa femme :

Il est difficile de te transmettre ce que j'ai ressenti et ce que j'ai vécu pendant ces heures où j'ai fait le tour des adresses de la famille et des amis. Ici, il n'y a que des tombes, que la mort. Aujourd'hui, j'irai à Berditchev. Mes camarades qui y sont déjà allés m'ont dit que toute la ville est absolument déserte, et que seulement une demi-douzaine de Juifs ont survécu sur les dizaines de milliers qui y vivaient. J'ai perdu tout espoir de retrouver maman vivante. La seule chose que j'espère est d'apprendre quelque chose sur ses derniers jours et sur sa mort.

Mais à Berditchev, il n'y a plus rien ni personne pour lui raconter ce qui s'y est déroulé. Faute de témoignage fiable, il est dans l'incapa-

cité de se représenter un récit de la réalité. Il reste seul, avec une intense douleur morale. Il ne lui reste que l'écriture pour atténuer la blessure. *Vie et Destin* sera donc dédié à sa mère.

Après la mort de Grossman, sera découverte dans ses papiers personnels une enveloppe portant la mention « À ma mère dans l'au-delà » et contenant deux photos et deux lettres. Sur la première photo, on voit Grossman enfant avec sa mère. La seconde est horrible : prise par un officier SS après une fusillade, elle montre un ravin plein de corps de femmes nues assassinées. Vraisemblablement le sort subi par la mère de Grossman.

Les lettres sont toutes deux adressées par l'écrivain à sa mère comme si elle était encore en vie. Elles sont datées du 15 septembre 1950 et du 15 septembre 1961, respectivement neuf ans et vingt ans après sa disparition. Dans la première lettre, Grossman évoque son retour à Berditchev en 1944 et sa prise de conscience des circonstances du drame qu'il situe le 15 septembre 1941 ; il raconte un rêve prémonitoire fait en 1941, exprime son amour pour elle et la douleur infinie de la perte. Le texte de cette lettre est pratiquement identique à un rêve de Victor Strum que l'on trouve dans *Pour une juste cause*.

“
... ces lettres
montrent combien
le traumatisme vécu
a partie liée avec la
mutation de l'écrivain.”

Écrites à des moments critiques de l'œuvre romanesque, ces lettres montrent combien le traumatisme vécu a partie liée avec la mutation de l'écrivain. Elles marquent le temps : elles sont écrites à une date précise, le 15 septembre, jour présumé de l'assassinat, neuf et vingt ans après l'évènement, et on en retrouve la trace dans *Vie et Destin* :

Pardonnez-moi les vivants et les morts, car je n'ai pas su garder en vie ceux que j'aimais.

Lorsqu'il se trouve en difficulté pour publier *Vie et Destin*, il écrit dans sa seconde lettre :

Je ne crains rien, car ton amour est avec moi, et mon amour est avec toi, pour l'éternité.

Le seul recours de Grossman confronté à ce sentiment de culpabilité reste l'écriture. C'est à Strum, son *alter ego*, qu'il reviendra d'exorciser le traumatisme. Grossman comble le manque. Par une production quasi hallucinatoire, il imagine Anna Sturm, la mère de Victor Strum, écrire une lettre de 12 pages à ce fils, affectueusement surnommé Vitia :

Je suis sûre, Vitia, que cette lettre te parviendra, bien que je sois derrière la ligne de front et derrière les barbelés du ghetto juif. Je ne recevrai pas ta réponse, car je ne serai plus de ce monde. Je veux que tu saches ce qu'ont été mes derniers jours, il me sera plus facile de quitter la vie à cette idée.

Cette lettre fictive constitue le cœur de *Vie et Destin*. Avec les deux mentionnées plus haut, elle condense, dans une narration à valeur auto-analytique, le difficile travail de deuil entrepris par Strum interposé. Quant à la culpabilité liée à sa faute,

l'écrivain ne l'occulte pas en faisant dire à Anna :

Sois heureux avec ceux que tu aimes, qui t'entourent ; qui te sont devenus plus chers que ta mère. Pardonne-moi.

À travers l'élucidation de son histoire personnelle et familiale, c'est tout un travail de réappropriation de son identité auquel va se livrer Grossman. Jusqu'à l'entrée en guerre, nous l'avons vu à travers

ses écrits, il soutient le régime soviétique. Il y a certes des arrestations et des disparitions, mais elles frappent toutes les couches de la population sans discrimination. Pas une famille n'y échappe. Avec l'invasion allemande, les choses changent. Le nazisme vient brutalement rappeler à tous les « juifs assimilés » qui se pensaient avant tout citoyens soviétiques, qu'ils resteront à jamais juifs. C'est exactement le cas de la famille de Grossman qui ne se reconnaît pas vraiment dans les traditions communautaires puisqu'elle ignore l'usage de la langue commune, le yiddish, au profit du russe. Grossman écrit d'ailleurs :

Strum n'avait jamais réfléchi avant la guerre au fait qu'il était juif, que sa mère était juive.

Et il fait dire à Anna Strum dans sa lettre :

Je ne me suis jamais sentie juive ; depuis l'enfance je vivais parmi des amies russes, mes poètes préférés étaient Pouchkine et Nekrassov.

Pour Grossman, l'affirmation progressive de son identité juive répond à une identification compassionnelle avec toutes les victimes civiles essentiellement juives. Il a mesuré l'ampleur des massacres de masse, il s'est rendu sur les lieux de l'extermination, il a visité les camps de concentration. Aussi peut-il faire dire à la même Anna :

En ces jours terribles, mon cœur s'est empli d'une tendresse maternelle pour le peuple juif.

Au cœur du conflit, son engagement à témoigner prendra donc toute son importance, notamment par le *Livre noir*. Mais Grossman se veut membre d'une seule communauté, celle du genre humain. Les comptes rendus de réunion au moment de l'élaboration du *Livre noir* révèlent qu'il ne voulait pas qu'on répète trop fréquemment le mot « juif », non pas pour nier la spécificité du génocide, mais pour faire reconnaître ces victimes comme membres du genre humain, et non comme une catégorie à part. Raison pour laquelle,

À travers l'élucidation de son histoire personnelle et familiale, c'est tout un travail de réappropriation de son identité auquel va se livrer Grossman."

ultérieurement cette attitude compassionnelle s'étendra à toutes les victimes jusqu'à celles de Hiroshima. Il reprendra cette idée dans *Vie et destin* :

L'essentiel, c'était que les hommes sont des hommes et qu'ensuite seulement ils sont évêques, russes, boutiquiers, tatars, ouvriers.

On peut aisément imaginer la désillusion et tout ce qu'il a dû ressentir en tant que témoin direct de toutes ces exactions, lorsque ce régime politique qu'il a soutenu si fidèlement a décidé de gommer la spécificité antisémite du génocide, pour ensuite interdire aux témoins d'en faire état, et enfin prôner un antisémitisme d'État.

Malgré de fortes pressions qui l'incitent à changer son héros, Grossman maintiendra la judéité du personnage principal Strum. Trois années seront nécessaires pour que le

premier volume soit autorisé à la publication. Il ne contient pourtant rien de compromettant. Mais ces tergiversations auront un effet : Semion Lipkine, son meilleur ami, rapporte qu'à cette époque Grossman avait fait sienne une phrase de Tchekhov selon laquelle « il était temps pour chacun de nous de se débarrasser de l'esclave qui était en nous ».

Vie et Destin en est le résultat. Le génocide nazi devient l'un des principaux thèmes du livre, mais il le dépasse. D'abord par une analyse des totalitarismes : leurs similitudes sont exposées, par exemple dans un dialogue surréaliste dans un camp de concentration où un officier SS explique à un vieux bolchevik que le communisme et le national-socialisme ont de fortes similitudes :

Quand nous nous regardons, nous ne regardons pas seulement un visage haï, nous nous regardons dans un miroir. Là réside la tragédie

il était temps pour chacun de nous de se débarrasser de l'esclave qui était en nous."

de notre époque [...] notre victoire est en même temps la vôtre. Vous comprenez ? Si c'est vous qui gagnez, nous périrons, mais nous continuerons à vivre dans votre victoire [...] Nous sommes des formes différentes d'une même essence : l'État-Parti [...] Je sais que nous sommes pour vous un miroir...

Il est intéressant de noter que cette scène est la seule à avoir été censurée lors de la première sortie de *Vie et Destin* dans la revue soviétique *Oktiabr* en 1988. Pour mémoire, un flot de protestation de ceux qui l'avaient lue dans une autre langue obligea la rédaction de la revue à publier rapidement le chapitre censuré... Et en France, on sait que toute comparaison des deux totalitarismes continue de faire débat.

Mais Grossman n'est pas Hannah Arendt. Il se revendique simplement comme un écrivain libre, observateur attentif de la condition humaine qui s'interroge légitimement sur les causes de la soumission persistante des hommes dans un régime totalitaire, avec ses conséquences comme les meurtres de masse. Il décrit, plus qu'il ne commente, la présence constante de la peur, avec ses corollaires que sont la délation et la trahison. Il relève

aussi des points communs : la négation de l'individu, l'atteinte aux libertés fondamentales, l'absence de démocratie. Il met en parallèle le statut des leaders de cette époque, qualifiés tous deux de « plus grands génies de tous les temps ».

Grossman n'est pas non plus un idéologue. Sa force, c'est précisément cette liberté qui ne se fixe pas sur l'analyse crispée du phénomène totalitaire. Que propose-t-il pour y faire obstacle ? Les valeurs humanistes centrées sur les idées de liberté et de bonté. Mais comme le souligne Tzvetan Todorov, la liberté est ici à entendre

... un écrivain libre, observateur attentif de la condition humaine."

au sens large, comme la possibilité pour l'individu d'agir en sujet autonome. Dans *Tout passe*, Grossman fait dire à son héros Ivan Grigorievitch :

Autrefois, je pensais que la liberté, c'était la liberté de la parole, la liberté de la presse, la liberté de conscience. Mais la liberté s'étend à toute la vie de tous les hommes. La liberté, c'est le droit de semer ce que l'on veut, de faire des chaussures et des manteaux, c'est le droit pour celui qui a semé de faire du pain, de le vendre ou de ne pas le vendre, s'il le veut. C'est le droit pour le serrurier, le fondeur d'acier, l'artiste de vivre et de travailler comme ils l'entendent et non comme on le leur ordonne.

Si l'instinct de liberté est la première valeur humaniste, la bonté est la seconde."

Confronté à la toute-puissance du totalitarisme dans son pays – nous sommes dans les années 1960 – dont il ne voit pas de porte de sortie, Grossman en vient à tirer les leçons de son expérience de vie.

Deux points sont essentiels à ses yeux. D'abord ce qu'il nomme l'instinct de liberté. Présent en chacun de nous, il est ce qui nous permet de résister à l'adversité, parce que rien ne peut l'écraser définitivement. Raison pour laquelle il accorde aussi bien dans le *Livre noir* que dans *Vie et Destin* autant d'importance aux mouvements de résistance. Si l'instinct de liberté est la première valeur humaniste, la bonté est la seconde. Mais cette bonté n'est pas le bien, parce que le bien peut devenir une doctrine. Pour Grossman, la quintessence de la relation à autrui, c'est la simple bonté, la « petite bonté » qui fait que, par l'action que l'on entreprend, une autre personne devient heureuse. Or, il constate que les doctrines du bien qui se placent toujours dans l'abstraction, c'est-à-dire dans une idéalité, perdent leur finalité qui est d'être au service de l'humain. Grossman remarque que ceux qui font le mal ne le font jamais intentionnellement, mais croient toujours poursuivre le bien. Mais il se trouve que pour parvenir à ce bien hypothétique, ils s'accordent le droit de faire souffrir :

L'homme perçoit toujours la vie comme une lutte entre le bien et le mal, mais il n'en est rien. Les hommes qui veulent le bien de l'humanité sont impuissants à réduire le mal sur terre.

On a souvent comparé Grossman à Tolstoï parce que la structure globale de *Vie et Destin* rappelle celle de *Guerre et Paix*. Ne disait-il pas lui-même qu'« un roman russe est constitué de deux substantifs reliés par une conjonction de coordination » ? Mais en fait, l'écrivain dont il se sent le plus proche, selon son propre aveu, c'est Tchekhov, de par son regard humaniste. Une telle attitude suppose d'oublier les grandes leçons des doctrines progressistes pour prêter attention à l'individu dans ce qu'il a de plus irréductible et ainsi restaurer la véritable bienveillance. Levinas, dans ses commentaires sur Grossman, souscrit à cette conception :

La « petite bonté » allant d'un homme à son prochain se perd et se déforme dès qu'elle se veut doctrine, traité de politique et de théologie, Parti, État et même Église.

Les justes n'aspirent pas au bien, nous dit Grossman, mais pratiquent la bonté : ils aident un blessé même si c'est un ennemi, cachent les Juifs persécutés, transmettent les lettres des détenus. Plusieurs séquences de *Vie et Destin* viennent illustrer cette idée centrale dans son œuvre.

Ainsi, le poignant récit de son héroïne, Sofia Ossipovna, médecin de son état, prisonnière dans un convoi de la mort, et amenée à protéger un jeune enfant perdu. Au moment de la sélection, on demande à tous les spécialistes, notamment aux médecins, de sortir des rangs pour leur éviter la chambre à gaz immédiate. Elle se tait pour accompagner l'enfant jusqu'à la fin.

Dans ses articles et commentaires, Alexis Berelowitch qui a traduit *Vie et Destin* en français écrit, et il n'est pas le seul, qu'il y a « quelque chose de mystérieux dans cette transformation d'un écrivain banal en l'auteur d'une des œuvres romanesques les plus fortes de la littérature russe du XX^e siècle ». Face à ce mystère, la

plupart des commentateurs (Myriam Anissimov, Salomon Malka, Simon Markish...) attribuent cette conversion à la découverte de l'ampleur de la Shoah, qui s'est poursuivie ensuite en Union soviétique par une violente campagne antisémite. D'où les deux conséquences : l'attachement à l'identité juive et la dénonciation de la proximité, pour ne pas dire l'analogie profonde – ontologique dira Alain Finkielkraut – entre les deux grands totalitarismes que sont le nazisme et le stalinisme. Cette analyse est incontestable, elle a été longuement développée depuis vingt ans, nous n'y reviendrons pas. Mais peut-être, est-elle insuffisante pour expliquer « le cas Grossman », pour reprendre le titre du livre de Simon Markish.

Si l'on revient à la personne de Grossman et que l'on examine ce qu'il met en lumière dans ses textes à partir de *Vie et Destin*, notamment, *La Madone Sixtine*, *Repos Éternel*, *Maman*, *Tout Passe* et *Le bien soit avec vous*, on découvre une attention minutieuse

portée à la singularité humaine, et son attachement à la liberté et la « petite bonté ». Grossman a horreur du dogmatisme, de tous les dogmatismes. C'est la personne dans ce qu'elle a de plus fragile et de vulnérable qui l'intéresse. Et pour cause, car c'est à partir de l'analyse de sa propre subjectivité qu'il a pu surmonter les épreuves que la vie lui a réservées.

Le fait décisif, le moment critique est l'assassinat de sa mère le 15 septembre 1941 à Berditchev, crime qu'il n'a pas su empêcher alors qu'il aurait pu le faire. Jusqu'à son retour en 1944 sur les lieux de son enfance, soit pendant trois ans environ, ainsi qu'en attestent ses écrits, il restera dans l'incertitude du sort réservé à sa mère. Trois années pendant lesquelles, le remords, la culpabilité, l'angoisse, auront eu le temps d'infiltrer sa conscience et même au-delà, si l'on en juge par les rêves qu'il rapporte.

Grossman a horreur du dogmatisme, de tous les dogmatismes.”

L'arrivée à Berditchev est un choc mais c'est aussi une levée de l'incertitude : désormais le travail de deuil peut et doit s'entreprendre. C'est une tâche psychologique considérable qui s'accomplit pour lui, en même temps qu'il assiste à la libération de l'Europe et à

la découverte des charniers. Il s'en acquitte par l'écriture, servi par un talent qu'il a pu cultiver au cours des vingt années qui ont précédé ces moments critiques. De ce travail thérapeutique, *Vie et Destin* représente une forme d'accomplissement. Levinas parle, lui, d'« accomplissement eschatologique ». On pourrait aussi dire, d'une autre façon, que ce texte contient une dimension sublimatoire.

De ce travail thérapeutique, *Vie et Destin* représente une forme d'accomplissement.”

Le destin de Grossman est-il pour autant accompli ? Pas vraiment... Lorsqu'il a terminé la rédaction de *Vie et Destin*, contre l'avis de ses proches, notamment de son meilleur ami Semion Lipkine, – celui qui plus tard réussira à faire passer le texte en Occident – Grossman souhaite le rendre public. Légitime espérance, pourrait-on dire, pour un travail qui l'a mobilisé si intensément. Car en dépit de la nouvelle liberté, toute relative d'ailleurs, il ne peut pas ignorer que l'expression et la publication demeurent très encadrées en URSS.

Cependant, le besoin de faire connaître sa rédemption personnelle est le plus fort : le livre n'est-il pas dédié à sa mère ? N'a-t-il pas écrit dans la dernière lettre adressée à sa mère, en 1961, après avoir achevé *Vie et Destin* :

Tant que je vis, tu vivras. Quand je serai mort, tu vivras encore dans le livre que je t'ai consacré et dont le destin est lié au tien.

Il en sera donc ainsi avec les conséquences que nous avons vues. La lettre à Nikita Khrouchtchev est la dernière tentative. C'est la fin des illusions : Souslov lui annonce que le livre ne sera pas publié

avant 250 ans... C'est plus qu'une vie. Mais en même temps c'est une information : le livre n'est pas détruit et ne le sera pas. Il aurait pu l'être. Grossman sait désormais qu'il ne verra pas le résultat de l'immense effort qu'il a dû produire. Il sait aussi que le livre qui a, selon le même Souslov, la « puissance d'une bombe atomique » n'a plus besoin de lui pour exister...

Peu de temps après cet entretien, il refuse de prendre en compte les premiers signes d'un cancer et meurt des suites de cette maladie, le 14 septembre 1964, la veille de l'anniversaire de la mort de sa mère.

BIBLIOGRAPHIE

Simon Markish, *LE CAS GROSSMAN*

Ed. L'Âge d'Homme, 1983.

Semion Lipkine, *LE DESTIN DE VASSILI GROSSMAN*

Traduction Fradier, Agora, Poche, 2002.

**Tzvetan Todorov, « Le siècle de Vassili Grossman »,
IN MÉMOIRE DU MAL. TENTATION DU BIEN.**

ENQUÊTE SUR LE SIÈCLE

Robert Laffont, Paris, 2000 (Texte repris sous le titre « Les combats de Vassili Grossman » en préface de V. Grossman, Œuvres, Robert Laffont, Paris, 2006).

Salomon Malka, *LA VIE ET LE DESTIN DE VASSILI GROSSMAN*

CNRS Éditions, Paris, 2008.

**Alexis Berelowitch, « Les totalitarismes de Vassili Grossman »,
LE DÉBAT**

2011/3 (n°165).

Myriam Anissimov,

VASSILI GROSSMAN : UN ÉCRIVAIN DE COMBAT

Ed. Seuil, Paris, 2012.

**Conférence « Vassili Grossman, un écrivain de combat » sur
Akadem**

http://www.akadem.org/sommaire/themes/culture/litterature/shoah-et-litterature/vassili-grossman-un-ecrivain-de-combat-05-04-2012-43436_404.php

**Conférence « La vie et le destin de Vassili Grossman » sur
Akadem**

http://www.akadem.org/sommaire/themes/culture/litterature/shoah-et-litterature/la-vie-et-le-destin-de-vassili-grossman-04-11-2008-7458_404.php

Conférence « Hommage à Vassili Grossman » sur Akadem

http://www.akadem.org/sommaire/colloques/la-russie-au-festival-des-cultures-juives/hommage-a-vassili-grossman-20-07-2010-8234_4132.php

**« Vie et œuvre de Vassili Grossman », émission Répliques sur
France Culture 24 mars 2012**

<https://www.franceculture.fr/emissions/repliques/vie-et-oeuvre-de-vassili-grossman>

« Vie et Destin », de Vassili Grossman, sur Médiapart

<https://blogs.mediapart.fr/edition/les-mains-dans-les-poches/article/070909/vie-et-destin-de-vassili-grossman>

**« Vassili Grossman, Carnets de guerre » par Alexandre Sumpf,
sur les Cahiers du Monde russe**

<http://journals.openedition.org/monderusse/6089>

RECHERCHE MÉDICALE ET MÉDECINE DE POINTE

Par Pierre Chastanier



En 1944, dans son livre *Qu'est-ce que la vie*, le grand physicien Erwin Schrödinger affirmait « que la fibre chromosomique contient chiffré dans une sorte de code miniature tout le devenir d'un organisme » ! Cela, treize ans avant que les recherches sur la structure de l'ADN (Watson et Crick, 1957) ne débouchent sur la découverte du code génétique finalement totalement déchiffré en 1968 !

Cette vision prospective et les nombreuses autres qui suivirent allaient nous permettre de jeter un nouveau regard sur le monde et tout au long du XX^e siècle des inventions impressionnantes allaient façonner notre univers à l'aune de la Science et de la Haute Technologie.

Dans le domaine de la Santé, de *L'Homme neuronal* de Jean-Pierre Changeux à *La Guerre des intelligences* de Laurent Alexandre, en passant par *L'Homme augmenté* de Bernard Claverie, tant d'ouvrages ont déjà été consacrés aux développements des neurosciences, à l'intelligence artificielle, aux progrès escomptés d'une Médecine de pointe en quête de l'immortalité du Transhumanisme,

qu'il paraît vain d'épiloguer plus longtemps sur l'avenir de la recherche médicale et sur l'incidence de ces prouesses techniques sur le bien-être des populations à travers le monde.

J'ai connu en 50 ans des bouleversements des sciences et techniques médicales inenvisageables au début des années soixante où la médecine était encore un Art reposant d'abord et avant tout sur la clinique qui, comme son nom l'indique, ne peut s'apprendre qu'au lit du malade.

... cette prodigieuse accumulation d'innovations issues de la recherche a doté la biologie et la médecine d'une puissance inespérée."

Les progrès gigantesques de l'imagerie et de la biologie ont tellement transformé notre pratique, qu'on en a même fini par oublier quelque peu l'approche purement séméiologique et les nouveaux internes se rassurent en déclenchant d'emblée des batteries d'examens complémentaires toujours coûteux même s'ils ne sont pas toujours pertinents.

Certes, cette prodigieuse accumulation d'innovations issues de la recherche a doté la biologie et la médecine d'une puissance inespérée, de la procréation à la transplantation d'organes, du codage du génome à la thérapie cellulaire, de la réanimation moderne à la chirurgie robotisée. De grands progrès restent cependant à accomplir : cancer, maladies neurodégénératives, affections cardiovasculaires, émergence de nouveaux virus ou lutte « à la Sisyphe » contre le vieillissement...

Des générations de chercheurs, porteurs des mêmes espérances que leurs aînés, se succèdent, prêtes à hisser nos connaissances un peu plus haut (*Heave it over*). Reste à regarder loin pour fixer un cap éthique conforme à l'idée que nous nous faisons de l'homme si l'on ne veut pas que l'univers des possibles (manipulations de l'embryon, nanotechnologies, production de chimères...) nous entraîne, malgré nous, dans un trou noir où disparaîtrait notre espèce.

La formation des médecins et des chercheurs

Disons tout d'abord quelques mots de la formation des médecins et des chercheurs. Lorsque jeune ingénieur, j'ai voulu me consacrer à la recherche médicale, un Professeur de médecine, ami de la famille, me donna un rude mais vigoureux conseil : « Si tu n'es pas toi-même médecin, tu seras toujours un sous-traitant » ! Ce qui m'amena à conduire de front les activités de recherche au Laboratoire et les études médicales à la Faculté. Or, la complexité des techniques actuelles et leurs spécificités imposent plutôt désormais des équipes pluridisciplinaires et non des encyclopédistes « propres à tout mais bons à rien » !

À l'heure du *numerus clausus* et des déserts médicaux, on voit bien qu'au lieu d'accumuler, couches après couches, des savoirs éclectiques. il serait plus subtil d'orienter efficacement nos jeunes vers les métiers diversifiés qu'ils exerceront plus tard quitte à permettre par de nombreuses passerelles des changements d'orientation. Pour cela, comme disait Gaston Bachelard, facteur avant de devenir professeur de philosophie, il faudrait « apprendre à apprendre ».

La médecine de pointe

La médecine de pointe exige une solide culture médicale de base complétée dans chaque spécialité par des formations complémentaires parfois arides. Elle entraîne une hyperspécialisation dont pourront bénéficier non seulement les patients mais aussi les praticiens généralistes grâce à la télé expertise entre médecins (plutôt que la télé médecine entre médecin et patient) au contact de ceux qui voguent en tête des connaissances.

Prenons l'exemple du cancer le plus fréquent chez l'homme, celui de la prostate, dont la simplicité du dépistage par dosage du PSA (Antigène Spécifique de la Prostate) a singulièrement augmenté l'incidence au cours de ces dernières années ! Traditionnellement il était traité presque exclusivement par les chirurgiens urologues qui bien évidemment n'avaient guère d'autre offre thérapeutique en tête que la prostatectomie même en l'absence de troubles miction-

nels importants d'autant que le maintien de l'habilitation impose en France la pratique d'un nombre minimum d'interventions annuelles.

La médecine s'en est ensuite mêlée au vu des complications pas toujours innocentes de la chirurgie (impuissance, incontinence) en proposant des traitements par hormonothérapie puisque le cancer de la prostate prospère en présence d'androgènes, traitement efficace pendant un certain temps même s'il supprime provisoirement toute libido, mais aussi des traitements par chimiothérapie dans les cancers invasifs ou les tumeurs métastasées très agressives.

La radiothérapie, surtout depuis la diffusion généralisée des accélérateurs linéaires est apparue pour beaucoup comme un traitement complémentaire très utile et même pour certains comme une alternative généralement suffisante à la chirurgie. Sa variante, la curiethérapie par implantation locale de grains d'Iode 125 ou d'Iridium 192 est également régulièrement proposée.

Mais les robots et en particulier le robot « Da Vinci » sont ensuite arrivés qui ont fortement minimisé les risques d'atteintes de la continence urinaire ou de la fonction érectile grâce aux gestes rendus plus précis du chirurgien, l'amélioration de la vision et la suppression du tremblement.

Puis c'est autour de l'immunothérapie que se concentrent les recherches actuelles, qu'il s'agisse d'immunothérapie passive par anticorps monoclonaux ou de thérapie cellulaire amplifiant les défenses naturelles de l'organisme.

On voit donc que la médecine de pointe propose un éventail thérapeutique sans cesse renouvelé transformant radicalement le fonctionnement des services (avec des traitements le plus souvent ambulatoires), imposant des équipements sophistiqués (accélérateurs, robots) ou des médicaments issus du génie génétique au prix particulièrement élevé.

C'est alors qu'une nouvelle perspective risque de tout chambouler. La découverte des PSMA (Antigène Spécifique de la Membrane des cellules Prostatiques) susceptibleS d'être marqués par un isotope

radioactif va permettre un dépistage beaucoup plus rapide, par PET-Scan, des récidives éventuelles et offrir une nouvelle méthode de radiothérapie métabolique en transportant au contact même de la tumeur un antigène hautement spécifique véhiculé d'un radio-isotope émetteur β (Lutétium 177 en l'occurrence) qui détruira

toutes les cellules cancéreuses, là où elles se trouvent et rien que les cellules cancéreuses avec pour perspective de guérir ce type de cancer en 3 jours!

L'heure est aux anglicismes, il faut être MD-PhD, donc ajouter à sa thèse de Docteur en Médecine une thèse de science ou de biologie humaine et de nombreuses publications."

Grâce à la recherche, des progrès fulgurants sont quotidiennement réalisés. Mais qui sont ces chercheurs? Parmi eux, tout d'abord, des candidats aux fonctions hospitalo-universitaires, les futurs MCU-PH et PU-PH qui n'ont d'autres choix en raison du mode actuel de sélection que d'ac-

cumuler titres et travaux sur lesquels ils seront principalement jugés. L'heure est aux anglicismes, il faut être MD-PhD, donc ajouter à sa thèse de Docteur en Médecine une thèse de sciences ou de biologie humaine et de nombreuses publications, si possible comme premier auteur et de préférence dans une revue internationale à comité de lecture particulièrement cotée!

Après 4 années d'internat, nos jeunes chercheurs, soit au sein des chaires de facultés, soit au CNRS, à l'Inserm ou dans quelques Instituts hospitalo-universitaires de pointe vont donc pendant deux années de Clinicat au moins consacrer une bonne partie de leur temps, à côté des soins aux malades, à travailler d'arrache-pied en recherche fondamentale ou plus souvent en recherche clinique accumulant observations et statistiques tandis que quelques privilégiés travailleront dans des laboratoires sur des sujets biologiques, immunologiques, technologiques et chirurgicaux extrêmement diversifiés (de la neurophysiologie s'appuyant sur l'IRM fonctionnelle à la chirurgie cardiaque expérimentale), inventeront

de nouvelles molécules au sein de l'industrie pharmaceutique ou mettront au point chez les industriels du secteur de nouveaux équipements parfois étonnants (fabriquer des os « à la demande » par imprimante 3D ou reconnecter par Bluetooth le cerveau et la région infralésionnelle de la moelle épinière chez un paralysé par exemple!).

Pour ma part, surtout en oncologie, j'ai toujours été réservé sur les études randomisées (patients tirés au sort) qui permettent de comparer les résultats en double aveugle d'un traitement et d'un placebo (ni le médecin, ni le malade ne savent qui a bénéficié du nouveau traitement). Certes elles sont indispensables pour prouver l'efficacité d'un produit mais pendant ce temps, la maladie progresse chez ceux qui ont tiré la courte-paille!

... notre recherche française va mal : (...) elle se situe désormais à la 8^e place derrière la Chine, l'Italie et même le Canada.”

Cette recherche débouche parfois sur des *blockbusters* de l'industrie pharmaceutique ou des appareils complexes qui équiperont demain nos hôpitaux. Et là, notre recherche française va mal : avec

50000 articles référencés par an sur PubMed elle se situe désormais à la 8^e place derrière la Chine, l'Italie et même le Canada. Ces publications sont rarement précédées d'un dépôt de brevet (dont le coût d'entretien est exorbitant même si l'on se contente d'une protection géographiquement réduite) et nos découvertes tombent donc le plus souvent, à peine nées, dans le domaine public.

La médecine de pointe, elle, n'est limitée que par la possibilité de disposer des équipements ou des produits quelle qu'en soit leur origine. C'est donc une question de budget mais elle est aussi liée à l'organisation hospitalière.

Alors qu'en Belgique on peut obtenir sous 24 heures un rendez-vous pour un PET-Scan depuis 2007, facturé 450 €, il a fallu dix ans de plus en France (et encore si l'on fait partie du sérail) pour faire réaliser ce même examen en moins d'une semaine pour... 1 200 €. Il serait donc préférable, en toute logique, d'envoyer les malades parisiens à Bruxelles en leur offrant le Thalys... en 1^{re} classe!

Non, nous n'avons plus la meilleure médecine du monde même si nous avons encore, grâce à la Sécurité sociale, la médecine la plus solidaire !”

La différence tient au fait que dans le secteur privé la machine tourne six jours sur sept, de 7 heures du matin à 23 heures, alors que dans notre secteur public le service fonctionne de 8 heures à 15 heures!

Non, nous n'avons plus la meilleure médecine du monde même si nous avons encore, grâce à la Sécurité sociale, la médecine la plus solidaire! Notre modèle est à bout de souffle.

Le *numerus clausus*, combiné à la liberté d'installation, génère les déserts médicaux. La consultation à vil prix (25 €) génère une multiplication d'actes. L'exercice individuel est peu compatible avec le nécessaire travail d'équipe et l'accès rapide aux examens biologiques ou radiologiques complémentaires.

Une médecine à deux vitesses s'installe donc : hôpitaux privés richement dotés, consultations privées des grands patrons dans les hôpitaux publics, services VIP mis en place par l'APHP elle-même pour les patients fortunés, face aux urgences bondées, aux déserts médicaux, aux rendez-vous repoussés aux calendes grecques en ophtalmologie, aux limites imposées pour des raisons budgétaires à certains examens et à certains traitements. Toutefois, avant de critiquer la « médecine des riches », il faut sans doute la comparer avec la médecine totalement socialisée de nos voisins anglais qui désespèrent pour obtenir un rendez-vous ou qui, passé un certain âge, sont purement et simplement privés de soins remboursés.

La recherche médicale doit continuer à bénéficier d'une aide publique importante si la France veut retrouver sa place dans le peloton de tête des pays industrialisés. ”

Un débat doit donc s'établir pour lever la contradiction entre une médecine encore largement libérale, sauf dans les hôpitaux publics, et une prise en charge obligatoire par la Sécurité sociale et les Mutuelles figeant les rapports financiers entre malades et praticiens.

La recherche médicale doit continuer à bénéficier d'une aide publique importante si la France veut retrouver sa place dans le peloton de tête des pays industrialisés. On

se rappelle les nombreux exemples de nos abandons passés, tels que celui du Français Duchenne qui découvrit en 1897 les antibiotiques, ce qui valut, indûment, le Prix Nobel à l'Anglais Fleming en... 1945. D'autant que nos *start-up* souvent très ingénieuses peinent sous le joug des démarches administratives nécessaires pour obtenir le moindre soutien et sont le plus souvent incapables de lever des capitaux.

La médecine de pointe peut garder son rang dans notre pays au sein de quelques instituts publics prestigieux qui attirent les compétences et au sein de structures privées à caractère élitiste, rompant avec le système conventionnel. Elle a un pouvoir d'entraînement indéniable et doit donc, profitant des possibilités offertes par le numérique, servir de courroie de transmission à nos généralistes pour que très vite le plus grand nombre de patients en profite.

L'Homme de demain

Je rappelais récemment au cours d'une conférence sur « L'Homme de demain » que nous pouvions désormais, à travers des capteurs connectés, surveiller nos constantes biologiques pour nous alerter à temps du moindre dysfonctionnement. Tout : votre rythme cardiaque, la qualité de votre sommeil, le nombre de pas que vous faites dans la journée, peut être mesuré, enregistré et quand

Angelina Jolie, qui n'avait pas de cancer du sein, décida de subir à titre préventif une mammectomie bilatérale, elle ne fit qu'obéir aux algorithmes qui lui disaient : « Vos parents vous ont légué une bombe à retardement dans votre ADN. Vous avez une forte probabilité de développer un cancer du sein ! Il faut vous faire opérer ! »

Au prix de quelques modifications naturelles ou provoquées de notre génome (la PMA peut facilement réaliser par exemple des enfants à 3 parents en substituant à l'ADN mitochondrial défaillant d'une mère celui, sain, d'une autre mère), une seconde révolution cognitive pourrait comme la première, celle qui nous fit passer des primates à l'*Homo Sapiens* et qui fit de lui le maître de la Terre, donner naissance au transhumanisme et faire de nos descendants, grâce au génie génétique, aux nanotechnologies et aux interfaces homme-machines, les maîtres de la galaxie !

Le réductionnisme moléculaire a révolutionné la biologie et la génétique et même si une vision plus synthétique cellulaire ou

multicellulaire reste à explorer, les neurosciences vont progressivement nous expliquer les mécanismes par lesquels les multiples informations qui, à chaque instant assaillent nos neurones, vont se transformer en pensée, en émotion, en décision d'action. En déchiffrant le « connectome », défi autrement plus complexe que le déchiffrement du génome, créeront-elles au siècle prochain des cerveaux artificiels ?

La technologie 3D permet déjà la bio-impression, mariage de l'imprimante 3D et de la biologie cellulaire...”

Le génie génétique est également à l'œuvre et 20 ans après le clonage de la brebis Dolly, des biologistes chinois et américains viennent de réussir par la méthode Crispr-Cas9, véritable ciseau moléculaire, à réparer des embryons humains viables atteints d'une mutation génétique responsable d'une cardiomyopathie hypertrophique.

La technologie 3D permet déjà la bio-impression, mariage de l'imprimante 3D et de la biologie cellulaire qui sait dès aujourd'hui fabriquer des os ou des greffons de peau.

On pourrait continuer à l'infini. « Rien ne se perd, rien ne se crée, tout se transforme », disait Lavoisier. À 250 ans de distance on aurait presque pu lui recoller la tête puisque le 17 novembre 2017, l'équipe des neurochirurgiens Xiaoping Ren et Sergio Canavero a réalisé en Chine une transplantation de tête d'un donneur sur le corps d'un receveur, tous deux décédés certes, mais qui était en quelque sorte une répétition générale avant l'intervention sur un patient receveur vivant !

L'Intelligence Artificielle

Si la France espère ne pas rater cette révolution technologique, comme elle est passée à côté d'internet, au regard des investissements colossaux dans ce domaine des États-Unis ou de la Chine, il faudra qu'elle fasse en sorte que nos meilleurs éléments restent

dans l'Hexagone et que nous incitions les chercheurs étrangers à venir travailler chez nous et non à s'exiler, comme l'a indiqué récemment Yann Le Cun (un Français, directeur de l'IA chez Facebook !) : « On ne les paye pas assez en France, surtout en début de carrière ». C'est pourquoi les meilleurs s'envolent à l'étranger, notamment dans la Silicon Valley.

Un atout cependant à noter : grâce à notre système centralisé de Sécurité Sociale et notre important réseau

d'Hôpitaux publics, nous disposons d'une des bases de données parmi les plus larges du monde. Notre PMSI (Programme de médicalisation des systèmes d'information) a recensé, en 20 milliards de lignes, 99 % de la population française !

Notre PMSI (Programme de médicalisation des systèmes d'information) a recensé, en 20 milliards de lignes, 99% de la population française. ”

À nous de saisir l'occasion pour créer en France un véritable *Health Data Hub* qui pourra ouvrir ces données aux acteurs de l'IA tout en garantissant et la confidentialité et une réflexion prospective sur les impacts éthiques.

Un rapport récent (le rapport Villani) montre comment l'IA pourra permettre de « prédire l'apparition d'une maladie, mieux détecter les symptômes, faire un suivi prédictif de la pathologie, exploiter les résultats d'analyse, formuler des propositions thérapeutiques personnalisées, et participer à la détection des effets secondaires des traitements ».

L'IA ouvre donc d'immenses opportunités diagnostiques et thérapeutiques aux patients du XXI^e siècle. Elle ouvre surtout la voie à une médecine prédictive et personnalisée qui transformera profondément les pratiques des professionnels, surtout dans les spécialités basées sur le recueil de données (imagerie, laboratoire,...), ce qui ne manquera pas d'impacter le recrutement et la formation beaucoup plus largement diversifiés de ces derniers.

Espérons que les acteurs sauront les utiliser à bon escient car, inondés par un flux de données s'amplifiant constamment, nous allons entrer, en médecine comme dans bon nombre d'autres disciplines, dans l'ère du tout-connecté.

Le « dataïsme », nouvelle religion du XXI^e siècle, s'il réussit à conquérir le monde, promettant dans un premier temps de satisfaire toutes les aspirations humaines, risque ensuite en nous substituant des algorithmes de plus en plus efficaces, décidant à notre place, votant à notre place, achetant à notre place, de nous plonger dans un univers où l'intelligence artificielle pourrait se découpler de la conscience et où l'homme, tel que nous le connaissons aujourd'hui, craignant de ne plus être le sommet de la création, courrait le risque de rejoindre les dinosaures aux oubliettes de l'Histoire !

MUSÉES, PATRIMOINE, HISTOIRE DE L'ART : QUEL IMPACT SOCIÉTAL ?

Par Claire Barbillon



La courbe de fréquentation du musée du Louvre progresse à nouveau. Le nombre des visiteurs atteint, en ce début d'été 2018, des sommets. Bonne ou mauvaise nouvelle ? Difficile d'apporter une réponse tout à fait claire. La démocratisation de la culture, sa mondialisation, répondent à l'évidence à un idéal de partage, d'échange, écho des aspirations les plus généreuses formulées par la philosophie des Lumières. La réalité concrète trouble la perception de cette vision optimiste. Les familiers du « plus grand musée du monde » s'y rendent prudemment en nocturne, les mercredis et vendredis, s'aventurent avec appréhension dans la Grande Galerie et les salles de peinture italienne. Les foules se sont dispersées, mais, comme après les meetings, il en subsiste quelques traces : des mouchoirs en papier jonchent le sol, au coin des salles, des bouteilles en plastique ont été abandonnées au milieu des banquettes circulaires, issues d'une muséographie du Second Empire. Les barrières de mise à distance, disposées devant la Joconde, ont perdu leur ordonnancement strictement géométrique, signe des poussées exercées par les grappes humaines. Les agents d'accueil et de surveillance ont les traits tendus : leur mission s'avère beaucoup plus lourde qu'ailleurs.

Le Louvre n'est pas un cas isolé. À Versailles, il n'est plus possible de s'arrêter dans les appartements du Roi. Comme du reste, dans le parcours des Stanze de Raphaël, au Vatican. On ne peut plus apprécier les œuvres qu'en marchant, ou plutôt en piétinant, au rythme d'un défilé qui ressemble plutôt à celui de l'encensement d'un défunt qu'au temps suspendu de la délectation esthétique. Et que dire de Venise, fourmière dont l'écosystème est menacé par la proportion toujours plus importante de touristes ?

On ne peut plus apprécier les œuvres qu'en marchant, ou plutôt en piétinant, au rythme d'un défilé qui ressemble plutôt à celui de l'encensement d'un défunt... ”

Ce constat n'est pas original. Les professionnels des musées et des grands sites patrimoniaux de France le partagent, et cherchent des solutions, qui peuvent aller de l'obligation de la réservation préalable (pratiquée par la Galerie Borghèse à Rome) à la duplication des plus fragiles des sites préhistoriques (Lascaux 2). Cette situation inédite invite à différents types de réflexions. Certaines, conduites par les pouvoirs publics, impliquent des décisions aux conséquences tout aussi cultu-

relles qu'économiques et sociales. D'autres consistent à s'interroger sur l'impact sociétal du musée et du patrimoine, et sur la responsabilité de l'historien de l'art, qui forme et instruit les publics, fournissant aux citoyens les éléments de mise en contexte nécessaires à l'appréciation des objets, des œuvres et des sites fréquentés.

Émergence de l'histoire de l'art en France : le lien au politique

Mais qu'est-ce au juste que l'histoire de l'art ? Quels sont ses terrains, ses méthodes ? On peut considérer que, dès que l'humanité a reconnu certaines de ses productions comme artistiques, un discours explicatif, justificatif, est né. Dans l'antiquité classique, les premières modalités de l'histoire de l'art ont été l'*ekphrasis* (description d'une œuvre, souvent rédigée pour en rendre compte en son

absence, et donc éminemment suggestive) et l'*encomium* (éloge). De ce point de vue, de grands noms jalonnent l'émergence d'une discipline dans l'Europe de la Renaissance et des Lumières. N'en retenons que deux : Giorgio Vasari (1511-1574) qui rédige, à la gloire de Florence, des biographies de peintres illustres au XVI^e siècle (*Les Vite*) et Johann Joachim Winckelmann (1717-1768), qui pose les bases et la structure d'une histoire de l'art de l'Antiquité à partir de l'exaltation du classicisme du V^e siècle athénien, considéré comme un temps d'incarnation du beau. Winckelmann livre au lecteur quelques *ekphraseis* particulièrement remarquables, notamment celles des plus grands chefs-d'œuvre de la statuaire antique exposés dans la cour du Belvédère du Vatican : *l'Apollon, le Laocoon, le Torse...*

Mais en France, au XIX^e siècle, l'histoire de l'art a conforté ses méthodes et ses champs dans des conditions particulières, qui sont liées au politique. Ainsi, le contexte de la Révolution française a permis non seulement l'invention d'un

nouveau statut pour des objets dont elle avait la garde mais aussi la réintroduction, dans la perspective d'une histoire continue de l'art français, de tout une période jusque-là méconnue : le Moyen Âge, ces fameux *Dark Ages*. Les œuvres d'art et les monuments, issus des propriétés privées de l'aristocratie ou de l'Église, ont acquis brutalement un statut laïque, tout en devant être protégés. Le musée est venu litté-

... la grande innovation de l'époque révolutionnaire a consisté à intégrer le Moyen Âge dans l'histoire de l'art... ”

ralement à leur secours, comme l'a montré le plus significatif d'entre eux à cet égard, le Musée des Monuments Français fondé dès 1793 par Alexandre Lenoir dans l'ancien couvent des Petits-Augustins à Paris (actuel site de l'École nationale supérieure des Beaux-Arts de Paris) et qui connut une gloire éphémère jusqu'à la Restaura-

tion de la monarchie des Bourbons en 1815. Selon Roland Recht¹, professeur honoraire au Collège de France, la grande innovation de l'époque révolutionnaire a consisté ainsi à intégrer le Moyen Âge dans l'histoire de l'art, ce qui relativise le modèle absolu que fournissait jusqu'alors l'Antiquité classique. Tant que dominait ce paradigme de l'Antiquité grecque, on ne pouvait pas écrire une histoire de l'art, car étaient occultés près de mille années de l'histoire humaine, en l'occurrence le Moyen Âge. La seconde condition de la constitution d'une histoire de l'art moderne est, selon lui, liée à l'émergence des nationalismes. Ces deux conditions vont de pair car, sans nationalisme, sans identification nationale, le Moyen Âge ne pouvait pas retrouver toute sa place. Pour les uns le gothique était allemand, pour les autres il émergeait en Île-de-France, les premiers reconnaissant bientôt que les seconds avaient raison. Quant à l'Angleterre, elle se concentrait d'abord sur les abbayes du territoire anglais, etc.

L'histoire de l'art n'était pas pour autant constituée en discipline universitaire. Avec un retard marqué sur l'archéologie, elle a pris place en France à l'université assez tard par rapport à nos voisins européens, à l'extrême fin du XIX^e siècle. La première chaire dédiée à la discipline en Sorbonne fut en effet confiée à Henry Lemmonier en 1899 – il y avait assumé des charges de cours depuis 1893. Quelques établissements avaient joué un rôle de précurseur : le Collège de France, où, dès 1878, avait été créée, pour Charles Blanc, une chaire d'Esthétique et d'Histoire de l'art, l'École du Louvre enfin dont la création fut le fait d'Antonin Proust, pendant l'éphémère grand ministère Gambetta de 1882, pour fournir aux musées français, en plein essor depuis la Révolution, des personnels scientifiques bien formés.

Donner à savoir, donner à voir : le rôle de l'histoire de l'art aujourd'hui

Même aujourd'hui, l'histoire de l'art n'est pas aussi bien connue qu'elle pourrait l'être. Elle passe parfois pour une science auxiliaire de l'histoire, à moins qu'elle ne soit confondue avec l'esthétique, avec la théorie ou la pratique artistique. Cette méconnaissance des spécificités, des méthodes et des enjeux de l'histoire de l'art prend racine dans les fondements académiques du système de

Cette méconnaissance des spécificités, des méthodes et des enjeux de l'histoire de l'art prend racine dans les fondements académiques du système de l'enseignement français.”

l'enseignement français. En effet, contrairement à sa situation en Allemagne ou en Italie, elle n'existe que marginalement dans l'enseignement secondaire. Il a été question de l'y introduire en 1968 : sa défaite a été inversement proportionnelle à la victoire des Arts Plastiques, qui ont gagné leur agrégation et leur CAPES. L'histoire de l'art est donc restée à la porte des collèges et des lycées, jusqu'à la création, en 1994, d'une option « histoire des arts » qui est proposée, dans de trop rares lycées, aux élèves de l'option littéraire. Elle est enseignée par des professeurs volontaires, qui n'ont pas

nécessairement de formation en histoire de l'art, mais seulement une curiosité, une appétence... ce qui n'est pas favorable à l'identification disciplinaire. Le passage du singulier au pluriel n'est du reste pas neutre. Les programmes révèlent une exigence de transversalité interdisciplinaire qui enjoint de traiter thématiquement des sujets qui s'illustrent en musique, au théâtre, ainsi que dans les arts visuels, avec un accent très marqué pour les modes de création contemporaine, des installations au *street art* et à l'art numérique. Est également mis en avant le patrimoine, dont l'approche est favorisée par la nouvelle dynamique de l'Éducation artistique et culturelle. Cette « EAC » est un nouveau concept partagé par les ministères de l'Éducation nationale et de la Culture, pour renforcer l'accès à

¹ On pourra consulter, à cet égard *A quoi sert l'histoire de l'art ?* Entretiens entre Roland Recht et Claire Barbillon, Paris, ed. Textuel, 2006.

la culture au cours des études des jeunes, dans une relation entre l'intérieur et l'extérieur de l'École, au plus près des acteurs de l'art et de la culture, large domaine qui intègre les musées, mais aussi le spectacle vivant et toutes les formes d'expression culturelle de la société contemporaine. L'histoire de l'art peut apparaître, dans cette perspective, comme une discipline un peu restreinte, érudite, réservée à une élite.

L'histoire de l'art, outil pour développer l'enjeu sociétal des musées et du patrimoine

Ce serait mal la comprendre. En effet, elle est indissociable du développement des musées et de la fréquentation accrue de ces derniers, comme des grands sites patrimoniaux. Il serait très réducteur, et même faux, de considérer qu'une société qui s'attache à conserver, à commémorer son patrimoine appartiendrait à la catégorie des sociétés « froides », pour reprendre la distinction imagée inventée par Claude Lévi-Strauss qui qualifiait de « froides » certaines sociétés qui demeurent fermées sur elles-mêmes en contemplant uniquement leur propre être, les opposant aux « sociétés chaudes » qui utilisent tous les éléments propres à leur histoire pour aller de l'avant.

Il serait très réducteur, et même faux, de considérer qu'une société qui s'attache à conserver, à commémorer son patrimoine appartiendrait à la catégorie des sociétés « froides ».

La fréquentation des œuvres d'art conservées dans les musées et des grands sites et monuments du patrimoine fait partie au contraire, à mon sens, au plus haut point, de cette dernière catégorie. Le fait que les publics, quelle que soit leur origine familiale, sociale, culturelle, quelle que soit leur histoire propre, puissent ressentir du plaisir, de l'admiration ou même tout simplement de la curiosité en découvrant des œuvres bien présentées à leur regard, offertes à leur contemplation dans un contexte favorable, peut être un puis-

Créer les bonnes conditions d'une appropriation heureuse, c'est d'une part offrir les bonnes conditions du point de vue du lieu (...) mais c'est aussi fournir des repères qui relèvent du temps... ”

sant ferment de dialogue, de reconnaissance réciproque, d'éducation à la citoyenneté. Encore faut-il que cette fréquentation se fonde sur une démarche personnelle, intime, d'appropriation, au sens où l'objet découvert, le lieu patrimonial parcouru doivent toucher le regardeur, lui donner la possibilité d'une expérience vécue.

L'art parle d'abord aux sens, Diderot a du reste admirablement analysé à cet égard les nuances de perception entre peinture et sculpture, ce dernier art étant plus complexe que le

premier, car il sollicite le toucher autant que la vue : « La sculpture est faite pour les aveugles et pour ceux qui voient ; la peinture ne s'adresse qu'aux yeux ». Mais cette approche sensorielle de l'œuvre n'est indissociable ni de l'espace ni du temps. Nous sommes quelque part, et de notre temps, lorsque nous découvrons une œuvre, fût-elle issue du fond des âges. Créer les conditions d'une appropriation heureuse, c'est d'une part offrir de bonnes conditions perceptives du point de vue du lieu – et l'on en revient à la surpopulation des grands musées d'aujourd'hui, qui peut se montrer puissamment dissuasive – mais c'est aussi fournir des repères qui relèvent du temps : celui de la création de l'œuvre, celui de sa découverte : notre temps.

C'est là qu'intervient l'histoire de l'art, comme une sorte de boîte à outils pour asseoir ces repères, pour rassurer le regardeur en lui donnant les moyens d'opérer lui-même la remise en contexte de ce qu'il découvre, afin de se débarrasser des zones d'ombre qui pourraient le maintenir loin de la rencontre personnelle avec l'objet. Quand ? Comment ? Par qui ? Pour qui ? Dans quel contexte ? Autant de questions légitimes qui souvent précèdent et conditionnent l'expérience esthétique. À ces questions, l'histoire de l'art apporte,

sinon toutes, du moins des réponses. Celles qui permettent, par exemple, d'être sensible à la notion de chef-d'œuvre. Curieux concept, en vérité, que celui qui extrait de la masse des œuvres d'art quelques-unes, élues par un consensus dont les causes ne sont pas toujours exprimées, censées être universellement connues et

appréciées. L'ensemble des chefs-d'œuvre constitue une sorte de *koïnè*, culture commune qui rassemble dans une appréciation commune. Le moment de la confrontation directe avec ces œuvres d'art est prolongé par celui de l'usage, dans la sphère familiale, de leur photographie, et des échanges verbaux qui s'ensuivent. « Avoir aimé » ou « ne pas avoir aimé » reste évidemment un peu court : avoir compris pourquoi l'œuvre est « aimable » est forcément plus satisfaisant et fécond. Cette question

des chefs-d'œuvre va d'ailleurs de pair avec celle de la mondialisation. Une culture globale est en train de se mettre en place, qui n'a de sens que si elle entre en dialogue avec la culture locale de chaque communauté humaine. C'est ce que les Anglo-Saxons désignent depuis peu par le néologisme de « glocal ». Cette culture se traduit, dans des musées comme le Louvre-Lens et le Louvre Abu-Dhabi, par l'exposition conjointe d'œuvres issues de traditions culturelles très diverses, offertes au regard du visiteur dans les mêmes salles, voire les mêmes vitrines, sans autre parenté que celles de la chronologie, du sens, des usages, ou, plus rarement, de l'iconographie.

Elle favorise tout particulièrement la découverte de l'altérité et le déplacement d'une conception autocentrée. Elle nécessite aussi, et ce n'est pas le moindre de ses mérites, une soigneuse pédagogie qui procure au visiteur les outils d'une mise en contexte accessible au plus grand nombre. Pour y parvenir, l'histoire de l'art doit conjuguer une éducation du regard, qui passe par le commentaire

Une culture globale est en train de se mettre en place, qui n'a de sens que si elle entre en dialogue avec la culture locale de chaque communauté humaine”

du détail, de la technique artistique employée, des restaurations éventuellement effectuées, et un éveil esthétique qui ne peut se passer de l'usage du comparatisme, qu'il faut distinguer du relativisme – quelles autres œuvres chez cet artiste, dans cet atelier, dans cette ville, à cette période ? Ainsi, l'histoire de l'art, pratiquée par les professionnels des musées, participe à une démocratisation du savoir ancrée dans une expérience sociétale ouverte sur l'avenir.

UNITÉ DE LA RÉPUBLIQUE OU RÉPUBLIQUE DES COMMUNAUTÉS ?

Débat entre Gérard Contremoulin et Michel Maffesoli



Très attachée aux valeurs de la République, *Spirale* est heureuse d'avoir ouvert ses pages à la tenue d'un riche débat dont le texte qui suit est la fidèle transcription. Gérard Contremoulin et

Michel Maffesoli y affirment leur appartenance à la franc-maçonnerie libérale et, plus particulièrement, au Grand Orient de France. Alors que le débat était déjà programmé, l'actualité internationale (Sénégal, Italie...) s'est chargée de montrer qu'étaient toujours prêtes à réémerger des bouffées d'antimaçonnerie dont on pouvait penser qu'elles appartenaient au passé. *Spirale* tient à rappeler sa stricte neutralité en la matière, ainsi que son indépendance vis-à-vis de tous les courants de pensée institutionnalisés. La rédaction de la revue remercie vivement les deux débatteurs pour avoir accepté si spontanément cette proposition de rencontre.

Spirale: Notre sujet étant « Unité de la République ou République des communautés », il serait bon de commencer par préciser ce que vous entendez par République.

Michel Maffesoli: Avant tout, je voudrais poser deux préalables. Lorsque j'écris, lorsque je suis amené à m'exprimer publiquement, je ne fais pas état – je m'emploie toujours à le préciser – de mes convictions. Je demeure attaché à cette vieille tradition qui m'a formé: la séparation entre le savant et le politique, la neutralité absolue, ce que Max Weber appelle la neutralité axiologique. Pour moi, c'est un préalable. J'ai même écrit, – ça a contribué d'ailleurs dans mon milieu à ma mauvaise réputation – qu'il convient de se purger de ses convictions: non pas écrire ce que devrait être le monde – logique du devoir être – mais tant bien que mal observer ce qu'il est, de façon à ce que chacun puisse se faire son jugement. Pour ma part, je me suis toujours employé à éviter quelque engagement que ce soit, à quelque niveau que ce soit, et à mener jusqu'au bout cette neutralité axiologique. Cela sur le plan universitaire,

bien sûr, mais j'ajoute – je pense que l'on peut le dire ici – que d'un point de vue maçonnique, cela renvoie à cette idée fondamentale qui pour moi a toujours été le cœur battant de mon engagement: la tolérance et l'hétérodoxie. Ce qui signifie qu'il y a de multiples manières de penser le monde et qu'il faut s'accorder au monde tel qu'il est, à l'époque. On disait: hétérodoxique: contre la doxa préalable.

...est en train de se fermer la parenthèse moderne et est en train de s'ouvrir la parenthèse de notre époque (...)
« postmoderne »

Deuxième présupposé que je dis et redis: le rejet du mythe du progrès. À l'encontre de ce linéarisme, qui est un peu notre cerveau reptilien et qui voudrait que l'humanité serait partie d'un point A de barbarie pour arriver à un point B de civilisation absolue, je considère pour ma part qu'il y a des époques – en grec, *epochè* = parenthèse, suspension –, c'est-à-dire que des paren-

thèses s'ouvrent et que d'autres se ferment. De mon point de vue – c'est mon propos depuis une quarantaine d'années – est en train de se fermer la parenthèse moderne et est en train de s'ouvrir la parenthèse de notre époque, que faute de mieux, nous sommes plusieurs à avoir appelée « postmoderne ». Le corrélat de ce présupposé, c'est que lorsqu'une époque s'achève, les mots avec lesquels on a parlé de cette époque deviennent impertinents et qu'il faut retrouver la pertinence de ces mots, un peu dans la manière foucauldienne: les mots et les choses. D'une certaine manière, c'est le problème des moments intermédiaires: entre des époques, il y a des périodes qui durent quatre à cinq décennies; et dans ces périodes, on continue à rester avec le langage dans lequel on a été formé, mais qui n'est plus en pertinence avec le temps.

À l'époque moderne, s'est élaborée – et c'est en ce sens que la maçonnerie fut en pertinence avec son temps – une conception de l'unité des choses. L'individu « un ». C'est Descartes, la Réforme protestante, les Lumières, puis au XIX^e siècle, les grands systèmes sociaux. Je résumerai cela avec les mots de celui qui fut le fondateur de la sociologie, en tout cas du mot, Auguste Comte: *reductio ad unum*. Tout est réduit à l'un: individu un, institution une, République une et indivisible. Voilà ce qui fut la grande marque, la belle idée de la modernité. Le chiffre 1, dans son sens ésotérique et dans son sens exotérique, de l'individu à l'État-nation. La République une et indivisible est l'expression de cela. De mon point de vue et brièvement, car on en discutera, cette époque s'achève. Et du coup, la *res publica*, la chose publique, ne peut plus se réduire à l'unité: il y a une multiplicité de manières d'être, ce que dans notre franchouillardise un peu banale, gauche et droite confondues, on appelle le communautarisme, c'est-à-dire, dans le fond, le fait qu'il y ait des communautés, ce que j'appelle des tribus. Dans les jungles de pierre que sont nos mégapoles, il y a des tribus: musicales, sexuelles, religieuses, sportives. Plutôt que de rester sur une conception de la République une et indivisible, pourquoi ne pas penser l'ajustement de ces diverses tribus les unes par rapport aux autres ?

L’unicité, c’est-à-dire la cohésion de la diversité. Voilà la thèse centrale.”

Dans mon livre *La France étroite*, j’ai parlé de l’émergence, de la mise en place d’un idéal communautaire, et non pas du communautarisme, un peu à la manière dont Hannah Arendt montre comment, difficilement, se met en place l’idéal démocratique. Nous sommes confrontés au fait qu’il y a de l’hétérogénéité dans l’air. Donc, plutôt que de stig-

matiser *a priori* ce fait, ce qui est notre attitude franchouillarde, en le qualifiant de communautarisme, pourquoi ne pourrions-nous pas voir l’émergence de cet idéal communautaire, c’est-à-dire la mosaïque des diverses communautés ? Je le dis avec deux concepts : non pas l’unité qui est fermée, mais l’unicité. L’unicité, c’est-à-dire la cohésion de la diversité. Voilà la thèse centrale.

Gérard Contremoulin : Je voudrais repartir du préalable que pose Michel Maffesoli, qui est tout à fait intéressant. Mais je ne vais pas le suivre. Je ne pense pas que le produit de la réflexion conduise à la neutralité. Bien au contraire ! Je suis un homme engagé. Je suis un franc-maçon du Grand Orient de France, qui porte clairement, et depuis trente-six ans, l’engagement qui consiste à dire que sans l’application à soi-même de la discipline républicaine, il n’y a pas de société. Pourquoi ? Parce que je suis fondamentalement convaincu que sans règles, sans un ensemble de principes de vie communs, non pas à une multitude de petites sociétés, mais à une référence unique que nous appelons la République, qu’en dehors de ce cadre-là, il n’y a pas de possibilité de développement et d’émancipation de l’homme. Pourquoi ? Parce que je pense fondamentalement que dans la recherche de la vérité, qui est ce que les maçons partagent ou devraient partager, il y a cette nécessité de rechercher dans l’autre, quel qu’il soit, quelle que soit son appartenance, la nécessité de trouver la même chose que moi, en tout cas de la rechercher, c’est-à-dire que je ne vais pas m’appesantir sur ce qui réunit par telle ou telle partie de leur personnalité un groupe, mais que je vais essayer à travers ces groupes de rechercher l’unité.

... la République, c’est d’abord un ensemble de règles et de principes...”

On peut se retrouver sur cette conception de l’unité, mais avec le préalable ou bien la condition, ce qui reviendrait à peu près au même, de ressentir non pas l’unicité, c’est-à-dire chacun dans

sa diversité qu’il faut reconnaître, mais à travers cette diversité de rechercher ce qui fait l’unité. Pour moi, la République, c’est d’abord un ensemble de règles et de principes – j’évacue le mot valeur, parce que la valeur ça se déprécie, ça se dévalorise, alors qu’un principe, ça s’applique ou ça se viole. Donc à partir du moment où on définit la République comme un ensemble

de principes qui doivent permettre – je vais utiliser un mot que vilipende Michel Maffesoli car il préfère le « bien commun » au mot que moi j’emploie – l’intérêt général. Fondamentalement, le bien commun est d’essence religieuse – Thomas d’Aquin le prononce pour la première fois et pour lui le bien commun réunit une communauté dans Dieu, dans une transcendance. Je n’ai pas cette vision et c’est la raison pour laquelle je préfère parler d’intérêt général, ce concept que la République a créé en droit français, pour exprimer ce qui est différent de l’addition de l’ensemble des partis, l’ensemble des tribus qui plaisent tant à Michel Maffesoli. Je crois qu’on se perd dans le détail, qu’on noie un élément fondamental qui est la vision commune d’une société, dans une addition de diversités. L’ensemble des tribus qui constituerait l’idéal communautaire, pour moi, c’est une perversion, j’ose le mot, une perversion liée à certaines évolutions de l’histoire, comme la période *New Age* qui a conduit à des débordements et à des conséquences désastreuses sur le plan du vivre ensemble, ce vivre ensemble que n’aime pas trop Michel non plus. Je crois que c’est sur ces notions-là peut être...

M.M. : C’est moi qui le premier ai commencé à employer l’expression « vivre ensemble ». Dès mes premiers livres, je l’ai utilisée. Ne dis pas que je ne l’aime pas ; je ne l’aime plus ! (*Rires*)

G.C.: C'est ce désamour qui m'interpelle, pour le coup, parce que si on introduit le débat à partir du sentiment et des définitions que nous donnons l'un et l'autre de la République, je crois qu'on constate qu'il y a une vraie divergence. Mais approfondissons-la!

M.M.: Je vais te répondre. Je veux encore revenir sur ce que je disais tout à l'heure. Franchement je suis attentif et je comprends bien ton engagement, ta position. Mais comprends aussi que je puisse être désengagé. Chez moi, c'est une question de sensibilité théorique. Je ne sais pas pourquoi, mais j'ai toujours aimé ce côté un peu esthète, dandy, voyeur. D'autre part, puisque tu as fait état de ton ancienneté en maçonnerie, moi j'ai été initié en 1972, dans la loge « Chevaliers du Temple et Parfait Silence Réunis » à l'Orient de Lyon. Ma loge était composée pour moitié d'anarchistes, pour moitié de flics! Moitié, moitié! C'est là que j'ai appris vraiment cette idée de tolérance.

Mis à part cela, pour revenir sur ce qui vient d'être dit – encore une fois je n'ai pas envie de cracher dans la soupe – je considère que la modernité a fait des belles choses, j'en suis le produit. Je suis fils d'ouvrier, mon père était mineur; j'ai passé l'examen d'entrée en sixième en 1955, l'examen de la bourse des mines, c'est ce qui m'a permis de rentrer au lycée Henri IV. Donc je suis un produit de cette République. Dans mon village, mon petit village des Cévennes, mon père était italien, une partie des gens étaient espagnols, il y avait des Polonais, des Tchèques, etc. Donc je sais ce que c'est que l'acculturation: il fallait perdre sa langue, ses manières d'être, etc., pour entrer dans la belle idée de la République. Je dis bien, moi j'en suis le produit. En même temps, je ne peux pas ne pas dire et reconnaître qu'il y a un changement d'époque. Ça

... il convient, pour éviter les perversions, (...) plutôt que de dénier le fait qu'il y ait des communautés, de se demander: comment va-t-on l'« homéopathiser » ?

change! Et du coup, il convient, pour éviter les perversions, pour éviter que, dans le sens étymologique du mot perversion, ça prenne des voies détournées et devienne totalement immaîtrisable, plutôt que de dénier le fait qu'il y ait des communautés, de se demander: comment va-t-on l'« homéopathiser »? Comment va-t-on l'accompagner? Et je maintiens, moi, que c'est ça le bel idéal maçonnique.

Donc, je constate qu'il y a changement d'époque et que du coup on n'est plus sur la vérité. Il est des moments où, en effet, on fonctionne sur la vérité. Je crois que ce n'est plus le cas. Il y a une expression qui m'est chère, et qui vient de la philosophie phénoménologique allemande: « constellation aléthéologique ». Cela veut dire qu'il y a un ensemble de vérités et qu'il faut comprendre comment vont s'ajuster ces vérités les unes par rapport aux autres. Voilà mon premier point. Encore une fois, c'est un constat.

... la res publica, c'est cette belle image de la mosaïque, c'est à dire la cohésion à partir de la diversité”

Deuxièmement, et je t'invite vendredi prochain dans une loge qui s'appelle « Libertaia », où je vais faire une planche sur l'anarchie; et le titre que j'ai donné à cette planche c'est d'un grand monsieur qui m'a beaucoup inspiré, Elysée Reclus, Franc-maçon, théoricien de l'anarchie, protagoniste de la com-

mune de 70, qui meurt à Bruxelles, et sa définition de l'anarchie c'est: l'ordre sans l'État. Eh bien moi, c'est ma position! C'est-à-dire qu'il peut exister un ordonnancement des choses sans instance verticale et surplombante. Cet ordre sans l'État, c'est ce que l'on est en train de constater. Il y a – je le maintiens parce que je l'observe – des communautés, ou des tribus, peu importe le mot, je ne suis pas fétichiste des mots – j'ai dit « tribu » à l'époque, un peu pour provoquer; aujourd'hui, je préférerais dire « communautés ». Je prends un exemple simple: comment vais-je accompagner le fait qu'il y ait un retour de la religiosité, plutôt que de le dénier, de manière à ce que ça ne devienne pas le côté sanglant du djihadisme?

Il y a manifestement, que je le veuille ou non, que ce soit ou non ma conviction – au demeurant ce n'est pas la mienne –, un retour de la religiosité. Plutôt que de le dénier, dans le sens freudien : je dénie ce qui est là, je ne veux pas le voir, plutôt que de le dénier, comment faire pour l'accompagner ? Voilà un peu ma position. Du coup, la *res publica*, c'est cette belle image de la mosaïque, c'est-à-dire la cohésion à partir de la diversité. L'image est très simple.

Morin, quant à lui, parle « d'université ». Pour moi, je dis « unicité », c'est un concept médiéval. Tout mon travail consiste à essayer de penser l'harmonie conflictuelle. Non pas d'une manière dialectique, avec l'idée que l'on va dépasser le contraire (c'est ça la dialectique : thèse, antithèse, synthèse ; c'est la forme profane de la religion : le péché, on va le dépasser, la dissension, on va la dépasser). Mais plutôt en revenant à ce que mon maître, Gilbert Durand, de surcroît grand maçon (il a écrit de très beaux livres sur la maçonnerie), appelait « logique contradictoire » : un contraire ne se dépasse pas en synthèse. Moi l'image que j'en ai donnée, c'est la voûte de la cathédrale gothique. C'est la tension des pierres les unes sur les autres qui aboutit à l'harmonie. C'est cela l'harmonie conflictuelle. Moi, c'est ce que je crois. Encore une fois, pas comme une vérité absolue : *de facto* ma position est très empirique.

On parle de la mosaïque dans son ensemble, on parle du tout. Pourquoi ? Parce que c'est le tout qui nous apparaît !”

G.C. : Je crois qu'il faut bien s'entendre. Je ne vais pas opposer le fait que je dénonce un fonctionnement communautariste à la dénégation d'une réalité qui est l'existence des communautés. Je serais d'autant plus mal venu à le nier que ce serait, je reprends le mot, un vrai déni de la réalité.

La question qui nous est posée et toute la bataille, par exemple, contre les dérives sectaires, s'appuie sur ce fait, ce n'est pas que l'on puisse penser différemment des autres, on est dans un pays de liberté de conscience, et les maçons,

notamment au Grand Orient de France depuis 1877, connaissent bien le caractère absolu de cette liberté de conscience, c'est que dans la multiplication des communautés, il y a perte de l'unité. Je vais reprendre l'image de la mosaïque qui me plaît bien : dans la mosaïque, on voit une multiplicité, c'est vrai, de formes assemblées ; mais on ne parle pas de ces pièces individuellement, on ne parle pas de tel petit détail, de telle ou telle couleur. On parle de la mosaïque dans son ensemble, on parle du tout. Pourquoi ? Parce que c'est le tout qui nous apparaît ! Et le tout existe en fonction de règles de stabilité. La mosaïque existe en tant que « un », elle forme un tout, elle est le produit d'un tiers, du génie humain et du créateur et de cette particularité que je ne sais pas nommer qui fait qu'elle existe en tant que telle. Eh bien, ça pour moi, c'est plus important que de voir individuellement les différentes parties qui la composent. C'est cela la fameuse synthèse. Mais, et je termine là-dessus, l'ordre sans l'État, il n'y a pas d'exemple que cela ait existé. Et comme je suis plutôt moi un homme engagé, un franc-maçon engagé, mon bouquin *L'homme debout* est là pour en témoigner, je m'inquiète de la manière de réagir face aux difficultés, notamment les sectes, les communautés. Car la réalité aujourd'hui, c'est que chaque fois qu'une communauté prétend et obtient la reconnaissance de règles spécifiques pour elle, c'est toujours au détriment de l'ensemble. Et ça, ce n'est pas compatible avec la République.

M.M. : On est en train de faire, dans le sens du mot, un apprentissage avec évidemment des épreuves symboliques. Je répète ce que je disais tout à l'heure : on est en train de quitter, dans la crainte et le tremblement, une époque qui était homogène par construction, l'époque des États-nations, des grands systèmes de pensée qui s'élaborent au XIX^e siècle, et l'on passe d'un moment d'homogénéité à un moment d'hétérogénéité. Encore une fois, c'est là mon constat. Et je dis que mon travail, une fois ce constat fait, c'est de l'accompagner pour que ne survienne pas le pire. Je vois bien quand quelque chose a émergé, si c'est pour le meilleur ou pour le pire. Sur Internet par exemple, sur les réseaux sociaux, on est en train de passer de la verticalité à l'horizontalité. Et comme toujours il y a du pire ! Alors très souvent on voit le pire, le verre à

moitié vide. Moi, tu as compris ma position, je dis plutôt : attention, la verre est peut-être à moitié plein !

G.C.: Je suis certain qu'il est toujours à moitié plein.

M.M.: Je ne dis pas autre chose : plutôt que de stigmatiser *a priori*, essayons de voir ce que ça veut dire très concrètement. Internet aidant, ces tribus, ces communautés, ce sont des nouvelles formes de solidarité, des nouvelles formes de générosité, concrètes, réelles : trouver du fric, faire de l'entraide, des formes multiples et diverses ; et cela est en train de court-circuiter la verticalité de l'État. Moi je maintiens ma vieille position anarchisante. Il y a eu des moments où, en effet, ce n'était pas l'état vertical qui prédominait, mais au

contraire les régions, les nations. Je rentre de Gérone où j'ai fait une conférence, en Catalogne, car mes cousins catalans, je les défends qu'on le veuille ou non. Eh bien c'était exactement là-dessus. Moi quand je parle de la nation, c'est la nation occitane, c'est la nation corse, c'est la nation catalane. La nation peut être aussi cela ! Je ne dis pas que l'État-nation n'a pas existé, il a existé, mais constatons que *de facto* il y a une réémergence en

Internet aidant, ces tribus, ces communautés, ce sont de nouvelles formes de solidarité, de nouvelles formes de générosité, concrètes, réelles..."

France de sensibilités proxémiques. Voilà c'est tout. Alors pour ce qui concerne la mosaïque, j'ai compris ce que tu viens de dire, c'est juste, mais ce n'est pas totalement vrai : toi, tu vas voir la mosaïque comme étant un ensemble, alors que moi m'intéressent aussi les pièces, leur structure, leur coloration, etc. C'est cela la mosaïque. Certes, on peut parler de la cohésion de l'ensemble, mais moi je ne peux pas nier qu'il y ait justement cette spécificité qui va aboutir à cette cohésion. Toi, tu regardes cette cohésion, moi je préfère la voir *a posteriori*. C'est un problème de méthode.

... le rôle du maçon (...) n'est pas de faire des propositions ou des préconisations, mais de contribuer à bâtir la République, surtout lorsqu'elle est en difficulté."

Spirale: À vous écouter, il apparaît que vos divergences viennent en partie de la position à partir de laquelle vous parlez. Michel est un intellectuel, un universitaire qui refuse de se situer dans la filiation de l'intellectuel engagé. C'est un choix assumé. Alors que toi,

Gérard, tu te présentes, tu l'as dit dès tes premiers mots, comme quelqu'un d'engagé. Or, l'observateur désengagé n'entend pas agir sur le monde, alors que celui qui est engagé peut espérer faire changer les choses par son action.

M.M.: Même, pour aller plus loin par rapport à ce que je disais des jeunes, personnellement je ne pense pas qu'il soit possible de penser l'émancipation. Je ne pense pas qu'il y ait possibilité d'arriver à cette belle théorie de l'émancipation qui était celle voulue par les grandes idéologies marxistes, socialis-

santes, du XIX^e siècle. Ma position est plutôt celle du bricolage. On s'accorde, on s'ajuste...

G.C.: Je voudrais revenir à la mosaïque. Évidemment que je vois chacune des composantes, de même que dans la société je vois les différentes strates, les différents groupes, les différentes sensibilités, les moyens que chacun utilise pour se regrouper, pour se retrouver. Mais je n'oppose pas chacune des parties au tout. Pour ce qui concerne la volonté d'action que je peux manifester, le rôle du maçon tel que je le conçois n'est pas de faire des propositions ou des préconisations, mais de contribuer à bâtir la République, ici et maintenant, surtout lorsqu'elle est en difficulté. Il ne s'agit pas d'être utile à la seule compréhension du monde, à la seule description du réel, cela c'est le propre des sociologues. Le rôle du maçon du Grand Orient est d'œuvrer à la construction sociale avec une perspective d'amélioration de l'homme et de la société. On l'entend à chaque ouverture des travaux. Voilà comment je conçois mon rôle, j'allais dire ma vocation, mais cela te ferait trop plaisir, je retire le mot...

M.M.: Mais non! Rien ne me fait peur. Même pas Saint Thomas d'Aquin!

... ma prétention d'homme debout, c'est d'avoir la capacité de développer mes propres ressources pour construire la société à laquelle j'aspire."

cette raison suffit à mon émancipation. Je n'ai pas besoin de me référer à une transcendance. Je vois bien que d'autres en ont besoin et je ne vais pas le leur dénier. Je les respecte tels qu'ils sont puisque cela fait partie de leur être. Mais pour ma part, ma prétention d'homme debout, c'est d'avoir la capacité de développer mes propres ressources pour construire la société à laquelle j'aspire.

M.M.: Moi je ne veux rien construire, tu as compris.

G.C.: Oui! Oui! Cela fait une grosse différence! (*Rires*)

M.M.: En même temps, comme dirait l'autre...

G.C.: Non, c'est: « dans le même temps ».

M.M.: Ah! C'est « dans le même temps »! Je me suis amusé dans mon dernier livre à montrer que c'était une vieille figure de l'Occident et que, d'une certaine manière, il reprend à mon avis cette vieille idée de l'oxymore. Je crois que l'oxymore est la grande caractéristique de la postmodernité: ça et ça. Non pas une logique

G.C.: Pour moi c'est Monsieur Thomas d'Aquin! Mais bon, c'est une plaisanterie. Tu parlais de l'irrévérence. Soyons irrévérencieux...

M.M.: Je n'ai pas dit ça. J'ai parlé d'hétérodoxie.

G.C.: Si tu veux. C'est peut-être une différence majeure entre nous: je ne crois pas à la transcendance. Je pense que je suis, en tant qu'homme, doué de raison, et que même si elle est toujours à parfaire,

conjonctive, mais disjonctive. Cet oxymore – c'est un de mes « dadas » depuis de longues années – c'est ce que j'ai appelé « la transcendance immanente ». Et par rapport à ce que tu viens de dire, c'est une transcendance qui va dépasser l'individu et retomber sur le groupe. Et je maintiens qu'il y a dans les rituels maçonniques de la transcendance immanente. Voilà! Non pas forcément en référence au grand architecte de l'univers ou à d'autres références de cet ordre – à titre personnel je n'en suis pas partisan. Mais je pense qu'il y a quelque chose qui nous dépasse et que cette transcendance retombe sur le groupe. Tel est le mécanisme des rituels: rendre visible une force invisible. Non pas bien sûr une transcendance sacrée, lointaine, mais quelque chose qui va retomber sur le groupe.

Deuxièmement, je veux réagir à ce que tu as dit plus haut sur la raison. Je me méfie éminemment de ce qui a été à partir du XVII^e,

Tout est soumis à la raison, mais cela aboutit au fameux désenchantement du monde."

du XVIII^e, du XIX^e siècles, le grand rationalisme. Je dis bien: rationalisme, c'est-à-dire le fait que la rationalité qui est une spécificité de notre espèce animale, devienne système. Max Weber a montré qu'avec la réforme protestante, il y a une rationalisation généralisée de l'existence. Tout est soumis à la raison, mais cela aboutit au fameux désenchantement du monde. Cette systématisation de la raison a du

même coup évacué des aspects de l'animal humain. J'ai écrit un livre qui s'intitule *Éloge de la raison sensible* dans lequel je mets l'accent sur l'entière de l'être. Et je maintiens que tout à la fois la transcendance immanente et la raison sensible sont des caractéristiques de la maçonnerie, qu'on joint des choses que nous avons séparées, que nous avons distinguées les unes par rapport aux autres, la nature, la culture, le corps, l'esprit... Comment être en phase avec l'esprit du temps pour que la maçonnerie ne devienne pas un club de vieux retraités? Quand je suis rentré au « GO », l'âge moyen était de 42 ans, il est actuellement de 63 ans. Il est important

de voir qu'il y a un glissement et qu'on n'est plus en phase avec l'esprit du temps. Or, l'esprit du temps, il est oxymorique, c'est la transcendance immanente. Voilà ma position.

G.C.: La façon dont tu parles de transcendance et dont tu abordes les rituels, je ne suis pas éloigné de cette idée-là. En maçonnerie, l'objectif c'est le développement personnel et l'amélioration de la société, en tout cas pour ce qui concerne le Grand Orient, mais pas seulement, on travaille aussi au progrès de l'humanité au Droit Humain. Le rituel, c'est un outil. C'est une façon de rassembler la diversité qui compose une loge, de façon à permettre à l'ensemble du groupe d'élaborer éventuellement dans le meilleur des cas – un égrégora – une pensée commune, de construire quelque chose qui va permettre aux uns et aux autres de pouvoir être enfin porteurs de cette fameuse vérité, de répandre à l'extérieur cette fameuse vérité acquise à l'intérieur. Mais cela n'a rien à voir avec cette transcendance dont certains maçons évoquent la nécessité et qu'ils voient comme leur propre dépassement. D'ailleurs je remarque que ces maçons-là – et je ne parlerai pas de féminin en ce qui les concerne puisqu'ils s'interdisent de travailler avec les Sœurs – c'est ceux-là qui s'interdisent tout débat politique, tout débat religieux, etc. Comme si orienter le travail maçonnique en direction d'une transcendance, du symbolisme, relevait d'une forme d'autoprotection. Mais dans le cadre d'une maçonnerie de progrès, la maçonnerie

libérale adogmatique que nous évoquons, je suis d'accord avec la transcendance immanente telle que tu la poses.

M.M.: Précisément, et dans aucun de mes écrits où j'ai parlé de l'idée de transcendance, je n'ai fait référence au GADLU [Grand Architecte de l'Univers, ndlr.]. Là-dessus je n'ai pas à me justifier et je ne me sens pas d'accord avec les obédiences auxquelles

Le grand être, c'est un processus de relation qui va s'établir entre ceux qui sont passés, ceux qui sont vivants, entre la Terre *stricto sensu*, la nature et la culture. ”

tu faisais des références allusives. Mais j'ai écrit un livre qui s'appelle *Le Trésor caché* qui est une lettre ouverte aux francs-maçons et dans lequel je mets l'accent sur l'entièreté de l'être. Soyons clairs encore un peu, je m'appuie souvent sur cette expression de mon compatriote Auguste Comte que j'ai cité tout à l'heure quand il parle du grand être et montre que le grand être n'est pas une entité transcendante, le Grand Architecte ou autre. Le grand être, c'est un processus de relation qui va s'établir entre ceux qui sont passés, ceux qui sont vivants, entre la Terre *stricto sensu*, la nature et la culture. Voilà, c'est ça l'entièreté. Et il me paraît que le progrès, puisque tu as employé plusieurs fois ce mot, c'est un mythe propre au XIX^e siècle: le progressisme. À l'opposé de cela, dans le trésor maçonnique, il y a la philosophie progressive. Et la philosophie progressive, ce n'est pas le progressisme, c'est justement quelque chose qui met l'accent sur l'entièreté. Puisque nous débattons ici pour cette revue qui s'appelle *Spirale*, c'est la figure que j'ai souvent convoquée pour dire qu'à l'opposé de la flèche du progressisme, à l'opposé du cercle réactionnaire, pour dire les choses un peu rapidement, il y a l'image de la spirale, c'est-à-dire de ce que j'appelle pour ma part « l'enracinement dynamique ». Enracinement dynamique pour rappeler que la plante humaine a besoin de racines pour croître et que la philosophie progressive ne doit pas conduire à oublier ce qui était quand même essentiel à la maçonnerie: les racines, l'origine de la tradition.

G.C.: À ce stade, puisque tu m'en apportes l'occasion sur un plateau, je t'en remercie, j'ai envie de rappeler l'article 1er de la Constitution du Grand Orient de France et ce fameux « et » qui figure deux fois dans la même phrase, le « et » copulatif qui va nous amener à dire que les choses se font en même temps de façon dialectique: la méthode est progressiste et en même temps progressive. « Elle travaille à l'amélioration matérielle et morale, au perfectionnement intellectuel et social de l'humanité ». À chaque ouverture des travaux, nous entendons cette phrase. C'est un rappel permanent, constant, de ce à quoi doit servir un franc-maçon du Grand Orient de France; car je reste persuadé qu'au-delà des propres choix des uns et des autres, rester au Grand Orient de France, c'est épouser

les perspectives qu'il offre à chacun de ses membres, depuis le grade d'apprenti jusqu'au degré sommital de l'ensemble des Cinq Chemins rituels qu'il propose. À l'intérieur de cette définition-là, il me semble qu'il y a une obligation.

M.M.: Oui, mais je ne suis pas dans la *doxa* du Grand Orient et je suis très souvent invité dans des quantités de loges un peu partout en France. Je défends l'idée, c'est mon dada, non pas du progressisme, mais de la progressivité. L'amélioration de l'humanité peut être progressive sans être progressiste. Le progressisme, j'ai commencé par là tout à l'heure, c'est dire: on est parti d'un point A de barbarie et on va arriver à un point B de civilisation absolue. C'est ça pour moi le mythe du progrès. Cela a été souligné d'ailleurs par un philosophe allemand, Karl Löwith, commentant Marx qui, au début de *Sur la question juive* affirme: la politique c'est la forme profane de la religion, ce à quoi Löwith répond: le progressisme est la forme profane du messianisme, c'est-à-dire de la Cité de Dieu lointaine, augustinienne. La progressivité ne s'inscrit pas dans ce messianisme judéo chrétien. Là est la mutation de fond qui est en jeu actuellement. Et si la maçonnerie veut répondre au défi qui nous est lancé par la société contemporaine, en particulier par les jeunes générations, elle doit se purger du mythe progressiste, pour rester enracinée sur cette vieille idée de progressivité. Tu vois la différence.

G.C.: Il y a là un élément essentiel différent, pour rester entre nous. L'article 1^{er} de la Constitution du « GO » définit la franc-maçonnerie comme une institution essentiellement philanthropique, philosophique et progressive. Si on prend l'exemple que tu dis, un point A, la barbarie, et l'autre la civilisation, ça c'est une constante. On ne peut pas nier qu'elle ait existé et la construction européenne par exemple qui commence par quelque chose de très intéressant sur le plan politique, en essayant de faire travailler ensemble des anciens belligérants, constitue un exemple probant de ce que la possibilité de rompre avec la logique de guerre et donc de passer de la barbarie à la civilisation, a donné lieu à une réelle avancée: pendant cinquante ans on a vécu en paix. On vit toujours, plus ou moins, en

... la nécessité de poursuivre un effort de construction de civilisation, c'est-à-dire de règles qui permettent de vivre en paix, est toujours d'actualité."

paix. Et c'est là qu'il ne faudrait pas, me semble-t-il, changer de braquet: la nécessité de poursuivre un effort de construction de civilisation, c'est-à-dire de règles qui permettent de vivre en paix, est toujours d'actualité. Ce qui vient de se passer hier soir – la dénonciation par les USA de l'accord sur le nucléaire iranien – est un exemple probant de la nécessité de l'effort qui est à faire, aussi bien pour nous maçons que pour ceux qui ne le sont pas, parce que de nouveau le spectre de la guerre revient et suscite de grosses inquiétudes. Ce n'est pas le moment de céder au fractionnement de la réflexion et des alliances politiques. C'est justement maintenant qu'il est nécessaire de regrouper, de passer la truelle, de reconstituer l'ensemble du tout, la mosaïque. Et c'est parce que justement nous sommes aujourd'hui dans une situation complexe et peut-être à quelques coudées d'une véritable déflagration qu'il ne faut rien céder. Si nous sectionnons l'unité de chacun des pays, ce qui est en train de se faire avec le mouvement de repli sur soi de différents peuples – je ne vais pas employer le mot de communauté! – on casse un outil qui permet d'assurer une cohérence: l'Europe.

M.M.: Tout est une question de méthode. Bien sûr qu'il faut rassembler ce qui est épars, bien sûr qu'il faut maintenir la forme de cohésion et toutes les choses de cet ordre. Mais soit on le fait en ramenant tout à l'État-nation, soit au contraire on le fait dans un travail beaucoup plus délicat. Je disais tout à l'heure: le progressisme c'est la forme du messianisme. Reprenons une image symbolique qui est celle de l'Orient. Moi je pense que le cœur battant de la maçonnerie, c'est une référence fréquente à l'Orient. L'Orient, c'est justement le fait que ce ne sont pas simplement les grandes valeurs occidentales qui prévalent, mais au contraire une autre manière de penser: l'Union à partir de la diversité, c'est-à-dire la mosaïque. C'est un problème de méthode: moi je ne dis pas qu'il ne faille

pas arriver à quelque chose qui soit l'ajustement. Mais si on le fait à partir de notre vieille idée des Lumières – moi j'attaque les Lumières! – ou à partir des grands systèmes sociaux du XIX^e siècle, on est impertinent, on n'est pas en pertinence avec le temps. Encore une fois, je dis bien que je ne veux pas m'engager, mais en même temps je suis fier de ce que j'ai écrit et il me semble que ce que je dis peut éclairer une manière de faire qui ne soit pas simplement la reconduction de ce qui a été, j'insiste, bellement fait au XIX^e siècle.

G.C.: J'aime bien ce que tu dis là, ça me fait plaisir, mais quand je lis le chapitre de *La France étroite* rédigé par Hélène Strohl et où elle fait la typologie des tribus, je ne peux pas dire que je me sens en phase! Étant moi-même ancien fonctionnaire, ayant un peu connu le fonctionnement de la fonction publique de l'État et ayant même siégé dans un certain nombre d'instances officielles, je ne me reconnais pas dans la manière dont elle parle des fonctionnaires. Elle fait une mosaïque sans ciment! Le seul ciment, c'est le chapitre. Et puis dernier élément à propos de ce bouquin: toutes les quinze ou vingt pages, il y a une attaque en règle contre la presse, les journalistes, avec des mots choisis. On m'avait prévenu: Michel Maffesoli, parfois il provoque un peu! Mais tout de même!

M.M.: Je ne suis pas d'accord. C'est vrai, je n'aime pas du tout la presse écrite en France. Dans mon village, je discutais avec un paysan qui me disait que les journalistes c'était la 350^e race après les crapauds! Encore que les crapauds, au moins, c'est utile. Mais je vais dire pourquoi quand même. Sans doute, en effet, faudrait-il que je me purge de cette agressivité. Je me le dis souvent, mais je n'y arrive pas! Tu connais la belle idée hégélienne selon laquelle la lecture du journal est la prière de l'homme moderne. En effet, au XIX^e siècle – je faisais un débat hier justement avec un journaliste là-dessus – ce n'est pas qu'il y avait de l'ésotérisme, il y avait de l'exotérisme: les publicistes rendaient publique quelque chose qui est de l'ordre de la pensée. Actuellement ce n'est plus le cas. Et Hegel dit cette formule que je viens de citer et quelques décennies plus tard, en latin, Nietzsche dit *vomitum matutina*, le vomit du matin. S'il avait connu les journaux du soir, il aurait dit la même chose à

... quand une élite ne sait plus dire ce qui est vécu, naissent les discours de haine, de xénophobie et de racisme. ”

leur sujet. J'ai été abonné pendant 30 ans ou plus au *Monde* et maintenant je ne peux plus lire ce journal. Pareil pour *Le Figaro* et je n'ai jamais été fana de *Libé*. Ce n'est que de l'entre-soi. Eux ce sont des tribus, des petites tribus! C'est en ce sens que dans ce livre, mais aussi dans un autre, *Les nouveaux bien-pensants*, qui sont des livres polémiques et non des livres de fond, soyons bien clairs là-dessus, j'attaque ce qui me paraît être grave actuellement: la déconsidération de la presse. Il y a eu une déconsidération des intellectuels, une déconsidération des politiques et maintenant une déconsidération des médias sous leurs diverses formes. Que veut dire cela? Ceci: quand une élite ne sait plus dire ce qui est vécu, naissent les discours de haine, de xénophobie et de racisme. Pour moi l'extrémisme c'est ça, c'est la réponse du berger à la bergère. En termes latins, les gens de ma génération l'ont appris, c'est la *secessio plebis*, la sécession du peuple. Machiavel, quelques siècles après, montre qu'il y a une différence entre la pensée du Palais et la pensée de la place publique. C'est ce que nous vivons, et c'est là où je suis hargneux, je le reconnais, vis-à-vis de la presse où c'est le règne de l'entre-soi, car pour moi, c'est ce qui conforte le Front national. Quand on ne sait plus dire ce qui est vécu, l'extrême surgit.

G.C.: Là-dessus, on va se retrouver.

Spirale: Peut-être pourrions-nous recentrer le débat. Parce que la presse ne se déconsidère pas toute seule! Elle est aussi l'objet d'instrumentalisation, notamment à travers l'évolution de la technologie, la mainmise sur les réseaux par tous ces cartels un peu mafieux qui justement s'empressent d'acquiescer des groupes de presse pour pouvoir communiquer tous azimuts et faire passer leurs propres idées qui ne visent qu'à asseoir leur propre pouvoir et assurer leur seul enrichissement. C'est une menace pour

la République, tout au moins pour l'idée de république, et c'est finalement, peut-être, une tentative de retour aux impérialismes: il s'agit d'asseoir un pouvoir fort dans lequel le peuple n'a plus vraiment sa place.

Les impérialismes sont l'histoire de l'Europe et l'idée de l'État-nation est née justement de la volonté d'établir un autre mode de gouvernement que l'empire. Néanmoins, dans l'empire, il y avait tout un tas de communautés. Ce qu'on était dans un empire, on le restait définitivement: dans l'Empire ottoman, si on était arménien, eh bien on restait arménien, on ne devenait pas autre chose sur le plan identitaire. Il n'y avait pas l'idée d'une unité du

peuple. C'était une assignation, un enfermement identitaire, ce qui représentait une certaine sécurité. Dans l'État-nation, cet aspect de la communauté est gommé. Il est rendu invisible. Néanmoins, il est toujours là, il agit. Et quand les sociétés sont travaillées de la sorte, d'une fa-

çon souterraine, par ces notions, on aboutit à des situations qu'on a connues et qui peuvent aller très loin, jusqu'au génocide.

Alors, si la notion de l'État-nation est condamnée, périmée, existe-t-il une solution? Quel est le recours? Et si ce doit être la république des tribus, voire l'empire surplombant des tribus fortement identitaires, est-ce que l'idéal communautaire, s'il présente des intérêts et si on peut en constater l'existence et les effets, justifie le communautarisme au sens qu'on lui donne habituellement, c'est-à-dire, en fait, une dérive de l'esprit communautaire vers de l'exclusivité, vers la recherche d'un entre-soi exclusif, et la revendication de droits personnels, ce qui bat alors en brèche l'idéal d'unité de la République? Et puis se pose aussi une question dont on n'a pas encore parlé: celle de la démocratie. Démocratie et république recouvrent-elles le même espace?

Démocratie et république recouvrent-elles le même espace ?”

M.M.: Je vais intervenir là-dessus, quand même. La démocratie c'est délicat. Vous avez compris qu'une de mes idées obsédantes c'est cette séparation qui existe actuellement entre la société officielle et la société officieuse. Nous sommes, nous ici, les protagonistes de la société officielle. À quelque niveau que ce soit, participant peu ou prou d'une certaine élite qui me paraît déphasée. En même temps je considère qu'il y a une société officieuse. Georg Simmel, qui est un auteur qui m'a inspiré, parle du « roi clandestin d'une époque ». On est dans un moment où il y a quelque chose qui est officiel: l'état, les institutions, et en même temps il y a, internet aidant, l'émergence d'une société officieuse, vivace, vitale. Cette société officieuse ne se reconnaît pas, de mon point de vue, dans l'État-nation et met l'accent empiriquement sur l'idée impériale. D'une certaine manière, elle se reconnaît dans un ensemble vague et vaste. On peut espérer que l'Europe en soit un, l'Amérique du Nord en est un déjà, en Amérique latine c'est flagrant, de même en Asie. Cette idée impériale, c'est encore l'image de la mosaïque! Le fait est qu'une société officieuse est en train de se créer, mais qui offre véritablement de nouvelles manières d'être ensemble.

G.C.: Être en commun ?

M.M.: Être en commun, ça me convient. Je termine juste d'un mot. Je n'ai pas envie de parler de la démocratie. Je n'y crois plus. On sait qu'actuellement, pour quelque élection que ce soit en France, il y a 55 % d'abstention. D'ailleurs, j'ai proposé à diverses personnes au Ministère de l'Intérieur, mais ça m'a toujours été refusé, des recherches sur les non-inscrits sur les listes électorales: ils représentent entre 15 et 20 % de la population en état de voter. Si bien que pour une élection actuellement, il faut d'abord enlever 70 % de la population. Où est la démocratie? On en rêve encore quand on dit: l'idéal démocratique. Il y avait une représentation philosophique, il y avait une représentation politique. Il n'y a plus de représentation philosophique, donc, il n'y a plus de représentation. Aujourd'hui, un député représente 10 % de la population. Ce n'est plus de la représentation, ce n'est plus le pouvoir du peuple, c'est le pouvoir d'une caste. Et qu'on ne vienne pas parler de populisme!

Le peuple est là, c'est tout. Mais on a peur du peuple!

G.C.: Merci, *Spirale*, de nous avoir servi un bon débat! Je vais m'y engouffrer! Peut-être pas sous l'angle initialement proposé. Pour moi, l'idée de république et l'idée de démocratie sont indissociables d'un

Comment peut-on penser que dans une communauté nationale, il puisse subsister, coexister, plusieurs systèmes de droit."

principe sans lequel la République ne peut se développer: la laïcité. Michel Maffesoli nous dit qu'il ne croit plus à la démocratie et cite des chiffres. On ne peut que constater que ces chiffres sont exacts. Mais je n'en tire pas la même conclusion. Je ne tire pas la conclusion que, lorsque le système auquel je crois ne fonctionne pas, il est obsolète. Mon devoir, lorsque quelque chose ne fonctionne pas, est de réfléchir

à la façon dont ça pourrait fonctionner autrement. Comment? Il y a la proposition que Michel développe dans ses livres: puisqu'il existe des communautés différentes, regroupées par affinités, de façon fusionnelle, pulsionnelle, puisque des gens se définissent en fonction de leurs pulsions, de *l'affectio societatis*, selon leur affectivité, eh bien accordons leur des droits particuliers. Accédons à leur revendication de constituer un ensemble de règles, de droits, distincts d'une communauté à l'autre. C'est ce qui existe au Canada, cela s'appelle les accommodements raisonnables, et c'est un échec sur lequel les Canadiens eux-mêmes sont en train de se demander comment ils vont revenir. De même en Angleterre où coexistent des systèmes judiciaires distincts: les tribunaux de la charia, des tribunaux islamiques distincts des tribunaux britanniques. C'est inacceptable! Comment peut-on penser que dans une communauté nationale, il puisse subsister, coexister, plusieurs systèmes de droit. Au Canada, c'est même passé dans les textes à la faveur d'un amendement de la Cour suprême: dans le droit du travail, il existe des dispositions spécifiques selon la communauté à laquelle on appartient. Le mot qui me vient à l'esprit pour qualifier cela est « scandaleux ». On ne peut pas exister différemment les

uns des autres selon qu'on est musulman, catholique, protestant, etc. On amorce là une segmentation complète des populations, en fonction de critères qui sont exclusifs – ça c'est important – les uns des autres. On ne se définit plus par rapport à un idéal: l'idéal communautaire n'est pas un idéal, c'est une façon de vivre ensemble à quelques-uns, d'être en commun à quelques-uns, rien de plus.

Un tel propos est peut-être *has been*, il est peut-être ancien, il est peut-être révolu, néanmoins je crois que nous devons constater que le modèle républicain a donné de bons résultats, qu'il est en crise, ou plus exactement que les conditions qui lui permettent de fonctionner, elles, sont en crise, principalement du fait d'une probable mauvaise adaptation du système institutionnel aux réalités actuelles. C'est là-dessus qu'il me semble nécessaire d'agir, sur les modalités, pas sur le principe de base. Le principe de base, jusqu'à présent aucun autre n'a permis ce qu'il a permis. Et, alors là pour le coup, observons que Marx n'est pas un politique. Marx c'est un philosophe, un économiste qui décrit un super système, mais qui n'est pas le nôtre. Ce système politique ce sera le marxisme, le léninisme etc. qui ont essayé d'apporter des modifications au sys-

L'évidence montre que quand il y a des changements d'époque, on bricole"

tème de la République, mais qui se sont plantés. Observons bien que ce système n'a pas marché. Et qu'à la place, on essaie de réinventer, de recréer les conditions pour que le système d'avant fonctionne mieux. Je pense que nous sommes là... Tu parlais de bricolage. Retirons l'aspect négatif du mot pour essayer de concevoir ce qu'il a d'intéressant dans le fait que des hommes, des

femmes, des militants, des maçons, etc., se relèvent les manches, sortent de leurs chaussons, sortent dans la rue et puis commencent à travailler la machine, commencent à mettre les doigts dans le cambouis. C'est à cela qu'on aspire, pas à une subdivision, pas à un fractionnement de la société.

M.M.: Quand je dis bricolage, c'est dans le sens, – excusez-moi, je suis un pédant! – de Lévi-Strauss. L'évidence montre que quand il y a des changements d'époque, on bricole. Entre ce qui a existé et ce qui est à venir. C'est un état naissant, entre l'institué et l'instituant. C'est mon hypothèse: l'institué ce sont les institutions, les lois, ce sont des concepts qui sont hérités des XVIII^e et XIX^e siècles. Il faut bricoler avec ça. Je donne un exemple: je considère que la valeur travail est une expression qui ne veut plus rien dire. Je le dis aux jeunes: vos professeurs tiennent ça de Marx. Aujourd'hui, vous ne mobiliserez plus l'énergie des jeunes générations sur la valeur travail. Par contre sur l'idée de création, vous pouvez mobiliser de l'énergie. Mieux, et pour le dire de manière obscène, vous pouvez faire travailler quelqu'un dix-huit heures par jour sur l'idée de création; mais vous ne le ferez pas travailler sur la valeur travail. C'est pour ça qu'il y a du bricolage à un moment donné, quand il y a du

changement et c'est à ce moment-là qu'il faut repérer, en effet, les principes. Tu as employé ce mot « principe ». *Principium*, ça veut dire « ce qui est le fondement » et *princeps* c'est ce qui fait autorité. Il y a toujours un principe organisateur, générateur, régulateur. Voilà ce qu'est le principe. Le principe précédent qui a été celui de modernité, ça a marché, mais ça ne marche plus. La sagesse populaire le dit: tout passe, tout casse, tout lasse. Il y a du déclin

et de la genèse. Et on retrouve cette belle idée de Durkheim – je peux le citer puisque j'ai quand même occupé sa chaire pendant trente ans à la Sorbonne –: la Loi suit les mœurs. Il faut repérer, il faut traîner dans la rue. Je disais toujours à mes étudiants: les livres et les bistrotts. Reniflez un peu ce qui est en train de se passer. Je suis d'accord avec toi sur ce qui se passe au Canada: avec ces fameux accommodements raisonnables, ils veulent ériger en loi quelque chose qui mérite des ajustements beaucoup plus subtils. Mais il n'en reste pas moins que je suis obligé d'observer – je reviens à

... la Loi suit les mœurs. Il faut repérer, il faut traîner dans la rue. Je disais toujours à mes étudiants : les livres et les bistrotts. ”

mon dada! – qu'il y a des communautés, des tribus, des machins, des choses, etc. Et que, pour éviter que cela devienne pervers, dans le sens étymologique du terme, il faut trouver un ajustement. Car je considère que les institutions ont fait leur temps. Il y a un mot que nous n'avons pas en français, qui est donné par l'école de Palo Alto en Californie: « proxémie », c'est-à-dire comment on va ajuster l'être ensemble à partir du proche, du quotidien. C'était mon centre d'études sur l'actuel et le quotidien: être à la hauteur de ce qui est en bas. La « proxémie », ce sont les associations, les repas de quartier, tout ce qui se passe au plus proche. Selon moi, c'est là-dessus que le maçon a des choses à dire. Dans le fond, la belle idée de l'égrégore, c'est internet actuellement, c'est-à-dire une forme de noosphère qui part de la base, qui part du bas. Ce qui restera de tout mon travail, c'est la différence entre ces deux mots: le pouvoir et la puissance. Le pouvoir, c'est vertical, ce sont les institutions, c'est la marque de la modernité. La puissance, cela vient du bas. J'appelle cela « l'invagination du sens ». Le centre revient au trou, à la terre. Si on reste obnubilé par le pouvoir surplombant, spermatique, phallique, on oublie ce côté qui vient du bas.

Ma position elle est là: comment accompagner cette puissance pour que ça ne devienne pas quelque chose qui soit immaîtrisable, quelque chose qui aboutisse à une déflagration? Et je suis convaincu que j'accompagnerai cette puissance, non pas en continuant à gamberger sur la République une et indivisible, mais, au contraire, en repérant qu'il y a, de fait, la *res publica* et qu'elle est diverse, et que je peux proposer quelques éléments pour accompagner ce processus.

G.C.: En fait, ton propos est bien de « re-magifier » le monde. Moi je préfère être concret, réel. La magie ne m'intéresse pas.

M.M.: Moi non plus!

G.C.: Certes, naguère encore, des hommes célèbres et non des moindres, se sont intéressés à l'astrologie. Mais mon propos n'est pas là.

M.M.: J'ai fait soutenir deux cents thèses dans ma vie.

G.C.: Moi aucune, sauf celle à laquelle je crois: la construction de la République.

M.M.: Sur ces deux cents thèses, trois portaient sur l'astrologie, dont celle de Mme Tessier. Mais moi je suis un mécréant en astrologie.

G.C.: Mais moi je parlais du Président!¹

M.M.: C'est lui qui me l'a envoyée. C'est lui qui à l'époque m'a envoyé Mme Germaine Tessier pour faire sa thèse avec moi. Peu importe! Quand j'ai fait les groupes sur l'homosexualité en 1982 à la Sorbonne, on m'a dit: vous faites rentrer l'homosexualité à la Sorbonne. Comme si on avait besoin de moi! Vingt ans après, quand j'ai fait soutenir la thèse de Tessier, on a dit que je faisais rentrer l'astrologie à la Sorbonne. Moi je suis en position de neutralité axiologique. C'est un problème de sensibilité. Moi je comprends que tu veuilles agir et construire, mais ma position, elle est plutôt celle de la pensée. C'est tout.

Après quand je fais un exposé, quand j'écris... Soyons clairs: les médecins disent qu'il faut savoir métaboliser et déféquer. Donc déféquez tout ce que je dis, c'est un signe de bonne santé, mais après avoir quand même métabolisé un certain nombre de choses!

Spirale: Avant de conclure, peut-être faudrait-il dire quand même quelques mots au sujet de la jeunesse. Que prévoit-on pour elle? Quid de l'éducation?

M.M.: Moi tout ce que je dis c'est pour les jeunes. Tout ce que j'ai essayé d'indiquer, c'est à l'adresse des jeunes générations.

G.C.: Pour ce qui concerne la maçonnerie, la maçonnerie future se prépare aujourd'hui. Elle ne se fait pas par nous. Ce n'est pas nous qui la construisons. Notre responsabilité, c'est de transmettre ce que nous avons essayé de comprendre du monde et ce que, en fonction de cette compréhension, nous avons essayé de construire,

de bâtir, tout en sachant que si nous n'employons pas – et là on va se retrouver – les mots et les moyens nécessaires pour que les jeunes générations le comprennent, nous ne transmettons rien. Tout simplement parce que nous n'entendons pas, ils ne comprendront pas ce que nous essayons de transmettre.

“**Tout simplement parce que nous n'entendons pas, ils ne comprendront pas ce que nous essayons de transmettre.**”

J'en tire deux conclusions pour la Maçonnerie du Grand Orient de

France, je parle de celle que je connais le mieux. La première c'est que nous avons l'impérieuse nécessité de comprendre ce que véhiculent les rituels. Sur la forme, évidemment, car c'est ce qui se voit le plus, mais surtout sur le fond. Quel exercice propose-t-on de faire à ceux qui les pratiquent? Est-ce que c'est se regarder le nombril, se laisser pousser l'acacia? C'est sûrement très intéressant, mais pas très efficace. Ou bien ose-t-on l'altérité? C'est-à-dire, faisant ce que je suis en train de faire avec le rituel à un moment ou à un autre, qu'est-ce que je suis? Je suis en train de travailler sur moi-même et les autres font également en même temps un travail sur eux-mêmes. On prépare quoi alors? Un entre-soi? Non! Une capacité à sortir pour influencer autour de nous? Oui! Mais influencer autour de nous en prenant les bons médias, en comprenant. C'est la raison pour laquelle, moi, ça fait huit ans que je travaille sur un blog, que je l'ai constitué, et que j'y apprends des choses essentielles. Je n'en tire pas forcément les conclusions que c'est l'égrégore. J'en tire la conclusion que tout ce qui peut être déversé par l'âme humaine à propos d'un thème, l'est abondamment sur les réseaux sociaux, sans que souvent d'ailleurs il y en ait beaucoup qui disent: attention! On est

¹ François Mitterrand.

en train d'essayer de construire une façon de communiquer en liaison concrète avec les aspirations des jeunes.

C'est à ça qu'il faut travailler. Et moi, avec le blog, c'est à ça que je travaille, mais aussi, avec les quelques tournées que je peux être amené à faire dans les différents orientés, les différentes loges, essayer de comprendre comment les sœurs et les frères

reçoivent ce que j'essaie de leur dire et surtout de voir ce qu'ils ne comprennent pas, parce que je pense que c'est ça l'essentiel, plus que ce qu'ils comprennent, car ce qu'ils comprennent ils le valident. C'est agréable, mais ça ne m'est pas très utile. Ce qui est utile c'est la critique constructive, c'est dire : « Attention là on ne comprend pas ». Par exemple, j'ai fondé une loge qui s'appelle « l'Europe des Lumières ». Pourquoi ? Tout simplement parce que quand on parlait

Arrêtons de brandir nos valeurs (...) qui sont complètement dévaloriser aujourd'hui, comme des drapeaux, comme des incantations !”

en Europe de laïcité, tout le monde disait : « on ne comprend pas ». Pourtant, la séparation des églises et de l'état, c'est quelque chose de précis ; la liberté de conscience, c'est quelque chose de précis. Mais il faut toujours l'expliquer. « Ah ! C'est de ça que tu veux parler ! ». Arrêtons de brandir nos valeurs – là pour le coup j'emploie le mot « valeurs » – qui sont complètement dévalorisées aujourd'hui, comme des drapeaux, comme des incantations ! Essayons plutôt de traduire ce que nous entendons par là. Essayons, même si ça ne correspond pas aux soins ou aux attentes. En tout cas, moi, c'est l'objectif que je m'assigne pour les années qu'il me reste en maçonnerie : œuvrer à la transmission de ce que nous savons aux jeunes générations, y compris dans la perspective de les faire entrer en maçonnerie, évidemment. Mais il faut le faire en fonction de ce dont elles ont besoin, et ce n'est pas moi qui vais déterminer cela. Ce sont elles qui vont l'exprimer. Voilà, dans les quelques années qui viennent, ce qui me semble impératif de faire, à la fois sur le

plan national, européen, international, de façon à ne pas rester isolés dans notre propre façon de penser.

M.M.: Je vais donner mon sentiment. Moi j'ai trouvé que cette discussion était instructive et même, je me trouve assez en accord avec ce que tu viens de dire là *in fine*, en particulier sur ce mot essentiel qui est celui de l'altérité. Ne pas être enfermé en soi mais reconnaître l'autre. D'ailleurs aussi, l'autre en soi-même. « Je est un autre ». À bien des égards, le cœur battant de la maçonnerie, c'est bien cette idée de l'altérité, reconnaître l'autre. Alors, à ce moment-là, concernant les jeunes générations, je l'ai dit deux ou trois fois depuis tout à l'heure, on ne peut plus se contenter de faire de l'incantation. L'incantation, les ethnologues montrent que c'est quand tu n'es pas convaincu de quelque chose que tu le chantes. L'exemple que je donne, c'est qu'on ne parle jamais autant d'amour que dans un couple qui va se séparer. On chante quelque chose, mais on n'est pas convaincu. Et c'est là où, en effet, il faut revenir à des choses concrètes. J'aime les étymologies : *cum crescere*, ça veut dire « croître avec » ; ce qui est concret, ce n'est pas quelque chose de l'ordre de la verticalité, mais quelque chose que je vais accompagner et avec quoi je vais croître. C'est là où surgit le problème

... il existe une autre forme de transmission : l'initiation. J'insiste là-dessus. Il y a un trésor caché.”

essentielle de toute espèce animale et de la nôtre en particulier : la transmission. Comment vais-je intégrer de l'énergie juvénile sans trop la châtrer ? Il faut arriver à la canaliser sans trop la châtrer, ce qui a été notre manière de faire : les Lumières en sont l'expression et *Émile* de Rousseau le prototype. Educare : toi, tu ne sais pas, moi je sais, je te tire. De l'animalité à la civilité, de la

barbarie à l'humanité, etc. Eh bien, cela aussi a longtemps marché, ça ne marche plus. Les jeunes générations en ont assez du pouvoir vertical, de l'éducation. De manière un peu provocante, je rappelle que l'équivalent en grec du latin *educatio*, c'est pédagogie. Il n'est pas étonnant que quand une forme n'est plus en congruence avec

le temps, elle devienne perverse et que la pédagogie aboutisse à la pédophilie! Plus sérieusement, il existe une autre forme de transmission: l'initiation. J'insiste là-dessus. Il y a un trésor caché. Ce qui signifie: je ne postule pas qu'il n'y ait rien, ni que je vais tirer à moi ou inculquer, mais que je vais faire ressortir le Trésor qui est là. C'est ça le secret de l'initiation: aller chercher. Dans le fond, ce qui est le propre même de la loi de l'atelier, il y a ce processus d'accompagnement. Voilà mon hypothèse: dans le fond, là encore, il y a un trésor qui est en phase avec l'esprit du temps. Cette idée d'accom-

pagnement. Fondamentalement on n'a plus envie de cette verticalité, mais au contraire de ce processus d'accompagnement. L'exemple qui m'a fait réfléchir à cela, c'est la chose suivante: j'ai fait pendant trente ans mon cours dans l'amphi Durkheim, mais durant la dernière décennie,

j'avais en face de moi une centaine de doctorants qui avaient devant eux leur portable ouvert et qui me disaient poliment: « Monsieur, vous faites une erreur. Ce texte de Hegel n'est pas de 1823, mais de 1826. » J'ai été obligé, non pas d'imposer un pouvoir, mais d'accompagner un processus et c'est là où je dirai qu'autant l'éducation repose sur le pouvoir, autant l'initiation met l'accent sur l'autorité. *Auctoritas* c'est ce qui fait croître. Voilà un peu ce que je voulais dire concernant les jeunes générations.

G.C.: Je ne suis pas en désaccord avec ça. Je voudrais donner une précision, c'est que l'éducation populaire (professionnellement, je suis un type de l'éducation populaire, non de l'Éducation Nationale), c'est très proche de la maçonnerie; si bien qu'on se retrouve.

J'ai eu un certain nombre de responsabilités, en loge notamment, lorsque j'ai été surveillant, 1^{er} et 2^e surveillant, c'est-à-dire celui qui instruit (ou éduque; la réflexion sur les deux mots est d'ailleurs intéressante) sur ce qu'on vient faire en loge; et cette instruction consiste à accompagner un mouvement, une réflexion, qui se font non pas à partir d'un savoir extérieur, mais à partir de ce que l'in-

dividu est. Et dans ma loge on n'initie pas: on reçoit. Je voudrais conclure là-dessus parce que c'est une des spécificités du rite français: il est important de constater que si on s'initie soi-même en permanence, il y a un moment où ça commence. Il n'est pas magique ce moment; il est le point de départ. On va recevoir un profane, on va l'initier et on va lui ouvrir une autre voie dans laquelle on va l'accompagner. Effectivement, là on se retrouve!

M.M.: D'accord. L'initiation, c'est originel et original. Oui on va venir à l'origine.

G.C.: On est d'accord. Tu veux absolument jouer sur les mots!

M.M.: Non, je ne joue pas sur les mots, mais il me paraît important, comme le dit Mallarmé, de « donner un sens plus pur aux mots de la tribu ».

Spirale: Pour notre part, nous n'allons pas jouer avec vos mots non plus, mais les retranscrire fidèlement!

Merci, Gérard et Michel, de vous être prêtés au jeu du débat et d'avoir largement dépassé le niveau de la politique ordinaire en cherchant des convergences sur ce sujet éminemment politique, au sens le plus noble du terme, qui est ce qui concerne la vie de la cité, ou peut-être aujourd'hui celle des communautés.

Vos réflexions pourront sans nul doute aider à trouver des voies nouvelles qui permettront de traverser la période de mutation que nous connaissons. Souhaitons – et œuvrons pour cela en ce sens – que cela se fasse dans l'intelligence et dans l'humanité.

Propos recueillis par Michel Payen et Patrick Brunel

... on n'initie pas :
on reçoit.”

LES RELIGIONS, LA PAROLE ET LA VIOLENCE

(CLAUDE HAGÈGE - Éd. Odile Jacob, 2017.)

Par **Christine Barré-de Miniac**



Pourquoi, tout au long l'histoire, les religions ont-elles été accompagnées de violences et d'actes de barbarie ? Comment expliquer que ces paroles de fraternité et de réassurance conduisent à tant de violence ? Comme l'indique le titre de l'ouvrage en forme de trilogie : entre les religions et la violence, il y a la parole, et le poids de celle-ci pour les croyants. C'est en linguiste, homme de paroles et amoureux des langues, que Claude Hagège revient sur ce décalage entre la parole des religions et la réalité historique.

L'examen de la question à l'origine de ce livre avance selon trois étapes marquantes :

- La première concerne l'étude des trois religions monothéistes : le judaïsme, le christianisme et l'islam. L'ordre adopté est un ordre chronologique et l'étude s'appuie sur l'érudition de Claude Hagège, érudition tant historique que linguistique, les deux compétences s'étayant mutuellement.
- La seconde étudie les croyances et philosophies de l'Orient, également considérées dans l'ordre chronologique de leur apparition. Ces croyances et sagesses se sont répandues, nous dit l'auteur, de manière relativement pacifique.

• Enfin, Hagège en arrive à une période plus récente, avec le comtisme, puis à notre époque, avec le transhumanisme. L'évocation de ce dernier courant, bien que rapide, lui ouvre la porte d'une sortie du territoire scientifique. Il livre alors sa profession de foi, celle d'un croyant en la raison humaine.

Ce livre invite à un cheminement qui suit l'ordre de l'histoire : partant des monothéismes et la croyance en une transcendance, le chemin passe par l'examen de philosophies incarnées dans des

personnages de sages – Bouddha et Confucius – pour en arriver à l'époque actuelle et une croyance à l'homme, en ses compétences infinies pour les scientifiques, en la raison humaine selon les derniers mots du livre. Tout porte à croire qu'il s'agit du cheminement de l'auteur. Mais celui-ci a la modestie de ne pas l'imposer au lecteur. Bien au contraire, il lui livre, grâce à son extrême érudition tant des religions que des textes et des langues qui

les portent, les matériaux lui permettant de faire, lui aussi, son cheminement.

Comment expliquer le besoin qu'ont les humains de croire en un dieu ? L'existence du mal et la peur de la mort, répond Claude Hagège. Les dogmes des religions répondent aussi à un besoin, plus répandu qu'on ne le croit, d'adhérer « à quelque chose qui apparaisse grand pour le cœur et l'imagination », quelque chose qui dépasse le quotidien, ainsi que les principes de nos morales laïques. Cette croyance a pour corollaire le désir de partage : tel est le point de départ de nombre de violences « au nom de la foi ». Elle a par ailleurs toujours été instrumentalisée par les pouvoirs établis. Tel est le sens de la formule de Karl Marx : la religion est l'opium des peuples. Quant au rôle de la langue, Hagège rappelle qu'alors que l'on dénombre entre cinq à sept mille langues, certaines sont

Les dogmes des religions répondent aussi à un besoin (...) d'adhérer « à quelque chose qui apparaisse grand pour le cœur et l'imagination ».

l'objet d'un culte : le sanscrit pour l'hindouisme, le latin pour l'Église en Occident, l'hébreu pour le judaïsme. L'attachement aux langues des textes religieux viendrait de ce que la langue dans laquelle sont écrits ces textes exerce un pouvoir sur les croyants. Comme si le langage était saint, « en-deçà même de l'usage qui en est fait pour servir d'expression aux religions ».

Après ces préliminaires, Claude Hagège propose ce qu'il appelle « un aperçu profane des trois monothéismes ». En commençant par le plus ancien : le judaïsme. D'emblée, il pose ce qu'il considère comme la particularité du judaïsme : il est étroitement lié aux juifs, et son étude est donc aussi celle de l'identité et de l'histoire juives.

Cette histoire est marquée par la rage de survivre, au-delà de la série d'épisodes qui met le peuple juif dans une situation précaire.

Claude Hagège utilise le terme de « détestation » pour évoquer les diverses persécutions dont les juifs ont été victimes, et centre son analyse sur « le paradoxe d'une hostilité sans fondement rationnel ». Absence de rationalité qui se lit dans la liste des « crimes » dont les catholiques les accusent : celui de ne croire qu'à leur parole ; d'avoir « tué Jésus » ; de cultiver un autre livre, le *Talmud* et, enfin, de s'adonner au

... l'Église a considéré qu'il était nécessaire pour s'établir de faire apparaître le peuple juif comme « foncièrement mauvais, chargé de crime et de malédiction ».

complotisme. Toutes accusations qui aboutiront à l'extermination. À ce sujet, on insiste souvent, dit-il, sur d'autres causes, négligeant le rôle fondamental de l'Église. Sur ce point l'analyse s'appuie sur l'important travail de l'historien Jules Isaac et la thèse centrale de celui-ci : l'Église a considéré qu'il était nécessaire pour s'établir de faire apparaître le peuple juif comme « foncièrement mauvais, chargé de crime et de malédiction ». On peut considérer, dit Claude Hagège, que l'encyclique *Nostra Aetate*, publiée en 1965, est l'écho direct de la requête de Jules Isaac, lors de son entrevue avec le pape

Jean XXIII, de modifier l'enseignement catholique concernant la notion de peuple « déicide ». De 313, date de l'édit de Milan à 1965, date de cette encyclique, que de violences au nom de la religion ! Avec ce terme de « détestation », Claude Hagège indique clairement que la violence est du côté de la religion catholique à l'égard du judaïsme.

Persécutés par les catholiques, les juifs le sont également par les musulmans dès l'arrivée de Mahomet à Médine. Les « crimes » dont ils sont accusés sont d'une même nature non rationnelle : il leur est reproché une falsification des écritures. Quatre versets de la sourate IV du *Coran* recommandent leur massacre. On retrouve là le caractère sacré de la parole comme justification de la violence. Aujourd'hui l'antijudaïsme a pris la forme de l'antisionisme : dans cette nouvelle forme du conflit, la violence tient à l'imbrication entre religion et enjeux politiques.

Une analyse complémentaire conduit Claude Hagège à établir le lien avec le troisième terme du titre de son livre : la parole. Victime de la « détestation » et de la violence qui s'ensuit, le peuple juif survit grâce à un sursaut identitaire et une cohésion autour des livres saints : « les Hébreux avaient perdu leur lieu d'enracinement, mais ils avaient encore une histoire. Désormais ils n'auraient pas d'autre patrie que la *Torah* ». Il propose d'interpréter dans le même sens la parole, porteuse d'espérance, prononcée chaque année à la veillée de Pâques : l'an prochain à Jérusalem.

Abordant ensuite le christianisme, l'auteur centre sa présentation sur les traits distinctifs permettant une comparaison du christianisme avec les deux autres monothéismes quant à la question des liens entre foi et violence. Il retrace ainsi l'histoire de l'établissement des principaux dogmes du christianisme. Il note que les affrontements internes, lors des quelque huit conciles tenus à ce sujet, étaient extrêmement vifs. Il s'agit là encore de conflits autour de la parole « sainte ».

À partir du moment où cette nouvelle religion s'est établie comme telle, un conflit a surgi autour de la parole. Les juifs se sont vu reprocher de n'avoir pas compris leur *Bible*. Dès le début, rappelle Hagège, le christianisme a répondu par l'irritation, puis par la haine. Et, ajoute-t-il, « à cela les rabbins répondaient, et répondent encore, que les juifs seuls comprennent la *Bible* ». Et de citer les propos du rabbin Yeshayahou en 1992 : « il n'y a pas de dialogue concevable entre judaïsme et christianisme considérés comme religion ».

Un autre lieu de conflit est celui qui opposera plus tard catholiques et protestants sur la question théologique du jugement dernier. Mais ces débats théologiques ne sont rien eu égard aux violences « au nom de la foi » qu'ont été les croisades et les guerres de religion. Pour mieux marquer, sans doute, son étonnement et son indignation, l'auteur revient sur chacune des huit croisades et des huit guerres de religion qui, de 1096 à 1270, puis de 1562 à 1598, ont marqué l'histoire française.

Concernant les croisades, il y a tout lieu de penser qu'elles ont mobilisé des croyants sincères et convaincus, même si elles ont permis à certains d'entre eux d'assouvir leur soif de pouvoir et de gains financiers. Il reste qu'il demeure « frappant » – et l'on sent à ce point que Claude Hagège retient la force de ses propos – « que ce soit la plus haute autorité de l'Église qui ait lancé les hommes dans des guerres saintes ».

Concernant les guerres de religion, l'analyse proposée est qu'il s'agirait là de « sanglantes rivalités politiques à prétexte religieux ». Certes, un antagonisme d'apparence religieux, ou, plus précisément encore, de défense d'une parole, sépare, à l'origine, catholiques et protestants. Mais les ambitions politiques et territoriales, masquées derrière des revendications religieuses, sont des moteurs de la lutte acharnée. Au total, et là encore Hagège masque son indignation derrière un étonnement : « Huit croisades, huit guerres de religion, n'est-ce pas étonnant ? ».

... l'histoire de l'islam est marquée, dès le début, par une imbrication des problèmes religieux, économiques et politiques."

L'islam est le plus jeune des monothéismes. De sa genèse aux « fureurs contemporaines » selon l'expression de l'auteur, l'histoire de l'islam est marquée, dès le début, par une imbrication des problèmes religieux, économiques et politiques.

Décrivant la vie de Mahomet, Hagège note qu'elle est émaillée de conflits dynastiques et de guerres, et en déduit que le texte du *Coran* ne peut qu'en être affecté, et qu'il

est loin de refléter une pensée unique. En linguiste et homme de paroles, connaisseur de la langue arabe et du *Coran*, il s'appuie sur quelques exemples pour le démontrer. Il revient notamment sur l'exemple bien connu de la racine *jihad* qui, grâce au système complexe de dérivation et à la morphologie exubérante de la langue arabe, permet à partir de la même base *jahada* (« travailler avec assiduité ») d'obtenir *jihad* (« guerre sainte ») et *ijtihad* (« travail sur soi-même », par adjonction du « t » qui donne un sens réfléchi).

Il décrit également l'extraordinaire étendue des conquêtes : en Asie, en Europe et en Afrique. Dans ces conquêtes, foi et pouvoir sont intimement liés. Il s'ensuit que la religion de Mahomet se répand très largement.

Sous le titre « La grande discorde », emprunté à l'historien Hichem Djaït, il revient sur l'antagonisme entre sunnites et chiites. Là encore, il est impossible de dissocier les désaccords religieux des positions de pouvoir et des intérêts économiques : ainsi, l'organisation État islamique apparaît comme un organe de défense des sunnites.

Enfin, en venant aux attentats qui, depuis 2001, tant en Europe qu'au Proche-Orient et en Asie, ont été perpétrés au nom de l'islam, là aussi, politique et religion sont intimement liés. Claude Hagège

reprend sur ce point les thèses d'Olivier Roy sur l'instrumentalisation par les groupes inspireurs des motivations des jeunes recrues, ce qui conduit ce dernier à parler d'« islamisation de la radicalité » plutôt que de « radicalisation de l'islam ». L'analyse de Hagège concerne également les pouvoirs autoritaires du Proche-Orient, leur appui financier aux formations djihadistes et leur usage du paramètre religieux pour asseoir leur pouvoir politique et faire oublier les printemps arabes. Son analyse concerne enfin l'Occident où les attentats meurtriers, générateurs d'angoisse, sont de nature à démobiliser les populations des conflits sociaux et d'affrontements entre minorités riches et masses pauvres.

Sous le titre « Mythes et sagesses des Orientes asiatiques », Claude Hagège passe en revue, plus rapidement qu'il ne l'a fait pour les trois monothéismes, les religions et sagesses orientales : le zoroastrisme, l'hindouisme, le bouddhisme et le confucianisme. Bien qu'ayant été accompagnées de moins de violence lors de leur établissement, puis de leur propagation, ces religions et sagesses n'échappent pas à la réalité sociale, aux luttes pouvant aller jusqu'à la violence.

Ainsi, explique-t-il, beaucoup de conversions au zoroastrisme qui, au Kurdistan irakien prend la forme du yézidisme, sont un mode d'expression de la volonté d'indépendance et du rejet de l'Islam imposé chez les Kurdes de ce territoire, dont le zoroastrisme est la religion ancestrale.

... Mao Zedong qui, pourtant, a combattu Confucius, s'en est inspiré quand il a décrit le communisme chinois comme la réalisation de la « Grande Harmonie »."

Concernant le confucianisme, il rappelle que dans une période ancienne, les canons confucéens ont connu des épisodes violents : exécution des disciples de Confucius et crémation des ouvrages sous l'empereur Qin Shi Huang (221-206 avant notre ère).

Autre exemple de l'imbrication entre enjeu religieux et enjeu social, plus surnoise sans doute, mais néanmoins réelle : Claude Hagège relève que Mao Zedong qui, pourtant, a combattu Confucius, s'en est inspiré quand il a décrit le communisme chinois comme la réalisation de la « Grande Harmonie ».

Cette présentation des sagesses orientales se termine par une réflexion sur ce qui les différencie fondamentalement des trois monothéismes occidentaux. Dans ces derniers, l'homme est la créature de Dieu, il est façonné à son image et soumis à lui. C'est, dit Claude Hagège, une « anthropologie anthropomorphique ». À l'opposé, l'anthropologie chinoise est « cosmomorphique » : l'homme est situé dans le cosmos, dans lequel il est investi d'un rôle éthique. La place de l'homme et son rôle dans l'univers cosmique et social sont donc fondamentalement différents.

Ce voyage au pays des religions et sagesses se termine par une évocation rapide du comtisme et du transhumanisme. Bien qu'il

ne le dise pas, tout donne à penser que Claude Hagège les insère dans une même perspective : celle de faire appel à la raison humaine et au rôle de celle-ci dans la vie sociale. Auguste Comte a introduit dans le lexique français le terme d'« altruisme » qui, pour lui, est fondé sur la raison. Par ailleurs, il a voulu faire de sa philosophie une religion. Il en reste cet appel à la raison et la recherche des lois qui gouvernent les phénomènes et doivent être au service de la solidarité sociale.

... les trois monothéismes étant occidentaux, il s'ensuit que le créateur transcende l'humain et qu'un humain ne peut se substituer à lui."

Quant au transhumanisme, s'il n'est certes pas une religion, il s'inscrit dans la lignée de tous ceux qui cherchent le moyen de conjurer la mort. Après un bref mais bien utile rappel historique de ce courant qu'il fait remonter à l'essai du généticien John B. S. Haldane, Daeda-

lus : *Science and the future* (1923), il rappelle clairement les objectifs de la World Transhumanist Association, devenue Humanity+ en 2008 : « éliminer le vieillissement et donner à l'humain le contrôle de son évolution ». Quant aux débats éthiques, Claude Hagège les examine eu égard au thème de son livre, et plus précisément eu égard aux dogmes des monothéismes. Le débat, dit-il, est fondamental : les trois monothéismes occidentaux étant créationnistes, il s'ensuit que le créateur transcende l'humain et qu'aucun humain ne peut se substituer à lui. Sa conclusion est claire : « C'en n'est pas fini de voir les Galilée opposer la réalité aux dogmes révélés ».

En conclusion, Claude Hagège revient sur sa question de départ : pourquoi tant de violences alors que les religions auraient dû avoir pour vocation de réunir l'humanité ? Principale raison, répond-il, au terme de ces longues réflexions : l'interpénétration du politique et du religieux. La solution résiderait dans un régime considérant toutes les croyances de façon égale. Il nous faudrait alors accepter l'existence de communautés différentes au sein d'une même nation. Et il fait remarquer, non sans une touche critique, « l'allergie française au communautarisme ».

Quant au débat entre science et religion, entre croyance aux possibilités infinies d'invention et croyance en d'autres pouvoirs que ceux des humains, sa position est claire : encourager la création et l'invention en soutenant la recherche scientifique ; accepter parallèlement que les religions gardent une place importante pour ceux qui sont « habités par une soif du sacré » et, ajoute-t-il, « parce qu'elles sont pourvoyeuses d'amour ».

Ce n'est que dans la toute dernière phrase du livre que Claude Hagège laisse entrevoir sa voie personnelle : « Seules peuvent laisser une très petite lueur d'espoir la créativité et l'inventivité qui sont le propre de la raison humaine ».

