

John Gray

LE SILENCE DES ANIMAUX

Du progrès
et autres mythes modernes



Les Belles Lettres

JOHN GRAY

LE SILENCE DES ANIMAUX

Du progrès
et autres mythes modernes

Traduit de l'anglais par David Tuailon

PARIS

LES BELLES LETTRES

2018

Titre original :
The Silence of Animals : On Progress and Other Modern Myths.
© 2013, John Gray – All rights reserved.

*Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous les pays.*

© 2018, Société d'édition Les Belles Lettres,
95, boulevard Raspail, 75006 Paris.

ISBN numérique : 978-2-251-91032-1

*Les saisons ne sont plus ce qu'elles étaient
jadis,
Mais il est de la nature des choses de n'être
vues qu'une fois,
Lorsqu'elles surviennent...*

John Ashbery, *Life is a Dream**

* . John Ashbery, « Seringa », in *Quelqu'un que vous avez déjà vu* [« Syringa », in *House-Boat Days*, 1977], traduit de l'anglais (États-Unis) par Pierre Martory et Anne Talvaz, Paris, POL, 1992, p. 106.

UN CHAOS ANCIEN

Les singes hautement civilisés s'élançaient gracieusement de branche en branche ; l'homme de Néandertal était gauche et rivé à la terre. Les singes repus et paisibles vivaient dans une atmosphère de badinage raffiné, ou croquaient leurs puces dans leur recueillement philosophique ; le Néandertalien allait de par le monde à pas lourds, donnant des coups de massue à la ronde. Ironiques, les singes s'amusaient à le regarder du haut de la cime des arbres et lui lançaient des noix. Parfois, ils étaient saisis d'horreur ; ils mangeaient avec pureté et délicatesse des fruits et des plantes succulents ; le Néandertalien dévorait de la viande crue, mangeait des animaux et ses semblables. Il abattait les arbres qui avaient toujours été là, déplaçait des rochers de leur position immémoriale et consacrée, transgressait toutes les lois et toutes les traditions de la jungle. Il était grossier, cruel, dénué de toute dignité animale ; du point de vue des singes cultivés, il représentait un barbare recul de l'histoire ¹.

L'appel du progrès

Kayerts pend[ait] à la croix, au bout d'une lanière de cuir. Il avait dû évidemment escalader la tombe étroite et élevée, et, après avoir assujéti sa ceinture à l'une des branches de la croix, il s'était lancé dans le vide. Ses pieds touchaient presque le sol, ses bras raidis pendaient le long de son corps ; il semblait figé, au garde-à-vous, mais l'une de ses joues, violacée, reposait d'un air badin sur son épaule. Et, fort irrévérencieusement, il tirait une langue épaisse à son directeur ².

Le pendu est un des deux négociants envoyés par une entreprise belge dans un coin perdu du Congo, à quatre cent cinquante kilomètres du comptoir le plus proche. C'est un interprète autochtone qui effectue l'essentiel de leur travail et celui-ci a profité de la venue d'indigènes d'une autre tribu pour leur vendre certains ouvriers de l'avant-poste comme esclaves contre des défenses d'ivoire. Avec Carlier, un autre Européen, Kayerts s'offusque d'abord de se trouver impliqué dans un tel trafic ; ils finissent par accepter cet arrangement quand ils comprennent à quel point il est avantageux. L'affaire conclue, il ne leur reste plus grand-chose à faire pour occuper leur temps. Ils passent leurs journées à lire des romans bon marché et de vieux journaux qui célèbrent « notre expansion coloniale » et « les mérites de ceux qui s'expatr[ient] pour porter la lumière, la foi et le commerce dans les contrées envahies par les ténèbres de la barbarie ». En lisant ces journaux, Carlier et Kayerts « se [font] la meilleure idée d'eux-mêmes³ ». En l'espace de quelques mois, ils perdent l'habitude de travailler. Ils attendent un vapeur qui ne vient pas et leurs vivres commencent à s'épuiser. Carlier est tué lors d'une dispute pour quelques morceaux de sucre que Kayerts avait gardés en réserve et ce dernier, désespéré, décide de se tuer à son tour. Le vapeur arrive au moment où il est en train de se pendre à la croix, et quand le directeur de l'entreprise accoste, il se retrouve nez à nez avec le cadavre de Kayerts.

Joseph Conrad écrivit *Un avant-poste du progrès* en 1896 et ce récit n'est pas moins cruel et désabusé que sa nouvelle postérieure et plus célèbre qu'est *Au cœur des ténèbres*. Conrad décrit comment Kayerts

assis près du cadavre [de Carlier] restait à penser, à penser activement, à remuer des pensées toutes nouvelles. Il semblait s'être dégagé complètement de lui-même. Ses anciennes idées, ses convictions, ses goûts et ses aversions, les choses qu'il respectait, celles qu'il détestait apparaissaient enfin sous leur vrai jour ! Elles lui apparaissaient comme des choses méprisables et puérides, fausses et ridicules. Il savourait sa nouvelle sagesse, assis près de l'homme qu'il avait tué⁴.

Mais les vieilles convictions de Kayerts n'ont pas toutes disparu et il est conduit à la mort par ce à quoi il croit toujours :

Du milieu du fleuve, le progrès appelait Kayerts. Le progrès et la civilisation et toutes les vertus. La société réclamait le fils de son œuvre pour prendre soin de lui ; pour l'instruire, pour le juger, pour le condamner ; elle lui intimait de retourner vers cet amas de préjugés qu'il avait fui, afin que justice fût faite ⁵.

Conrad situe son récit au Congo, où il s'était rendu en 1890 pour prendre le commandement d'un vapeur sur le fleuve, ce qui lui avait permis d'être aux premières loges pour observer les effets de l'impérialisme belge. Il reprend ici un changement qui avait opéré en lui-même puisque, arrivé avec la conviction qu'il était un être humain civilisé, il avait pris conscience de ce qu'il était en réalité : « Avant le Congo, je n'étais qu'une bête ⁶. » Cet « animal » auquel Conrad fait référence, c'est l'homme européen, responsable de la mort de millions d'êtres humains dans ce pays.

Si l'idée que l'impérialisme est une force à même de contribuer à l'évolution de l'humanité n'a plus cours depuis longtemps, la foi qui accompagnait autrefois l'idée d'impérialisme n'a pas été abandonnée. Elle s'est, au contraire, répandue partout et même ceux qui sont censés suivre des credos plus traditionnels s'obstinent à croire en l'avenir pour préserver leur équilibre mental. L'histoire a beau être une succession d'absurdités, de tragédies et de crimes, on s'obstine toujours à proclamer que l'avenir pourra toujours être meilleur que ce qu'on a connu par le passé. Renoncer à cet espoir provoquerait l'état de perdition qui anéantit Kayerts.

La croyance dans le progrès a de nombreux avantages, dont le principal est sans doute qu'elle nous empêche de trop bien nous connaître nous-mêmes. En s'aventurant au Congo, Kayerts et son compagnon rencontrent bien des étrangers, mais il s'agit en premier lieu d'eux-mêmes et non des indigènes qui vivent là :

Ils vivaient comme des aveugles dans une vaste pièce n'ayant conscience que de ce qui entrait en contact direct avec eux (et encore imparfaitement), mais incapables de saisir l'aspect général des choses. Le fleuve, la forêt, toute cette étendue de terre grouillante de vie, n'étaient pour eux qu'une vaste solitude. Le soleil éclatant ne leur révélait rien d'intelligible. Tout apparaissait et disparaissait devant leurs yeux sans suite et sans but. Le fleuve leur semblait venir de nulle part, aller nulle part. Il coulait dans le vide. Parfois, de ce vide sortaient des pirogues, et des hommes, la lance à la main, envahissaient tout à coup la cour du poste ⁷.

Ils ne peuvent pas supporter le silence dans lequel ils se trouvent : « Autour de l'infime coin défriché du poste, d'immenses forêts recelant les redoutables complications d'une vie fantastique, étendaient le silence éloquent d'une immensité muette⁸ ». Vers la fin de son récit, Conrad décrit comment la perception du temps qu'ils avaient apportée avec eux se dissipe petit à petit : « Engagés par la compagnie pour une durée de six mois (sans avoir la moindre idée de la durée d'un mois ni plus qu'une notion très vague du temps en général), ils servaient la cause du progrès depuis plus de deux ans⁹. » Arrachés à leurs habitudes, Kayerts et Carlier perdent les qualités nécessaires pour poursuivre leur vie comme avant :

La société, non pas par l'effet d'une tendresse particulière, mais du fait même de ses singulières nécessités, avait pris soin de ces deux hommes, leur avait interdit toute pensée indépendante, toute initiative, toute infraction à la routine et le leur avait interdit sous peine de mort. Ils ne vivaient qu'à condition d'être des machines¹⁰.

L'homme moderne croit peut-être que sa condition de machine est une limite, mais c'est en fait la condition de sa survie. Kayerts et Carlier sont capables de fonctionner comme des individus seulement parce qu'ils ont été façonnés par la société jusque dans leur être le plus intime. Ils sont :

deux êtres parfaitement insignifiants et incapables, deux de ces êtres dont l'existence n'est rendue possible que par la savante organisation des foules civilisées. Combien il en est peu qui comprennent que leur existence, que l'essence même de leur caractère, leurs capacités et leurs audaces ne sont que l'expression de leur croyance dans la sécurité du milieu où ils vivent. Le courage, le sang-froid, la confiance en soi, les émotions ou les principes, toute pensée, grande ou insignifiante, relèvent non pas de l'individu, mais de la foule, de la foule qui croit aveuglément à l'irrésistible puissance de ses institutions et de sa morale, à la force de sa police et de son opinion¹¹.

En s'écartant de leur environnement habituel, les deux hommes se révèlent incapables d'agir. Pire : ils cessent d'exister.

C'est une idée qui va de soi pour ceux qui vivent à l'intérieur d'un mythe et il en va de même pour l'idée du progrès de l'humanité. Si on l'accepte, on a une place dans la grande marche de l'humanité. Le genre humain n'est, évidemment, en marche vers rien.

L'« humanité » est une fiction composée de milliards d'individus pour chacun desquels la vie est singulière et constitue une fin en soi. Mais le mythe du progrès est extrêmement puissant. Quand il perd son pouvoir, ceux qui, comme l'écrit Conrad à propos de Kayerts et Carlier, y ont cru toute leur vie « ressemblent à ces prisonniers à perpétuité qui, libérés, ne savent plus que faire de leur liberté¹² ». Quand la foi dans l'avenir leur est retirée, disparaît avec elle l'image qu'ils se font d'eux-mêmes. S'ils choisissent alors la mort, c'est parce que, privés de cette foi, ils sont incapables de continuer à trouver un sens à leur vie.

Quand Kayerts décide de mettre fin à ses jours, il le fait en se pendant à une croix.

Kayerts demeura immobile. Il regarda en l'air ; le brouillard roulait très bas au-dessus de sa tête. Il regarda tout autour de lui comme un homme qui a perdu son chemin ; et il aperçut une trace sombre, une tache en forme de croix, sur la pureté mouvante de la brume. Au moment où il s'en approchait en trébuchant, la cloche du poste répondit par une tumultueuse volée à l'impatiente clameur du vapeur¹³.

Au moment exact où arrive le vapeur – démontrant par là que la civilisation est toujours intacte –, Kayerts atteint la croix où il trouve la rédemption par la mort.

Quel lien entre la croix et le progrès ? Conrad nous dit qu'elle a été installée par le directeur de la Grande Compagnie commerciale pour marquer l'emplacement de la tombe du premier de ses agents, un peintre raté qui « avait projeté et surveillé la construction de cet avant-poste du progrès » et qu'elle « s'effondrait¹⁴ » – ce qui faisait loucher Carlier chaque fois qu'il passait à côté, jusqu'au jour où il la redressa. Après s'être assuré de sa solidité (« Je m'y suis suspendu des deux mains. Ça n'a pas bougé. J'ai fait ça dans les règles¹⁵. »), Kayerts choisit donc cette structure élevée et robuste, qui lui apparaissait dans la brume comme une tache sombre et vague, pour mettre fin à ses jours.

Dans l'histoire que le monde moderne se répète à lui-même, la foi dans le progrès entre en contradiction avec la religion. Dans les périodes obscures, dominées par les croyances, l'espoir que la vie humaine pourrait changer fondamentalement était inconnu. Avec l'arrivée de la science moderne, s'est ouverte une perspective

d'amélioration. Par l'augmentation de leur savoir, les êtres humains pouvaient prendre le contrôle de leur destin. Perdus qu'ils étaient dans les ténèbres, ils parvinrent à entrer dans la lumière.

En réalité, si l'idée de progrès entre en contradiction avec la religion, ce n'est pas de la façon dont le laisse entendre ce conte de fées moderne. La croyance dans le progrès est une survivance tardive des débuts du christianisme, lequel trouve son origine dans le message de Jésus, un prophète juif dissident qui annonçait la fin des temps. Dans l'Antiquité, les Égyptiens comme les Grecs considéraient qu'il n'y avait rien de nouveau sous le soleil. L'histoire humaine relevait des cycles du monde naturel. L'hindouisme, le bouddhisme, le taoïsme et le shintoïsme se rejoignent sur ce même point et on le retrouve aussi dans les parties les plus anciennes de la Bible hébraïque. C'est le christianisme – la religion que saint Paul inventa à partir de la vie et des paroles de Jésus – qui créa l'attente d'une modification radicale dans les affaires humaines, fondant par là même le monde moderne.

Dans la pratique, les êtres humains continuèrent largement à vivre comme ils l'avaient toujours fait. Pour reprendre les mots de Wallace Stevens :

Elle entend sur cette étendue d'eau silencieuse

Une voix qui crie : « La tombe de Palestine

N'est pas le porche d'esprits qui subsistent

C'est le tombeau de Jésus où il fut couché

Nous vivons dans un ancien chaos du soleil » ¹⁶

Il ne fallut pas longtemps pour que ce qui était l'attente littérale de la Fin se mue en métaphore d'une transformation intérieure. Un changement avait pourtant bien eu lieu dans ce qu'on attendait de l'avenir. Il fallut de nombreuses transmutations avant que l'histoire chrétienne ne se renouvelle jusqu'à devenir un mythe du progrès. Mais d'une succession de cycles pareille à celle des saisons, l'histoire finit par être considérée comme une histoire de rédemption et de salut qui, avec les temps modernes, devint synonyme de davantage de connaissance et de pouvoir – c'est ce mythe qui mena Kayerts et Carlier au Congo.

En reprenant sa propre expérience au Congo dans *Au cœur des ténèbres* (1899), Conrad ne raconte pas une histoire de barbarie

située dans un endroit éloigné. Le narrateur fait son récit sur un yacht amarré dans l'estuaire de la Tamise : il nous laisse entendre que la barbarie n'est pas une forme primitive de vie, mais un développement pathologique de la civilisation. La même idée se retrouve dans son roman *L'Agent secret* (1907), une histoire de terrorisme et de conspiration qui se déroule à Londres. On y voit un professeur anarchiste accroché à sa conviction que l'humanité a été corrompue par le gouvernement, qui est une institution fondamentalement criminelle – il se déplace toujours avec une bombe sous son manteau, prêt à l'actionner s'il est arrêté. Mais Conrad avait compris que le gouvernement n'est pas seul à être infecté par le crime. Toutes les institutions humaines, la famille et l'Église, les forces de police comme les anarchistes, en sont souillées. Expliquer la méchanceté de l'humanité par la corruption de ses institutions laisse une question en suspens : pourquoi les êtres humains sont-ils à ce point attachés à la corruption ? C'est, de toute évidence, à l'intérieur de l'animal humain qu'il convient de chercher la réponse.

Conrad montre comment le professeur lutte avec la vérité :

Il était dans une longue rue droite, abritant une simple fraction d'une immense multitude ; mais tout autour de lui, et devant, et plus loin, jusqu'aux limites de l'horizon dissimulé par d'énormes amoncellements de briques, il sentait la masse de l'humanité rendue puissante par le nombre. Ces êtres grouillaient, nombreux, comme des sauterelles, industriels comme des fourmis, irréfléchis comme une force naturelle poussant de l'avant, aveugles, méthodiques et absorbés, inaccessibles au sentiment, à la logique et peut-être aussi à la terreur¹⁷.

Il continue de rêver à un avenir où les êtres humains seraient régénérés. Mais ce qu'il aime vraiment, c'est la destruction :

L'incorruptible professeur marcha lui aussi, détournant les yeux de l'odieuse multitude des hommes. Il n'avait pas d'avenir. Il le dédaignait. Ses pensées caressaient des images de ruines et de destruction. Il marcha, frêle, insignifiant, râpé, misérable... mais terrible dans la simplicité de son idée qui voulait appeler la folie et le désespoir à régénérer le monde¹⁸.

Si Kayerts se pend parce qu'il ne croit plus au progrès, le professeur, lui, est prêt à tuer et à mourir afin de montrer qu'il a toujours foi dans l'avenir.

Le mythe du progrès fait scintiller d'un peu de sens la vie de ceux qui l'acceptent. Kayerts et Carlier, comme beaucoup d'autres, ne font rien qui soit le moins du monde significatif, mais leur croyance dans le progrès permet à leurs idées dérisoires de sembler faire partie d'un grand dessein. En revanche, leur mort malheureuses acquiert une sorte de futilité exemplaire que leur vie ne connut jamais.

Des chevaux gelés et des déserts de briques

Quand Norman Lewis arriva à Naples comme officier des services de renseignements de l'armée britannique au début d'octobre 1943, il trouva une ville au bord de la famine :

Il est étonnant d'observer la lutte que mène cette ville accablée, affamée, privée de tout ce qui fonde et tisse la vie citadine, pour s'adapter à ce glissement vertigineux vers des conditions d'existence qui n'ont rien à envier aux pires heures du Moyen Âge. Les gens campent dehors tels des Bédouins dans le désert. Peu de nourriture, peu d'eau, ni sel ni savon. Nombreux sont ceux qui ont tout perdu, y compris leurs vêtements, dans les bombardements, les rues se peuplent d'étranges accoutrements, tel cet homme vêtu d'une veste d'habit de cérémonie, de culottes bouffantes et de brodequins militaires ou ces femmes portant des chefs-d'œuvre de dentelles probablement taillés dans des rideaux. Les voitures ont disparu, remplacées par des centaines de charrettes et d'antiques voitures à cheval, phaétons ou fiacres tirés par des chevaux étiques. Aujourd'hui, lors d'une halte à Pausilippe, j'assiste à la mise en pièces méthodique d'une chenillette allemande par une bande de gamins qui s'en retournent, telle une colonne de fourmis, chacun chargé d'un morceau de métal d'une forme et d'une taille différentes. [...] Chacun improvise et s'adapte ¹⁹.

Dans le livre qu'il écrivit sur son expérience, *Naples 44*, publié en 1978, Lewis présente un tableau de la vie telle qu'on la mène une fois que la civilisation s'est effondrée. Frappés par les épidémies – le typhus s'abat sur la ville peu après sa libération alors que la syphilis est déjà galopante –, les habitants sont cernés par la mort et la maladie. La lutte contre ces maux se double d'une autre, qui prend toute la place : l'effort quotidien pour tout simplement rester vivant.

Toute la vie de Lewis fut motivée par un besoin irréprouvable d'échapper à la médiocrité de l'Angleterre de l'entre-deux-guerres²⁰. Il naquit à Enfield, dans la banlieue de Londres, où il passa également la majeure partie de ses jeunes années, avant d'épouser la fille d'un membre de la mafia sicilienne qui avait fini par s'installer à Bloomsbury. Le futur beau-père de Lewis était d'abord arrivé clandestinement en Amérique dans un cercueil, puis avait décidé de retourner en Europe après que son appartement new yorkais eut été mitraillé. C'est apparemment lui qui finança l'entrée de Lewis dans le monde des affaires en lui permettant de devenir propriétaire de la boutique de photographe R. G. Lewis, qui eut pendant un temps le monopole du marché britannique des appareils Leica. C'est, raconta-t-il, suite à une rencontre dans cette boutique en février 1937 qu'il fut enrôlé comme « espion amateur » par les services de renseignements britanniques et envoyé en mission au Yémen. Il voyagea en boutre avant de se faire refuser l'entrée de ce pays encore féodal. Sur le chemin du retour, il se lia d'amitié avec un archéologue anglais qui semble avoir été à l'origine de son recrutement dans l'Intelligence Corps.

Quand, en septembre 1943, Lewis débarqua sur la plage de Paestum, au sud-est de Naples, il trouva « le paysage comme figé dans une sérénité trompeuse ». La plage était couverte de cadavres « disposés en rang d'oignons, épaule contre épaule dans un strict alignement, comme si la mort devait les passer en revue ». À l'intérieur des terres, tandis que le soleil derrière lui plongeait dans la mer, Lewis tomba sur « les silhouettes parfaites des trois temples de Paestum, nimbés d'or et de rose dans les derniers rayons du couchant ». Dans le champ entre lui et le temple deux vaches étaient étendues, mortes, les pattes en l'air. Lewis écrit que cette vision lui parvint « comme si une grâce [lui] avait été signifiée, l'un de ces instants décisifs de l'existence²¹ ».

Lewis relève que, lorsque Naples fut libérée par les Alliés, la population dans son ensemble était sans travail et en quête de nourriture. Un bombardement intensif précédant la libération avait détruit les quartiers populaires et coupé la distribution d'eau et d'électricité. Des bombes à retardement laissées par les Allemands dans leur retraite ajoutaient au danger. Sans économie en état de

fonctionner, les habitants se jetaient sur tout ce qui restait, quoi que ce fut, y compris les poissons tropicaux de l'aquarium municipal. Des milliers de gens entassés dans à peine un demi-hectare vivaient de morceaux d'abats trouvés aux abattoirs, de têtes de poissons et de chats attrapés dans la rue. Les familles allaient chercher des champignons et des pissenlits à la campagne et montaient des pièges pour attraper les oiseaux. À l'insu de l'administration alliée, le marché noir des médicaments était florissant.

Puisque tout était à vendre, tout ce qui pouvait physiquement être déplacé (les statues sur les places publiques, les poteaux télégraphiques, les fioles de pénicilline et les instruments médicaux, les petits bateaux, les pierres tombales, l'essence, les pneus, les collections des musées, les portes de bronze de la cathédrale) était susceptible d'être volé. Des gens qui appartenaient autrefois à la classe moyenne colportaient leurs bijoux, leurs livres et leurs tableaux, un prêtre aux lèvres blanches vendait en souriant des parapluies, des chandeliers et divers objets décoratifs sculptés dans des ossements volés dans les catacombes tandis qu'environ un tiers des femmes de la ville vendaient des prestations sexuelles de façon plus ou moins régulière. Lewis raconte la visite que lui rendit un prince de la région, vivant éloigné de son vaste domaine dans une villa du voisinage et qui était tombé dans la misère. Le prince était un informateur, mais cette fois-là, il était venu avec sa sœur dans le but de négocier une place pour elle dans un bordel militaire. Quand Lewis lui expliqua que l'armée britannique ne possédait pas de telles institutions, le prince se trouva désespéré. « "Dommage", répondit-il, ajoutant] dans un excellent anglais, hérité de leur gouvernante britannique : "Eh bien, Luisa, puisque c'est impossible, c'est impossible"²². » »

Ce qui se rapprochait le plus de l'ordre et de la légalité venait de la Camorra. Cette dernière avait évolué en « une organisation de défense contre les collecteurs d'impôts et le règne arbitraire des princes étrangers qui ont régné sur Naples²³ », mais elle n'était plus guère à présent qu'un organisme d'extorsion. La police et les tribunaux étaient intégralement corrompus. Dans l'espoir d'imposer quelque limite au marché noir, Lewis décida d'arrêter un trafiquant de pénicilline. « Mondain et sûr de lui », le trafiquant dit à Lewis :

« Ce que vous faites n'est pas prudent. Qui êtes-vous ? Personne. Hier encore je dînais avec l'un de vos colonels. Si la vie à Naples vous pèse, je peux vous faire muter²⁴. » Le trafiquant fut emprisonné et quand Lewis alla lui rendre visite dans sa cellule, il trouva l'escroc attablé devant un bon repas qu'il invita Lewis à partager. L'affaire n'alla pas loin. Le témoin dont Lewis espérait la déposition refusa de se présenter et on trouva au trafiquant des affections qui nécessitaient une hospitalisation. Il était bel et bien hors de la portée de la justice. Quand Lewis fit son rapport sur la situation à ses supérieurs, ceux-ci se montrèrent surpris qu'il ait du temps à perdre avec un tel sujet.

Lewis en vint à considérer que ses tentatives pour introduire un semblant de justice dans la ville étaient inutiles et même dommageables. « Il est indéniable que notre présence sème le trouble dans les vieux équilibres locaux. J'ai pour ma part fait preuve de rigidité quand il aurait fallu agir avec douceur. Ici, la police, toute corrompue et autoritaire qu'elle est, accepte de jouer le jeu des civils. C'est un jeu complexe dont les règles m'échappent. Cette ignorance me vaut d'avoir perdu le respect des gens²⁵. » Lewis écrivit également *La Mafia* (1964), une étude, pas complètement hostile, de cette organisation criminelle²⁶.

Dans la situation dont Lewis fut le témoin à Naples, la morale n'avait plus cours. Dans son autobiographie *Je suis venu, j'ai vu* (1985), il se souvient de prisonniers de guerre soviétiques qui avaient réussi à atteindre une ville où ils avaient été internés avant d'être envoyés sur un navire transport de troupes. Lewis apprit comment ils avaient survécu à la captivité allemande :

Je passai de longues heures à écouter les récits de ces ultimes survivants et je finis par apprendre que, pour chaque Soviétique qui était sorti de la fournaise ardente des camps de prisonniers de guerre, cent avaient trouvé une fin malheureuse. Un survivant, un berger tadjik de dix-neuf ans, qui faisait partie de ceux qui avaient été capturés et envoyés en camp, se rappelait un Allemand de petite taille, avec des lunettes et bien élevé qui s'adressa aux prisonniers en russe à travers un porte-voix pour leur dire : « Vous êtes beaucoup plus nombreux qu'on ne l'attendait. Nous avons de la nourriture pour mille personnes et vous êtes dix mille. Tirez vous-mêmes la conclusion. »²⁷

Lewis raconte que, pour les survivants qui sortaient des camps où quatre à cinq millions d'entre eux avaient péri,

le premier obstacle à surmonter était l'aversion pour le cannibalisme. J'appris ainsi que tous les hommes sur ce bateau avaient mangé de la chair humaine. La majorité d'entre eux le reconnaissait sans hésitation et, à ma grande surprise, souvent avec une certaine excitation, comme si cet aveu leur apportait un soulagement psychologique. Accroupis dans l'obscurité fétide sous le pont, ils décrivaient, à la manière d'une espèce de conte asiatique glaçant, les hurlements et les coups de griffes dans la ruée qui avait parfois lieu après la mort d'un homme, comment les prisonniers se battaient comme des chiens voraces pour se gaver du cadavre avant que les Allemands ne l'emportent²⁸.

Ayant survécu aux camps, puis combattu dans les rangs allemands, les prisonniers de guerre redoutaient d'être rendus aux Soviétiques. Leur peur s'apaisa quand ils purent persuader les Britanniques de les équiper en tenue kaki. Porter un uniforme britannique, croyaient-ils, leur assurerait d'être traités en alliés par les autorités soviétiques. Suspectant qu'il n'arriverait rien de bon à ces prisonniers, les Britanniques décidèrent de ne pas trop chercher à savoir ce qui leur arriverait. De fait, lorsque la restitution eut lieu, la plupart des ultimes survivants furent exécutés et les autres, envoyés au goulag.

Son séjour à Naples provoqua en Lewis une conversion. Cela lui arriva quand un groupe de filles entre neuf et douze ans apparut dans l'encadrement de la porte d'un restaurant où il était en train de manger. C'étaient des orphelines qui avaient été attirées dans le restaurant par l'odeur de la nourriture. Il remarqua qu'elles pleuraient et qu'elles étaient aveugles, et il s'attendit donc à ce que les autres clients interrompissent leur repas. Mais personne ne bougea. C'était comme si ces filles n'avaient jamais existé. « Fourchettes et mâchoires ont continué leur besogne, les conversations n'ont point faibli, les larmes sont restées lettres mortes. »

Cette scène fut pour Lewis une source de méditation :

cette expérience a modifié ma vision des choses. Jusqu'à présent, je me rattachais à la croyance réconfortante que la nature humaine finissait toujours par s'accoutumer aux souffrances et à l'affliction. À présent je sais que j'avais tort. Tel Paul, j'ai connu la conversion, mais la conversion au pessimisme. [...] Je savais que, condamnées à la nuit éternelle, à la faim, à la solitude, elles ne cesseraient

jamais de pleurer. Jamais elles ne guériront de leur peine, jamais je ne guérirai de leur souvenir²⁹.

La conversion de Lewis n'amoindrit en rien son plaisir de vivre. Au cours des dernières années de sa vie, il affirmait s'intéresser plus que tout à la culture des lys dont il cultivait certaines espèces rarissimes en Angleterre. Cela ne l'empêcha jamais de voyager partout dans le monde. Les livres qu'il continua d'écrire durant sa longue vie (il mourut en 2003, à l'âge de quatre-vingt-quinze ans), qu'ils traitent de la destruction des civilisations d'Asie du Sud-Est par des décennies de guerre, ou de l'esclavage des peuples traditionnels d'Amazonie par les missionnaires chrétiens, trahissent une mélancolie persistante mêlée à ce qu'il appelait « la joie intense qu'[il] ressentai[t] à être en vie ».

À la différence de Lewis, vivre à Naples en 1944 ne changea pas Curzio Malaparte³⁰. Écrivain et soldat, architecte et compositeur, attaché diplomatique à la Conférence de paix de Paris en 1919, auteur d'un manuel sur la technique du coup d'État qu'on consulte encore aujourd'hui, Malaparte se trouvait à Naples en même temps que Lewis et ce dernier se rappelle avoir aperçu brièvement son « visage tourmenté » à une fête dans l'île toute proche de Capri. Peu après son arrivée à Naples, Malaparte offrit ses services aux libérateurs et réussit à obtenir un emploi d'officier de liaison italien auprès du haut commandement américain. C'est vers cette période qu'il semble être devenu un élément clé des services de renseignements américains.

Pour Malaparte, le combat pour la survie dans la ville libérée était pire que tout ce qui était arrivé durant la guerre :

Avant la libération, nous avions lutté et souffert pour ne pas mourir. Maintenant nous luttons et souffrions pour vivre. Il y a une profonde différence entre la lutte pour ne pas mourir et la lutte pour vivre. Les hommes qui luttent pour ne pas mourir gardent leur dignité, la défendent jalousement, tous, hommes, femmes, enfants, avec une farouche obstination. [...] Les hommes, quand ils luttent pour ne pas mourir, s'accrochent avec la force du désespoir à tout ce qui constitue la partie vivante, éternelle, de la vie humaine, l'essence, l'élément le plus noble et le plus pur de la vie : la dignité, la fierté, la liberté de leur conscience. Ils luttent pour sauver leur âme. Mais après la libération, les hommes avaient dû lutter pour vivre.

C'est une chose humiliante, horrible, c'est une nécessité honteuse, que de lutter pour vivre, pour sauver sa peau³¹.

En observant cette lutte pour la survie, Malaparte voyait la civilisation elle-même partir à vau-l'eau. Les personnes façonnées, même imparfaitement, par les notions de bien et de mal que les Napolitains imaginaient être avaient disparu. Il ne restait plus que des animaux affamés, prêts à tout pour continuer à vivre. Ils n'avaient cependant rien de commun avec un animal qui tue et meurt innocemment dans la forêt ou la jungle, satisfait de ce qu'il est parce que dépourvu de cette image de soi que chérissent les êtres humains. Pour ces derniers, la lutte pour la survie est une lutte contre eux-mêmes.

Intitulé *La Peau*, le livre dans lequel Malaparte relate la période qu'il passa à Naples parut en 1949 et fut mis à l'index par le Vatican, non sans raison. Malaparte y affirme que si les Napolitains souffrirent moins que d'autres habitants de l'Europe de l'effondrement de la civilisation, c'est parce qu'ils n'avaient jamais vraiment été chrétiens. Ils n'avaient accepté que superficiellement la religion qui avait conquis l'Europe, comme une perpétuation de cultes plus anciens. Elle n'avait pas pénétré leur âme. Malaparte en conclut qu'il fut ainsi plus facile aux Napolitains de renoncer à l'image d'êtres moraux qu'ils se faisaient d'eux-mêmes.

La Peau est moins un récit littéral des événements que l'évocation surréaliste d'une expérience, dans laquelle l'auteur relate des conversations qu'il imagine avoir eues avec les Américains libérateurs de la ville. Au cours de l'une d'elles, il parle avec lyrisme de la spécificité unique de Naples :

Naples est la ville la plus mystérieuse d'Europe, la seule ville du monde antique qui n'ait pas péri comme Ilion, comme Ninive, comme Babylone. C'est la seule ville au monde qui n'a pas sombré dans le naufrage de la civilisation antique. Naples est un Pompéi qui n'a jamais été enseveli. Ce n'est pas une ville : c'est un monde, le monde antique, préchrétien, demeuré intact à la surface du monde moderne³².

Malaparte voyait en Naples une ville païenne avec une perception antique du temps. Le christianisme enseignait aux croyants à penser l'histoire comme le développement d'une seule et même intrigue –

comme une pièce de théâtre à visée morale sur le péché et la rédemption, mais une telle intrigue était étrangère au monde antique, lequel ne connaissait qu'une multitude d'histoires qui se répétaient éternellement et c'est parce qu'ils habitaient toujours ce monde-là que les Napolitains n'attendaient aucune modification fondamentale des affaires humaines. N'ayant pas accepté l'histoire chrétienne de la rédemption, ils n'avaient pas été séduits par le mythe du progrès. N'ayant jamais cru que la civilisation serait permanente, ils ne furent pas surpris quand elle sombra.

À en croire Malaparte, la vision de Naples en ruines ne suscita pas chez lui la mélancolie qu'elle laissa en Lewis. Au contraire, le spectacle le revigora. Dans *Kaputt*, le récit semi-fictionnel de ses voyages à travers l'Europe occupée par les nazis et publié en 1944, il écrit :

Je ne m'étais jamais senti si proche de ce peuple, moi qui m'étais cru, jusqu'alors, étranger à Naples. Je ne m'étais jamais senti si proche de cette foule que, jusqu'à ce jour-là, j'avais crue différente, lointaine, étrangère. J'étais couvert de poussière et de sueur, j'avais un uniforme déchiré, la barbe longue, les mains et le visage gras et sales ; je n'étais sorti de prison que depuis quelques heures et je retrouvais enfin dans cette foule un peu de chaleur humaine, d'affection humaine, de solidarité humaine, une misère de la même nature morale que la mienne, mais plus grande, plus profonde, peut-être plus vraie, peut-être plus ancienne que la mienne. Une souffrance que son ancienneté, sa fatalité, sa nature mystérieuse rendaient sacrée, et en comparaison de laquelle ma souffrance n'était qu'humaine et récente, sans racine profonde dans mon passé. Une souffrance sans désespoir, une souffrance éclairée par un grand et bel espoir à côté duquel mon pauvre et mesquin désespoir n'était qu'un sentiment rabougri dont j'avais honte et pudeur³³.

Si la peine de Malaparte reste peu de chose comparée à celle des Napolitains, la raison en est peut-être qu'il prit soin de ne pas souffrir autant qu'eux. Dans *Kaputt*, il se dépeint en dissident qui se moque de ses hôtes nazis alors même qu'il boit et dîne avec eux à travers toute l'Europe. Il était en réalité insaisissable et déloyal, toujours prêt à changer de camp pour poursuivre les sensations qu'il mettait au-dessus de tout. S'il partit, parmi les très rares correspondants de guerre accrédités, sur le front de l'Est après le déclenchement de l'invasion de l'Union soviétique par les Allemands à l'été 1941, c'est parce qu'il voyait dans la guerre l'expérience esthétique suprême. Il

n'est pas toujours possible de faire la part des choses entre ce dont il a vraiment été témoin et ce qu'il a imaginé après-coup.

Ses récits semblent parfois ouvertement fantastiques. Dans *Kaputt*, il raconte son arrivée sur les rives d'un lac recouvert de glace au fin fond du désert finlandais dans lequel se trouvaient les cadavres gelés de centaines de chevaux :

Le lac était comme une immense plaque de marbre blanc sur laquelle étaient posées des centaines et des centaines de têtes de chevaux. Les têtes semblaient être coupées net au couperet. Seules elles émergeaient de la croûte de glace. Toutes les têtes étaient tournées vers le rivage. Dans les yeux dilatés, on voyait encore briller la terreur comme une flamme blanche. Près du rivage, un enchevêtrement de chevaux féroce cabrés émergeait de la prison de glace³⁴.

On ne saura jamais si Malaparte a vraiment vu quoi que ce soit qui ressemble à une scène pareille. Est-elle, comme d'autres, une version surréaliste d'événements réels ? Ou relate-t-il des hallucinations qu'il eut réellement ? Il est en tout cas évident que c'est pour voir de telles choses qu'il partit pour le front.

La plupart du temps, les dépêches du front de Malaparte étaient réalistes et exactes³⁵. Elles firent même parfois preuve de prescience. Quand il prédit que la guerre avec l'Union soviétique serait longue et son issue incertaine, il fut expulsé par les Allemands et placé en résidence surveillée par Mussolini.

Malaparte prétendit qu'il prit plaisir à vivre dans les bois. Ce n'est peut-être pas entièrement vrai (il prétendait dans le même avoir été le plus heureux du monde quand il se prélassait dans les hôtels de luxe), mais il y avait quelque chose d'authentique dans ses allégations : un sentiment de dégoût de soi-même. Dans les bois, écrit-il, les humains deviennent plus authentiquement humains :

Il n'est rien qui rende les hommes aussi ennemis, rien qui les excite mieux et les lance autant les uns contre les autres, rien qui les rende aussi durs et inexorables que la violence surnaturelle de la forêt. L'homme dans la forêt retrouve ses instincts primordiaux. Ses plus profondes impulsions animales remontent à la surface, brisent le délicat réseau de nerfs, reparaissent sous le vernis des manières, des mœurs, des préjugés, dans toute leur belle et lugubre virginité³⁶.

Si Malaparte aimait la vie au grand air, c'est parce qu'elle l'aidait à oublier qu'il était lui aussi un de ces êtres humains d'aujourd'hui tels qu'il les méprisait. Les païens de l'Antiquité n'imaginaient pas que l'humanité serait corrompue par la civilisation. Ils savaient que lorsque la civilisation s'effondre n'émerge que la barbarie, qui est une maladie de la civilisation. Il n'existe pas deux sortes d'êtres humains : les sauvages et les civilisés. Seul existe l'animal humain, éternellement en guerre avec lui-même.

Après la guerre, Malaparte glissa vers la gauche et prétendit voir dans le maoïsme une force de renouveau spirituel. Il se préparait justement à visiter la Chine au moment de sa mort. Dans ses derniers jours, il fut reçu au sein de l'Église catholique et intégra à peu près au même moment le Parti communiste italien. Opérait-il une retraite stratégique de l'esthétique païenne alors qu'il sentait sa vitalité décliner ? Ou faut-il voir dans sa double conversion la preuve de son paganisme, comme un acte de piété de dernière minute à l'égard de cultes locaux ? Quelle que soit la réponse, Malaparte semble être mort en ayant trouvé un arrangement avec lui-même.

De l'encre invisible, de la peau écorchée et des termites

Le parcours du personnage principal du roman d'Arthur Koestler *Le Zéro et l'Infini* entretient, tel que celui-ci le relate, de nombreux parallèles avec la vie de l'auteur lui-même. Communiste condamné sur de fausses accusations de trahison envers l'État soviétique dont il a participé à la création, Rubashov attend son exécution dans sa cellule lorsqu'il a une expérience mystique dans laquelle la perspective de la mort perd toute importance. Capturé et condamné à être exécuté comme espion communiste par les armées de Franco durant la guerre civile espagnole, Koestler connut une expérience similaire. Il décrit ainsi comment sa vision du monde s'en trouva changée : « Si, dans ma jeunesse, je regardais l'univers ainsi qu'un livre ouvert imprimé dans le langage des équations physiques et des

déterminants sociaux, il m'apparaît à présent comme un texte écrit d'une encre invisible³⁷. »

Ce que Koestler crut avoir aperçu était un texte dont la signification ne pouvait pas être mise en mots. Le sens que l'écrivain et son alter ego de fiction donnèrent à cette expérience était qu'il fallait abandonner la certitude que seul le monde matériel était réel. Si Rubashov est exécuté à la fin du roman, Koestler, quant à lui, fut libéré en échange d'un prisonnier détenu par les forces républicaines, et il passa le reste de sa vie à essayer de comprendre ce qu'il avait vu dans sa cellule.

Koestler intitula « L'écriture invisible », la partie de ses mémoires dans laquelle il relate son expérience mystique. Le livre témoigne de sa découverte d'« un ordre plus haut de réalité qui seul donnait un sens à la vie³⁸ ». Même une fois évaporée, cette expérience laissa dans son sillage :

une essence ineffable, un parfum d'éternité, un frémissement de la flèche dans l'azur. Je dus rester quelques instants immobile, en transe, habité par une réalisation sans parole : « C'est parfait – parfait » ; jusqu'au moment où je m'avisai d'une très légère gêne mentale tapie au fond de mon esprit, quelque détail trivial gâtant la perfection de l'instant. Puis je me rappelai la nature de cette gêne irritante : j'étais en prison et je pouvais être fusillé. Mais à cela répondit aussitôt un sentiment dont la traduction en mots serait : « Et alors ? Ce n'est que ça ? Tu n'as pas de préoccupation plus grave ? » – réponse aussi spontanée, vive et amusée que si la gêne intrusive avait été la perte d'un bouton de col. Puis je me remis à flotter dans un fleuve de paix sous des ponts de silence. Il ne venait de nulle part et n'allait nulle part. Puis il n'y eut plus ni fleuve ni moi. Le moi avait cessé d'exister³⁹.

Au début des années 1930, Koestler devint agent du Komintern, la principale organisation internationale communiste sous contrôle soviétique fondée à Moscou en 1919, et il le fit en partie par besoin d'un ordre intellectuel. En lisant *L'État et la Révolution* de Lénine, il vit la lumière, la lumière de la raison, et ce qui lui apparut alors, ressemblait au motif d'un tapis :

Je sentis un déclic dans mon cerveau et fus secoué comme par une explosion mentale. En disant qu'on a « vu la lumière », l'on ne rend compte que bien faiblement du ravissement spirituel du converti. [...] La nouvelle lumière semble converger sur le cerveau de tous les points de l'espace, et l'univers entier

ressemble alors aux pièces éparses d'un puzzle qui se trouveraient rassemblées comme par magie⁴⁰.

Un motif comme celui que présentait les pièces rassemblées d'un puzzle, voilà ce qu'il cherchait à lire dans les événements et cette quête le conduisit au marxisme-léninisme, lequel prétendait avoir découvert une logique qui se déployait dans l'histoire. Convaincus d'avoir trouvé ce motif, Koestler et ses camarades communistes se sentirent obligés de s'y conformer avec une impitoyable cohérence.

Pour ses activités au Komintern, Koestler voyagea en Ukraine pendant la famine qui y fut organisée, alors que quatre à huit millions de paysans (le chiffre ne peut pas être connu avec précision) mouraient du fait de la confiscation du blé pour l'exportation. Bien qu'il vît de ses yeux la famine de masse, il n'usa pas moins de sa plume de journaliste pour réfuter les reportages sur la pénurie de nourriture ; seuls quelques riches paysans souffraient vraiment sérieusement, écrivit-il. Parfois, il se montrait tout aussi impitoyable sur un plan personnel. Alors qu'il voyageait au nom du Parti dans l'Union soviétique, il eut une relation avec une séduisante jeune femme, une « ci-devant », issue de l'ancienne classe dirigeante, et il la dénonça ensuite à la police secrète. Il ressentit plus tard du remords d'avoir trahie cette femme, mais à l'époque le sort des individus ne semblait pas compter pour lui – même quand l'individu n'était autre que lui-même.

Rubashov, qui avait dédié sa vie à l'idée qu'il y avait un motif caché dans l'histoire, finit comme une victime de l'histoire. Koestler aussi dédia une partie de sa vie à une telle idée, et ce ne fut que pour trouver ce motif en dehors du temps. Il semble n'avoir jamais accepté que le chaos puisse être définitif. Il fallait que le monde soit rationnel, même si sa logique ne pouvait être saisie par la raison humaine.

Koestler était possédé par une quête de solutions totales et il est facile d'en conclure qu'il aurait mieux fait de se consacrer à une amélioration pas à pas. Cette accusation, avancée par des générations de libéraux bon teint, démontre surtout leur incapacité à comprendre la situation contre laquelle Koestler se battait. Les libéraux humanistes croient que l'humanité avance vers un monde meilleur par étapes, lentement, un échelon après l'autre ; le paradis

terrestre est peut-être hors de portée, mais une amélioration à la marge est toujours possible. On considère que cette philosophie – qu'on appelle parfois le méliorisme – est incompatible avec l'utopisme. Dans l'Europe de l'entre-deux-guerres, cependant, l'idée réellement utopique était celle d'un progrès graduel.

La génération de Koestler fut façonnée par le sentiment que le monde s'enfonçait dans le chaos. Né en 1905 dans une famille juive prospère et très cultivée, Koestler vécut l'effondrement de la civilisation bourgeoise européenne. Il se proclamait l'ennemi de la bourgeoisie, et, en tant que communiste, c'est bien ce qu'il était. Mais d'un autre point de vue, il devint communiste dans le but de renouveler la vie bourgeoise sous une forme plus durable. Face au chaos de l'Europe de l'entre-deux-guerres, Koestler remplaça l'illusion d'une avancée pas à pas par le mythe d'une transformation révolutionnaire. Il ne lui fallut pas longtemps pour se rendre compte que cela aussi était une illusion.

Dans *La Lie de la terre*, Koestler décrit son retour en France après sa libération en Espagne. Quand la guerre éclata, il fut brièvement interné dans un camp. Il retrouva une dernière fois le critique littéraire Walter Benjamin, qui lui donna la moitié de sa réserve de comprimés de morphine à prendre en cas de capture par les nazis. Benjamin fuit vers la frontière franco-espagnole où il fit usage de ses comprimés pour mettre fin à ses jours. À plusieurs reprises Koestler pensa sérieusement au suicide, et il avala même une fois quelques-uns des comprimés de Benjamin ; il échappa à la mort en partie par hasard et en partie grâce à sa force intérieure. Il s'enrôla dans la Légion étrangère puis déserta, avant de fuir la France en passant par l'Afrique du Nord et Lisbonne, d'où il rejoignit la Grande-Bretagne le 6 novembre 1940.

La Lie de la terre est le récit factuel de la désintégration de la société française sous l'occupation allemande, mais c'est aussi un exercice d'introspection. En observant de très près la chute de la France, Koestler abandonna les convictions qui avaient guidé sa vie jusqu'alors. Il avait imaginé que l'humanité ne désirait que la liberté. Il en vint alors à penser que les êtres humains étaient incurablement irrationnels. « Le génie de Hitler n'est peut-être ni dans la démagogie ni dans le mensonge, mais dans le contact

fondamentalement irrationnel avec les masses, l'appel à la mentalité primitive, prélogique (archétype de Jung)⁴¹. »

À la recherche d'une métaphore qui saisisse l'effondrement de la France, Koestler se tourna vers le monde des insectes. Il écrit que quand il entendit la nouvelle de l'évacuation de Sedan, où les armées françaises et britanniques avaient résisté à l'avancée allemande, il lisait le passage suivant de *La Vie des termites* (1926) de l'auteur belge Maurice Maeterlinck :

Tous ces ravages s'accomplissent sans qu'on aperçoive âme qui vive... Car ces insectes qui n'y voient pas ont le génie de faire ce qu'il faut pour qu'on ne les voie point. Le travail s'exécute en silence et il n'est qu'une oreille avertie qui reconnaisse dans la nuit le bruit de millions de mâchoires qui dévorent la charpente d'une maison et présagent sa ruine. [...] Un colon entre dans sa maison après cinq ou six jours d'absence ; tout y est intact, rien n'y paraît changé et ne révèle l'occupation de l'ennemie. Il s'assoit sur une chaise, elle s'effondre. Il se rattrape à la table, elle s'aplatit sur le sol. Il s'appuie à la poutre centrale, elle croule en entraînant le toit dans un nuage de poussière⁴².

Koestler vécut la chute de la France comme le colon qui rentre dans sa maison. « C'était le commencement. La chaise s'écroulait sous nous. Ensuite, nous ne fîmes que vaciller et chanceler comme dans une maison qui s'effondre et tout ce que nous essayions de saisir s'effritait dans nos mains⁴³. »

Koestler saisit un fait que les mélioristes libéraux refusaient de regarder en face : le progrès graduel est souvent impossible. Quand les événements firent voler en éclats l'illusion d'un progrès petit à petit, Koestler, et beaucoup de gens de sa génération avec lui, en vinrent à penser que les catastrophes faisaient nécessairement partie de la progression de l'humanité. La famine, la guerre civile, les crimes de masse et les dictatures brutales étaient des étapes sur le chemin vers un monde meilleur que tout ce qu'on avait connu auparavant.

C'était là une foi active, qui en tant que telle présentait certains avantages. Elle permettait de considérer les conflits meurtriers de l'entre-deux-guerres en Europe comme une étape nécessaire d'où émergerait un ordre. Comme Koestler ne tarda pas à le voir, le projet qui englobait cette foi – l'expérience soviétique – n'était qu'un désastre de plus. Des millions de personnes furent écorchées vives

afin qu'une nouvelle peau puisse être cousue sur leurs corps à vif. La plupart des sujets de l'expérience périrent, les autres survécurent dans leur peau vieille et balafrée. Mais quand il œuvrait pour la cause soviétique, Koestler n'était pas si éloigné d'un idéal d'amélioration rationnelle digne des libéraux les plus élevés. Son action s'appuyait sur une évaluation de la situation européenne qui était parfaitement réaliste.

Une fois écarté le désastre ultime d'une Europe sous le joug nazi, Koestler ne renoua pas pour autant avec la foi libérale en un progrès graduel. Au contraire, il se détourna de la politique. À la fin de sa vie, il se consacra à l'étude de la parapsychologie et des tendances non orthodoxes de la biologie, dans l'espoir que ces disciplines pourraient donner une explication à ce qu'il avait vu dans la cellule de sa prison. Il ne parvint pas à trouver ce qu'il cherchait. Souffrant d'une leucémie et de la maladie de Parkinson, il se suicida avec sa femme en 1983.

Il est aisé de balayer d'un revers de la main, tels des fantômes, ces escapades de Koestler dans le mysticisme et la parapsychologie qu'on peut, au mieux, qualifier de spéculations intéressantes. Elles ne sont pourtant pas plus fantaisistes que l'idée que l'humanité s'élève lentement vers un plus haut degré de civilisation.

Le tombeau de l'empereur

Dans *Le Monde d'hier*, son autobiographie, l'écrivain Stephan Zweig qualifie l'empire des Habsbourg dans lequel il a grandi de « monde de la sécurité » :

Tout, dans notre monarchie autrichienne vieille de près d'un millénaire, semblait fondé sur la durée, et l'État lui-même paraissait le suprême garant de cette pérennité. [...] Notre valeur monétaire, la couronne autrichienne, circulait en belles pièces d'or et nous assurait ainsi de son immutabilité. Chacun savait combien il possédait ou combien lui revenait, ce qui était permis ou défendu. [...] Tout, dans ce vaste empire, demeurait inébranlablement à sa place, et à la plus élevée le vieil empereur ; et s'il venait à mourir, on savait (ou on croyait) qu'un autre lui succéderait et que rien ne changerait dans cet ordre sagement concerté. Personne ne croyait à la guerre, à des révolutions ou à des bouleversements.

Toute transformation radicale, toute violence paraissaient presque impossibles dans cet âge de raison⁴⁴.

La conception de Zweig laisse de côté l'essentiel de ce qui grinçait et demeurait incertain dans le royaume reculé des Habsbourg. Malgré cela, ce monde tel que le décrivit Zweig, exista bel et bien – jusqu'à ce que la Première Guerre mondiale y mette un terme. À travers la plus grande partie de l'Europe, les déshérités organisés en armées rivales luttèrent pour le pouvoir dans ce qui devint bientôt une lutte à mort. Aidée par Woodrow Wilson, le prophète américain de l'autodétermination nationale, qui scella la destruction de l'ordre des Habsbourg à la Conférence de paix de Paris, l'Europe devint le champ de bataille de groupes ethniques. L'activité économique balança de l'inflation à la déflation et de nouveau à l'hyperinflation, ruinant les classes moyennes tandis que les ouvriers subissaient le chômage de masse. La vie politique éclata en factions extrémistes, mouvements fascistes ou communistes qui rejetaient la démocratie, tandis que les partis modérés se montraient impuissants à tenir le terrain au centre.

L'ordre ancien avait explosé et il n'y avait rien pour le remplacer. Ce n'étaient pas seulement les intérêts et les objectifs des groupes sociaux et ethniques qui étaient en conflit ; les idéaux et les valeurs étaient eux-mêmes irréconciliablement opposés. Dans ces circonstances, l'amélioration graduelle n'était qu'un rêve utopique de plus. Le progrès de la civilisation semble n'être possible que dans des intermèdes, quand l'histoire paresse.

Dans son court roman *La Crypte des capucins*, Joseph Roth saisit un de ces intermèdes, parmi les derniers, qui eut lieu de son vivant, en décrivant une gare de chemin de fer à l'été 1914 :

La gare était toute petite. [...] Elles se ressemblaient toutes, les gares de l'ancienne monarchie austro-hongroise. Minuscules stations de petites villes provinciales, jaunes et infimes, semblables à des chats indolents étendus l'hiver dans la neige et l'été au soleil, pour ainsi dire protégées par le traditionnel toit en verre du quai, et surveillées par l'aigle bicéphale, noir sur fond jaune. Partout, à Šilpolje comme à Zlotograd, on voyait le même employé, au ventre imposant, en pacifique uniforme bleu foncé, avec, en travers de la poitrine, un baudrier de cuir noir où était passée la clochette, mère de la triple sonnerie réglementaire et délicieuse qui annonçait le départ des trains. À Zlotograd aussi, comme à Šilpolje, on voyait suspendu sur le quai, au-dessus de la porte donnant accès au bureau du

chef de gare, cet instrument de fer noir d'où jaillissait étrangement le timbre d'argent et comme lointain d'un lointain téléphone. Signaux délicats et charmants, issus de mondes différents du nôtre, si bien qu'on s'étonnait qu'ils vinssent chercher refuge dans un abri si pesant malgré sa petite taille. À la gare de Zlotogrod, comme dans celle de Šilpolje, l'employé saluait les arrivants et les partants et son salut était une sorte de bénédiction militaire⁴⁵.

Ce monde prit fin avec la Première Guerre mondiale et ses suites. Le déclencheur de la catastrophe fut un assassinat qui aurait pu tout aussi bien ne jamais arriver. Le nationaliste serbe Gavrilo Princip qui abattit François-Ferdinand à Sarajevo le 28 juin 1914 faisait partie d'une bande qui avait déjà tenté de tuer celui-ci avec une bombe le matin même, juste après dix heures. La tentative échoua, François-Ferdinand effaça l'incident par une plaisanterie et le cortège de voitures poursuivit sa route jusqu'à son rendez-vous officiel. Celui-ci terminé, l'archiduc retourna à sa voiture et repartit avec le reste du cortège. Mais le chauffeur se trompa de chemin, la voiture fut contrainte de s'arrêter et Princip, qui après l'attentat manqué s'était rendu dans une épicerie toute proche, put tirer sur l'archiduc à bout portant. Si le chauffeur n'avait pas pris cet embranchement, si la voiture n'avait pas calé, si Princip n'était pas allé faire ses courses, l'assassinat n'aurait pas eu lieu. Mais il eut lieu et nous connaissons la suite.

La vision du royaume des Habsbourg convoquée par Roth, qui regardait en arrière depuis la perspective de l'Europe des années 1930, est richement enjolivée par le souvenir. Il n'en est pas moins vrai que le monde dont il pleurait la perte n'était pas entaché, comme celui qui était à venir, de ce que l'humanité peut faire de pire. L'empire des Habsbourg n'était pas un État moderne, pas même durant les quelque soixante ans du règne de son dernier empereur François-Joseph qui virent les dernières avancées de la technologie de son temps, telles que le chemin de fer et le télégraphe. Sous l'ordre branlant de François-Joseph, des maux anciens (que des États plus modernes ravivent dans leur poursuite d'un monde meilleur) avaient été, dans une certaine mesure, amoindris. La torture avait été abolie par l'impératrice Marie-Thérèse en 1776. La bigoterie et la haine ne manquaient pas – la Vienne *fin de siècle* avait par exemple un maire violemment antisémite. Cependant,

l'absence de démocratie dans le système des Habsbourg servit de barrage contre les mouvements xénophobes de masse qui allaient balayer plus tard toute l'Europe centrale. Les habitants de l'empire étaient des sujets et non des citoyens – statut qui les privait du plaisir de pouvoir justifier la haine par un idéal d'indépendance. C'est seulement avec la lutte pour l'autodétermination nationale que l'on en vint à croire que chaque être humain devait appartenir à un groupe défini par opposition à d'autres.

Roth analyse ce processus dans une nouvelle, *Le Buste de l'empereur*. Quelques années avant la Grande Guerre, il écrit :

La question des « nationalités » commençait à se poser avec quelque violence. Chacun, qu'il le voulût ou qu'il fût obligé d'agir comme s'il le voulait, se réclamait de quelqu'une de ces nations si nombreuses dans le domaine de l'ancienne monarchie. Au XIX^e siècle, c'est un fait bien connu, on avait découvert que tout individu devait obligatoirement appartenir à une nation ou à une race, s'il voulait être reconnu comme une personnalité civique. [...] Tous ceux qui, à Ternopol aussi bien qu'à Sarajevo, à Vienne, à Brünn, à Prague, à Czernowitz, à Oldenbourg, à Troppau, n'avaient jamais été que des Autrichiens se mettaient alors, obéissant aux « exigences de leur temps », à se réclamer de l'une des « nations » polonaise, tchèque, ukrainienne, roumaine, slovène, croate, etc ⁴⁶.

Avec la dislocation de la monarchie des Habsbourg, ces groupes nouvellement formés furent en mesure de prendre leur place dans la lutte pour la terre et le pouvoir qui suivit. Comme Roth l'avait pressenti, les instruments archaïques de l'empire furent remplacés par les emblèmes modernes du « sang et du sol ».

Roth avait d'abord été un progressiste qui regardait vers l'avenir avec impatience, et il finit comme un réactionnaire qui regardait affectueusement l'empire de François-Joseph derrière lui. Il savait que sa nostalgie était futile. La vieille monarchie avait été détruite non seulement par la Grande Guerre, mais aussi par la puissance des idéaux modernes. Comment quelqu'un qui croyait au progrès aurait-il pu accepter un type d'autorité qui reposait sur les accidents de l'histoire ? Pourtant, la lutte pour le pouvoir qui résulta de la disparition de l'ordre ancien de l'empire fut barbare et sans pitié.

La formation des nations s'accompagna du « problème des minorités nationales ». Le nettoyage ethnique – l'expulsion et l'émigration forcée de ces minorités – fut partie intégrante de la

construction de la démocratie en Europe centrale et orientale. Les penseurs progressistes voyaient dans ce processus une étape sur le chemin de l'autodétermination universelle. Roth n'entretenait pas de telles illusions. Il savait qu'elles ne pourraient aboutir qu'à des crimes de masse. Dans une lettre de 1933, il mettait en garde Stefan Zweig : « Nous allons au-devant de grandes catastrophes. [...] Tout ce qui se passe actuellement va conduire à une nouvelle guerre. Je ne parierais pas un centime sur notre vie. On a réussi à laisser la barbarie accéder au pouvoir⁴⁷. »

Roth échappa au sort qu'il voyait se profiler pour lui-même et pour les autres. Il fuit l'Allemagne où il publiait dans le journal libéral *Die Frankfurter Zeitung* et s'installa à Paris où il écrivit quelques-uns de ses meilleurs romans, nouvelles et articles. Il mourut d'une cirrhose alcoolique en 1939. À son enterrement, un représentant de la monarchie des Habsbourg et un délégué du Parti communiste se tenaient côte à côte au-dessus de sa tombe, et on dit des prières juives et catholiques. Zweig survécut plus longtemps ; il quitta l'Autriche en 1934, vécut en Grande-Bretagne et aux États-Unis, puis déménagea au Brésil en 1941. Un an plus tard, craignant une victoire de l'Axe après la chute de Singapour, il se suicida avec sa femme, quelques jours seulement après avoir achevé *Le Monde d'hier* et posté le manuscrit à son éditeur.

Deux et deux font cinq

Quand Winston Smith est torturé dans *1984* de Georges Orwell, O'Brien, qui mène l'interrogatoire, lui montre quatre doigts et exige qu'il lui dise sincèrement qu'il y en a cinq. O'Brien ne se satisfera pas d'un mensonge extorqué sous la pression. Il veut que Winston *voie* cinq doigts. L'interrogatoire est très long et insoutenable :

— Tu n'apprends pas vite, Winston, lui dit O'Brien avec douceur.

— Qu'est-ce que j'y peux ? sanglote-t-il. Qu'est-ce que j'y peux si c'est ce que je vois ? Deux et deux font bien quatre.

— Parfois, Winston. Parfois ils font cinq. Parfois ils font trois. Parfois trois, quatre et cinq en même temps. Applique-toi. La santé mentale se mérite⁴⁸.

Smith subit encore davantage de tortures – mais pas par punition, explique O'Brien. Autrefois, les inquisiteurs forçaient ceux qu'ils torturaient à avouer ; mais personne ne croyait ces aveux, pas plus ceux qui les faisaient que les autres. Le temps passant, ceux qu'on avait torturés étaient vénérés comme des martyrs et leurs tortionnaires vilipendés comme des tyrans. O'Brien raconte à Winston les progrès accomplis depuis cette époque :

Nous ne commettons pas ces erreurs. Tous les aveux prononcés ici sont vrais. Nous les rendons vrais. Et, surtout, nous ne laissons pas les morts se dresser contre nous. Il faut que tu cesses de te figurer que la postérité te vengera, Winston. La postérité n'entendra jamais parler de toi. Tu seras soustrait au flot de l'histoire. Nous te transformerons en gaz et nous t'expédierons dans la stratosphère. Il ne restera rien de toi, pas même un nom sur un registre, pas même un souvenir dans un cerveau vivant. Tu seras réduit à néant dans le passé comme dans l'avenir. Tu n'auras jamais existé.

Smith doit réussir à voir cinq doigts quand on le lui dit, mais il doit le faire librement.

O'Brien a un léger sourire

— Tu jures dans le décor, Winston, tu fais tache, il faut t'effacer. Ne t'ai-je pas dit à l'instant que nous sommes différents des persécuteurs du passé ? Nous ne nous contentons pas d'une obéissance négative, pas même de la soumission la plus abjecte. Lorsque tu finiras par te rendre à nous, ce sera de ton plein gré ⁴⁹.

Winston avait écrit dans son journal : « La liberté, c'est la liberté de dire que deux et deux font quatre ⁵⁰. » Le but d'O'Brien est de pousser Winston à accepter que deux et deux fassent cinq. Quand Winston considérera que cela est vrai, il sera sauvé.

L'idée que la liberté soit la capacité de dire que deux et deux font quatre apparaît dans les écrits d'Orwell avant la publication de 1984. Sept ans avant la parution de son roman, dans un essai de 1942 intitulé « Réflexions sur la guerre d'Espagne », Orwell relève :

la théorie nazie nie l'existence expressément l'existence même de quelque chose comme la « vérité ». Ainsi, il n'y a pas de « science » : il n'y a qu'une « science allemande », une « science juive », etc. L'objectif implicite de ce mode de pensée est un monde de cauchemar dans lequel le chef, ou n'importe quelle clique au pouvoir, contrôle non seulement l'avenir, mais le passé. Si le chef dit de tel ou tel événement qu'il ne s'est jamais produit – eh bien il ne s'est jamais produit. S'il dit que deux et deux font cinq – eh bien deux et deux font cinq ⁵¹.

On a émis l'hypothèse qu'Orwell aurait emprunté cette formule à Hermann Göring, qui aurait déclaré : « Si le Führer le veut, deux et deux font cinq. » Mais une autre source possible est un livre qu'Orwell avait chroniqué dans *The New English Weekly* en juin 1938. Au chapitre xv de son livre *Assignment in Utopia* (« Mission en utopie »), intitulé « Deux et deux font cinq », Eugene Lyons évoque la période qu'il passa en Union soviétique dans les années 1930 :

L'industrialisation avançait dans un grand rugissement et sous des hourras martiaux frénétiques. Des reportages sur la construction, sur le rendement industriel et sur les nouvelles fermes d'État collectives jouaient des coudes pour faire la une des journaux en lieu et place de toutes les autres nouvelles. On sonnait constamment l'alarme : une brèche dans tel ou tel front économique, des cris de sabotage, des arrestations soudaines suivies de l'exécution de tel ingénieur ou de tel cadre. Malgré cela, les plans étaient partout remplis et même dépassés. Les énergies nouvelles, les enthousiasmes nouveaux, les menaces nouvelles aussi, avaient leur plein effet...

L'optimisme était démentiel. Toute nouvelle réussite statistique apportait une justification supplémentaire à la politique coercitive qui avait permis de l'accomplir. On avança le slogan « Le plan quinquennal en quatre ans » et à travers tout le pays, on affichait et on reprenait en chœur les symboles magiques « $5b4$ » et « $2 + 2 = 5$ ».

L'équation $2 + 2 = 5$ concentra immédiatement toute mon attention. Elle me sembla tout de suite culottée et grotesque – l'audace, le paradoxe et l'absurdité tragique du théâtre soviétique, sa simplicité mystique, son défi à la logique, tout cela réduit à un pied de nez arithmétique... En panneaux lumineux sur les façades des maisons de Moscou, en lettres de trente centimètres sur des placards publicitaires, « $2 + 2 = 5$ » décomptait ouvertement une erreur programmée, une hyperbole, un optimisme pervers, quelque chose de puérilement entêté et qui frappait les imaginations⁵².

Probablement par son sens certain des réalités, acquis durant une jeunesse difficile, Lyons fut incapable d'adhérer à la magie arithmétique du plan quinquennal. Né en 1898 en Biélorussie, qui faisait alors partie de l'Empire russe, il grandit dans un quartier pauvre de New York. Après avoir combattu avec l'armée américaine durant la Première Guerre mondiale, il s'engagea dans l'activisme radical en défendant les anarchistes Sacco et Vanzetti qui furent exécutés pour avoir participé à un vol à main armée, mais dont Lyons était convaincu de l'innocence, puis il devint lui-même un

compagnon de route du Parti communiste américain. Il passa au journalisme et commença par travailler pour le *Daily Worker*, puis, entre 1923 et 1927, pour l'agence de presse soviétique TASS et, de 1928 à 1934, pour l'agence américaine United Press International (UPI) en tant que correspondant à Moscou. C'est à ce titre qu'il fut convié pour un entretien personnel avec Staline.

Il y arriva en disciple convaincu du système soviétique et prit part à une campagne concertée instiguée par les censeurs soviétiques contre Gareth Jones, un journaliste gallois et ancien secrétaire personnel du Premier ministre britannique Lloyd George, dont les reportages sur la famine en Ukraine étaient une source d'embarras pour les autorités soviétiques. D'après le récit qu'il en fait dans *Assignment in Utopia*, sous le titre « La presse dans son ensemble dissimule une famine », Lyons semble avoir participé à la campagne en partie par pragmatisme. Il craignait, comme les autres correspondants, que son visa lui fût retiré s'il ne coopérait pas avec les censeurs soviétiques. Si cela s'était produit, il aurait perdu toute utilité pour son journal et se serait lui-même retrouvé au chômage au beau milieu de la Grande Dépression. Lyons et l'ensemble de la corporation des journalistes publièrent une série d'articles attaquant Jones et il conserva sa place de correspondant actif. Jones fut finalement expulsé d'Union soviétique et il poursuivit son travail en Extrême-Orient, où il trouva la mort en 1935 dans une attaque de brigands, dont il fut dit qu'elle avait pu être inspirée par les services de sécurité soviétiques⁵³.

À l'époque où il prenait part à la campagne pour discréditer Jones, Lyons voyait les réalités de la vie soviétique aussi clairement que le journaliste gallois incriminé. Parmi les livres écrits par les Occidentaux qui voyagèrent en Union soviétique, rares furent ceux qui firent ne serait-ce qu'une allusion aux tableaux qui étaient des lieux communs de cette période : les enfants sauvages qui hantaient les gares de chemin de fer, des survivants parmi les millions d'orphelins provoqués par la guerre civile, enfants misérables qui furent progressivement capturés et éliminés par les organismes de sécurité et qui ainsi disparurent, puis qui revinrent, toujours aussi nombreux, quand la collectivisation de l'agriculture créa une nouvelle

génération d'orphelins ; ou encore les paysans eux-mêmes menés en masse dans les trains

aux aiguillages de province, sous la garde du GPU, comme des animaux apeurés, regardant dans le vide. Ces créatures dociles, débraillées, usées par le travail, pouvaient difficilement être les koulaks [les paysans capitalistes aisés] des affiches de propagande. Le spectacle de ces paysans conduits par des soldats le revolver au poing à travers les rues, à Moscou même, était une vision trop familière pour arracher davantage qu'un coup d'œil furtif à la foule des trottoirs ⁵⁴.

Il n'y avait pas que les déportations de paysans sous la menace des armes qui échappaient à l'attention des visiteurs occidentaux. Peu parmi eux mentionnèrent les magasins spéciaux où les gens ayant accès aux *valuta* pouvaient acheter des denrées hors de portée des Russes ordinaires. Le mot *valuta* dans le contexte de ces magasins signifiait des devises étrangères ou des bons de crédit qu'on pouvait acquérir en vendant de l'or – le seul moyen de vendre des biens, même si les prix étaient établis en roubles. Comme le raconte Lyons, *valuta* avait un sens plus général – « valeurs réelles » – qu'on utilisait dans de nombreux contextes : « boutique-valuta, restaurant-valuta, arrestation-valuta, torture-valuta, prostituée-valuta, ce ne sont là que quelques extensions de ce mot inépuisable ⁵⁵ ».

Lyons décrit ainsi un de ces magasins à Moscou :

Le miracle du pain blanc : des piles de petites miches croustillantes scintillantes sur le... comptoir. À la différence du pain gris cendre qui, payé en roubles, passait pour du pain blanc dans les magasins ordinaires, il était lumineusement réel. À l'autre bout de la boutique se trouvait le rayon bijouterie. L'éclat de ses rubis et de ses diamants pour clients étrangers n'avait pas la moitié du rayonnement des pains blancs ; les pierres précieuses brillent d'un scintillement interne froid, tandis que les pains blancs sont des prismes dans lesquels se reflète la fascination des yeux des Russes affamés. Il y avait aussi du beurre et du fromage, du saumon doux de la Volga et de grandes tranches de viande ruisselantes de sang. Mais le pain blanc les surpassait tous en éclat – tout à la fois substance et symbole du désir ⁵⁶.

Les Russes qui avaient de l'or – « monnaie tsariste, cuillères, bibelots, alliances, vieux râteliers ⁵⁷ » – l'apportaient à un comptoir du magasin où ils recevaient en échange un bon de crédit. Plus tard, on distribua des coupons spéciaux pour faciliter le processus, si bien

que les bons devinrent une monnaie en soi, avec une valeur trente à soixante fois plus élevée que le rouble soviétique.

Aller dans ces magasins n'était pas sans risque pour les Russes, mais la faim et le désespoir ne leur laissaient pas d'autre choix. Malgré l'annonce par les autorités qu'il n'y aurait pas de contrôle d'identité, la police secrète arrêta des centaines de personnes sur la base d'informations transmises par les magasins. Quiconque était suspecté de détenir de l'or ou d'autres biens de valeur pouvait être torturé, même si la plupart de ceux qui possédaient ces précieux articles les avaient acquis légalement. Les techniques de torture allaient du « sauna », à « la chambre des poux », au « tapis roulant », au « traitement à froid », entre autres méthodes. Si les suspects n'étaient pas en mesure de révéler des quantités de trésors, on torturait leurs enfants – un processus qui pouvait durer très longtemps si les victimes ne possédaient rien qui eût de la valeur. Les gens qu'on torturait étaient souvent des Juifs, dont on pensait qu'ils possédaient de la *valuta* parce qu'ils recevaient parfois de l'argent de parents en Amérique.

Bien que la pratique de la torture *valuta* était connue de nombreux correspondants occidentaux, aucun ne le mentionna dans ses dépêches. Le faire aurait été un acte de défi qui aurait mis fin à leur carrière. Il est plus étonnant que si peu de visiteurs occidentaux aient relevé l'état de faim et de peur des Russes ordinaires.

La torture *valuta* était motivée notamment par la baisse des exportations soviétiques. Dans les années 1930, l'Union soviétique était tout aussi frappée par la Grande Dépression que les pays occidentaux. Pourtant, les dignitaires qui avaient peu à perdre en disant ce qu'ils pensaient – Bernard Shaw et Lady Astor, notamment – réussirent à visiter le pays et à revenir en faisant des comptes rendus triomphants des améliorations sociales. Lyons retourna en Amérique en anticommuniste convaincu, mais il faisait partie d'une infime minorité. La plupart des pèlerins occidentaux en Union soviétique acceptèrent sans aucune gêne la pseudo-réalité qu'on leur montrait. Possédés par leur vision du progrès, ils n'eurent aucune difficulté à admettre que deux fois deux pussent faire cinq.

O'Brien avait dit à Winston que la réalité était une construction humaine :

Tu crois que la réalité est quelque chose d'objectif, d'extérieur, qui existerait à part entière. [...] Quand tu te persuades de voir quelque chose, tu te figures que tout le monde voit la même chose que toi. Mais je te le dis, Winston, il n'y a pas de réalité extérieure. La réalité existe dans l'esprit de l'homme, nulle part ailleurs. Je ne te parle pas de l'esprit de l'individu, qui peut se tromper et de toute façon a la vie courte, mais du cerveau du Parti, lequel est collectif et immortel. Tout ce que le Parti tient pour vrai est la vérité⁵⁸.

O'Brien n'affirme pas que le Parti fait peu de cas des lois de l'arithmétique, mais que les lois de l'arithmétique seront tout ce que le Parti voudra qu'elles soient. En refaçonant le monde comme il l'entend, le Parti resterait au pouvoir pour toujours. « Le Parti cherche le pouvoir en soi », dit-il à Winston. « Le bien d'autrui ne nous intéresse pas. Seul le pouvoir nous intéresse. Pas la richesse, ni le luxe, ni vivre le plus longtemps possible, ni le bonheur – le pouvoir, rien que le pouvoir pur. » Ce pouvoir est au-dessus de tous les êtres humains, mais c'est aussi un pouvoir sur le monde matériel. « Notre contrôle sur la matière est déjà absolu [...] Rien ne nous est impossible. Nous rendre invisible, léviter, rien. [...] Il faut que tu te débarrasses de ces idées du XIX^e siècle sur les lois de la nature. Les lois de la nature, c'est nous qui les faisons. » Dans le monde qu'O'Brien est en train de construire, il n'existe que le pouvoir : « Si tu veux une image du futur, figures-toi une botte qui écrase un visage humain – indéfiniment⁵⁹. »

Par une curieuse inversion, Orwell interprète la formule « deux et deux font cinq » dans un sens opposé à Dostoïevski, qui, dans ses écrits, utilise d'abord les lois de l'arithmétique pour élaborer une critique de l'utopisme. Dans *1984*, la formule « deux et deux font cinq » anéantit la liberté humaine, tandis que dans *Les Carnets du sous-sol*, c'est « deux fois deux font quatre » qui est rejeté comme une entrave à la liberté. L'homme du sous-sol se rebelle contre le « palais de cristal » du rationalisme. En découvrant les lois de la nature et en leur obéissant, les penseurs progressistes ont cru que l'humanité pourrait créer un monde débarrassé de la tyrannie. Mais pour l'homme du sous-sol, ce sont ces lois universelles – les « murs de pierre », comme il les appelle – qui bloquent le chemin vers la liberté :

Mon Dieu, mais moi, ça ne m'est pas égal, les lois de la nature et de l'arithmétique, si, pour telle ou telle raison, ces lois, ces deux fois deux font quatre n'ont pas l'heur de me plaire ? Bien sûr, ce n'est pas le mur que je trouverai avec mon front, si, réellement, je n'ai pas assez de force pour le trouer, mais le seul fait qu'il est un mur de pierre et que je sois trop faible n'est pas une raison pour que je me soumette⁶⁰.

En ce qu'il vise à l'accomplissement du progrès de l'humanité par l'obéissance aux lois universelles, le palais de cristal détruirait la possibilité de défier ces lois par l'action, qui est la liberté la plus fondamentale de toutes.

Winston et l'homme du sous-sol de Dostoïevski se rebellent contre deux projets opposés. Au lieu de prêcher la soumission aux lois de la nature comme le faisaient les rationalistes du XIX^e siècle, O'Brien prétend avoir le pouvoir d'établir ces lois. Les deux projets sont cependant au service du même fantasme infantile : l'omnipotence magique de la pensée. Qu'il soit affirmé dans les termes de la logique classique ou nié dans ceux de la volonté romantique, le message est le même : l'esprit humain est la mesure de la réalité. Au XX^e siècle, les deux projets fusionnèrent à un point tel qu'on aurait difficilement pu les distinguer. En affirmant que l'humanité progressait en surmontant ses contradictions, la logique dialectique du marxisme-léninisme engendra la magie arithmétique que Lyons put voir en actes.

Contrairement à ce qu'affirment les progressistes occidentaux depuis des générations, la société que Lyons observa n'était pas le produit de l'arriération russe ni d'erreurs dans l'application des théories marxistes. Des régimes identiques ont vu le jour partout où l'on a tenté d'instaurer un projet communiste. La Russie de Lénine, la Chine de Mao, la Roumanie de Ceaușescu et tant d'autres ne furent que des variations sur un même modèle dictatorial. Le communisme fut d'abord un mouvement qui aspirait à la liberté universelle pour se transformer ensuite en un système de despotisme universel. Telle est la logique de l'utopie. C'est en partie parce qu'il a saisi cette vérité que *1984* est un mythe aussi puissant.

L'histoire d'Orwell contient pourtant une faille, qui se fait jour dans son portrait de l'interrogateur tout-puissant. La dystopie d'un pouvoir perpétuel n'est qu'un fantasme, au même titre qu'O'Brien lui-même.

Les tortionnaires soviétiques étaient des fonctionnaires exploités qui vivaient dans une peur permanente. Ils savaient qu'ils n'étaient qu'une ressource qui, tout autant que leurs victimes, serait entièrement consommée par le service du pouvoir. Aucun membre de l'élite intérieure du Parti n'était à l'abri des contingences de l'histoire.

Dans l'ancienne Union soviétique, la réalité n'était pas reconstruite, mais seulement provisoirement niée. Sous la surface des slogans existait un monde réel, dans lequel le sol et les lacs étaient empoisonnés par une industrialisation trop rapide, où de grands projets inutiles étaient entrepris avec un coût humain énorme et où la vie quotidienne était une impitoyable lutte pour la survie. Des millions de personnes moururent pour rien, des dizaines de millions d'autres virent leur vie brisée, et la plupart laissèrent à peine une trace de leur existence derrière elles. Mais sous la surface, de puissants courants bouillonnaient qui, avec le temps, allaient balayer cette pseudo-réalité qui enchantait les pèlerins occidentaux. La dystopie soviétique finit comme un déchet de plus dans les rebruts de l'histoire.

Tout ce qu'un tyran peut faire pour vous

Le journaliste libéral allemand Sebastian Haffner, qui observa l'ascension de Hitler jusqu'à sa fuite forcée pour Londres avec sa fiancée juive en 1938, croyait que, pour ceux qu'elle ne terrorisait pas ou n'assassinait pas, l'Allemagne nazie avait réussi à créer les conditions d'un bonheur collectif. En 1979, il écrivit :

Ce qui distinguait la vie de l'immense majorité des Allemands, qui n'étaient pas exclus ni persécutés pour des raisons raciales ou politiques, dans le Troisième Reich, de leur vie dans l'Allemagne pré-hitlérienne et aussi de la vie en République fédérale, ce qui la fait ressembler au contraire comme une goutte d'eau à l'autre, la vie en RDA, c'est qu'elle se déroulait pour une part essentielle dans des communautés ou des collectifs extra-familiaux auxquels il était pratiquement impossible d'échapper, que l'adhésion fût obligatoire ou non. [...] Certes, les chants et les discours n'étaient pas les mêmes sous le Troisième Reich qu'aujourd'hui en RDA. Mais les occupations – la marche et le camping, le chant

et la fête, le bricolage, la gymnastique et le tir – étaient les mêmes, ainsi que les sentiments indéniables de sécurité, de camaraderie et de bonheur qui naissent au sein de telles communautés. Hitler était sans conteste socialiste – et même un socialiste très efficace. [...] Était-ce vraiment là du bonheur ? Ou bien son caractère obligatoire n'était-il pas ressenti en retour comme un malheur ? Les gens qui vivent aujourd'hui en RDA ont souvent envie de s'évader de leur bonheur forcé ; mais lorsqu'ils arrivent en République fédérale, ils ne se plaignent pas moins de la solitude qui est le revers de la liberté individuelle. Il en allait certainement souvent ainsi sous le Troisième Reich. Nous ne voulons pas trancher ici la question de savoir lequel, de l'homme socialisé et de celui qui vit en individu, est le plus heureux⁶¹ .

Haffner répondit lui-même à sa question dans *Histoire d'un Allemand*, souvenirs de sa vie en Allemagne qu'il commença à rédiger en 1939, peu après le début de son exil en Grande-Bretagne. Le livre ne fut publié qu'en 2002, à l'instigation du fils de Haffner, trois ans après la mort de son père à l'âge de quatre-vingt-onze ans.

De nombreux Allemands étaient heureux sous le nazisme :

On dit que les Allemands sont asservis. Ce n'est qu'une demi-vérité. Ils sont aussi quelque chose d'autre, quelque chose de pire, pour quoi il n'existe pas de mot. Ils sont encamaradés. C'est un état terriblement dangereux. On y vit comme sous l'emprise d'un charme. Dans un monde de rêve et d'ivresse. On y est si heureux et pourtant on n'a aucune valeur. On est si content de soi et pourtant d'une laideur sans bornes. Si fier, et d'une abjection infra-humaine. On croit évoluer sur des sommets alors qu'on rampe dans la boue⁶² .

Le bonheur dont Haffner fut le témoin dans l'Allemagne nazie coexistait avec la terreur. Mais pour de nombreux Allemands, la terreur et le bonheur n'entraient pas en contradiction. Haffner écrit :

L'histoire européenne connaît deux formes de terreur : l'une est l'ivresse sanguinaire effrénée d'une masse révolutionnaire déchaînée, grisée par sa victoire, l'autre est la cruauté froide, délibérée, d'un appareil étatique triomphant qui cherche à intimider, à manifester son pouvoir. La première est révolutionnaire, elle s'excuse par l'émotion et la rage du moment, par l'emportement. La deuxième est répressive ; elle s'excuse par les représailles à l'encontre des atrocités révolutionnaires.

Les nazis ont eu le privilège de combiner les deux d'une façon qui n'admet aucune excuse⁶³ .

Les nazis assemblèrent les deux types de terreur en un seul système, et s'en servirent pour produire la camaraderie que décrit Haffner.

La solidarité collective de l'Allemagne nazie était entretenue par la fabrication incessante d'ennemis intérieurs. Les homosexuels, les Tziganes et les Juifs n'étaient pas seulement discriminés comme auparavant. Ils étaient activement persécutés et cela était essentiel à l'euphorie collective créée par le régime nazi.

Victor Klemperer décrit dans ses journaux la persécution à laquelle lui et sa femme non-juive furent soumis durant la période nazie – qui les obligea même à se débarrasser de leur chat quand il fut interdit aux Juifs de posséder des animaux domestiques ; il y relate certaines occasions où des voisins ou des commerçants leur démontraient de la sympathie, en leur faisant passer de la nourriture ou des barres de chocolat. La solidarité populaire n'est, heureusement, jamais totale. Il ne saurait cependant y avoir de doute que les souffrances infligées aux Juifs faisaient partie intégrante du bonheur que les nazis réussirent à produire pour le reste de la population. Pour être appétissant, le maigre grua de la joie commune devait être richement relevé par la cruauté.

Même s'il recourait aux urnes quand cela l'arrangeait, le nazisme demeurait un mouvement insurrectionnel. Hitler arriva au pouvoir en renversant le régime libéral de la république de Weimar ; sapée de l'intérieur, la démocratie fut remplacée par la tyrannie. Les « bien-pensants » continueront à prétendre que la révolte contre la tyrannie obéit à une autre dynamique, et il est vrai que les révolutionnaires sont parfois d'authentiques amoureux de la liberté. Mais au cours des révolutions pour lesquels ils combattent, la plupart d'entre eux sont effacés de l'histoire.

Après avoir renversé le tyran, les gens sont libres de se tyranniser les uns les autres. Souvent, une période d'anarchie s'installe, qui dure rarement longtemps. Le besoin d'ordre s'impose bientôt. Mais la terreur froidement répressive qui accompagne la consolidation d'un nouveau régime ne diffère pas forcément autant que le soutient Haffner de la soif de sang de la révolution. Toutes deux s'apparentent à une psychose collective, une réaction nécessaire tout au long de l'histoire pour s'adapter à des conditions extrêmes.

La tyrannie offre un soulagement au fardeau de la lucidité et autorise la réalisation de ces pulsions interdites que sont la haine et la violence. Les tyrans, qui agissent selon de telles pulsions et les libèrent chez leurs sujets, apportent aux gens une sorte de bonheur qu'ils seraient incapables d'atteindre individuellement.

Le renversement de l'Ancien Régime en France, comme celui des tsars en Russie, du shah d'Iran, de Saddam en Irak et de Moubarak en Égypte ont peut-être amélioré la vie de beaucoup de gens, mais pas en les rendant plus libres : tueries de masse, agression des minorités, torture à grande échelle, tyrannie d'un autre genre, souvent plus cruelle que celle qui avait été renversée – tels en furent les résultats. Pour penser que les êtres humains sont des amoureux de la liberté, il faut être prêt à considérer quasiment toute l'histoire comme une erreur.

Ichtyophiles et libéraux

Dans l'un de ses essais et dialogues écrits entre 1847 et 1849 et recueillis dans *De l'autre rive*, le journaliste russe radical Alexandre Herzen imagine un échange entre quelqu'un qui croit en la liberté humaine et un sceptique qui juge les êtres humains sur leur conduite plus que sur les idéaux qu'ils professent. À la surprise du premier, le second cite la maxime de Rousseau : « L'homme est né libre et partout il est dans les fers ! », mais c'est seulement pour tourner en dérision cette déclaration enthousiaste :

Mais qu'est-ce donc sinon une violence faite à l'histoire et le mépris des faits – deux choses que je déteste ; cette espèce de despotisme m'offense ; et de plus, c'est une fort nuisible méthode de poser d'avance, comme admis, précisément ce qui constitue la difficulté des questions ; que répondriez-vous à un homme qui vous dirait en hochant tristement la tête : « Les poissons sont faits pour voler – et nagent toujours » ?

Le sceptique continue en avançant l'argument de cet « **ichtyophile** », celui qui aime l'humanité et qui croit que les êtres humains ne demandent qu'à être libres :

Il vous dirait d'abord que le squelette du poisson indique une évidente tendance au développement des extrémités en pieds et en ailes ; ensuite il vous montrerait des os tout à fait inutiles qui sont une indication du squelette d'un pied ou d'une aile ; enfin il vous ferait voir des poissons volants, qui démontrent de fait que les poissons non seulement aspirent à voler, mais y réussissent quelquefois. Après avoir donné une réponse semblable, il sera en droit de vous demander à son tour pourquoi vous laissez passer, sans exiger d'explication, l'affirmation de Rousseau que l'homme est fait pour être libre, tandis qu'il est toujours dans les chaînes. Pourquoi est-ce que tout ce qui existe – existe précisément comme cela doit exister, et pourquoi l'homme est-il dans le cas contraire ⁶⁴ ?

La question du sceptique – un double de Herzen lui-même – reste toujours sans réponse à ce jour. Dans ses mémoires, *Passé et Méditations*, publiées en huit parties dans les années 1850, alors qu'il vivait en exil, Herzen décrit comment la poursuite d'illusions (aux temps modernes l'illusion de l'« humanité ») a façonné le cours de l'histoire :

L'histoire s'est créée – grâce aux absurdités les plus fantastiques. Les hommes ont cherché de tout temps la réalisation des rêves, de leur idéal et, chemin faisant, réalisé tout autre chose. Ils cherchaient l'arc-en-ciel et le paradis sur la terre et trouvaient des chants immortels, et créaient des statues éternelles, et bâtissaient Athènes et Rome, Paris et Londres.

Un rêve cède à un autre – le sommeil est quelquefois très léger, mais jamais le réveil n'est entier. Les hommes acceptant tout, sacrifient beaucoup, mais reculent d'horreur lorsque, entre deux religions, s'ouvre une brèche par laquelle pénètre la lumière matinale et souffle la brise fraîche de la raison et de la critique ⁶⁵.

Tout cela va dans le sens du diagnostic du sceptique. Les ichtyophiles sont dévoués à leur espèce, mais telle qu'ils croient qu'elle doit être, non telle qu'elle est vraiment ou telle qu'elle souhaiterait sincèrement être. Les ichtyophiles se présentent sous un grand nombre de variétés : jacobins, bolchevicks et maoïstes, qui terrorisent le genre humain afin de le refaire selon un nouveau modèle ; néoconservateurs, qui alimentent la guerre perpétuelle comme moyen de la démocratie universelle ; croisés des droits humains, qui imaginent que le monde entier ne souhaite qu'une chose : se conformer à ce qu'eux-mêmes s'imaginent qu'ils sont.

Les plus remarquables ichtyophiles pourraient bien être les romantiques, qui croient que l'individualité humaine est partout réprimée. Parmi ceux-ci, le plus connu est John Stuart Mill, l'auteur

de ce manifeste fondamental de la philosophie ichtyophile qu'est *De la liberté* (1859). Voici comment Herzen résume ses positions :

La constante détérioration des individus, du goût, du ton, la vacuité des intérêts, le manque d'énergie l'ont horrifié. Il y regarde de près et voit clairement que tout rapetisse, devient ordinaire, trivial, galvaudé, peut-être « respectable », mais plat. [...] Il exhorte ses contemporains : « Arrêtez-vous ! Ravisez-vous ! Savez-vous où vous allez ? Voyez – votre âme décline. »

Mais pourquoi les réveille-t-il, les dormeurs, quelle voie, quelle issue a-t-il trouvées pour eux ? [...] Les Européens de notre temps vivent dans une vaine inquiétude, au milieu de changements absurdes : « En récusant les singularités, nous ne refusons pas les changements, à condition qu'ils soient à chaque fois opérés par tout le monde. Nous avons rejeté habits propres à nos pères et sommes prêts à modifier deux ou trois fois par an la coupe de nos vêtements, mais à condition que tous en fassent autant et ceci non pour des considérations de beauté ou de confort, mais pour le changement en soi ! » [...] Nous voici revenus, placés face à la même question. Pour quel motif devons-nous réveiller ceux qui dorment ? au nom de quoi un individu ramolli et absorbé par des petits riens va-t-il se sentir inspiré et se montrer mécontent de son mode de vie présent, avec ses chemins de fer, ses télégraphes, ses journaux et ses articles bon marché ⁶⁶ ?

Les ichtyophiles imaginent que les êtres humains veulent une vie dans laquelle ils peuvent faire leurs propres choix. Et s'il s'avérait que seule pourrait les satisfaire une vie dans laquelle ils se suivent les uns les autres ? La majorité qui obéit à la mode du jour ne le fait peut-être que parce qu'elle est motivée par la conscience secrète de ne pas avoir le potentiel pour mener une existence vraiment individuelle.

Le libéralisme, dans sa variété ichtyophile tout du moins, professe que chacun aspire à être libre. Herzen fut conduit à en douter par son expérience des révolutions avortées de 1848 et c'est cette désillusion qui le poussa à critiquer Mill si durement. Néanmoins, s'il est indéniable que Mill a tort de penser que tout le monde aime la liberté, il n'en est pas moins difficile de nier que, sans cette illusion, il y aurait encore moins de liberté dans le monde. Le charme du mode de vie libéral tient à ce qu'il permet à la plupart des gens de renoncer à leur liberté sans même qu'ils s'en rendent compte. En laissant la majorité du genre humain s'imaginer qu'ils sont des poissons volants bien qu'ils passent leur vie sous les vagues, la civilisation libérale s'appuie sur des rêves.

Des vêtements en papier, des pianos à queue et des milliards de brins d'herbe

À la veille de la Première Guerre mondiale, le mark allemand, le shilling britannique, le franc français et la lire italienne avaient à peu près tous la même valeur, et chacun valait entre un quart et un cinquième de dollar. À la fin de 1923, il était théoriquement possible de changer un shilling, un franc ou une lire contre 1 000 000 000 000 de marks, bien que dans la pratique personne ne voulait échanger quoi que ce soit contre des marks. Le mark était mort, réduit à un millionième de million de ce qu'il était. Il lui avait fallu dix ans pour mourir⁶⁷.

Comme le décrit l'historien Adam Fergusson dans son livre *When Money Dies* (« Quand meurt l'argent »), la mort de l'argent fut un changement dans l'expérience humaine qui produisit une folie infectieuse. On saisit le choc que cela put représenter quand il évoque l'histoire d'une veuve d'âge moyen qui s'était rendue à la banque pour s'entendre dire que les économies de toute sa vie avaient perdu les trois quarts de leur valeur. Elle objecta au banquier : « D'accord, mais mes titres sont des emprunts d'État. Il n'y a rien de plus sûr que cela. » À quoi le banquier répondit : « Où est l'État qui peut vous garantir ces emprunts ? Il est mort⁶⁸. »

La veuve écrit dans son journal que la nourriture coûte cent ou deux cents fois plus cher qu'en 1913. Bien que le prix des costumes n'ait pas augmenté dans les mêmes proportions on vendait à leur place des vêtements en papier. La veuve arrivait à troquer des cigares puisés dans la réserve de son mari contre de la nourriture. D'autres subsistaient en vendant ce qu'ils avaient – un maillon par jour de la chaîne en or d'un crucifix, un morceau de charbon pour une chemise, une chemise contre un sac de pommes de terre. Tous n'avaient pas cette chance. La veuve décrit comment « chaque jour, encore et encore, la faim faisait s'effondrer dans les rues de Vienne de vieux officiers de haut rang en retraite⁶⁹ ». La plupart d'entre eux s'étaient tout simplement évanouis. « Dans les faits, les gens ne se contentaient pas de se laisser mourir. » Ils vendaient plutôt les accessoires de la vie bourgeoise, un par un – un tableau, un tapis, une porcelaine, des cuillères d'argent – jusqu'à ce qu'ils n'aient plus

rien. Même arrivés là, ils trouvaient le moyen de continuer à se battre.

Comme à Naples, la plupart des gens ne survécurent que pour endurer la destruction de l'image d'êtres moraux qu'ils s'étaient faite d'eux-mêmes. Suivre le code de conduite des temps anciens ne pouvait mener qu'à la ruine. Les paysans refusant d'échanger de la nourriture contre du papier-monnaie sans valeur, la seule ressource qui restait était le pillage. La fille de la veuve lui raconta dans une lettre que, un jour qu'elle se rendait à Linz pour aller à l'église, elle croisa « toutes sortes de gens à l'allure bizarre ». Un homme portait trois chapeaux empilés sur sa tête, d'autres tiraient des chariots débordant de boîtes de conserve, tandis que d'autres retiraient leurs haillons pour passer des vêtements neufs. Quand la fille arriva à Linz, « on aurait dit qu'un tremblement de terre était passé par là ». Les magasins avaient été mis à sac et détruits, les chevaux et les chariots volés et emportés, les cochons tués, blessés ou laissés pour morts, les vaches abattues et la viande arrachée de leurs os⁷⁰. L'argent n'ayant plus de valeur, les gens consommaient tout ce qu'ils pouvaient trouver.

Signe des temps : un sentiment d'irréalité imprégnait tout. Des chiffres inconcevables envahissaient la vie de tout le monde. Walter Rathenau, l'industriel juif allemand qui, en tant que ministre des Affaires étrangères, avait la responsabilité de mener les réparations exigées par les Alliés de la part de l'Allemagne après la fin de la Première Guerre mondiale, décrit comment des hommes d'État et des financiers assis dans leurs bureaux « écrivent des zéros, et neuf zéros signifient un milliard. Le mot "un milliard" est facile à prononcer, mais personne n'imagine un vrai milliard. Qu'est-ce qu'un milliard ? Est-ce qu'un bois contient un milliard de feuilles ? Y a-t-il un milliard de brins d'herbe dans une prairie ? Qui peut savoir⁷¹ ? » Rathenau fut la victime du délire qu'il avait diagnostiqué. En rentrant chez lui en voiture un soir de juin 1922, il fut pris dans une embuscade et abattu à bout portant par des tueurs qui firent ensuite disparaître son corps avec une grenade.

En octobre 1923, comme le releva l'ambassadeur de Grande-Bretagne, on ne s'occupait plus des sommes inférieures à un million de marks et les mendiants eux-mêmes n'acceptaient pas les billets

plus petits. Le 21 octobre, il fallait huit milliards de marks pour une livre. Le 26 octobre, la banque centrale fut assiégée par une foule en colère qui exigeait des billets d'un milliard. Le 5 novembre, des billets de cinq et dix milliards (mille millions de millions) étaient prêts à entrer en circulation.

Sur les ailes de ces sommes impensables, la spéculation financière tourna à la frénésie collective. On traquait minutieusement n'importe quelle forme de richesse tangible. Les pianos à queue devinrent des biens enviables pour des gens qui étaient incapables de lire une note de musique. Et pourtant bien rares furent ceux qui, pris dans cette frénésie, réussirent à protéger leurs richesses. On créa une quantité d'argent pratiquement incalculable, mais presque tout le monde s'appauvriissait. Il est probable que nombre de ces pianos finirent comme bois de chauffage.

Les alchimistes de la finance

Vers la fin du siècle dernier fut mis en place un nouveau type d'économie politique. Autrefois, le capitalisme reconnaissait le danger représenté par la dette. Ce que les banques pouvaient prêter était limité de sorte que l'économie ne s'appuie pas trop sur l'emprunt. Dans le nouveau capitalisme, on crut que la dette pourrait créer de la richesse : si on prêtait suffisamment d'argent à suffisamment de gens, tout le monde serait bientôt riche.

La richesse réelle est physique et par définition finie – elle vient des choses qui s'usent et se dégradent et elle est mangée par le temps. La dette est potentiellement sans limites puisqu'elle se nourrit d'elle-même et s'accroît jusqu'à ce qu'on ne puisse plus la rembourser. La richesse immatérielle créée par le nouveau capitalisme est, elle aussi, potentiellement illimitée. Les *subprimes*, cette pratique consistant à accorder des prêts qui ne pourraient jamais être remboursés par les revenus des emprunteurs, ont parfois été qualifiés d'emprunts de prédation et c'est là un point de vue recevable. À moins que les prix de l'immobilier ne grimpent continûment, les emprunteurs devaient fatalement se retrouver en

défaut de paiement. Les seuls à en bénéficier franchement furent les banques qui recevaient des commissions en vendant des prêts dont elles savaient qu'ils ne seraient jamais remboursés.

Si on regarde les choses autrement, cette pratique était une sorte d'alchimie. Prêter de l'argent à des gens qui n'avaient pas les moyens de l'emprunter était une façon de créer de la richesse à partir de rien. Ainsi, même dans une période où les entreprises sont délocalisées, les travailleurs déqualifiés, et où les réserves de pétrole atteignent leur maximum, la prospérité continuerait d'augmenter. La richesse n'a plus besoin d'être extraite de la terre comme autrefois. Par un processus dont personne ne peut préciser le fonctionnement, on peut faire apparaître de la richesse comme par magie. Chez les alchimistes d'autrefois, essayer de transformer le métal le plus vil en or était considéré comme une catégorie de la magie – une tentative de contournement des lois de la nature. Mais au ^{xxi}^e siècle, les praticiens de cette supposée discipline qu'est l'économie n'étaient pas aussi lucides. À quelques exceptions près, ils restèrent bouche bée quand cette expérience d'alchimie tourna à la farce et à la ruine.

Dès le début, il était clair que cet hypercapitalisme fondé sur la dette, qui s'épanouit en Amérique dans les dernières décennies du ^{xx}^e siècle, ne pourrait vivre bien longtemps. Des ménages aux revenus stationnaires ou déclinants ne peuvent pas payer pour sortir de la spirale de l'endettement. Quand éclata la crise financière de 2007, les revenus de la plupart des Américains stagnaient depuis plus de trente ans. La flambée du crédit ne faisait que dissimuler le fait que la majorité de la population s'appauvrissait. Une nouvelle économie politique américaine était alors en train d'émerger, dans laquelle la part de la population en prison serait plus grande que dans n'importe quel autre pays, où le chômage permanent toucherait un très grand nombre de personnes, où une large part de la force de travail serait précarisée et où nombreux seraient ceux qui subsisteraient grâce à l'économie clandestine du trafic de drogue et du travail du sexe – une économie de plantation postmoderne où la servitude se rencontrerait à tous les coins de rue.

Selon certains historiens, les inégalités en Amérique au début du ^{xxi}^e siècle sont plus importantes que dans l'économie fondée sur

l'esclavage de la Rome impériale du II^e siècle. On trouve bien sûr des différences entre elles, l'Amérique contemporaine étant probablement moins stable que la Rome impériale. Il est difficile d'imaginer que la richesse volatile et théorique de quelques-uns puisse être soutenue par une force de travail décimée dans une économie rongée de l'intérieur. On finira peut-être par découvrir que c'est la baisse des profits de l'esclavage par la dette qui constitue le problème insurmontable du capitalisme américain.

Ce n'est pas seulement la pauvreté de masse qui rend la vie plus difficile sous le nouveau capitalisme. La conviction que chacun est capable de donner à sa vie la forme d'une amélioration continue est ancrée dans les esprits en Amérique plus que nulle part ailleurs. Dans cette nouvelle économie, où une existence décousue est le lot commun, cela ne veut plus rien dire. Si on ne peut projeter le sens de sa vie que dans l'avenir, comment les gens pourraient-ils vivre quand il leur est devenu impossible d'imaginer cet avenir ? La montée du Tea Party laisse entrevoir la possibilité d'un retrait dans une sorte de psychose volontaire, dans laquelle des démagogues populistes promettent un retour à un passé mythique.

Ce qui est en cours en Europe n'est pas vraiment différent. Tandis que la classe ouvrière a de moins en moins de travail, les classes moyennes se transforment en un prolétariat d'un nouveau genre. Le résultat final de la flambée économique a été l'érosion de l'épargne et la destruction des professions libérales. En Grèce, l'austérité a abouti à un exode des villes vers les campagnes et un retour à une économie du troc – le contraire du développement économique. Avec une ironie quelque peu prévisible, la volonté d'imposer la modernisation a forcé un retour à des formes de vie plus primitives.

Et comme l'effondrement se poursuivait, la passivité qui l'avait accompagné à ses premiers stades laissa la place à la résistance. Ici aussi, pourtant, nombreux sont ceux qui rêvent de renouer avec l'avancée qui avait semblé irrésistible quelques années auparavant. La croyance en une expansion sans fin de l'économie avait dominé les années du boom, et maintenant que celle-ci est terminée, l'exigence d'un retour à la croissance se fait partout plus forte. On n'a toujours pas accepté le fait que la richesse réelle soit limitée. Le scénario le plus probable est qu'une reprise de la croissance se

prépare, mais que celle-ci finira inmanquablement par dérailler à un moment ou à un autre à cause de la raréfaction du pétrole, de l'eau et des autres ressources naturelles.

On a comparé le début du ^{xxi}^e siècle aux années 1930 et les deux périodes entretiennent en effet des similitudes entre elles. Toutes deux tracent les contours d'une dislocation à l'échelle mondiale et impliquent une bascule géopolitique – de l'Europe vers les États-Unis dans les années de l'entre-deux-guerres, de l'Est à l'Occident aujourd'hui. Dans les deux cas, on peut d'ores et déjà prédire que l'Europe va s'enfoncer dans un conflit interne. Elle ne connaît pas à l'heure actuelle de mouvements de masse, qu'ils soient fascistes, nazis ou communistes, semblables à ceux qui l'avaient ravagée dans l'entre-deux-guerres. Aucun de ses pays n'est réellement susceptible de voir un régime démocratique remplacé par une dictature similaire à celles qui prirent le pouvoir sur presque tout le continent dans les années 1930, mais les forces xénophobes sont de nouveau en marche. La dislocation économique, exacerbée par la détermination des élites européennes à maintenir une monnaie unique qui ne fonctionne pas, produit une version propre au ^{xxi}^e siècle des politiques nuisibles de la période de l'entre-deux-guerres. Tout comme dans les années 1930, les minorités d'aujourd'hui, migrants, Tziganes, homosexuels, Juifs, sont désignées comme boucs émissaires.

La crise actuelle ressemble aussi à celle des années 1930 sur un plan plus fondamental : l'action collective ne permettra pas de la surmonter. L'idée qu'il n'existe pas de problème humain qui ne puisse être résolu sur le long terme fait partie intégrante de la croyance dans le progrès. Dans la préface à la *Contribution à la critique de l'économie politique*, Marx déclare : « L'humanité ne s'assigne jamais que des tâches qu'elle peut résoudre [...] ⁷². » S'il avait raison de penser que le capitalisme contient le potentiel de son autodestruction, Marx avait tort de croire qu'un mode de production plus durable lui succéderait. On peut créer de la richesse avec des systèmes économiques de toutes sortes, mais jamais très longtemps. L'animal humain consomme ce qu'il a produit, puis il va voir ailleurs.

L'ascension et la chute des systèmes économiques forment le cours normal de l'histoire. Aujourd'hui, tandis qu'une forme de capitalisme est sur le déclin, d'autres avancent en Chine, en Inde, en Russie, au Brésil et en Afrique. Nous n'assistons pas à la fin du capitalisme. Il ne fait que changer de forme, comme cela lui est déjà arrivé plusieurs fois. Il reste à voir comment l'ancien et le nouveau capitalisme résoudront leurs prétentions sur les ressources de la planète dans une époque où la population humaine augmente.

On ne résout jamais les problèmes les plus sérieux. Bien plus que tout ce que Roosevelt a pu réaliser, ce fut son engagement massif dans la Seconde Guerre mondiale qui fit sortir de l'Amérique, et finalement le monde, de la Grande Dépression. De même, aucune décision, quelle qu'elle soit, ne permettra de surmonter les problèmes qui se présentent au monde aujourd'hui. Il faut plutôt s'attendre à ce que s'opèrent un changement de décor, une modification dans le paysage mondial que personne ne peut prévoir ni contrôler, et il en résultera que les difficultés qui semblent à présent insurmontables seront dépassées.

Humanisme et soucoupes volantes

Si la foi en la rationalité humaine était une théorie scientifique, on l'aurait abandonnée depuis longtemps. *L'Échec d'une prophétie*, une étude sur une secte d'*ufologues* au début des années 1950 devenue un classique de la psychologie sociale, présente un exemple frappant de falsification. Rédigé par une équipe dirigée par Leon Festinger, le psychologue qui développa l'idée de dissonance cognitive, le livre évoque une femme du Michigan, qui prétendait recevoir sous forme d'écriture automatique des messages venus d'intelligences extraterrestres annonçant la fin du monde – qui devait advenir par un grand déluge quelques heures avant l'aube du 21 décembre 1954. Cette femme et ses disciples avaient abandonné leurs maisons, leurs emplois et leurs conjoints, ainsi que tout ce qu'ils possédaient, afin d'être prêts pour l'arrivée de la soucoupe volante qui les aurait sauvés de cette planète condamnée.

Festinger et ses collègues y virent l'opportunité de tester le concept de dissonance cognitive. Selon cette théorie, les êtres humains ne gèrent pas les conflits entre ce qu'ils croient et ce qu'ils perçoivent par une confrontation à l'épreuve des faits ; ils réduisent au contraire le conflit en réinterprétant les faits qui remettent en cause les convictions auxquelles ils sont le plus attachés. Comme l'écrit T. S. Eliot dans « **Burnt Norton** » : « Le genre humain ne peut pas supporter trop de réalité⁷³. »

Pour tester leur théorie, les psychologues infiltrèrent la secte et observèrent les réactions de ses membres quand la prophétie ne se réalisa pas. Comme la théorie l'avait prédit, les fidèles refusèrent d'admettre que leur système de croyances était erroné. Au contraire, ils interprétèrent la non-survenue de l'apocalypse comme la preuve qu'ils étaient parvenus à l'empêcher en la guettant et en priant toute la nuit. L'effondrement de toutes leurs attentes ne fit que les inciter à s'accrocher plus fermement à leur croyance et ils poursuivirent leur prosélytisme avec d'autant plus de vigueur.

Festinger résume ce processus en ces termes :

Supposons qu'un individu croie de tout cœur à quelque chose. Supposons aussi qu'il est engagé et a commis au nom de cette conviction des actes irréversibles. Supposons enfin qu'on lui fournisse la preuve incontestable et sans équivoque du caractère erroné de sa croyance. Que se passera-t-il bien souvent ? Non seulement l'individu ne sera pas ébranlé, mais il en sortira plus convaincu que jamais de la « vérité » de sa foi. Peut-être ira-t-il jusqu'à montrer une ardeur nouvelle à convaincre et à convertir les fidèles⁷⁴.

Nier la réalité dans le but de préserver sa vision du monde n'est pas l'apanage des sectes. La dissonance cognitive est l'état normal de la condition humaine. Les mouvements messianiques, dont les adeptes vivent dans l'attente d'un sauveur, matérialisent la dissonance dans une forme pure. Festinger écrit :

Depuis la Crucifixion, d'innombrables chrétiens ont attendu la Seconde Venue du Christ et les groupes qui en ont prédit la date n'ont pas manqué. [...] Des fidèles convaincus s'engagent en se déracinant [...]. La Seconde Venue n'est pas au rendez-vous. Loin de ralentir le mouvement, ce contretemps lui donne une impulsion nouvelle⁷⁵.

Les mouvements apocalyptiques n'ont pas besoin d'être ouvertement religieux. En citant les travaux de Festinger, le critique littéraire Frank Kermode remarquait : « L'idée de la fin a peut-être perdu pour nous son caractère naïf d'imminence, mais elle étend toujours son ombre sur les crises de nos fictions ⁷⁶ ».

L'ombre de l'apocalypse plane sur de nombreux mouvements radicaux. Les révolutionnaires, des jacobins aux bolchevicks et au-delà, furent possédés par des mythes apocalyptiques reproduits dans des formes **séculières**, et ceux-ci inspirent également des mouvements aussi différents en apparence que les trotskistes et les néoconservateurs américains de la fin du xx^e siècle ⁷⁷. L'humanité prolétaire en Russie soviétique, l'*Übermensch* nazi, le consommateur-producteur mondialisé qu'attend la congrégation des riches aux rencontres du Forum économique mondial de Davos – chacune de ces versions de l'humanité se serait imposée comme une nouveauté dans l'histoire. Heureusement, la fin des temps n'arrive jamais et aucun de ces spectres ne se matérialise.

Si l'animal humain a quoi que ce soit de singulier, c'est sa capacité à accroître son savoir de plus en plus vite, tout en étant viscéralement incapable de tirer des leçons de son expérience. Dans la science et la technique, le progrès est cumulatif, tandis que l'éthique et la politique affrontent toujours les mêmes dilemmes. Quel que soit le nom qu'on leur donne, la torture et l'esclavage sont des maux universels ; mais on ne peut consigner ces maux dans le passé comme on le ferait de théories scientifiques périmées. Ils reviennent sous d'autres noms : la torture comme technique d'interrogatoire poussé, l'esclavage comme trafic humain. Toute réduction des maux universels est une avancée dans la civilisation. Mais à la différence du savoir scientifique, les restrictions introduites par la vie civilisée ne peuvent pas être stockées sur le disque dur d'un ordinateur. Ce sont des habitudes comportementales qui, une fois brisées, sont difficiles à réparer. La civilisation est naturelle pour les êtres humains, mais la barbarie l'est tout autant.

La science et l'histoire démontrent que les êtres humains ne sont jamais rationnels que de façon partielle et **intermittente**, mais pour les humanistes modernes, la solution est simple : il faut que les êtres humains soient plus raisonnables à l'avenir. Ces **thuriféraires** de la

raison sont incapables de voir que cette idée que les êtres humains pourraient un jour être plus rationnels suppose un bond dans la foi plus grand que ne l'exige aucune religion. L'idée que Jésus soit revenu d'entre les morts, dans la mesure où elle repose sur une brèche miraculeuse dans l'ordre des choses, s'oppose moins à la raison que la notion selon laquelle dans l'avenir les êtres humains seront différents de ce qu'ils ont toujours été.

Dans les termes les plus généraux, l'humanisme est une pensée qui voit dans l'animal humain le réceptacle d'une sorte de valeur unique au monde. Les philosophes de la Grèce antique croyaient que les êtres humains avaient cette particularité d'être doués d'une raison qui manquait aux autres animaux, et certains de ces philosophes – Socrate, notoirement, du moins tel qu'il est décrit par Platon – croyaient que par l'usage de la raison les êtres humains pourraient accéder au royaume des Idées. Un aspect connexe de l'humanisme est la notion d'un esprit humain reflétant l'ordre du cosmos. Le royaume des Idées auquel Socrate croyait peut-être était composé de formes éternelles – en d'autres termes, des projections métaphysiques de concepts humains. Un troisième aspect de l'humanisme est sa conception de l'histoire comme récit de la progression de l'humanité dont la rationalité augmente avec le temps. C'est une vision particulièrement moderne, qu'on ne trouve nulle part chez les penseurs du monde antique qui étaient plus sages.

Tous ceux qu'on qualifie d'humanistes n'ont pas accepté cela. Michel de Montaigne a été considéré comme un humaniste parce qu'il s'est consacré à l'étude des classiques et à la culture de soi. Mais Montaigne se moquait de l'idée que les êtres humains sont supérieurs aux autres animaux, il rejetait la notion selon laquelle l'esprit humain est le miroir du monde et tournait en dérision l'idée que seule la raison permet de vivre bien. Il n'y a chez lui aucune trace de la croyance dans le progrès humain qui allait plus tard façonner l'humanisme moderne. En bon sceptique, Montaigne laissait sa fenêtre ouverte à la foi. Mais rien dans ses écrits ne ressemble aux idées mystiques qui sous-tendent les proclamations de Socrate et Platon sur l'unicité de l'être humain.

Aujourd'hui, les humanistes qui prétendent à une vision intégralement séculière des choses se moquent du mysticisme et de la religion. Mais la volonté d'accorder un caractère unique aux êtres humains est difficile de défendre, et même de comprendre, si on la sépare de l'idée de transcendance. Si l'on veut s'en tenir à un point de vue strictement naturaliste, qui considère le monde dans ses propres termes, sans référence à un Créateur ou un royaume des Idées, on n'y trouvera nulle part de hiérarchie de valeurs qui placerait de quelque façon que ce soit les êtres humains au sommet. Il n'y a que des animaux multiples, chacun avec ses propres besoins. Le caractère unique de l'être humain est un mythe hérité de la religion, que les humanistes ont recyclé en science.

L'hostilité des humanistes vis-à-vis du mythe est très parlante puisque s'il y a quelque chose de spécifique à l'être humain, c'est bien qu'il fabrique des mythes. Toute culture humaine est, à un degré ou un autre, animée par le mythe, et aucun autre animal ne montre quoi que ce soit de similaire. Les humanistes, eux aussi, obéissent à des mythes, bien que ceux qui les obsèdent soient dépourvus de la beauté et de la sagesse de ceux qu'ils raillent. L'idée que les êtres humains peuvent utiliser leur esprit pour s'élever au-dessus du monde naturel qui, chez Socrate et Platon, relevait d'une philosophie mystique a été renouvelée, dans une version embrouillée, par le langage de l'évolution.

Il y a peu de choses dans l'actuel engouement pour les théories évolutionnistes de la société qu'on ne trouve déjà, parfois exprimées plus clairement, dans les écrits de Herbert Spencer, le prophète victorien de ce qu'on appellera plus tard le darwinisme social. Spencer croyait que l'histoire humaine était en soi un processus évolutionniste et il affirmait que le point d'achèvement de ce processus était le capitalisme du laisser-faire. Ses disciples Sidney et Beatrice Webb, qui adhèrent très tôt à la Société fabienne et furent des admirateurs de l'Union soviétique, croyaient qu'il culminait dans le communisme. Une génération postérieure de théoriciens, dans un effort de **perspicacité**, décréta ensuite que le « capitalisme démocratique » serait son terme. Comme on aurait pu le prévoir, aucun de ces couronnements n'advint jamais.

La sélection naturelle se caractérise en ce qu'elle procède par dérives. L'évolution n'a pas de point d'achèvement ni de direction ; par conséquent, si le développement de la société est un processus évolutionniste, celui-ci ne va nulle part. Les destinations que des générations successives de théoriciens ont assignées à l'évolution sont dénuées de tout fondement scientifique. Elles relèvent invariablement de l'idée dominante de progrès, recyclée dans des termes darwiniens.

La **théorie de Darwin**, telle que l'ont affinée des scientifiques ultérieurs, postule que la sélection se fait par des mutations génétiques hasardeuses. En revanche, personne n'a jamais montré une unité de sélection ou un mécanisme par lequel l'évolution opérerait à l'intérieur de la société. Du point de vue évolutionniste, l'esprit humain ne possède pas de tendance innée vers la vérité ni la rationalité et il continuera de se développer selon un impératif de survie. Les théories qui veulent que la rationalité humaine augmente avec l'évolution sociale ont aussi peu de fondement aujourd'hui que lorsque Spencer s'en servait pour défendre le capitalisme du laisser-faire, et les Webb pour défendre le communisme. En revisitant ces erreurs qui ont fait long feu, les adeptes de l'évolution sociale au ^{XXI}^e siècle démontrent, à leur corps défendant, que le progrès dans l'histoire des idées est une illusion.

Pour les humanistes, nier que l'humanité puisse vivre sans mythes ne peut être qu'une forme de pessimisme. Ils prennent pour argent comptant l'idée que si les êtres humains en venaient à se conformer davantage à la rationalité imaginaire qu'ils ont dans leur esprit, il en résulterait une amélioration. Laissons de côté l'affirmation – en soi très douteuse – qu'une vie rationnelle serait nécessairement une vie sans mythe. Rationnelle ou non, une vie sans mythe est comme une vie sans art ou sans sexe – insipide et inhumaine. La réalité, avec toutes ses horreurs, est préférable. Heureusement, il n'est pas besoin de faire un tel choix, puisque la vie de raison que les humanistes anticipent n'est qu'un fantasme.

S'il existe un choix, il réside entre les mythes eux-mêmes. En comparaison du mythe de la Genèse, le mythe séculier selon lequel l'humanité est en marche vers la liberté n'est que pure superstition. Comme nous l'enseigne l'histoire contenue dans la Genèse, le

savoir ne peut pas nous sauver de nous-mêmes. Si nous en savons plus long qu'autrefois, cela signifie seulement que nous avons plus de champ pour accomplir nos fantasmes. Mais – comme le mythe de la Genèse nous l'enseigne également – il nous est impossible de nous débarrasser de ce que nous savons. Si nous essayons de retrouver un état d'innocence, le résultat ne peut être qu'une folie pire encore. Le message de la Genèse est qu'on ne peut connaître aucun progrès dans les champs les plus essentiels de la vie humaine, il n'y a qu'une lutte sans fin avec notre propre nature.

Quand les humanistes contemporains invoquent l'idée de progrès, ils mélangent deux mythes différents : le mythe socratique de la raison et le mythe chrétien du salut. Le corps d'idées qui en résulte est incohérent, mais c'est exactement ce qui le rend attrayant. Les humanistes croient que l'humanité s'améliore à mesure que la connaissance s'accroît, mais croire que l'avancée de la civilisation va de pair avec celle de la connaissance est un pur acte de foi. Ils considèrent que le but de l'histoire est la réalisation du potentiel humain, alors qu'un questionnement rationnel montre que l'histoire n'a pas de but. Ils exaltent la nature tout en insistant sur le fait que l'espèce humaine – un accident de la nature – peut surmonter les limites naturelles qui façonnent la vie des autres animaux. Cette absurdité, sans queue ni tête, donne du sens à la vie des gens qui croient qu'ils ont laissé les mythes derrière eux.

Espérer que les humanistes abandonnent leurs mythes serait déraisonnable. Comme la musique vulgaire, le mythe du progrès élève les esprits en même temps qu'il étourdit le cerveau. Aucun signe ne montre qu'une humanité rationnelle soit en vue et c'est ce qui pousse les humanistes à s'accrocher plus fermement à leur conviction que le genre humain sera un jour sauvé de sa déraison. Comme ceux qui croient aux soucoupes volantes, ils interprètent le non-événement dans un sens qui confirme leur foi.

La science et l'idée de progrès peuvent sembler soudées l'une à l'autre, mais le résultat final du progrès de la science est de montrer l'impossibilité du progrès dans la civilisation. La science est un solvant pour l'illusion, et parmi les illusions qu'elle dissout on trouve celles de l'humanisme. Le savoir de l'humanité augmente, mais l'irrationalité humaine ne change pas. Le questionnement

scientifique est peut-être une incarnation de la raison, mais ce qu'elle démontre c'est que les êtres humains ne sont pas des animaux rationnels. Quand ils refusent d'admettre cette démonstration, les humanistes ne font que confirmer cette vérité.

On pourrait penser aussi que l'athéisme et l'humanisme vont de pair alors qu'ils entrent en fait en contradiction l'un avec l'autre. Parmi les athées contemporains, ne pas croire au progrès équivaut à un blasphème. Dénoncer les imperfections de l'animal humain est devenu un acte sacrilège. Le déclin de la religion n'a fait que renforcer l'emprise de la foi sur l'esprit. Ne pas croire aujourd'hui devrait signifier avant tout questionner non la religion, mais la foi séculière. Un athéisme qui refuserait de révéler l'humanité serait une authentique avancée. La pensée de Freud est l'exemple même d'un tel athéisme ; mais Freud était décrié précisément parce qu'il refusait de flatter l'animal humain. Il n'est pas surprenant que l'athéisme demeure une secte humaniste. Supposer qu'on puisse se défaire du mythe du progrès signifierait attribuer à l'humanité moderne une capacité d'amélioration plus grande que celle qu'elle-même s'attribue.

Les mythes modernes sont des mythes religieux posés dans des termes différents. Ces deux types de mythes ont en commun de répondre à un indéniable besoin de sens. Pour pouvoir survivre, les êtres humains ont inventé la science. Si on la poursuit avec constance, la recherche scientifique travaille à saper le mythe. Mais une vie sans mythe est impossible, alors la science est devenue une filière pour les mythes – dont le premier est le mythe du salut par la science. Quand la vérité entre en contradiction avec le sens, c'est le sens qui gagne. C'est une question délicate. Pourquoi le sens est-il important ? Pourquoi les êtres humains ont-ils besoin d'une raison de vivre ? Est-ce parce qu'ils ne pourraient pas supporter la vie s'ils ne croyaient pas qu'elle contient une raison cachée ? Ou bien l'exigence de sens vient-elle de ce nous prêtons trop de signification au langage – parce que nous pensons que notre vie est un livre que nous n'avons pas encore appris à lire ?

1. Arthur Koestler, *Le Zéro et l'Infini* [*Darkness at Noon*, 1940], traduit de l'anglais par Jérôme Jenatton, Paris, Le Livre de poche, 2004, p. 242-243.
2. Joseph Conrad, *Un avant-poste du progrès* [*An Outpost of Progress*, 1897], traduit de l'anglais par Georges Jean-Aubry, in *Nouvelles complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2003, p. 138.
3. *Ibid.*, p. 121.
4. *Ibid.*, p. 136.
5. *Ibid.*, p. 137.
6. Cité in Jean Deurbergue, « Notice », in Joseph Conrad, *Au cœur des ténèbres et autres récits*, traduit de l'anglais par Henriette Bordenave, Pierre Coustillas, Jean Deurbergue et al., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2017, p. 1097.
7. Joseph Conrad, *Un avant-poste du progrès*, *op. cit.*, p. 119-102.
8. *Ibid.*, p. 121.
9. *Ibid.*, p. 125.
10. *Ibid.*, p. 118.
11. *Ibid.*, p. 117.
12. *Ibid.*, p. 118.
13. *Ibid.*, p. 137.
14. *Ibid.*, p. 116.
15. *Ibid.*, p. 122.
16. Wallace Stevens, « Dimanche matin » [« Sunday Morning », 1915], in *Harmonium*, traduit de l'anglais par Claire Malroux, Paris, José Corti, 2002, p. 173.
17. Joseph Conrad, *L'Agent secret* [*The Secret Agent*, 1907], traduit de l'anglais par Sylvère Monod, Paris, Gallimard, coll. « Folio Classique », 1995, p. 129-130.
18. *Ibid.*, p. 403.
19. Norman Lewis, *Naples 44* [*Naples '44 : An Intelligence Officer in the Italian Labyrinth*, 1978], traduit de l'anglais par Pierre Giuliani et Iawa Tate, Paris, Phébus, coll. « D'ailleurs », 1996, p. 56-57.
20. Voir Julian Evans, *Semi Invisible Man : The Life of Norman Lewis*, Londres, Jonathan Cape, 2008.
21. Norman Lewis, *Naples 44*, *op. cit.*, p. 14-15.
22. *Ibid.*, p. 68.
23. *Ibid.*, p. 90.
24. *Ibid.*, p. 164 et 163.
25. *Ibid.*, p. 217.
26. Norman Lewis, *La Mafia* [*The Honoured Society : the Sicilian Mafia Observed*, 1964], traduit de l'anglais par Henri Nulp, Paris, Plon, 1964.
27. Norman Lewis, *I Came, I Saw : An Autobiography*, Londres, Picador, 1994, p. 321.
28. *Ibid.*, p. 323.
29. Norman Lewis, *Naples 44*, *op. cit.* p. 64.

30. Sur la vie de Malaparte, voir Maurizio Serra, *Malaparte, vie et légendes*, Paris, Grasset & Fasquelle, 2011.
31. Curzio Malaparte, *La Peau* [*La pelle*, 1949], traduit de l'italien par René Novella, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1973, p. 62.
32. *Ibid.*, p. 57.
33. Curzio Malaparte, *Kaputt* [1944], traduit de l'italien par Juliette Bertrand, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1972, p. 483.
34. *Ibid.*, p. 68.
35. Les dépêches du front de l'Est de Malaparte ont été publiées en français sous le titre *La Volga naît en Europe*, 1943, traduit de l'italien par Juliette Bertrand, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Mémoires de guerre », 2012.
36. *Ibid.*, p. 254.
37. Arthur Koestler, *Hiéroglyphes* [*The Invisible Writing*, 1954], traduit de l'anglais par Denise Van Moppès, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Le goût des idées », 2013, p. 19.
38. *Ibid.*, p. 509.
39. *Ibid.*, p. 507.
40. Arthur Koestler, *La Corde raide* [*Arrow in the Blue : An Autobiography*, 1952], traduit de l'anglais par Denise Van Moppès, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Le goût des idées », 2012, p. 285.
41. Arthur Koestler, *La Lie de la terre* [*Scum of the Earth*, 1941], traduit de l'anglais par Jeanne Terracini, Paris, Calmann-Lévy, 2011, p. 369-70.
42. *Ibid.*, p. 263-264. Il est de notoriété publique que le livre de Maeterlinck est un plagiat de *Mœurs et coutumes des termites : étude de la fourmi blanche de l'Afrique du Sud* (1925) de l'écrivain afrikaner Eugène Marais.
43. Arthur Koestler, *La Lie de la terre*, *op. cit.*, p. 265.
44. Stefan Zweig, *Le Monde d'hier : souvenirs d'un Européen* [*Die Welt von Gestern : Erinnerungen eines Europäers*, 1943], traduit de l'allemand par Jean-Paul Zimmermann, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Le goût des idées », 2013, p. 15-16.
45. Joseph Roth, *La Crypte des capucins* [*Die Kapuzinergruft*, 1938], traduit de l'allemand par Blanche Gidon, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points. Grands romans », 1996, p. 42.
46. Joseph Roth, *Le Buste de l'empereur* [*Die Büste des Kaisers*, 1935], traduit de l'allemand par Blanche Gidon, Toulouse, Ombres, coll. « Petite bibliothèque Ombres », 2014, p. 54-55.
47. Joseph Roth, *Lettres choisies (1911-1939)*, traduit de l'allemand, présenté et annoté par Stéphane Pesnel, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Le don des langues », 2007, p. 331.
48. George Orwell, *1984* [1949], traduit de l'anglais par Josée Kamoun, Paris, Gallimard, coll. « Du monde entier », 2018, p. 293.
49. *Ibid.*, p. 297-298.
50. *Ibid.*, p. 99.

51. George Orwell, « Réflexions sur la guerre d'Espagne » « Looking Back on the Spanish War », 1942, in *Essais, articles et lettres*, II, 1940-1943, édition établie par Sonia Orwell et Ian Angus, traduit de l'anglais par Anne Krief, Michel Pétris et Jaime Semprun, Paris, Ivrea-L'Encyclopédie des nuisances, 1996, p. 324-325.
52. Eugene Lyons, *Assignment in Utopia*, New York, Harcourt Brace and Co., 1937, p. 240.
53. Un récit de la vie et de la mort de Jones a été fait par Margaret Siroi Colley in *Gareth Jones : A Manchukuo Incident*, Nottingham, Alphagraphics, 2001. Un documentaire radiophonique sur Jones, *But They Are Only Russians*, a été diffusé sur BBC Radio 4 le 13 janvier 2012.
54. Eugene Lyons, *Assignment in Utopia*, *op. cit.*, p. 281.
55. *Ibid.*, p. 451.
56. *Ibid.*, p. 447.
57. *Ibid.*, p. 449.
58. George Orwell, 1984, *op. cit.*, p. 291.
59. *Ibid.*, p. 308-311 et 313.
60. Fédor Mikhaïlovitch Dostoïevski, *Les Carnets du sous-sol* [*Записки из подполья*, 1864], traduit du russe par André Markowicz, Arles-Bruxelles, Actes Sud-Labor, coll. « Babel », 1992, p. 23.
61. Sebastian Haffner, *Considérations sur Hitler* [*Anmerkungen zu Hitler*, 1978], traduit de l'allemand par Ole Hansen-Löve et Sylvie Taussig, Paris, Perrin, coll. « Tempus », 2016, p. 61-63.
62. Sebastian Haffner, *Histoire d'un Allemand : souvenirs (1914-1933)* [*Geschichte eines Deutschen : die Erinnerungen (1914-1933)*, 2002], traduit de l'allemand par Brigitte Hébert, Arles, Actes Sud, 2003 (nouvelle édition augmentée), p. 427.
63. *Ibid.*, p. 187-188.
64. Alexandre Ivanovitch Herzen, *De l'autre rive* [*С того берега*, 1850], traduit du russe par Alexandre Herzen fils, Paris-Genève, Slatkine, coll. « Ressources », 1980, p. 138-139.
65. Alexandre Ivanovitch Herzen, *Passé et Méditations* [*Былое и думы*, 1856], IV, traduit du russe et commenté par Daria Olivier, Lausanne, L'Âge d'homme, 1981, p. 222.
66. *Ibid.*, p. 66-70.
67. Adam Fergusson, *When Money Dies : The Nightmare of the Weimar Hyper-Inflation*, Londres, Old Street Publishing, 1975, p. 11.
68. *Ibid.*, p. 25.
69. *Ibid.*, p. 27.
70. *Ibid.*, p. 137-138.
71. *Ibid.*, p. 37.
72. Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique : introduction aux Grundrisse, dite « de 1857 »* [*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, 1857], traduit de l'allemand par Guillaume Fondu et Jean Quétier, Paris, Éditions sociales, coll. « Geme », 2014, p. 63.

73. T. S. Eliot, « Burnt Norton » [1936], in *Quatre quatuors*, in *Poésie*, traduit de l'anglais par Pierre Leyris, Paris, Éditions du Seuil, 1976, p. 159.
74. Leon Festinger, Henry W. Riecken, Stanley Schachter, *L'Échec d'une prophétie : psychologie sociale d'un groupe de fidèles qui prédisaient la fin du monde* [*When Prophecy Fails : A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World*, 1956], traduit de l'anglais par Sophie Mayoux et Paul Rozenberg, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Psychologie sociale », 1993, p. 1.
75. *Ibid.*, p. 4-5.
76. Frank Kermode, *The Sense of an Ending : Studies in the Theory of Fiction*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2000, p. 6.
77. Voir mon livre *Black Mass : Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, Londres, Penguin Books, 2007, p. 4-20.

2

AU-DELÀ DE LA DERNIÈRE PENSÉE

Le principal défaut de l'humanisme, c'est qu'il concerne les êtres humains. Il devrait être possible de créer une fiction recevable entre l'humanisme et quelque chose d'autre.

Wallace Stevens¹

Les cigares de Freud et le long parcours vers le nirvana

En inventant la psychanalyse, Freud crut fonder une nouvelle science, comme une branche de la neurologie. Il renouvelait en fait un questionnement immémorial sur la façon dont les êtres humains doivent vivre. Freud – qui est paradoxalement un penseur éminemment moderne – enfonça un point d'interrogation dans les idéaux modernes. Sans renoncer à son athéisme viscéral, il reformula une des intuitions centrales de la religion : les êtres humains sont des poteries fêlées. Ce n'est pas seulement le monde autour d'eux qui les empêche de s'épanouir ; ils hébergent des pulsions qui, à l'intérieur d'eux-mêmes, sabotent leur épanouissement. L'*Éros* – « amour » ou « créativité » – est partie intégrante de l'être humain, au même titre que, pensait Freud, *Thanatos*, l'instinct de mort qui trouve son expression dans la haine

et la destruction. Le but de la thérapie n'est pas d'apporter la paix à ces pulsions en conflit entre elles ni d'assurer la victoire de l'une sur l'autre, mais d'effectuer un changement dans le psychisme qui lui permette de les accepter toutes les deux.

En croyant que les êtres humains doivent changer de l'intérieur, Freud perpétuait une tradition présente, sous une forme ou sous une autre, depuis l'origine de l'humanité. À travers toute l'histoire et la préhistoire, on a accepté l'idée que quelque chose n'allait pas dans l'animal humain. La santé est peut-être la condition naturelle des autres espèces, mais chez l'être humain c'est la maladie qui est normale. Se sentir mal de façon chronique fait partie de ce que signifie être humain. Ce n'est pas un hasard si chaque culture a sa propre conception de la thérapie. Les chamans des sociétés tribales et les psychothérapeutes modernes répondent au même besoin et pratiquent le même métier.

On accuse parfois Freud d'avoir inventé une culture dans laquelle chaque difficulté humaine est considérée comme un problème d'ajustement psychologique. L'accusation est révélatrice en ce qu'elle montre qu'on résiste toujours à l'idée maîtresse de son œuvre. Ce qui distingue la thérapie de Freud de celles qui l'ont précédée et de celles qui sont venues après lui, c'est qu'il ne propose *pas* de soulager l'âme. Au siècle dernier, on en vint à considérer les conflits communs de l'esprit comme des affections auxquelles il était possible d'apporter un remède, et cela est en partie dû à l'œuvre de Freud. Pour ce dernier cependant, ce qui nous fait du mal, c'est l'espoir d'une vie sans conflit. Freud, comme le font toutes les philosophies ou toutes les religions sérieuses, acceptait que les êtres humains soient des animaux maladifs. Il avait cela d'original qu'il acceptait que la maladie humaine n'ait pas de remède.

Il ne serait pas faux de considérer que Freud a inventé un nouveau type d'éthique stoïcienne². Il était iconoclaste en ce qu'il voyait dans la résignation une vertu. Il entendait certes armer l'individu contre le monde, mais il savait qu'à la fin c'est toujours le monde qui l'emporte. Comme les stoïciens, Freud acceptait le fait que les êtres humains soient incapables de maîtriser leur destinée. Où nous naîtons, qui sont nos parents, quelles circonstances

façonnent nos vies et l'ampleur de notre souffrance, tout cela ne dépend pas d'un quelconque choix, seulement du destin. Une certaine liberté reste cependant possible. Une telle liberté a été définie en ces termes par le philosophe stoïcien romain Sénèque dans une de ses lettres :

La liberté, voilà l'enjeu, le prix qui doit payer nos peines. Qu'est-ce qu'être libre ? Tu le demandes ? C'est n'être esclave d'aucun objet, d'aucune nécessité, d'aucun accident concevable ; c'est réduire la fortune à lutter de pair avec moi ³.

Les penseurs modernes ont tendance à croire que les êtres humains peuvent décider de leur destin, ce qui revient quasiment à dire que le destin n'existe tout simplement pas. Freud se range dans le camp des Anciens en ce qu'il accepte que notre vie soit façonnée par le destin, tout en affirmant que nous pouvons façonner la position que nous adoptons par rapport à celui-ci. Il serait cependant trop simple de ne voir en Freud qu'un stoïcien anachronique.

L'empereur stoïcien Marc Aurèle (121-180), qui voyait dans sa fonction un fardeau, se consolait dans la pensée que chacun a sa place dans l'ordre des choses. Tout comme les chrétiens croyaient que l'univers était façonné par un divin *logos*, Marc Aurèle trouvait la paix en se soumettant au cosmos. L'idée de se plier à un ordre extra-humain, naturel ou divin n'intéressait absolument pas Freud. Il refusait la consolation des stoïciens tout autant que celles que proposent les chrétiens et leurs disciples, les humanistes adeptes du progrès. Freud acceptait que le chaos soit définitif et, en cela, il était moderne. Dans le même temps, on voit très bien qu'il se tenait à distance des idéaux modernes. On a pu considérer la psychanalyse comme une promotion de l'autonomie personnelle, mais ce serait plutôt le contraire. Les humanistes, faisant en cela écho à la foi chrétienne dans le libre arbitre, tiennent les êtres humains pour libres de choisir leur vie – en tout cas, ils pourraient un jour le devenir. Ils oublient que le sujet qui opère le choix n'a, lui, pas été choisi.

L'enseignement de Freud repose autant sur le refoulement de la sexualité que sur le fait que chaque être humain vit sa petite enfance comme une période de vulnérabilité. Il nous dit que nos expériences précoces laissent des traces indélébiles. Par la pratique de la

psychothérapie, ces traces peuvent se voir plus nettement, mais elles ne peuvent être effacées. La finalité de la psychanalyse – un processus jamais achevé, prévient Freud – est d'accepter d'avoir un destin personnel.

Cela ressemble à du stoïcisme. Mais si Freud rejetait la vision de l'univers des stoïciens, il rejetait tout autant leur vision de l'éthique. Pour Marc Aurèle et consorts, une vie bonne est une vie vertueuse. Transgresser la morale afin d'avoir une vie meilleure était impensable, puisque les commandements et les interdits de la morale sont les lois de l'univers transformées en codes de conduite. Freud, qui ne croyait pas en un cosmos gouverné par des lois, voyait les choses différemment. La morale n'est pas construite dans la nature des choses. C'est un assemblage de conventions humaines, qu'on peut négliger ou altérer quand cela obstrue le chemin vers une vie plus satisfaisante. Il ne s'agit pas seulement de maîtriser l'inconscient. Il faut aussi maîtriser le surmoi, qui aimerait être entièrement « bon ». Le surmoi – en allemand *das Über-Ich*, littéralement « au-dessus de je » – intériorise les contraintes de la civilisation. Mais selon Freud, c'est seulement quand on a réussi à se détacher, au moins en partie, de la « morale » qu'on peut prétendre être un individu.

Comme Nietzsche, mais plus sobrement, Freud se représentait la vie « par-delà le bien et le mal ». Dans une lettre à un collègue, il décrit les qualités d'un bon psychanalyste, parmi lesquelles il précise que celui-ci ne devrait pas être trop moral :

L'analyse souffre du mal héréditaire de... la vertu ; elle est l'œuvre d'un homme trop comme il faut [...] il faut être sans scrupule, s'exposer, se livrer en pâture, se trahir, se conduire comme un artiste qui achète des couleurs avec l'argent du ménage et brûle les meubles pour chauffer le modèle. Sans quelqu'une de ces actions criminelles, on ne peut rien accomplir correctement⁴.

Un des objectifs de la psychanalyse est d'apprivoiser la morale. Ce n'est pas seulement la pulsion anarchique qui doit se soumettre à la raison ; le sens moral doit le faire aussi. Mais la dictature de la raison ne peut jamais être complète. Si nos pulsions se combattent mutuellement, elles combattent aussi les exigences de la conscience, qui sont elles-mêmes souvent en conflit entre elles. La force du moi ne tient pas à ses tentatives d'harmoniser ces conflits,

mais à ce qu'il apprend à vivre avec eux. C'est en partie ce que signifie accepter son sort personnel. Pour Freud cependant, le fatalisme n'a rien à voir avec la passivité.

D'une certaine façon, Freud a une vision de la vie humaine très proche de celle d'Arthur Schopenhauer, le philosophe allemand pessimiste du XIX^e siècle. Freud prétendait ne l'avoir lu qu'à la toute fin de sa vie, mais il reconnaissait aussi que celui-ci avait anticipé l'intuition fondamentale de la psychanalyse :

Très rares sans doute sont les hommes qui ont clairement réalisé combien il est lourd de conséquences le pas que constituerait pour la science et pour la vie l'hypothèse d'un processus animique inconscient. Hâtons-nous toutefois d'ajouter que ce n'est pas la psychanalyse qui a, la première, fait ce pas. Les précurseurs qu'on peut citer sont des philosophes de renom, en tête le grand penseur Schopenhauer dont la « volonté » inconsciente est à tenir pour l'équivalent des pulsions animiques de la psychanalyse⁵.

Schopenhauer reconnaît également dans la sexualité la force primordiale qui fait avancer la vie humaine : « L'amour sexuel [...] apparaît comme le plus puissant et le plus actif de tous les mobiles [...] Il s'entend à glisser ses billets doux et ses boucles de cheveux même dans les portefeuilles ministériels et les manuscrits philosophiques⁶. » De telles remarques auraient très bien pu être de la main de Freud.

Les deux penseurs faussèrent compagnie à la tradition occidentale dominante en acceptant que ce ne soit pas l'esprit conscient qui façonne la vie humaine. En deçà de ce qu'on imagine être nos choix autonomes, c'est la volonté inconsciente qui nous dirige. Au fond du monde lui-même se trouve la volonté, un champ d'énergie qui parvient à s'exprimer par un désir dans un corps. Freud appelle ce flux intérieur d'énergie le *Id* (le « ça »), terme emprunté à un ancien collègue, le « psychanalyste sauvage » Georg Groddeck, qui l'avait repris de Nietzsche, qui lui-même en avait trouvé l'idée chez Schopenhauer. Le ça de Freud est la Volonté de Schopenhauer, une catégorie métaphysique transformée en théorie psychologique.

Pour Schopenhauer comme pour Freud, le monde est l'arène d'un combat sans fin. Mais Schopenhauer offre une possibilité de rédemption, et c'est là que Freud lui fausse compagnie.

Schopenhauer considère que l'autonomie humaine est une illusion, mais il expose tout de même une perspective pour s'en libérer. Le salut est dans le rejet du moi, ce qui rend possible un mode de vie fondé sur un « sentiment océanique d'unité ».

Freud ne partageait pas ce rêve de salut. La possibilité d'échapper à une illusion exposée par Schopenhauer est elle-même une illusion. Le sentiment océanique est tout à fait réel, mais il ne peut constituer le fondement d'un mode de vie. Quels que soient les moments de libération qu'ils peuvent vivre, les êtres humains sont destinés à une vie de lutte. Freud écrit : « Là où était du ça, du moi doit advenir⁷. » Le sentiment d'unité ne contient pour lui rien de magique. La vie humaine pourrait n'être qu'une route sinueuse vers la mort. Mais tant que nous n'avons pas rejoint notre destination, nous sommes en guerre.

Il y a bien au cœur de l'éthique de Freud une certaine forme de résignation. Mais celle qu'il recommandait était tout le contraire d'une soumission au monde. Il n'a jamais envisagé de fondre le moi dans un ordre cosmique. Il s'agissait pour lui d'accepter le chaos ultime comme un fait. Freud savait tout autant que les stoïciens qu'il fallait renoncer à beaucoup de choses si on voulait éviter que l'esprit demeure dans un état d'oscillation permanente. Son but n'était pourtant pas la tranquillité telle que la poursuivait Marc Aurèle – et dont on peut suspecter qu'il ne l'atteignit jamais. La résignation ne signifie pas réduire le moi au point qu'il puisse vivre sans être contrecarré par le destin. Cela signifie fortifier le moi de telle façon que les êtres humains puissent s'affirmer contre le destin.

Freud pratiquait ce fatalisme actif dans sa propre vie. Il demeura dans l'Autriche occupée par les nazis jusqu'à ce qu'il fût presque trop tard. Quand il finit par se décider à quitter son pays natal, la Gestapo exigea de lui qu'il signe un document attestant qu'il avait eu toute latitude « pour vivre et travailler en pleine liberté » et n'avait pas « la moindre raison de se plaindre de quelque façon que ce soit » ; Freud signa et ajouta ce codicille ironique : « Je peux cordialement recommander la Gestapo à tous⁸. » Compter ainsi sur le fait que la Gestapo serait incapable de percevoir qu'on se moquait d'elle constituait un imprudent geste de défi.

Il en va de même, bien que sur un mode différent, de son refus de renoncer aux cigares. Il ne cessa jamais de fumer – « une protection et une arme dans le combat qu'est la vie » –, pas même durant les dernières années de sa vie à Vienne puis à Londres, alors qu'il portait, en guise de traitement contre le cancer, une douloureuse prothèse fixée dans la mâchoire qu'il devait ouvrir avec un levier quand il voulait y insérer un cigare. Quand, à la toute fin de sa vie, il ne fut plus capable de fumer, Freud décrivit son existence comme « une petite île de douleur flottant sur un océan d'indifférence ». Au moment où son fidèle disciple, Ernest Jones, vint faire ses adieux au mourant, il « ouvrit les yeux, [le] reconnut, [lui] fit signe de la main, puis la laissa retomber dans un geste hautement expressif. Ce geste voulait dire beaucoup de choses : salut, adieu, résignation ou plus simplement : *Le reste n'est que silence*⁹ ». Quelques jours plus tard, le médecin de Freud, honorant la promesse qu'il lui avait faite, lui administra la dose de morphine qui mit fin à ses souffrances.

Freud ne fuyait pas le plaisir afin d'éviter la douleur. Il semblait penser : mieux vaut profiter des plaisirs jusqu'au bout que de subir une vie de tranquillité sans douleur. Quand son cancer devint insoutenable, il opta pour le suicide assisté. La vie de Freud est l'exemple même d'une volonté humaine dressée contre le destin. Mais il n'imagina jamais que le destin pût être vaincu et c'est la raison pour laquelle cet homme, le plus empli de volonté qui soit, conseillait la résignation.

On a considéré que le fondateur de la psychanalyse avait fourni une thérapie pour les maladies modernes, alors que ce qu'il fit en réalité fut de subvertir les mythes modernes de la santé. Mais Freud ne laissait pas entendre que l'esprit humain pourrait être vidé du mythe. La psychanalyse est elle-même une sorte de mythologie – « notre mythologique doctrine des pulsions », selon les propres termes utilisés par Freud dans son échange avec Albert Einstein sur les causes de la guerre. Il y écrit que l'instinct de mort – une pulsion qui « travaille à l'intérieur de tout être vivant, et a donc pour tendance de provoquer sa désagrégation, de ramener la vie à l'état de la matière non vivante¹⁰ » – pourrait être un mythe. Et à Einstein, il écrit : « Peut-être avez-vous l'impression que nos théories sont une sorte de mythologie, dans le cas présent une mythologie qui

n'est même pas réjouissante », avant de poursuivre par cette question : « Mais toute science de la nature ne revient-elle pas à une telle sorte de mythologie ? En va-t-il autrement pour vous aujourd'hui en physique ¹¹ ? »

Le philosophe latino-américain George Santayana reconnaissait, à la suite de Freud, que la psychanalyse était une forme de mythe. Dans un essai intitulé *A Long Way Round to Nirvana* (« Un long parcours vers le Nirvana », 1933), il conteste l'idée freudienne selon laquelle la vie humaine serait dirigée par les instincts rivaux Éros et Thanatos :

Ces nouveaux mythes de Freud sur la vie, comme ceux qu'il avait précédemment proposés au sujet des rêves, sont conçus pour nous éclairer sur nous-mêmes tout autant que pour nous assagir. L'esprit humain, dès qu'il s'éveille, doit faire face à de très gros problèmes : sans qu'il puisse y assigner de raisons, le voilà chargé d'un fardeau fait d'angoisse pour la nourriture, de pressions multiples, de bruits et de douleurs. Il naît, comme le prétend un autre mythe, dans le péché originel. [...] La même intuition se retrouve dans un autre mythe plein de sagesse, qui a inspiré la morale et la religion en Inde depuis des temps immémoriaux, je veux parler de la doctrine du karma : nous sommes nés, nous dit ce mythe, avec un héritage, un caractère imposé ainsi qu'une assignation à une longue tâche et tout cela est dû à une ignorance qui, dans nos vies antérieures, nous a conduits à toutes sortes d'engagements. [...] Certains philosophes qui n'ont pas la connaissance d'eux-mêmes pensent que les variations et les contraintes que nous pourrions rencontrer dans l'avenir sont des manifestations de l'esprit, mais elles sont, comme l'indique Freud, imposées aux êtres humains par une pression extérieure et elles prennent forme dans le royaume de la matière. [...] Aussi profonde et obscure soit-elle quand on la regarde de l'extérieur, l'âme est une chose parfaitement naturelle et cette compréhension même qui met au jour nos passions infantiles refoulées et dissipe les mauvaises habitudes dans lesquelles nous nous enfermons peut nous montrer où se trouve le véritable bien. La nature a déjà balisé le chemin pour nous. Celui-ci recèle des pièges, mais aussi des primevères et il conduit à la paix ¹².

Santayana continue en citant le passage d'*Au-delà du principe de plaisir* dans lequel Freud interprète l'instinct de mort comme une tendance de la matière vivante :

Une pulsion serait une poussée inhérente de l'organisme doué de vie en vue de la réinstauration d'un état antérieur que cet être doué de vie a dû abandonner sous l'influence de forces perturbatrices externes, elles seraient une sorte d'élasticité organique ou, si l'on veut, la manifestation de l'inertie dans la vie organique. [...] Il

serait contradictoire avec la nature conservatrice des pulsions que le but de la vie fut un état qui n'a encore jamais été atteint auparavant. Ce but doit bien plutôt être un état ancien, un état de départ que le vivant a jadis abandonné et auquel il tend à revenir par tous les détours de l'évolution. [...] Le but de toute vie est la mort¹³.

En citant ce passage, Santayana reconnaît que Freud donne là voix à un nouveau mythe. L'idée qu'un organisme vit pour mourir n'est pas une affirmation que la science peut prouver ou démentir, sa méthode, depuis l'époque moderne, consistant à comprendre le monde naturel sans invoquer de but ou d'intention. Et pourtant, Santayana continue en ces termes :

Ce que suggèrent les spéculations de Freud est vrai. Dans quel sens les mythes peuvent-ils être considérés comme vrais ou faux ? Dans le sens où s'ils sont articulés par des dilemmes moraux ou à l'intérieur d'une psychologie littéraire, ils sont en mesure de rendre compte du mouvement général et de la conséquence pertinente de faits matériels et peuvent alors, par leur présence, nous inspirer de sages sentiments. Dans ce sens, je dirais que la mythologie grecque est vraie et que la théologie calviniste est fausse. Les termes les plus utilisés dans la psychanalyse ont toujours été métaphoriques : « désirs inconscients », « principe de plaisir », « complexe d'Œdipe », « narcissisme », « castrateur ». Et cependant des perspectives intéressantes et profondes peuvent être ouvertes, un nouveau départ peut être envisagé, notamment parce que nous sommes encombrés de moins d'inhibitions morbides¹⁴.

Si on reprend les catégories de Santayana, on peut dire que le mythe de la pulsion de mort de Freud est vrai au même titre que la mythologie grecque, tandis que le mythe moderne du progrès est faux au même titre que la théologie calviniste. La mythologie de Freud, parce qu'elle a l'air aussi archaïque qu'un mythe grec (personne dans la société policée d'aujourd'hui n'ose parler de « pulsions »), saisit certains traits persistants et universels de l'expérience humaine. Les idées de Freud sont bien sûr un système de métaphores, comme tout discours humain, même si les métaphores ne sont pas toutes de même nature. La science ne se distingue pas du mythe en ce qu'elle serait vraie tandis que le mythe ne serait qu'un type d'analogie poétique. Bien que leurs buts soient différents, tous deux sont composés de symboles dont les êtres humains se servent pour s'en sortir dans un monde glissant.

En fondant la psychanalyse, Freud pensait que le comportement humain pourrait être étudié au même titre que n'importe quel autre phénomène naturel. Pourtant, toute son œuvre aboutit à ce constat obligé que nous ne pouvons concevoir une connaissance de nous-mêmes que si elle reste extrêmement limitée. Façonnée par une lutte animale pour la survie, la vision humaine des choses est hasardeuse et biaisée. En l'état actuel de nos connaissances, la science pourrait n'être qu'une succession d'erreurs heureuses. La connaissance de soi est plus problématique. Si nous apprenons quelque chose sur une étoile, l'étoile ne change pas ; mais quand nous découvrons quelque chose de nouveau sur nous-mêmes, nous altérons la personne que nous sommes.

Freud laisse entendre que cela ne devrait pas obligatoirement nous décourager. Si nous pouvons récupérer une part de ce qui a été perdu, nous nous verrons nous-mêmes d'une façon différente. À partir des fragments qui émergent d'un passé refoulé, il est possible de prendre en considération les autres vies que nous aurions pu vivre. Parmi celles-ci, il peut s'en trouver une que, provisoirement, nous faisons nôtre. Apprendre comment nous sommes devenus ce que nous sommes permet de modifier notre forme à mesure que nous avançons.

Des illusions aux fictions

En reconnaissant que la psychanalyse était, en partie du moins, un exercice de fabrication de mythes, Freud montre tout ce qui le sépare du courant dominant de la philosophie, Schopenhauer compris. Tout en niant que la raison puisse jamais diriger la vie humaine, Schopenhauer restait un métaphysicien de tradition classique. Même s'il n'y a que des choses négatives à en dire, il voulait dire quelque chose sur le monde tel qu'il est, en soi. Freud, au contraire, dont la pensée avait été formée par la philosophie viennoise post-métaphysique telle que promue par le physicien Ernest Mach (1838-1916), essayait d'éviter les affirmations sur les choses-en-soi.

Mach inspira la philosophie qu'on appela plus tard empirisme logique, selon laquelle la science moderne sert de modèle à toute forme de connaissance humaine. Selon Mach, les êtres humains ne peuvent connaître que leurs propres sensations, et c'est à partir de celles-ci que se bâtit l'édifice de la science. Freud partageait ces conceptions et il voulait lui-même être un scientifique. Mais il existe une tension au cœur de cette philosophie, dont Freud a hérité et qu'il n'a jamais complètement résolue. Dans les théories de Mach, la science est un outil qui permet d'ordonner les sensations humaines. Mais en tant qu'elle remplit cette fonction, plus rien ne la distingue radicalement des autres modes de pensée. Dans ce sens, la science et le mythe, même s'ils restent, d'une certaine façon, différents, ne peuvent être fondamentalement en contradiction.

Quand Freud opposait la science au mythe, il négligeait un fait sur lequel il allait revenir dans sa conversation avec Einstein : science et mythe sont deux manières de s'en sortir avec le chaos des sensations. Il continuait de croire que seule la science était en mesure de produire quelque chose qu'on puisse qualifier de connaissance. Tout le reste n'était qu'illusion. Dans le même temps, il en vint à penser que les illusions n'étaient pas seulement des erreurs ; en tant qu'elles répondent au besoin de sens des êtres humains, elles ont une place dans la vie, comme le mythe. La science elle-même possède certains des attributs de la mythologie. Mais s'il en est ainsi, il est alors impossible de purger l'esprit du mythe, ce que Freud considérait parfois comme le but de la psychanalyse. Une vie sans mythe est elle-même l'étoffe d'un mythe.

Durant la plus grande partie de sa vie, Freud se fixa pour but d'étendre le champs de ce dont on peut avoir conscience. Pour ce Freud-là, la religion était l'exemple suprême du besoin d'illusion des êtres humains. Mais comme le Freud plus tardif finit par s'en rendre compte, les illusions de la religion contiennent des vérités qui ne peuvent être transmises par d'autres moyens.

Dans *L'Avenir d'une illusion*, il écrit :

Une illusion n'est pas la même chose qu'une erreur, elle n'est pas non plus nécessairement une erreur. [...] Nous appelons donc une croyance illusion lorsque, dans sa motivation, l'accomplissement de souhait vient au premier plan, et nous faisons là abstraction de son rapport à la réalité effective, tout comme l'illusion elle-même renonce à être accréditée.

Si, après nous être ainsi orientés, nous nous tournons de nouveau vers les doctrines religieuses, nous pouvons dire en répétant : elles sont toutes des illusions, indémontrables. [...] Quelques-unes d'entre elles sont si invraisemblables, tellement en contradiction avec tout ce que notre expérience nous a péniblement appris de la réalité du monde, que l'on peut – tout en tenant compte des différences psychologiques – les comparer aux idées délirantes. On ne peut pas juger de la valeur de réalité de la plupart d'entre elles. Tout comme elles sont indémontrables, elles sont irréfutables. On en sait encore trop peu pour les aborder de façon critique. Les énigmes du monde ne se dévoilent que lentement à notre recherche ; la science, aujourd'hui encore, ne peut pas apporter de réponse à nombre de questions. Mais le travail scientifique est pour nous la seule voie qui puisse mener à la connaissance de la réalité extérieure à nous ¹⁵.

À ce stade de la pensée de Freud, la philosophie et la religion ne pouvaient qu'être rivales. Si la science sert l'exigence de connaissance, la religion sert le besoin de sens. Les illusions peuvent être utiles, et même humainement indispensables. Mais Freud soulignait que cela ne les rendait pas vraies pour autant. Il repoussait la philosophie du « comme-si », que son contemporain Hans Vaihinger exposait dans son livre éponyme ¹⁶ et selon laquelle toute pensée humaine consiste en des fictions :

Il y a dans notre activité de pensée abondance d'hypothèses dont nous discernons pleinement l'absence de fondement, voire l'absurdité. Elles sont appelées fictions, mais, pour une multitude de motifs pratiques, nous devrions nous comporter « comme si » nous croyions à ces fictions. Cela vaudrait pour les doctrines religieuses en raison de leur importance incomparable pour le maintien de la société humaine. Cette argumentation n'est pas très éloignée du *Credo quia absurdum*. Mais j'estime que l'exigence du « comme si » est de celles que seul un philosophe peut poser. Un homme non influencé dans sa pensée par les artifices de la philosophie ne pourra jamais l'accepter, pour lui tout est réglé quand on avoue que quelque chose est absurde, contraire à la raison ¹⁷.

Avancer l'idée qu'on puisse croire une chose parce qu'elle est absurde – comme l'avait fait Tertullien, le théologien chrétien du III^e siècle, quand il inventa son slogan, cité par Freud, *Credo quia*

*absurdum*¹⁸ – est en soi absurde. Ce n'est qu'un exercice d'auto-illusion consciente obligatoirement voué à l'échec. Comment pourrions-nous vivre en nous appuyant sur des fictions ? Selon les conceptions de Freud, c'est humainement impossible : « Non, notre science n'est pas une illusion. Mais ce serait une illusion de croire que nous pourrions recevoir d'ailleurs ce qu'elle ne peut nous donner¹⁹. » Dans la philosophie empiriste que Freud suit ici, les mythes sont des théories primitives qui ont été réfutées par la science. Mais la différence entre les mythes, les illusions et les fictions d'une part et la science d'autre part est moins claire qu'il ne le reconnaissait et cela vaut aussi pour sa propre pensée.

Freud ne démord pas de l'idée que la science n'est pas une fiction, et il est vrai que la réfutation (la tentative systématique de démontrer qu'une théorie est erronée) fait partie des méthodes scientifiques, tandis qu'un mythe ou une fiction ne peut pas être vrai ou faux. Mais si l'histoire des sciences nous a appris une chose, c'est que même les théories testées avec la plus grande rigueur contiennent des erreurs. Il ne fait aucun doute que les théories que nous utilisons sont celles que nous pensons être les plus proches de la vérité ; mais nous ne savons pas lesquelles de leurs parties sont vraies et lesquelles sont fausses. Cela ne nous empêche pas de continuer à les utiliser malgré tout. Il a été soutenu que les mythes sont des fictions dont on ne reconnaît pas qu'elles sont d'origine humaine. Les théories scientifiques peuvent aussi devenir des mythes quand on oublie ce qu'elles ont de fictif.

Vaihinger, qui, le premier, avança l'idée que toute pensée humaine est composée de fictions, établissait une distinction claire entre les fictions de la science et celles de la poésie et de la religion :

Je dois indiquer les frontières qui séparent la fiction scientifique de ce qu'on a coutume de désigner par ailleurs sous le terme de « fiction ».

Fictio signifie premièrement l'activité de fingere, c'est-à-dire de construire, de former, de figurer, d'élaborer, de présenter, de modeler artistiquement ; ce terme signifie également l'acte de concevoir, de penser, d'imaginer, de supposer, d'ébaucher, d'inventer, de créer. Deuxièmement, il désigne le produit de ces activités, c'est-à-dire la supposition fictionnelle, l'invention, la création, le cas imaginé. Le trait le plus saillant de la fictio est la libre figuration.

[...] Mère de la religion, de la poésie, de l'art et de la science, la mythologie est la première manifestation de cette libre activité de construction propre à la puissance

d'inventer, à l'imagination et à la fantaisie. C'est en elle qu'on trouve les premières productions sans corrélat réel engendrées par la fantaisie²⁰.

Si l'on accepte le discours de Vaihinger, science et mythe ne se confondent pas : leurs méthodes diffèrent, tout comme les besoins auxquels ils répondent. Mais science et mythe sont identiques en ce qu'ils sont des artefacts que les êtres humains érigent comme des abris contre un monde qu'ils ne peuvent connaître. La distinction, aussi rapide que radicale, que Freud voulait maintenir entre la science et les autres modes de pensée se trouve alors troublée et mouvante.

Les distinctions changeantes que Freud établit entre la science et la religion montrent à quel point les frontières entre elles peuvent devenir instables. Freud ne fut jamais tenté par aucune religion. Son athéisme, tout comme sa méfiance envers les idéaux modernes, étaient fermement enracinés en lui. Pourtant, il en vint à penser que la religion avait un rôle irremplaçable dans le développement humain – dont le moindre n'est pas d'avoir rendu possible la psychanalyse. Dans *Moïse et le monothéisme* (1939), son ultime ouvrage, il avance que c'est du monothéisme que nous pourrions tenir notre connaissance du psychisme inconscient. Si la psychanalyse est une science, elle doit, en tant que telle, son existence à la plus grande de toutes les illusions.

Le discours de Freud sur l'histoire des religions est d'un iconoclasme rafraîchissant. Il suggère que le christianisme, qu'on considère habituellement comme une avancée majeure dans la pensée humaine, était un recul. Avec son interdiction des images de la déité, le judaïsme avait donné naissance à l'idée d'une réalité invisible. À ce stade devenait possible une introspection telle qu'il n'en avait jamais existé auparavant. Si Dieu est invisible, il se pourrait que le monde intérieur nous soit inconnu au même titre que ce Dieu qu'on ne voit pas. C'est le christianisme qui a introduit la notion selon laquelle Dieu ressemble aux êtres humains – et même, dans le mythe de l'incarnation, qu'il est devenu l'un d'eux. Dieu n'était plus, dès lors, une présence invisible, mais un personnage divin qu'on pourrait connaître avec le même degré de certitude que nous nous connaissons nous-mêmes. La possibilité que la plus

grande partie de notre monde intérieur puisse nous être cachée était perdue.

Un autre obstacle venait de la tradition socratique. Le type d'auto-examen promu par Socrate est tout à fait différent de celui pratiqué dans la psychanalyse. Socrate, tel que Platon nous le fait connaître, croyait que le psychisme humain était semblable au cosmos en ce qu'il obéissait aux lois de la logique et de l'éthique : si tu te connais toi-même, tu connais le bien. Freud n'affirme rien de tel. Les activités secrètes du psychisme ignorent la logique – le ça, dit Freud, ne sait rien des lois qui interdisent les contradictions internes – et sont indifférentes au bien et au mal. L'auto-examen socratique, en tant qu'il prétendait être la poursuite de la vérité, était l'élaboration d'un mythe.

Le combat de Freud contre l'illusion était orienté contre la religion, mais son attaque implicite contre les mythologies séculières est encore plus dévastatrice. Le mythe du progrès est la principale consolation de l'humanité moderne, mais Freud n'avait nullement pour but de proposer une nouvelle forme de consolation. Si tant est qu'il eût un but, celui-ci aurait pu être d'explorer ce que cela signifie de vivre sans consolations. Freud est le penseur qui pose cette question : comment les êtres humains d'aujourd'hui peuvent-ils vivre sans les mythes d'aujourd'hui ?

La fiction suprême

La finalité de la pensée semble être un doute sans fin. Devant cette situation, le poète Wallace Stevens suggère que nous placions notre confiance dans les fictions : « La croyance ultime consiste à croire en une fiction, dont on sait qu'elle est une fiction dans la mesure où rien d'autre n'est là. La vérité exquise est de savoir que c'est une fiction et d'y croire délibérément²¹. »

Stevens consacra l'un de ses plus grands poèmes à ce que cela pourrait signifier. *Notes pour une fiction suprême* n'est pas l'enchaînement d'un argumentaire. Le poète ne cherche en rien à

convaincre. Dans le poème, Stevens pose ce qu'il considère comme la question ultime de la pensée :

Il doit
Être possible...
De trouver le réel,
De se défaire de toutes les fictions sauf une,
La fiction d'un absolu²² ...

Se défaire de toutes les fictions sauf de la fiction d'un absolu signifie trouver dans son esprit

[...] un point

Au-delà duquel la pensée ne pourrait pas progresser comme pensée²³.

À ce stade, comme Stevens semble le laisser entendre, il suffit de choisir. Mais comment pourrait-on choisir entre des fictions ? Comment pourrait-on croire à une chose dont on sait qu'elle n'est pas vraie ? Comme le releva Freud, choisir consciemment la fiction équivaut au *Credo quia absurdum* de Tertullien – je crois parce que c'est absurde. Freud pensait qu'un tel choix était impossible. Pourtant, on ne peut affirmer qu'une vie fondée sur la fiction soit impossible, puisque c'est le genre de vie que nous vivons tous les jours. Il se peut seulement que nous ne choisissons pas les fictions que nous vivons, du moins pas consciemment. Quoi qu'il en soit, nos vies se transformeront en fictions.

La confusion tient à l'idée de croyance. Nous avons l'habitude de penser que nos vies tiennent aux croyances que nous avons sur nous-mêmes et sur le monde : la science est la quête des croyances véritables, et la religion la somme de toutes les croyances dans les choses dernières. Dans cette façon de penser, qui est une relique de la philosophie occidentale, la croyance est la seule chose qui compte. Quand il écrit qu'il faut croire à une fiction délibérément, Stevens retombe dans cette confusion ancienne. Ce qu'il veut, c'est « s'accrocher au savoir plus plaisant de la croyance, ce en quoi elle croit n'est pas vrai²⁴ ». Mais les fictions ne sont pas des mensonges conscients. En tant que créations de l'imagination, elles ne sont ni vraies ni fausses. Nous ne pouvons pas nous passer d'une idée de la vérité. Les choses suivent leur cours, que nous pensions ou non à elles. Nous pouvons très bien vivre sans croire que nos fictions sont

des faits. Nous n'avons pas besoin de rapiécer constamment nos conceptions des choses pour nous barricader contre un monde dissonant.

Cet attachement angoissé à la croyance est la principale faiblesse du psychisme occidental. C'est une fixation issue d'une longue lignée qui remonte jusqu'à Socrate, le fondateur de la philosophie – en tout cas telle que nous la comprenons (et le comprenons, lui) aujourd'hui. Mais, à part quelques courants de la religion occidentale et de l'humanisme qui a succédé au monothéisme, une croyance ne fonde pas une pratique. Les religions ont produit des systèmes d'idées très raffinés, comme le vedaānta, la dialectique bouddhiste, et la Kabbale, mais elles ne sont pas des compensations de la croyance. Si elles ont une tâche concrète, c'est d'indiquer des réalités qui ne peuvent être enfermées dans des croyances. En cela, elles s'apparentent aux fictions de Stevens.

Une fiction suprême, nous dit Stevens, doit avoir un certain nombre d'attributs : elle doit être abstraite, elle doit changer et elle doit donner du plaisir. Ce sont des prérequis intéressants. On continue de penser que, bien qu'ils se développent dans le temps, les mythes sont intemporels. Stevens semble nous dire : pourquoi ne pas admettre l'évidence et accepter que les fictions qui façonnent notre vie soient aussi changeantes que nos vies elles-mêmes ? On peut trouver qu'attendre d'une fiction qu'elle donne du plaisir est une drôle d'idée. Mais pourquoi sinon en ferions-nous un élément de notre vie ? Une fiction n'est pas quelque chose qu'on a besoin de justifier. Quand elle vient à soi, on l'accepte librement. Quant aux autres, ils peuvent bien faire ce qui leur plaît.

La fiction suprême n'est pas une sorte de croyance ultime, mais l'activité même de fabrication des fictions, que Stevens appelle la poésie. On ne peut pas créer les fictions à volonté. Si on peut les faire venir au jour selon notre bon plaisir, on peut aussi les congédier quand on le souhaite. C'est le projet de l'humanisme. Mais tandis que les fictions avec lesquelles nous vivons sont des créations humaines, elles échappent à tout contrôle humain. Comme l'oiseau d'or qui chante dans la paume dans le poème de Stevens « Du pur être », elles viennent

[...] à l'extrémité de l'esprit

Par-delà, l'ultime pensée [...]

L'oiseau chante. Ses plumes brillent²⁵

Le « pur être » dont parle Stevens est le vide pur que nos fictions peuvent parfois désigner. Émergeant d'une façon qui dépasse notre compréhension, nos fictions les plus importantes sont une sorte de destin ; mais pas un destin qui serait le même pour tout le monde. Il n'est nulle fiction qui puisse être suprême pour tous, ni même pour une seule personne pour toujours. La fiction n'est pas la seule idée qu'il vaille la peine d'avoir, car une telle idée ne peut exister.

Admettre que nos vies sont façonnées par des fictions pourrait nous apporter une forme de liberté – vraisemblablement la seule qui soit à la portée des êtres humains. En acceptant que le monde n'ait pas de sens, nous sommes libérés du confinement dans le sens que nous avons fabriqué. Savoir qu'il n'y a rien de substantiel dans notre monde peut sembler nous priver de ce monde de valeurs. Mais il se peut que ce néant soit notre bien le plus précieux, puisqu'il nous ouvre le monde qui existe au-delà de nous-mêmes.

Le bonheur, une fiction dont on peut se passer

Dans une lettre à un de ses patients, Freud écrit :

Je ne doute certes pas qu'il devrait être plus facile au destin qu'à moi d'enlever votre souffrance, mais vous pourrez vous convaincre que beaucoup a été acquis si nous réussissons à transformer votre misère hystérique en malheur commun. Contre ce dernier vous serez mieux en état de vous défendre avec une vie d'âme ayant recouvré la santé²⁶.

Pour Freud, la poursuite du bonheur distrait de la vie. Il vaudrait mieux viser un autre but – un genre de vie dans laquelle on n'ait pas besoin d'un fantasme de satisfaction pour considérer que le fait d'être humain est une expérience intéressante et qui vaut la peine d'être vécue.

Le credo contemporain veut qu'on trouve la satisfaction en étant la personne qu'on souhaite véritablement être. En chacun de nous, résident des possibilités uniques qui attendent d'être développées.

Pour notre malheur, ces possibilités sont pour la plupart contrariées. D'où, aimons-nous à penser, la vie tristement étouffée que beaucoup de gens mènent ; ils ont raté la chance d'être eux-mêmes. Mais savent-ils seulement qui ils ont envie d'être ? S'ils devenaient cette personne, seraient-ils alors « heureux » ? Seul quelqu'un qui serait chroniquement malheureux fonderait sa vie sur des spéculations à ce point tirées par les cheveux. Concrètement, la plupart des gens passent leur vie dans un état de tourment plein d'espoir. Ils trouvent du sens dans la souffrance que leur apporte leur lutte pour le bonheur. En cherchant à fuir le vide, l'humanité moderne ne s'attache à rien tant qu'à son état de malheur heureux.

L'idéal de la réalisation de soi doit beaucoup au mouvement romantique. Pour les romantiques, l'accomplissement suprême était l'originalité. En créant de nouvelles formes, l'artiste devenait l'équivalent des dieux. Les poèmes et les tableaux des artistes romantiques n'étaient pas des variations sur des thèmes traditionnels. Ils étaient censés être quelque chose de nouveau dans ce monde, et on en vint bientôt à croire que toute vie humaine pourrait être originale de la même façon. C'est seulement en trouvant et en devenant son moi véritable que l'on peut être heureux.

Pour Freud, il n'y a pas de moi véritable à trouver. Le psychisme est un chaos et lui imposer un ordre est la tâche de la raison. En 1932, il écrit à Einstein, qui lui avait demandé si la guerre pourrait être abolie :

L'état idéal serait naturellement une communauté d'hommes ayant soumis leur vie pulsionnelle à la dictature de la raison. Rien d'autre ne saurait susciter une union si parfaite et si résistante, même au risque d'un renoncement aux liaisons de sentiments entre eux. Mais il est plus que vraisemblable que c'est là une espérance utopique²⁷.

Pour Freud, la vie humaine était un processus de construction du sujet, et non la quête d'un moi intérieur fictif. La recherche de son vrai moi est la promesse d'une déception sans fin. Quand on n'a pas de potentiel particulier, on ne peut tenter de faire fructifier sa nature intérieure qu'au prix d'une existence gâchée à mauvais escient et dans la douleur. Même si on a un talent inhabituel, il ne peut apporter de satisfaction que s'il est reconnu par les autres. Les êtres humains les plus malheureux sont ceux qui possèdent un talent dont

personne ne veut. Quoi qu'il en soit, personne n'a envie de passer sa vie à attendre d'être reconnu. Comme l'a écrit John Ashbery :

Le talent pour la réalisation de soi
Ne conduit qu'au terrain vague
À côté du dépôt, où on fait l'appel²⁸.

L'idéal romantique recommande aux gens de rechercher leur vrai moi. Un vrai moi n'existe pas, mais cela ne signifie pas pour autant qu'on puisse être tout ce que l'on veut. Le talent est un don du hasard, pas quelque chose que l'on pourrait choisir. Si l'on imagine avoir un talent dont on est en réalité dépourvu, on devient comme le compositeur Salieri qui a vu sa vie empoisonnée par l'arrivée de Mozart. Salieri n'était pas sans capacités, et il connut une brillante carrière durant presque toute sa vie. Mais si on accepte le portrait qu'en ont fait Pouchkine et d'autres, la vie de Salieri a été consumée par le doute qu'il était lui-même un imposteur. Une société composée de gens à qui on a appris à être eux-mêmes sera fatalement pleine d'imposteurs.

L'idée de la réalisation de soi est une des fictions modernes les plus destructrices qui soient. Elle laisse entendre qu'on ne peut s'épanouir que dans un seul genre d'existence, ou dans une variété limitée de vies, alors qu'en réalité tout le monde peut réussir d'un grand nombre de manières différentes. On considère qu'une vie est heureuse quand elle culmine dans une satisfaction finale. Depuis Aristote, les philosophes nous ont encouragés à penser ainsi rétrospectivement. Mais cela signifie penser à sa vie comme si elle était déjà terminée, et personne parmi nous ne sait comment elle finira. C'est une drôle de façon de vivre que de passer ses jours à écrire la nécrologie de la personne qu'on aurait pu être.

Les êtres humains ont plus de chance de trouver comment vivre bien s'ils ne passent pas leur vie à viser le bonheur. Ce qui ne revient pas à dire qu'il faut rechercher le bonheur indirectement – une idée elle aussi héritée d'Aristote –, mais plutôt qu'il vaut mieux ne pas rechercher le bonheur du tout. Chercher le bonheur revient à avoir vécu sa vie avant que celle-ci soit terminée. On sait tout ce qui est important à l'avance : ce qu'on veut, qui on est... Pourquoi s'encombrer du fardeau d'être le personnage d'un conte aussi

terne ? Il vaut mieux construire sa vie à mesure qu'on avance et ne pas être trop attaché aux histoires qu'on se raconte en route.

Apprendre à se connaître soi-même signifie raconter l'histoire de sa vie avec toujours plus d'imagination. Quand on en vient à voir sa vie à la lumière de cette nouvelle histoire, on est soi-même changé. La vie aura été façonnée, pourrait-on dire, par une nouvelle fiction. Encadrer ces fictions était ce que Freud entendait par le travail de la construction du sujet. Un sujet est déjà une fiction, et celle-ci n'est jamais figée ni finie. « Dans le domaine de la fiction, écrit Freud, nous trouvons cette pluralité de vies dont nous avons besoin²⁹. »

L'inconscient aryen de Jung ou ce que ne sont pas les mythes

Freud n'est pas allé jusqu'à envisager des moyens pour renouveler les mythes. Son collègue dévoyé Carl Jung a montré où cela pouvait conduire. La pensée de Jung est intéressante, moins parce qu'elle aurait une quelconque valeur par elle-même qu'en ce qu'elle montre comment la psychologie peut devenir le véhicule d'une nouvelle religion – une évolution à laquelle Freud a toujours résisté. Avec Jung, le thérapeute devint une version moderne du guide des âmes dans le monde souterrain. Mais le monde souterrain dans lequel Jung voulait entraîner l'humanité était de sa propre invention, et il la conçut en partie pour camoufler ce que fut sa conduite durant les années où le nazisme était sur le point de conquérir l'Europe.

Les idées de Jung concernant le mythe ne commencent pas avec lui ni avec Freud. Elles faisaient partie du ferment intellectuel en Allemagne à la fin du xix^e et au début du xx^e siècle, bien avant que Jung ne rencontre la psychanalyse. À cette époque, des groupuscules et des sectes occultistes et théosophiques constituant des forces puissantes essayaient de concevoir une religion évolutionniste fondée sur la science. La figure dominante de ce mouvement était Ernst Hæckel (1834-1919), un professeur de zoologie de l'université d'Iéna qui commandait à une immense

troupe de fidèles dans l'aire germanophone. Hckel avait pour projet la création d'une nouvelle religion enracinée dans le matérialisme scientifique et la théorie évolutionniste, qu'il appelait le monisme. C'est à lui, plus qu' n'importe quel autre penseur, qu'on doit la diffusion du darwinisme en Europe ainsi que l'invention de l'écologie scientifique. Mais Hckel était également le promoteur de l'idée selon laquelle l'espèce humaine était constituée d'une hiérarchie de groupes raciaux et que l'application de l'eugénisme pourrait renforcer la qualité génétique de la population. Ces idées devaient servir de credo unificateur à une glise panthéiste qui supplanterait le christianisme.

Au tournant du siècle, des groupes monistes existaient dans toute l'Europe centrale. Rassemblés en 1906 dans la Ligue moniste dirigée par Hckel, ils comptaient parmi leurs membres le fondateur du positivisme Ernst Mach, de nombreux scientifiques darwiniens, un des fondateurs de la sociologie, Ferdinand Tnnies, et le très influent occultiste Rudolf Steiner. On y trouvait aussi un certain nombre de personnages qui allaient devenir des figures de premier plan du Parti communiste allemand ainsi que de futurs nazis. Hckel était membre de la Société de Thulé, une organisation secrète de nationalistes radicaux à laquelle appartenait aussi Rudolf Hess, l'homme qui deviendrait le secrétaire de Hitler. Après la Seconde Guerre mondiale, Hckel fut érigé en modèle de l'intellectuel dans la République démocratique d'Allemagne.

Tous ces individus trouvaient l'idée d'une religion évolutionniste extrêmement attrayante. Ils avaient en commun une hostilité virulente envers les traditions chrétiennes et juives (beaucoup, dont Hckel, étaient ouvertement antisémites) et désiraient une nouvelle religion dans laquelle la science moderne s'articulerait avec des modes de pensée plus anciens. Hckel croyait que la pensée consciente était enracinée dans des processus mentaux archaïques, d'autres soutenaient l'idée que les peuples entiers avaient une me. Ces penseurs étaient liés aux mouvements *völkisch* qui aspiraient à un retour des cultures « organiques » qui, croyaient-ils, avaient existé autrefois. Le mot *völkisch*, étymologiquement lié au mot « folklore », désigne une communauté ou un mode de vie qui n'a pas été perturbé par la pensée critique. Ranimer ce monde *völkisch*

supposait d'expulser, ou du moins de neutraliser, les minorités qui pourraient perturber la paix commune. Comme toute utopie, le rêve *völkisch* impliquait nécessairement la répression des éléments perturbateurs.

C'est dans ce milieu que Jung trouva d'abord l'idée d'un inconscient collectif qui serait un dépôt d'images archétypales apparaissant dans l'esprit comme des rêves ou des visions. Récupérer ces images et les mythes qu'elles incarnent devint l'un des buts de la psychothérapie dont Jung se fit le promoteur après sa rupture avec Freud. S'éloignant d'une pratique dans laquelle les individus pourraient encadrer leurs propres mythes, le psychothérapeute mettait le patient en lien avec des mythes archétypaux. Ces réalités éternelles qui apparaissent dans les textes gnostiques ainsi que dans les arcanes du symbolisme alchimique pourraient être réintégrées dans la psyché moderne. Le résultat serait un état d'unité mentale dans lequel les forces en conflit seraient absorbées dans un tout harmonieux.

La nature exacte de l'inconscient collectif de Jung reste sujette à débat. Dans ses écrits tardifs, Jung maintenait qu'il était universellement humain, mais dans certains de ses premiers écrits, il laissait entendre que les différents groupes humains possédaient des inconscients de natures différentes. Dans une conférence qu'il donna à l'Institut psychanalytique de Berlin (dont s'était emparé Matthias Göring, le cousin de Hermann Göring, après la prise du pouvoir par les nazis,), il affirma ainsi que « L'inconscient aryen a un plus fort potentiel que l'inconscient juif³⁰. »

En 1936, Jung publia un article intitulé « Wotan », dans lequel il interprète la montée du nazisme comme une éruption du dieu ancien de l'Orage et de la Frénésie ; il n'alla cependant pas jusqu'à souscrire aux bouleversements en cours en Allemagne et il indiqua même que ceux-ci pourraient être extrêmement destructeurs. En 1943, sa position prit une inflexion favorable aux Alliés. Par la médiation d'une patiente américaine, Mary Bancroft, une ancienne mondaine et maîtresse d'Allen Dulles, le représentant de l'OSS (Office of Strategic Services) en Suisse qui deviendrait plus tard directeur de la CIA, Jung devint une source pour les services secrets américains. En cette qualité, il travailla comme profileur des

dignitaires nazis tout en servant, selon certains témoignages, de filière permettant de maintenir le contact avec certaines des forces qui complotaient contre Hitler. Il est vraisemblable que la vérité ne pourra jamais être connue, mais on peut supputer que durant la plus grande partie de la période nazie, Jung travailla à protéger ses arrières³¹.

L'attitude de Jung vis-à-vis des nazis était en partie façonnée par la conviction qu'une nouvelle religion était nécessaire pour soulager l'âme moderne. Le différend entre lui et Freud est sur ce point radical et irréconciliable. Dans un échange de correspondance datant de 1910, Jung avait laissé entendre que la psychanalyse devait « retransformer doucement le Christ en ce dieu-devin de la vigne qu'il était », à quoi Freud répondit : « Vous ne devez pas me prendre pour un fondateur de religion, mes intentions ne vont pas si loin. [...] Je ne pense pas à un substitut de la religion ; ce besoin-là doit être sublimé³². »

À la différence de Jung, Freud ne prétendit jamais apaiser l'âme. La division interne est le prix à payer pour être humain. La fissure dans l'âme vient, en grande partie, du refoulement du désir, mais Freud n'a jamais imaginé que le refoulement puisse être évité. Une perte de satisfaction instinctive accompagne obligatoirement toute vie civilisée. Mais pour Freud, la barbarie n'était pas une alternative attrayante.

Comme Jung, Freud considérait que l'Europe de l'entre-deux-guerres avait sombré dans une névrose collective, mais contrairement à lui, il n'accueillit jamais favorablement cette évolution. Les forces qui avaient été libérées durant cette période n'étaient pas des puissances sacrées émergeant d'un dépôt inconscient de sagesses mythiques. Il s'agissait de pulsions refoulées libérées d'une contrainte intérieure. Si l'effondrement économique n'avait pas anéanti la vie bourgeoise, le nazisme n'aurait peut-être jamais évolué jusqu'à la force hideusement destructrice qu'il est devenu. Mais nombreux étaient ceux, dans l'Europe de l'entre-deux-guerres, sur qui le nazisme, par la promesse de barbarie qu'il faisait miroiter, exerçait un attrait positif, ce que Freud comprenait très bien, sans pour autant y adhérer. La civilisation moderne était peut-être malsaine, mais l'animal humain

l'était tout autant. Embrasser la folie n'aurait pas rendu l'âme à sa totalité.

Le différend entre Jung et Freud ne tient pas à ce que le premier aurait célébré le mythe tandis que le second aurait voulu en débarrasser l'esprit – même si c'est parfois bien ce que faisait Freud. Elle tient à ce qu'ils avaient une compréhension différente de ce qu'est un mythe. La pulsion productive de mythes, qui, selon Jung, relie les humains à un royaume spirituel, était, selon Freud, une capacité naturelle. Si la vie humaine requiert du refoulement, elle a aussi besoin de mythe. Le refoulement signifie plus que l'inhibition de l'expression du désir. La vulnérabilité infantile et la rupture radicale dans la psyché qui en résulte lorsque la société soudain s'effrite, tels sont les traumatismes que l'animal humain absorbe par l'oubli. Mais cette sorte d'oubli n'est jamais totale ni définitive. Les souvenirs refoulés reviennent en symptômes de désordre interne. Ils reviennent aussi sous forme de mythes.

La nécessité du mythe est la conséquence des divisions dans le psychisme humain telles que les décrit Freud. Les mythes ne sont pas des archétypes éternels, stockés dans un entrepôt cosmique. À notre époque, ils sont fluides, éphémères et – tout en étant instantanément transmissibles à des millions de gens – extrêmement individuels.

Les mythes de l'avenir proche

Il était à peine huit heures. Depuis la terrasse de l'hôtel, Kerans regardait le soleil se lever derrière les gymnospermes géantes dressées par bouquets compacts au-dessus des magasins abandonnés, sur l'autre rive de la lagune. Même à travers les massives frondaisons vert olive, il percevait clairement la puissance impitoyable de l'astre, dont les rayons réfractés martelaient avec brutalité ses épaules et son torse nus, suscitant la première sueur de la journée. Il se protégea les yeux derrière d'épaisses lunettes noires. Le disque solaire n'était plus une sphère bien définie, mais une large ellipse qui embrasait l'horizon telle une colossale boule de feu. Son reflet sur la lagune changeait la surface de plomb terne en un éclatant bouclier de cuivre. Vers midi, moins de quatre heures plus tard, les eaux sembleraient enflammées³³.

Dans ces premières lignes du roman de J. G. Ballard, *Le Monde englouti*, Robert Kerans contemple depuis une fenêtre des étages supérieurs du Ritz à l'abandon, la vue sur un Londres métamorphosé par le changement climatique :

L'essentiel de la ville s'était évanoui depuis beau temps : seules les constructions en béton armé des zones commerciales et financières centrales avaient survécu à l'inondation conquérante. Les maisons en briques et les usines de plain-pied des banlieues avaient été totalement recouvertes par la vase déferlante. Là où elle perçait la surface, des forêts géantes se dressaient vers le ciel vert terne embrasé, recouvrant les anciens champs de blé d'Europe et d'Amérique du Nord. Impénétrables Mato Grosso, parfois hautes de cent mètres, elles constituaient un monde cauchemardesque peuplé de formes organiques rivales ayant rapidement retrouvé leurs origines paléozoïques, si bien que les unités militaires des Nations unies disposaient pour unique passage des réseaux de lagunes qui s'étaient substitués aux villes. Mais ceux-là mêmes, à présent, se voyaient envahis par la vase puis submergés ³⁴.

La planète revenue à son lointain passé géologique, Londres a été submergée et suivant un processus identique, l'histoire personnelle de Kerans disparaît, à mesure que des images antérieures à l'humanité supplantent la mémoire humaine.

Ballard ne fut pas le premier à imaginer Londres retournant à l'état de marécage. Dans son roman intitulé *Londres engloutie*, le naturaliste Richard Jefferies imaginait un avenir dans lequel la ville aurait été rattrapée par les éléments après une catastrophe non précisée :

D'après nos ancêtres, leurs aïeux avaient déjà remarqué que, lorsque les champs avaient été livrés à eux-mêmes, le changement s'était immédiatement fait sentir. Dès le printemps qui suivit la destruction de Londres, tout devint vert, si bien que tous les paysages se ressemblaient ³⁵.

Londres se trouve sous les eaux d'un grand lac et il s'ensuit un retour à la barbarie. Une civilisation néomédiévale finit par émerger, dont Jefferies nous laisse entendre qu'elle est plus durable et humaine que la civilisation qui a disparu. La vision que propose Ballard de Londres au lendemain d'un changement climatique soudain est un mythe plus vrai. Il ne suggère pas qu'une civilisation meilleure soit en train de voir le jour, et si le protagoniste voyage

dans le passé, ce n'est pas dans un rêve de prémodernité, mais dans un monde antérieur à l'existence de l'animal humain.

Le monde englouti est sans aucun doute moderne en ce qu'il reprend ce que Ballard a vécu enfant à Shanghai, qui était alors l'une des villes les plus fortement développées du monde. La description des hôtels à l'abandon, des immeubles de bureaux en ruines et des piscines à sec sont autant de transpositions de l'expérience de l'auteur dans Shanghai bouleversée par les armées japonaises qui envahissait la Chine. Ballard disait qu'il avait passé vingt années à oublier ce qu'il avait éprouvé à ce moment-là, puis encore vingt autres à essayer de s'en souvenir.

Pour le protagoniste du *Monde englouti*, ce retour de la planète à la situation inhospitalière qu'elle avait connue lors d'une ère géologique antérieure ne constitue pas tout à fait une catastrophe. En effaçant sa mémoire personnelle, ce changement le libère d'une identité qui était devenue encombrante. À mesure que son passé est balayé par un paysage qui efface la mémoire, Kerans réussit à se reconnecter avec les couches préhumaines de sa propre nature. Il ne s'agit pas des archétypes éternels de Jung, mais des traces du passé de la planète qui ont été gravées dans son système nerveux. Que ces traces soient des structures physiques ou des images issues d'une élaboration inconsciente du protagoniste importe peu : elles montrent comment l'organisme humain invente une réaction à un événement qui change la vie en se dépouillant de sa personnalité.

La fin du livre montre Kerans partir pour la jungle après avoir laissé, gravé sur un mur, un message dont il sait que personne ne le lira : « 27^e jour. Me suis reposé et repars vers le sud. Tout va bien. Kerans³⁶. »

Ballard développa cette mythologie personnelle en réaction à un traumatisme qui lui fit percevoir que les caractéristiques en apparence les plus durables de la vie humaine peuvent disparaître en un instant. Dans ses mémoires, *La Vie et rien d'autre*, il décrit une promenade à bicyclette qu'il fit avec son père après l'occupation japonaise. Ils s'étaient alors arrêtés à la boîte de nuit Del Monte et avaient traversé sur la pointe des pieds

une salle de jeu aux tables de roulette renversées, au sol jonché de verres cassés et de jetons. Des statues dorées soutenaient le dais du bar, qui courait tout le long du casino ; autrefois accrochés au plafond, les chandeliers ornements reposaient désormais de guingois parmi les débris de bouteilles et de vieux journaux répandus à terre. L'or scintillait de toute part dans le clair-obscur transformant le tripot à l'abandon en caverne magique des Mille et une nuits.

Ces images contiennent un message. Le casino vide « revêtait cependant à [s]es yeux un sens plus profond, comme s'il [lui] montrait que la réalité se réduisait à un simple décor démontable et que la magnificence n'empêcherait jamais rien d'être balayé avec les ruines du passé ». Le cercle de jeu en ruine était le code qui permettait de lire que cette société était factice : « Le casino dévasté – mais aussi la ville et le monde au-delà – [lui] semblait en outre plus réel, plus signifiant à cet instant qu'autrefois, quand s'y pressaient joueurs et danseurs³⁷. » La chute de Shanghai montra à Ballard que tout dans la vie humaine est provisoire et temporaire. Elle lui montra aussi quelque chose qui est permanent : le paysage inhumain dans lequel les êtres humains accomplissent leur destin.

La puissance du mythe tient à ce qu'il produit du sens à partir du naufrage du sens. La mythologie de Ballard a transformé en or les scories d'un traumatisme infantile : ce qui était laid et dépourvu de sens devient quelque chose de ravissant et qui affirme la vie. Cette transformation a lieu non dans un processus hermétique tel qu'en rêvait Jung à partir de ses vagabondages dans l'alchimie médiévale, mais d'une façon entièrement naturelle.

Ce processus n'est bien sûr pas conscient. Les mythes ne sont pas élaborés délibérément – et s'ils le sont, le résultat ressemble aux mythologies de Nietzsche sur le surhomme qui acquiert de sa puissance en amplifiant des fantasmes. Le mythe vrai est une correction du fantasme. Que l'on pense à l'histoire d'Icare, qui tente d'échapper à la terre en volant vers les cieux avec des ailes de cire, mais qui ne peut s'empêcher de voler si près du soleil que la cire fond, ce qui l'entraîne vers la mort ; ou à Prométhée, le champion de l'humanité, qui vole le feu à Zeus, lequel le punit en l'attachant à un rocher où il se fait dévorer le foie par un aigle. Ce ne sont pas des histoires conçues pour apaiser les gens. La vérité qu'elles

contiennent à voir avec l'hubris. Icare et Prométhée méritent d'être punis.

Le mythe grec contient des vérités que nient les mythes modernes, mais les mythes vrais ne sont pas tous anciens. Les mythes d'aujourd'hui peuvent, dans les faits, être momentanés : diffusés dans le monde entier par les chaînes d'information en continu et Internet, ils se répandent de façon virale et pénètrent les esprits de dizaines ou de centaines de millions de gens en quelques minutes ou quelques heures. S'agit-il de mythes vrais ou de fantasmes produits en masse ? Ils peuvent parfois être les deux à la fois. Ces dernières années, des images de résistance à la tyrannie ont été relayées tout autour du monde par les médias de masse, souvent saisies sur des téléphones portables par les résistants eux-mêmes. Le mythe de la révolution qui motivait ces résistants était momentanément renforcé par les médias qui font l'information. Mais les mythes ne survivent que tant qu'ils sont activés par ceux qui les acceptent. À mesure que les soulèvements suivent leur cours habituel normal, de la rébellion à l'anarchie jusqu'à une nouvelle tyrannie, le mythe de la révolution se dissipe et est remplacé par de nouveaux mythes de complots et de trahison.

Les mythes ne sont pas des archétypes éternels figés quelque part hors du temps. Ils ressemblent davantage aux fragments d'une musique jouée dans le psychisme. Ils semblent venir de nulle part, ils restent avec nous un moment, puis ils ne sont plus là.

Tlön et l'histoire moins deux soirs

« C'est à la conjonction d'un miroir et d'une encyclopédie que je dois la découverte d'Uqbar³⁸. » Dans cette phrase d'ouverture de la fameuse nouvelle de Borges « Tlön Uqbar Orbis Tertius », publiée pour la première fois en Argentine en 1940, le narrateur, une version fictive de Borges, nous raconte que la découverte du monde de Tlön se fit par hasard. Poussé par la curiosité, le narrateur, qui souhaite en savoir plus sur une obscure secte religieuse et sur la région reculée d'Uqbar où elle est censée s'être épanouie, consulte *The*

Anglo-American Cyclopædia, « une réimpression littérale, mais également fastidieuse, de l'*Encyclopædia Britannica* de 1902 ». La *Cyclopædia* ne contient pas d'entrée « Uqbar », mais un ami du narrateur lui en apporte un autre exemplaire, copie de la même dixième édition de l'*Encyclopædia Britannica*. Cette seconde *Cyclopædia* compte quatre pages supplémentaires dans lesquelles se trouve une entrée pour Uqbar, présentant ce texte : « Pour un de ces gnostiques, l'univers visible était une illusion ou (plus précisément) un sophisme. Les miroirs et la paternité sont abominables (*mirrors and fatherhood are abominable*) parce qu'ils le multiplient et le divulguent. » Le narrateur découvre que ces pages manquent aux autres exemplaires qu'il consulte. Quelques mois plus tard, après la mort du père de son ami, le narrateur trouve un autre volume, *A First Encyclopædia of Tlön*, volu. XI, *Hlaer to Jangr*, qui avait été envoyé à son ami quelques jours à peine avant sa mort. Le livre, qui n'indique ni date ni lieu de publication, procure au narrateur « un vertige étonné et léger » :

J'avais sous la main un vaste fragment méthodique de l'histoire totale d'une planète inconnue, avec ses architectures et ses querelles, avec la frayeur de ses mythologies et la rumeur de ses langues, avec ses empereurs et ses mers, avec ses minéraux et ses oiseaux et ses poissons, avec son algèbre et son feu, avec ses controverses théoriques et métaphysiques. Tout cela articulé, cohérent, sans aucune visible intention doctrinale ou parodique.

Cette découverte le pousse à une quête infructueuse pour trouver d'autres volumes dont le narrateur ne doute cependant pas qu'ils existent. Les volumes manquants, conjecture-t-il, décrivent le « *brave new world* » de Tlön et sont « l'œuvre d'une société secrète d'astronomes, de biologistes, d'ingénieurs, de métaphysiciens, de poètes, de chimistes, d'algébristes, de moralistes, de peintres, de géomètres... dirigés par un obscur homme de génie ». Le narrateur poursuit : « Au début, on crut que Tlön était un pur chaos, une irresponsable licence de l'imagination ; on sait maintenant que c'est un cosmos, et les lois intimes qui le régissent ont été formulées, du moins provisoirement. »

Une caractéristique des habitants de Tlön est qu'ils sont « congénitalement idéalistes ». Tout, dans leur façon de penser, présuppose l'idéalisme, une philosophie selon laquelle le monde est

composé non d'objets matériels qui existent indépendamment de leur perception par qui que ce soit, mais de pensées. Tlön est le monde tel qu'il a été imaginé par le philosophe George Berkeley (1685-1753) et dans lequel les objets qui nous entourent n'existent que lorsqu'ils sont perçus par nous – sans toutefois l'esprit divin qui, selon Berkeley, maintient ces objets dans l'être quand ils ne sont pas perçus par un observateur humain. Les langues parlées à Tlön ne contiennent pas de noms, puisqu'aucun objet ne persiste dans la durée, seulement une succession d'actions ou d'événements qui « annule la science » et laisse la logique sans utilité.

Dans un tel monde, la philosophie est « une branche de la littérature fantastique » puisque « toute philosophie [est] *a priori* un jeu dialectique, une *Philosophie des Als Ob*. [...] Les métaphysiciens de Tlön ne cherchent pas la vérité ni même la vraisemblance : ils cherchent l'étonnement ». Les systèmes de pensée prolifèrent en très grand nombre, mais les philosophes de Tlön sont davantage comblés par ceux qui portent un semblant d'ordre de façon incongrue.

L'histoire s'achève par un post-scriptum prétendument écrit en 1947, dans lequel « le mystère de Tlön » est « entièrement élucidé ». Une lettre trouvée en 1941 a confirmé l'hypothèse selon laquelle le monde de Tlön a été inventé aux environs du début du XVII^e siècle par « une société secrète et bienveillante », à laquelle appartiendrait plus tard George Berkeley, mais la lettre confirme également qu'au début du XIX^e siècle, un Américain, libre penseur, ascétique et partisan de l'esclavage, avait émis l'idée d'une « encyclopédie méthodique de la planète illusoire » et proposé de financer une telle entreprise à condition que « l'œuvre ne pactisera pas avec l'imposteur Jésus-Christ ». « Ne cro[yant] pas en Dieu », ce libre penseur entendait « démontrer au Dieu inexistant que les mortels sont capables de concevoir un monde ».

En 1914, l'œuvre était accomplie et les trois cents membres de la société secrète avaient reçu le dernier des quarante volumes. On prévoyait une nouvelle œuvre, encore plus ambitieuse, une étude de cette planète rédigée dans une de ses langues, qui devait s'intituler *Orbis Tertius*. En 1942, des objets venus de Tlön commencèrent à apparaître. On découvrit une boussole, dont l'aiguille bleue pointait

vers le nord et dont le cadran portait des lettres d'un des alphabets de Tlön. « Telle fut la première intrusion du monde fantastique dans le monde réel. » Quelques mois plus tard apparurent « des petits cônes très lourds (fait d'un métal qui n'est pas de ce monde) » dont le narrateur nous dit qu'ils sont « l'image de la divinité dans certaines religions de Tlön ». D'autres objets tlönien suivraient, ébranlant l'ordre du monde humain.

Le narrateur conclut que « le contact et la fréquentation de Tlön ont désintégré ce monde ». L'humanité est heureuse que le monde ait été renversé par Tlön. L'intrusion de Tlön – « un labyrinthe ourdi par des hommes et destiné à être déchiffré par des hommes » – semble montrer qu'un ordre peut être créé par l'esprit humain.

Presque immédiatement, la réalité céda sur plus d'un point. Certes, elle ne demandait qu'à céder. Il y a dix ans [dans les années 1930, quand Borges conçut et rédigea cette histoire] il suffisait de n'importe quelle symétrie ayant l'apparence d'un ordre – le matérialisme dialectique, l'antisémitisme, le nazisme – pour ébaudir les hommes. Comment ne pas se soumettre à Tlön, à la minutieuse et vaste évidence d'une planète ordonnée ?

Symbole du rêve d'ordre des êtres humains, Tlön offrit d'abord une échappatoire au chaos puis – comme le christianisme et ses successeurs humanistes – créa davantage de désordre. Les croyants, religieux comme séculiers, dirent que ce chaos venait du mauvais usage de leur foi par des êtres humains pécheurs et faillibles. Si l'importation de Tlön n'apporte pas l'ordre dans la vie humaine, c'est parce que les humains ne sont pas encore prêts à vivre à Tlön. Mais Tlön ne semble ordonné que dans les pages de l'encyclopédie – qui n'est qu'un artifice humain. Dans la réalité, la réalité fictive de Tlön, le monde est chaotique. Voilà ce que nous dit Borges quand il décrit Tlön composée d'une série d'événements distincts, irréductibles dans leurs différences et sans connexion entre eux, que ce soit par la causalité ou la logique. Tlön ne peut éviter de reproduire la fragilité de la raison. Ce ne sont pas seulement les activités cachées de l'esprit qui ignorent la logique, comme Freud l'a indiqué, mais la logique elle-même qui est une construction fictionnelle : tout système d'idées dont le but est d'être clair et cohérent avec lui-même s'effondre dans les ambiguïtés et les

contradictions. Tlön n'est pas chaotique par hasard. Le chaos de Tlön est, en fait, le chaos de l'esprit humain.

Est-il possible d'imaginer un monde dans lequel les êtres humains ne seraient pas possédés par une fiction d'ordre – un monde qui, précisément à cause de cela, serait moins chaotique ? Borges pose la question dans un poème, « Things that Might Have Been » :

Je pense aux choses qui purent être et qui ne furent pas
Le traité de mythologie saxonne que Bède n'écrivit pas,
L'œuvre inconcevable qu'il fut peut-être donné à Dante d'entrevoir,
Une fois corrigé le dernier vers de la Comédie.

L'histoire sans le soir de la Croix ou le soir de la ciguë ³⁹.

Borges met en évidence deux fictions qui peuvent avoir façonné l'histoire de l'Occident : Jésus sur la croix et Socrate buvant la ciguë. Contradictaires en apparence, ces deux morts portent la même affirmation. Jésus est l'incarnation de Dieu, un Être éternel, tandis que Socrate (tel que le présente Platon) a accès au royaume des formes éternelles. Leurs vies sont des exemples du *logos* – un principe d'ordre – à l'œuvre dans l'histoire.

Il est vrai que, sans ces deux soirs, l'histoire aurait certainement été différente. Mais la vie aurait toujours été commandée par des fictions. Parce qu'ils se trouvent dans un monde qu'ils ne comprennent pas, les êtres humains créeront toujours des mondes imaginaires qui, comme Tlön, seront également intelligibles.

Mots et cendres

« S'il est difficile de voir dans le cosmos un schéma intégral, c'est qu'il n'y en a pas. Le cosmos ne consiste qu'en des parties *organisées* ; le reste est cendres. » L'auteur de ces remarques est le poète Thomas Ernest Hulme, qui ne publia que six poèmes durant toute sa vie. Dans la décennie précédant sa mort dans les tranchées des Flandres en 1917, il produisit un flot ininterrompu d'écrits provocateurs sur la philosophie et le langage, dans lesquels il défendait une version radicale du nominalisme (la philosophie selon laquelle il n'existe que des choses individuelles que le langage

emballe ensemble dans un but pratique) contre la philosophie rivale du réalisme, laquelle tient que les idées abstraites sont le reflet de choses qui sont d'ordre naturel.

La différence entre le nominalisme et le réalisme ne relève pas d'une querelle poussiéreuse entre philosophes. Elle exprime une divergence entre des tournures d'esprit qui conçoivent le monde humain de façons très différentes. Beaucoup pensent que le monde est comme un livre : ses pages sont peut-être déchirées, l'encre a pu baver, on s'apercevra peut-être qu'il manque des pages, il pourrait même arriver qu'on l'oublie dans un taxi, mais si seulement nous pouvions lire le texte en entier, alors nous comprendrions le monde dans lequel nous nous trouvons.

Hulme pensait autrement. Dans une série de notes qu'il commença en 1906-1907 et qu'il intitula *Cendres*, il écrit :

Il ne faut jamais penser comme dans un livre : ici se trouvent la Vérité et toutes les autres majuscules ; mais il faut penser comme au théâtre et regarder les spectateurs. Ici se trouve la réalité, ici se trouvent les animaux humains. Il faut écouter les paroles héroïques et ensuite regarder les maris rassemblés en foule qui applaudissent. Toutes les philosophies sont subordonnées à cela. La question n'est pas celle de l'unité du monde avec les hommes qui y ont été placés après coup, mais celle des animaux humains, et des philosophies en tant qu'elles sont une élaboration de leurs appétits⁴⁰.

Les êtres humains sont des animaux qui se sont équipés de symboles. Les symboles sont des outils utiles parce qu'ils les aident à s'en sortir dans un monde qu'ils ne comprennent pas ; mais les êtres humains ont une tendance invétérée à penser et à agir comme si le monde qu'ils ont tiré de ces symboles existait réellement. Ils aiment à penser que leur esprit est bâti sur le modèle du cosmos. Une bonne partie de la philosophie et de la religion n'est guère plus qu'une rationalisation de ce concept.

Hulme propose un autre point de vue :

La vérité, c'est qu'il n'existe pas de principe ultime sur lequel l'ensemble du savoir puisse être élevé une fois pour toutes comme sur un rocher. En revanche, il existe une infinité d'analogues qui nous aident à avancer et nous donnent le sentiment d'avoir un pouvoir sur le chaos quand nous les percevons. Le champ en est infini et c'est en cela que l'originalité a une chance. Il y a ici quelque chose de nouveau sous le soleil⁴¹.

L'animal n'est pas l'incarnation imparfaite d'un ordre plus élevé des choses qui existerait hors du monde ou qui évoluerait lentement à l'intérieur de celui-ci. « L'homme est du chaos extrêmement organisé ; il reste cependant susceptible de retourner au chaos à tout moment⁴². » Le monde n'est pas une harmonie que nous percevrions vaguement. « Les yeux, la beauté du monde, furent tirés de l'excrément. L'homme retourne à la poussière. Tout comme le visage du monde retourne aux cendres primordiales⁴³. » Les moralistes et les logiciens nous disent que leurs lois ne sont pas seulement des conventions humaines, mais qu'elles décrivent quelque chose qui existe indépendamment des êtres humains, quelque chose de plus absolu. Pour Hulme, quoi qu'il en soit,

[l']absolu ne peut s'assimiler à la perfection, mais, si tant est qu'il existe, il doit être essentiellement imparfait, chaotique et semblable à la cendre (cette conception n'est pas non plus définitive, elle est simplement conçue pour satisfaire les analogies et les désirs des humains)⁴⁴.

On parle de l'évolution de l'humanité, comme si les êtres humains adoptaient des conceptions du monde qu'ils laissent ensuite derrière eux jusqu'à ce qu'elles en constituent une qui engloberait tout. Mais ces conceptions sont comme des jardins, elles sont facilement détruites par le mauvais temps. « L'unité de la Nature est le pont le plus artificiel et fragile qui soit, un filet sur un jardin⁴⁵. » Les idées humaines ne sont que des clairières provisoires dans un terrain en friche. « Certains groupes d'idées sont comme des huttes construites pour que les hommes y vivent⁴⁶. » La plupart du temps ces réalités cendreuses restent invisibles, mais elles ne disparaissent jamais. La civilisation est bâtie sur un tas de cendres.

Dans une ville organisée, il n'est pas aisé de voir l'élément de cendre de la terre – tout a été banni. Mais il est aisé de le voir psychologiquement. Ce que les nominalistes considèrent comme un grain de sable dans la machine, je le considère comme l'élément fondamental de la machine⁴⁷.

Hulme appelle « classique » la conception qu'il se fait de l'animal humain par opposition à celle qu'il qualifie de « romantique ». Dans la conception romantique, les êtres humains ne sont des créatures limitées que par accident : leurs possibilités sont infinies. Dans la

conception classique, les êtres humains sont par essence finis et leur potentiel fixe et étroit.

Pour le dire brièvement, il existe deux conceptions. La première veut que l'homme soit intrinsèquement bon, mais gâté par les circonstances ; selon l'autre il est intrinsèquement limité, mais discipliné par l'ordre et la tradition en quelque chose d'à peu près décent. [...] La conception qui considère l'homme comme un puits, un réservoir plein de possibilités, je l'appelle romantique ; celle qui le considère comme une créature pour l'essentiel finie et fixée, je l'appelle classique⁴⁸.

Chacune de ces conceptions se décline selon un grand nombre de versions. Ce que Hulme appelle la conception classique pourrait sembler s'opposer à la religion, du moins en ce que cette dernière implique l'idée que les êtres humains participent du divin. Mais quand elle reconnaît que l'être humain est imparfait – dans l'idée chrétienne du péché originel par exemple –, la religion fait écho à la vision classique. Hulme voit dans le romantisme une pulsion religieuse :

Selon la logique pervertie du rationalisme, les instincts naturels sont refoulés. [...] Les instincts qui trouvent une issue juste et adaptée dans la religion ressortent de différentes façons. On ne croit pas en un Dieu, alors on commence à croire que l'homme est un dieu. On ne croit pas au paradis, alors on commence à croire à un paradis sur terre. En d'autres termes, on aboutit au romantisme. [...] Ainsi le romantisme est-il, et c'est la meilleure définition que je puis en donner, une religion qui s'est répandue⁴⁹.

Mais les rationalistes ont eux aussi avancé l'idée que les possibilités humaines seraient illimitées, y compris les thuriféraires de la science qui pensent que l'extension du savoir permet à l'animal humain de surmonter les limites du monde naturel. Ce n'est donc pas seulement dans le romantisme que s'est répandue cette conception issue du christianisme selon laquelle les êtres humains sont capables de transcender leur nature. La logique de l'argumentation de Hulme – et le fait est qu'elle est vraie – veut que le rationalisme aussi soit une religion qui s'est répandue.

Hulme fut l'un des fondateurs de ce courant de la poésie du début du ^{xx}e siècle dit « imagiste », auquel appartenaient des poètes tels que Ford Madox Ford, Ezra Pound, F. S. Flint ou « H.D. » (Hilda Doolittle), et il influença des poètes postérieurs tels que D. H. Lawrence et William Carlos Williams. Les imagistes visaient à

une certaine forme d'exactitude – non la description factuellement fidèle d'un objet, mais le rendu précis d'impressions particulières. Ils voyaient dans le langage ordinaire une succession de compromis perpétués par les habitudes, que Hulme décrit ainsi :

Le but suprême est la description, fidèle, précise et certaine. Il faut commencer par reconnaître ce qu'il y a là d'extraordinairement difficile. La question n'est pas simplement d'être soigneux : il faut user du langage, et le langage est par sa nature même une chose qui relève du commun ; c'est-à-dire qu'il n'exprime jamais la chose exacte, mais un compromis – ce qui nous est commun, à vous, à moi, à tout le monde. Mais chaque homme voit les choses un peu différemment et pour faire ressortir ce qu'il voit clairement et exactement, il doit entreprendre une lutte formidable avec le langage, que celle-ci passe par les mots ou par les techniques d'autres arts. Le langage a sa propre nature spécifique, ses propres conventions et ses propres idées communes. C'est seulement par un effort de concentration de l'esprit qu'on peut le fixer et le maintenir sur un objectif qui nous appartient ⁵⁰.

Le résultat de cette lutte avec le langage serait une sorte de « vers classique dur et sec » qui rendrait une sensation avec fraîcheur. Son poème « Automne » pourrait illustrer ce qu'il avait à l'esprit :

Une touche de froid dans la nuit d'automne
Je marchais dehors
Et vis la lune rose penchée au-dessus d'une haie
Comme la face rougeaude d'un fermier
Je ne m'arrêtai point, mais je hochai la tête ;
Et tout autour les étoiles mélancoliques
Comme les faces blanches des enfants des villes ⁵¹

L'approche imagiste conduisit à une révolution dans la poésie. Mais voir les choses à la façon des imagistes signifiait en réalité bien plus qu'un changement dans la technique de versification. Pour Hulme, il s'agissait d'une attitude à l'égard du monde, qui supposait d'être prêt à risquer sa vie quand ce qu'il considérait comme des valeurs élevées était en jeu. Quand éclata la Grande Guerre en août 1914, il s'engagea dans l'armée comme simple soldat. Ce qu'il vécut dans les tranchées confirma sa conception d'un monde chaotique.

Il est curieux de penser à l'espace entre les tranchées, une rive que pratiquement personne ne voit dans la lumière du jour, puisqu'il n'est sûr de s'y mouvoir que dans l'obscurité. Il est plein de choses mortes, des animaux morts ici ou là, des animaux morts qu'on n'a pas enterrés, des squelettes de chevaux détruits par des

obus incendiaires. Il est curieux d'y penser plus tard, à la guerre, quand on le verra de nouveau à la lumière du jour⁵².

Blessé, Hulme resta en convalescence en Angleterre et il publia durant cette période une série d'articles polémiques en faveur de la guerre sous le titre *North Staffs* (« L'État-major du Nord »). Sa principale cible était Bertrand Russell, opposant à la guerre et, à cette époque, proche du pacifisme.

Les arguments de Hulme convoquent un besoin de valeurs autres que celles reconnues par une éthique rationaliste et utilitariste : sans avoir la moindre sympathie pour le chauvinisme, il soulignait le besoin d'« un système de valeurs éthiques plus héroïque ou tragique » – des valeurs qui seraient « au-dessus de la vie ». En cohérence avec sa philosophie antirationaliste, Hulme acceptait que ces arguments ne puissent pas justifier le conflit qui était en cours. « Aussi absolument vrai que soit tout ce que je prêche contre les présupposés éthiques de M. Russell, il se pourrait très bien que, dans le même temps, cette guerre soit la plus colossale ânerie de toute l'histoire⁵³. »

Cet amendement de sa pensée de la part de Hulme se révéla prémonitoire. Nommé officier dans la Royal Marines Artillery en mars 1916, il retourna dans les tranchées où il fut tué par l'explosion d'un obus en septembre 1917. Tout ce que la guerre provoqua fut le déclin, jusqu'à une forme de barbarie telle que Hulme n'aurait jamais pu l'imaginer, de cette même civilisation européenne que, d'une certaine façon, il croyait défendre⁵⁴.

Mysticisme sans Dieu

Je vais tenter à nouveau de dire l'indicible, d'exprimer par de pauvres mots ce que j'ai à donner aux pieux infidèles du mysticisme nominaliste, du mysticisme sceptique [...]. Le monde n'existe pas deux fois. Il n'y a pas d'autre Dieu que le monde ni d'autre monde que Dieu. On a qualifié cette conviction de panthéiste [...]. Pourquoi pas ? Après tout, il n'existe rien d'autre que des mots. Dans la plus haute extase mystique, le moi éprouve qu'il est devenu Dieu. Pourquoi pas ? Faut-il que je me batte sur des mots ? J'ai enseigné pendant dix ans : la sensation d'un moi est une illusion. [...] S'agit-il là purement de mots mis les uns derrière les

autres ? d'un jeu avec le langage ? Non. Ce que j'éprouve n'est plus seulement du pur langage. Et je peux éprouver, pendant un temps très bref, que je ne sais plus rien du principe d'individuation, que, là, la différence entre le monde et moi n'a plus court⁵⁵.

L'auteur de ce passage est le prolifique écrivain et philosophe Fritz Mauthner (1849-1923) qu'on se rappelle surtout aujourd'hui à cause de la remarque hostile de Wittgenstein à son sujet dans le *Tractatus philosophicus* : « Toute philosophie est "critique du langage" (mais certainement pas au sens de Mauthner)⁵⁶. » Cette révocation, entre autres, valut à Mauthner de n'avoir pratiquement aucune influence sur la philosophie du xx^e siècle.

Né dans une petite ville de Bohême et ayant grandi à Prague où il parlait tchèque, allemand et hébreu, Mauthner est, comme son quasi-contemporain, le produit de la culture subtile et brillante de la fin de l'empire des Habsbourg. C'est à partir d'idées qu'il lui a empruntées que Wittgenstein a élevé une grande partie de sa philosophie si influente. Les images par lesquelles celui-ci compare la critique du langage au fait de « jeter l'échelle après y être monté⁵⁷ » ou le langage lui-même à « une ville ancienne » et à un « jeu de pions⁵⁸ » sont des reprises de formulations qui figurent dans les trente premières pages de la *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* (« Contribution à la critique du langage ») en trois volumes de Mauthner⁵⁹. Et pourtant, les écrits de Mauthner se distinguent du type de philosophie que les œuvres de Wittgenstein ont engendré et ils sont en cela revigorants. À bien des égards, Wittgenstein est à l'exact opposé de son prédécesseur tombé dans l'oubli, à qui il a tant pris.

Négligées par les philosophes, les recherches de Mauthner sur le langage eurent un impact plus fructueux sur la littérature. Samuel Beckett, l'écrivain du xx^e siècle qui s'est le plus consacré à pousser le langage dans ses limites, a lu la *Kritik* de Mauthner vers la fin des années 1930, et en a pris des notes conséquentes, dont il lut une partie à James Joyce ; quarante ans plus tard il avait toujours ses trois volumes dans sa bibliothèque. Dans une lettre de 1979, il confirme l'influence qu'a eue sur lui la critique de Mauthner :

Pour moi, cela s'est résumé à :

Mots pensés
Mots creux
Pensée creuse

Telle était ma désinvolture⁶⁰.

Beckett s'étend davantage dans une entrée du journal qu'il tenait à l'époque où il lut pour la première fois Mauthner :

[...] nous ressentons avec une résignation terrible que la raison n'est pas un don de surhomme accordé à l'humanité, qu'elle n'est pas une divinité immuable et éternelle, que la raison a évolué dans l'humanité pour évoluer en ce qu'elle est, mais qu'elle aurait cependant pu aussi évoluer différemment. [...] Ce que nous tenons pour des lois éternelles et inaltérablement fixées de l'être intellectuel [est] seulement un jeu auquel joue cette coïncidence qu'est le monde ; quand nous reconnaitrons que notre raison (qui, après tout, est langage) ne peut être qu'une raison coïncidente, alors il ne nous restera plus qu'à sourire en regardant l'argumentation passionnée qu'ont produite les anthropologistes sur les questions de la coutume, de la croyance et des « faits » de la psychologie collective⁶¹.

L'impact de l'œuvre de Mauthner se lit tout particulièrement dans son roman *Watt*, publié en 1953 mais écrit pendant que Beckett, membre de la Résistance, fuyait la Gestapo, et dont les thèmes centraux sont les difficultés de communication et l'impossibilité de savoir. Mais les doutes de Mauthner sur le langage peuvent s'entendre tout au long de l'œuvre de Beckett. Vers la fin du livre de Mauthner on trouve cette phrase : « La pure critique n'est au fond qu'un rire articulé⁶². » La lutte que Beckett mena toute sa vie avec le langage s'achève justement sur le rire – les moqueries et les gros rires de son théâtre mais aussi l'humour lapidaire de ses derniers textes – puis sur « le silence qui sous-tend toutes choses⁶³ ».

Au même titre que ceux de Mauthner, les écrits de Beckett sont une tentative de dire l'indicible. C'est ce qu'il écrit dans une lettre qui fait écho à Mauthner : « Sur la voie qui mène à cette littérature du non-mot, pour moi très souhaitable, une certaine forme d'ironie nominaliste peut bien sûr être une certaine phase indispensable⁶⁴. » Devenir silencieux signifiait immobiliser le monologue intérieur, ce privilège douteux de la conscience que l'être humain a de lui-même, tâche qui impliquait d'innombrables expériences sur le langage. Puisque les êtres humains ne peuvent vivre dans le silence, ce jeu délibéré avec les mots était une sorte de folie, ce que Beckett

reconnut dans le dernier texte qu'il écrivit, une œuvre inachevée qu'il produisit quelques mois avant de mourir dans une maison de retraite :

folie –
folie que de –
que de –
comment dire –
folie que de ce –
depuis –
folie depuis ce – ⁶⁵

Si l'œuvre de Beckett visait le silence, ce n'était pas parce qu'il supposait que le silence lui apporterait la paix. Comme l'écrit Mauthner :

Le besoin de paix séduit l'esprit humain parce qu'il se montre comme le mirage d'un endroit où se reposer dans ce désert qu'est sa quête éperdue de savoir ; les savants croient dans les racines linguistiques. De tout temps et en tous lieux, la science d'une époque donnée n'est que l'expression du désir nostalgique de repos de ce pauvre esprit humain. La critique – là où elle est toujours vivante, même dans des têtes appauvries – est la seule à ne jamais se reposer, parce qu'elle est incapable de se reposer. Elle doit réveiller brutalement la science, arracher cette illusion d'une oasis et la conduire plus loin sur les chemins brûlants, mortels et peut-être sans buts, du désert ⁶⁶.

Le but de Wittgenstein était d'atteindre une dernière demeure semblable à celle que décrit Mauthner. Jusque dans le *Tractatus*, Wittgenstein semble envisager une philosophie comme thérapie qui le libérerait du doute. Dans ses œuvres postérieures, il mena une campagne inlassable contre le scepticisme, non en développant une position philosophique alternative, qu'à cette période il prétendait ne pas avoir, mais en affirmant que le questionnement sceptique était le résultat de manières erronées de penser les mots. Le langage ordinaire est ainsi une forme de vie qui n'a besoin de rien au-delà d'elle-même, et qui n'accepte rien d'autre non plus. Les êtres humains sont des figures dans un monde qu'ils ont fabriqué eux-mêmes. La paix signifie accepter que rien ne saurait exister hormis ce monde humain – et c'est ce genre de paix dont Wittgenstein imaginait qu'il jouirait quand il pourrait abandonner la philosophie.

L'œuvre de Mauthner avait aussi un objectif thérapeutique, mais qui ne consistait pas à trouver la paix en immobilisant le doute. Mauthner était, comme Hulme et Beckett, un nominaliste radical et il voulait que les mots relâchent leur emprise sur le psychisme. Plutôt que de lutter pour faire taire l'impulsion d'aller au-delà des mots, il voulait au contraire suivre cette impulsion aussi loin qu'elle le mènerait, où que ce soit. Ses écrits sur le mysticisme montrent où cela l'a conduit. Athée invétéré et auteur d'une histoire en quatre volumes de la pensée athée, Mauthner notait que l'« athéisme » – comme « Dieu » – n'était qu'un mot. Son athéisme n'avait rien à voir avec le refus de croire les évangiles de son époque ou de la nôtre. Dans sa forme pure, l'athéisme n'est pas plus une non-croyance que la religion n'est une question de croyance. Au sens strict, l'athéisme est une position entièrement négative. On n'est pas athée si on nie ce que des théistes affirment. On est athée quand on n'a que faire des concepts et des doctrines du théisme.

Quand il est à ce point rigoureux, l'athéisme a quelque chose de commun avec la théologie négative, laquelle nie que Dieu puisse être saisi dans des idées ou des croyances. Mauthner admirait Maître Eckhart, un mystique chrétien du ^{xiv}^e siècle qui mourut dans d'obscurités circonscrites après avoir subi un procès mené par l'Inquisition. Il voyait en lui un athée authentique, puisqu'il affirmait avec insistance qu'on ne pouvait rien dire de Dieu – pas même qu'il existait.

Les théologiens négatifs se servent du langage comme Mauthner pensait qu'il fallait le faire : pour indiquer quelque chose (pas une chose au sens ordinaire du terme) qu'on ne peut exprimer par le langage. Si seul ce qui est réel peut être saisi par le langage, alors Dieu est irréel. Mais ce n'est alors pas seulement « Dieu » qui est irréel. Les termes généraux comme « matière », « humanité », qui sont autant d'abstractions apparaissant dans le catéchisme des non-croyants, le sont également. Athéisme ne signifie pas le rejet de la « croyance en Dieu ». Cela signifie renoncer à croire que le langage soit quoi que ce soit d'autre qu'une commodité concrète. Le monde n'est pas une création du langage, mais quelque chose qui – comme le Dieu des théologiens négatifs – échappe au langage. L'athéisme

n'est qu'une étape sur le chemin d'un scepticisme qui va bien au-delà.

Mauthner appelait sa conception – « seulement afin d'avoir un mot-symbole » – un mysticisme sans Dieu⁶⁷. Ce qu'il essayait d'élaborer ne pouvait pas s'exprimer par le langage. Cela ne signifiait pas qu'il n'y avait rien à exprimer. Tout le monde connaît la déclaration de Wittgenstein le *Tractatus* : « Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence⁶⁸. » Étant donné la conception du langage qu'il développa plus tard, il n'y avait rien sur quoi Wittgenstein pût garder le silence. Pour Mauthner, en revanche, ce qu'on ne pouvait dire était plus important que tout ce qui pouvait être mis en mots.

Les mystiques sans Dieu ne cherchent pas à s'immerger dans quelque chose de plus grand dont ils ont imaginé l'existence, mais à chasser un moi qui n'existe pas. Ou, pour reprendre les mots de John Ashbery :

Les grains de sable s'affolent
Dans le sablier. Mais on a le temps
Pour changer, pour absolument détruire
Cette image trop familière
Tapie dans le verre
Chaque matin, sur le bord du miroir⁶⁹.

1. *Letters of Wallace Stevens*, édition établie par Holly Stevens, Berkeley, University of California Press, 1996, p. 449.

2. Voir Philip Rieff, *Freud, the Mind of the Moralists*, Chicago, University of Chicago Press, 1979, p. 17.

3. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, II, V, 51-9, texte établi par François Préchac et traduit du latin par Henri Noblot, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection des universités de France », 1947, p. 39.

4. Lettre à Oskar Pfister, 5 juin 1910, dans Sigmund Freud, *Correspondance avec le pasteur Pfister (1909-1939) Sigmund Freud-Oskar Pfister, Briefwechsel (1909-1939)*, 1963, traduit de l'allemand par Lily Jumel, Paris, Gallimard, coll. « Connaissance de l'inconscient », 1966, p. 74.

5. Sigmund Freud, « Une difficulté de la psychanalyse » [*Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, 1917], in *Œuvres complètes*, XV, 1916-1920, sous la direction

d'André Bourguignon, Jean Laplanche et Pierre Cotet, Paris, Presses universitaires de France, 2002, p. 50-51.

6. Arthur Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation* [*Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1819], II, traduit de l'allemand par Christian Sommer, Vincent Stanek et Marianne Dautrey, Paris, Gallimard, coll. « Folio. Essais », 2009, p. 1982-1983.

7. Sigmund Freud, « La décomposition de la personnalité psychique » « *Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit* », 1932, *Nouvelle suite des leçons d'introduction à la psychanalyse*, dans *Œuvres complètes*, XIX, 1931-1936, *op. cit.*, 2004, p. 163.

8. Voir Mark Edmundson, *La Mort de Sigmund Freud : l'héritage de ses derniers jours* [*The Death of Sigmund Freud : Fascism, Psychoanalysis and the Rise of Fundamentalism*, 2007], traduit de l'anglais (États-Unis) par Jean-Luc Fidel, Paris, Payot, coll. « Désir-Payot », 2009, p. 121 et Peter Gay, *Freud, une vie* [*Freud : A Life For Our Time*, 1988], II, traduit de l'anglais par Tina Jolas, Paris, Hachette Littératures, coll. « Pluriel Psychanalyse », 2002, p. 399.

9. Ernest Jones, *La Vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, III, *Les Dernières années (1919-1939)* [*Sigmund Freud : Life and Work*, III, *The Last Phase (1919-1939)*, 1957], traduit de l'anglais par Liliane Flournoy, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Bibliothèque de psychanalyse », 1990, p. 279.

10. Sigmund Freud et Albert Einstein, *Pourquoi la guerre ?* [*Warum Krieg ?*, 1933], in *Œuvres complètes*, XIX, *op. cit.*, p. 77.

11. *Ibid.*, p. 78.

12. George Santayana, « The Long Way Round to Nirvana », in *The Philosophy of Santayana*, édité et présenté par Irwin Edman, New York, Charles Scribner's Sons, 1936, p. 576, 579 et 580.

13. Sigmund Freud, *Au-delà du principe de plaisir* [*Jenseits des Lustprinzips*, 1920], in *Œuvres complètes*, XV, 1916-1920, *op. cit.*, 2006, p. 308-310.

14. George Santayana, « The Long Way Around to Nirvana », *op. cit.*, p. 574-575.

15. Sigmund Freud, *L'Avenir d'une illusion* [*Die Zukunft einer Illusion*, 1927], in *Œuvres complètes*, XVIII, 1926-1930, *op. cit.*, 2006, p. 171-172.

16. Hans Vaihinger, *La Philosophie du comme si : système des fictions théoriques, pratiques et religieuses sur la base d'un positivisme idéaliste, avec une annexe sur Kant et Nietzsche* [*Die Philosophie des Als Ob : System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus, mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, 1911], traduit de l'allemand par Christophe Bourriau, Paris, Kimé, coll. « Philosophia Scientiæ », 2008.

17. Sigmund Freud, *L'Avenir d'une illusion*, *op. cit.*, p. 169-170.

18. Citation notoirement apocryphe dérivée de *CREDIBILE EST, QUIA INEPTUM EST* (Tertullien, *Liber de Carne Christi*, 5 :5). [N.d.T.]

19. Sigmund Freud, *L'Avenir d'une illusion*, *op. cit.*, p. 197.

20. Hans Vaihinger, *La Philosophie du comme si...*, *op. cit.*, p. 88.

21. Wallace Stevens, *Opus Posthumous*, New York, Vintage Books, 1989, p. 189.
22. Wallace Stevens, « Notes Toward a Supreme Fiction », in *The Palm At The End of The Mind*, texte établi par Holly Stevens, New York, Vintage Books, 1990, p. 230.
23. *Ibid.*, p. 229.
24. Wallace Stevens, « The Pure Good of Theory », in *The Palm At The End of The Mind*, *op. cit.*, p. 267-268.
25. Wallace Stevens, « Du pur être » [*On Mere Being*, 1950-1955], in *À l'instant de quitter la pièce*, traduit de l'anglais (États-Unis) et préfacé par Claire Malroux, Paris, José Corti, coll. « Domaine romantique », 2006, p. 145.
26. Sigmund Freud (avec Joseph Breuer), *Études sur l'hystérie* [*Studien über Hysterie*, 1895], traduit de l'allemand par Pierre Cotet et Marie-Thérèse Schmidt, in *Œuvres complètes*, II, 1893-1895, *op. cit.*, 2009, p. 332.
27. Sigmund Freud et Albert Einstein, *Pourquoi la guerre ?*, *op. cit.*, p. 79.
28. John Ashbery, « Life Is a Dream », in *Your Name Here : Poems*, Manchester, Carcanet, 2000, p. 59.
29. Sigmund Freud, *Actuelles sur la guerre et la mort*, « II. Notre rapport à la mort » [*Zeitgemässes über Krieg und Tod*, 1915], traduit de l'allemand par André Bourguignon, Alice Chekri, Pierre Cotet, in *Œuvres complètes*, XIII, 1914-1915, *op. cit.*, 2005, p. 147.
30. Cité in Mark Edmundson, *La Mort de Sigmund Freud...*, *op. cit.*, p. 43.
31. Sur cette période de la vie de Jung, voir Deirdre Bair, *Jung : A Biography*, New York-Boston, Little Brown and Co.-Back Bay Books, 2003, p. 486-495 ; Peter Grose, *Allen Dulles : Spymaster. The Life and Times of the First Civilian Director of the CIA*, Londres, Andre Deutsch, 2006, p. 164-165 ; Mary Bancroft, *Autobiography of a Spy*, New York, William Morrow and Co., 1983, p. 91-97.
32. Sigmund Freud et Carl Gustav Jung, *Correspondance (1906-1914)*, texte établi par William McGuire, traduit de l'allemand et de l'anglais par Ruth Fivaz-Silbermann, Paris, Gallimard, coll. « Connaissance de l'inconscient », 1992, p. 383-386.
33. James Graham Ballard, *Le Monde englouti* [*The Drowned World*, 1962], traduit de l'anglais par Michel Pagel, Paris, Denoël, coll. « Lunes d'encre », 2008, p. 11.
34. *Ibid.*, p. 23-24.
35. Richard Jefferies, *Londres engloutie* [*After London ; Or, Wild England*, 1885], traduit de l'anglais par Évelyne Châtelain, Lille, Miroirs éditions, 1992, p. 27.
36. James Graham Ballard, *Le Monde englouti*, *op. cit.*, p. 206.
37. James Graham Ballard, *La Vie et rien d'autre : mémoires* [*The Miracle of Life*, 2008], traduit de l'anglais par Michelle Charrier, Paris, Denoël, coll. « Et d'ailleurs », 2009, p. 69.
38. Jorge Luis Borges, « Tlön Uqbar Orbis Tertius » [1940], in *Fictions*, traduit de l'espagnol (Argentine) par Jean-Pierre Bernès, Roger Caillois, Nestor Ibarra *et al.*, in *Œuvres complètes*, I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2010, p. 452-467.

39. Jorge Luis Borges, « Things that might have been », in *Histoire de la nuit* [*Historia de la noche*, 1977], traduit de l'espagnol (Argentine) par Jean-Pierre Bernès et Nestor Ibarra, in *Œuvres complètes*, II, *op. cit.*, p. 622-623.
40. Thomas Ernest Hulme, *Cinders*, in *Selected Writings*, texte établi et présenté par Patrick McGuinness, Manchester, Fyfield Books, 2003, p. 26.
41. *Ibid.*, p. 29.
42. *Ibid.*, p. 24.
43. *Ibid.*
44. *Ibid.*, p. 20.
45. *Ibid.*, p. 22.
46. *Ibid.*, p. 23.
47. *Ibid.*, p. 24.
48. Thomas Ernest Hulme, *Romanticism and Classicism*, in *Selected Writings*, *op. cit.*, p. 70.
49. *Ibid.*, p. 71.
50. *Ibid.*, p. 78.
51. Thomas Ernest Hulme, « Autumn », in *Selected Writings*, *op. cit.*, p. 1.
52. Thomas Ernest Hulme, *Diary from the Trenches*, in *Further Speculations*, texte établi par Sam Hynes, Lincoln (Nebraska), University of Nebraska Press, 1955, p. 157.
53. Thomas Ernest Hulme, *North Staffs Continues Where He Left Off*, in *Further Speculations*, *op. cit.*, p. 199.
54. Je tiens tout ce que je sais de la vie de Hulme de l'introduction de Patrick McGuinness à ses *Selected Writings*, *op. cit.*, p. VII-XLV.
55. Fritz Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie*, II, Leipzig, Meiner, 1924, p. 383-384.
56. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* [1922], traduit de l'allemand, présenté et annoté par Gilles Gaston Granger, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2001, § 4.0031, p. 51.
57. *Ibid.*, § 6.54, p. 112.
58. Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques* [*Philosophische Untersuchungen*, 1953], traduit de l'allemand par Françoise Dastur, Maurice Élie, Jean-Luc Gautero *et al.*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 2004, § 18 et 2, p. 34-35 et 29.
59. Fritz Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, I, *Zur Sprache u. zur Psychologie*, Leipzig, Meiner Verlag, 1923, respectivement p. 1-2, 25 et 27. Analogies repérées par Gershon Weiler in *Mauthner's Critique of Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. 298-299.
60. Lettre à Linda Ben-Zvi, 2 août 1979, in Samuel Beckett, *Lettres*, IV, 1966-1989 *The Letters of Samuel Beckett*, IV, 1966-1989, édité par George Craig, Martha Dow Fehsenfeld, Dan Gunn *et al.*, traduit de l'anglais par Gérard Kahn, Paris, Gallimard, 2018, p. 622.

61. Cité in Matthew Feldman, *Beckett's Books : A Cultural History of Samuel Beckett's "Interwar Notes"*, New York, Continuum, coll. « Continuum Literary Studies Series », 2006, p. 130.
62. « *Reine Kritik ist im Grunde nur ein artikuliertes Lachen* ». Voir Fritz Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, III, *Zur Grammatik u. Logik*, op. cit., p. 632.
63. Samuel Beckett, lettre à Axel Kaun, 9 juillet 1937, in *Lettres*, I, 1929-1940,, traduit de l'anglais par André Topia, Paris, Gallimard, 2014, p. 564.
64. *Ibid.*
65. Samuel Beckett, « Comment dire », in *Poèmes*, suivi de *Mirlitonnades*, Paris, Éditions de Minuit, 1992,, p. 26.
66. Fritz Mauthner, *Beiträge zur einer Kritik des Sprache*, II, *Zur Sprachwissenschaft*, op. cit. p. 248.
67. « [U]m doch auch ein Wortsymbol zu haben eine gottlose Mystik nenne » : voir Fritz Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendland*, IV, Stuttgart-Berlin, Deutsche Verlags-Anstalt, 1922-1923, p. 427.
68. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., § 7, p. 112.
69. John Ashbery, « The Skaters », in *Collected Poems (1956-1987)*, New York, Library of America, 2008, p. 175.

3

UN AUTRE SOLEIL

*La fréquence de ces flocons gris qui tombent
De la poussière au soleil. Tu as dormi au soleil
Plus longtemps que le sphinx et tu n'en sais pas
davantage pour autant*¹

Un prisme lumineux

L'air est frais, embaumé de foin et de fleurs. Les merles et les grives chantent. Impassible, le hobereau s'envole vers la forêt lointaine, portant dans ses serres le corps brisé d'un martinet noir. Ce lieu n'est plus ce qu'il était deux heures plus tôt. Il n'a rien de l'essence mystérieuse, digne du mot « lieu ». Lieu signifie changement. C'est le mouvement assassiné par l'esprit, conservé dans l'ambre du souvenir².

Cette pensée sur la nature des lieux vient de quelqu'un qui passa dix ans de sa vie à observer les oiseaux dans un coin perdu de l'Essex. Dans *Le Pèlerin*, J. A. Baker rend compte de sa traque du faucon pèlerin : « J'ai passé dix ans à suivre de près mon faucon pèlerin. Il m'obsédait. C'était mon graal³. » Baker n'était pas un ornithologue au sens habituel du terme, pourtant il finit par en savoir beaucoup sur la façon de vivre des oiseaux. Il n'était pas non plus chasseur, pourtant il raconte comment il rejoignait le faucon pèlerin dans ses chasses :

Où qu'il aille cet hiver, je le suivrai. Comme lui, je connaîtrai la peur, l'exaltation et les tristesses d'une vie de chasseur. Je le suivrai jusqu'à ce que ma forme humaine de prédateur cesse de jeter un voile de terreur sur le kaléidoscope agité qui bariole les profondeurs de son œil brillant. Ma tête de païen pénétrera plus avant dans le paysage d'hiver et trouvera sa pureté ⁴.

Le livre qu'écrivit Baker et dans lequel il condense dix années en un seul hiver, est considéré comme un modèle d'écrit sur la nature. Mais il est très différent des livres qui relèvent de ce genre et dont le but est de montrer aux gens ce qu'ils peuvent gagner à l'observation de la vie sauvage. L'objectif de Baker était plus radical. *Le Pèlerin* est un hommage à la sensation de liberté que l'oiseau suscita en lui tandis qu'il le regardait voler ; mais son livre est encore davantage un compte rendu de la lutte de l'auteur pour voir le paysage dans lequel il poursuivait l'oiseau à travers les yeux de ce dernier. Il suivit le faucon non pour l'observer, mais pour tenter d'échapper au point de vue d'un observateur humain.

Parfois Baker sentait qu'il s'était débarrassé de son identité humaine et était devenu l'oiseau :

Je fermai les yeux, m'efforçant de pénétrer tout au fond du prisme lumineux qu'était l'âme du faucon. Bien au chaud et solidement campé sur l'herbe qui sentait le soleil, j'entrais dans sa peau, le sang et les os du faucon. Le sol, sous mes pieds, devenait branche et la chaleur du soleil pesait lourd sur mes paupières. Comme le faucon, j'entendais et haïssais le bruit de l'homme. [...] J'éprouvais l'attrait du Nord, le mystère et la fascination des goélands migrateurs. Je partageais son ardent désir d'être loin. Je m'affaissai et m'endormis, d'un sommeil de faucon, léger comme une plume. Puis je le réveillai en me réveillant ⁵.

En traquant le faucon, Baker se perdait de vue lui-même :

Je lançais des regards furtifs autour de moi, prêt à écarter les hommes. Inconsciemment, j'adoptais les gestes du faucon, comme si je suivais quelque rite primitif ; le chasseur s'identifiant à sa victime. Je scrutais la forêt. Dans un repaire d'ombre, le pèlerin me surveillait, agrippé à une branche morte. Dès maintenant, nous menons tous deux la même vie d'extase et de crainte. Nous fuyons les hommes. Nous haïssons l'agitation de leurs bras, la démence et la brusquerie de leurs gestes, leur démarche inégale et tranchante, leurs allées et venues sans but, la blancheur sépulcrale de leurs visages ⁶.

Dans le seul autre livre qu'il écrivit, *La Colline de l'été*, Baker décrit un changement d'identité semblable avec un renard :

Je parvins à une clairière ensoleillée, barrée d'ombres. [...] La fougère à aigles s'écarta dans un crépitement, un renard apparut et me fit face sur le sentier étroit. Mon odeur devait l'irriter et l'incommoder bien plus que ne me gênait sa puanteur glandulaire. Il resta néanmoins un long temps sans bouger. Il s'était déplacé très lentement, l'air pensif. Peut-être était-il mal réveillé de son sommeil diurne. Il avança de quelques pas. En examinant attentivement sa face jaune et blanche, légèrement plus sombre au-dessus des yeux d'ambres limpides, je crus sentir le masque souple du renard se poser sur mon visage. Je sentis le souffle fétide, le museau chercheur qui ne s'endort jamais, la chaude fourrure dont l'odeur est intolérable pour l'homme. Je suffoquais sous le masque du renard comme si j'étais sa terre, son refuge. Il contemplait le monde par mes yeux. Puis cette étrange sensation s'éteignit ; le renard était là de nouveau, à un mètre de moi. Sans m'avoir fait comprendre qu'il voyait en moi un ennemi, il passa lentement et disparut⁷.

En dehors des fermiers et des chasseurs qu'il entendait au loin, Baker est le seul être humain à figurer dans ses deux livres et il n'y apparaît que rarement. Du peu qu'on parvient à en savoir, sa vie sociale semble ne pas avoir été mouvementée. Fils d'un dessinateur industriel qui travaillait dans une entreprise de mécanique, il passa toute sa vie (1926-1987) à Chelmsford, il quitta l'école à seize ans et ne fréquenta pas l'université. Les lettres qu'il écrivit à un ami, nous apprennent qu'il vécut d'une succession de petits boulots, la plupart du temps précaires – il poussa même des chariots au British Museum pendant quelques mois. Il finit par devenir le patron de la section locale de l'Automobile Association (AA), puis de l'entreprise de sodas Britvic. Bien qu'il eût travaillé pour l'AA, il ne passa jamais son permis de conduire. Il accomplissait ses séances d'ornithologie à bicyclette à travers la campagne. Sa traque du faucon pèlerin, qu'il décrit partiellement dans son journal publié dans le volume de ses œuvres complètes, s'étend du milieu des années 1950 jusqu'au milieu des années 1960. À l'époque où il publia *La Colline de l'été*, un rhumatisme articulaire était en train de le rendre handicapé, mais il continuait l'ornithologie avec l'aide de sa femme Doreen (avec qui il était marié depuis trente et un ans, et à qui il dédia *Le Pèlerin*) qui le conduisait en voiture à la campagne ; là, il restait assis ou marchait jusqu'au soir, où elle le reconduisait. Il mourut d'un cancer causé par le traitement qu'il recevait pour ses rhumatismes.

Quand Baker observait le faucon, le paysage autour de Chelmsford s'offrait à lui sous une lumière différente :

J'ai donc tenté, avant qu'il ne soit trop tard, de reconstituer l'extraordinaire beauté de cet oiseau et de communiquer la magie du pays où il vivait, un pays qui, à mes yeux est aussi riche en couleurs, aussi glorieux que l'Afrique⁸.

Un glissement de perspective pouvait révéler un autre pays :

Du haut du ciel, le faucon vit s'étaler le verger, ses noires limites hérissées de brindilles, ses bandeaux verdoyants ; il vit les bois sombres s'agglomérer, puis déborder sur les collines ; il vit les champs verts et blancs virer au brun ; il vit le fil d'argent qu'était le torrent, puis le fleuve se dérouler avec lenteur, il vit la vallée s'aplatir et s'élargir, l'horizon se barioler de villes lointaines ; il vit l'estuaire ouvrir sa bouche bleu argent pour tirer une langue d'algues vertes. Et par-dessus tout, il vit la ligne droite et étincelante de la mer trembler comme un ruban de vif-argent au bout des terres brunes et blanches. La mer qui montait avec lui, déversant ses gerbes de lumière, déléguant son tonnerre de liberté au faucon prisonnier des couches terrestres⁹.

Le paysage de la campagne qui était familier à Baker (« pays plat, vague et désolé, que cautérise la seule tristesse¹⁰ ») devenait un pays nouveau :

Tel un navigateur, le pèlerin évolue dans un monde fluide, sans attaches, un monde de sillages et de roulis, un éternel va-et-vient de plans de terre et de plans d'eau. Nous qui vivons ancrés, accrochés à la terre, ne sommes pas de taille à disposer de cette liberté de vision¹¹.

« Le plus dur, c'est de voir la réalité¹² », écrit Baker. Les endroits qu'il voyait glissaient et disparaissaient selon les changements de la lumière :

L'esprit de ce lieu se dérobe, il va se perdre dans l'espace environnant. Mais quelque chose respire sur la ligne d'horizon ; on dirait la pluie qui se met à tomber. L'image effleure à peine les sens, puis s'envole. Vue d'un peu plus loin, la plantation semble avoir l'entité et l'aplomb d'un arbre unique¹³.

Ce n'est pas tant que la lumière passait sur un endroit identique, mais plutôt qu'en traversant un paysage inconnu, elle créait les lieux que l'œil pouvait voir :

La terre dégage de l'air froid qui monte dès que le soleil se couche. La clarté se fait plus aveuglante. Au sud, le ciel resplendit, bleu profond, lilas pâle, violet, puis

sombre dans la grisaille. Lentement, le vent mollit et l'air immobile commence à geler. [...] La froide traînée d'ambre des dernières lueurs du soleil projette des ombres lunaires et précises. Il y a comme un mystère animal dans cette lumière qui s'appesantit sur les champs comme un muscle engourdi par le froid et qui reprendra vie au lever du soleil ¹⁴.

Baker n'avait aucunement l'intention de rendre ce qu'il voyait de façon littérale : « Cotswold est un lieu unique, retiré, isolé. Il a sa lumière à lui, son air glacé, son ciel, son royaume de nuages. Il ne tient pas dans les mots ¹⁵. » Le paysage semblait venir d'un passé primordial :

Le jour le plus radieux et le plus froid que j'ai jamais connu. [...] Au nord du gué, un héron se tenait debout, enfoncé dans la neige jusqu'aux genoux. Le vent violent ne l'ébranlait pas, n'ébouriffait pas ses longues plumes grises. Majestueux, mort de froid, il bravait le vent dans son fragile sarcophage de glace. Déjà des dynasties entières semblaient nous séparer. Je lui ai survécu comme le singe baragouineur a survécu au dinosaure ¹⁶.

Le faucon représentait pour Baker ce par quoi il pouvait s'échapper du monde humain :

J'ai toujours aspiré à une existence en marge, en bordure des choses, désireux d'aider le vide et le silence à effacer la corruption humaine, comme le renard s'en va perdre son flair dans les froideurs sauvages de l'eau, pour revenir en ville comme un étranger ¹⁷.

Quand il retournait en ville, il était surpris par sa beauté. Vue à travers les yeux du faucon, l'œuvre des êtres humains avait l'air de choses naturelles :

Ces chemins gréseux doivent rappeler aux faucons des plages de galets ; les routes glissantes ont peut-être la lueur du granit des landes désertes. Tous les monstrueux objets créés par l'homme sont à ses yeux les produits inaltérés de la nature ¹⁸.

Baker savait qu'il n'est en aucune façon possible de sortir du monde humain. En devenant pour peu de temps étranger à lui-même, il ne cessait pas d'être humain. Il pouvait visiter les endroits nouveaux créés par la lumière, mais il ne pouvait pas quitter les ruines humaines :

Des murs de briques rouges, qu'adoucît le lichen doré, enferment un jardin oublié, le mutisme d'une maison vide. Les nuées blanches d'un poirier en fleur débordent sur le mur, blancheur aveuglante contre le bleu du ciel. À l'intérieur, l'appel des bouvreuils monte doucement, assourdi et exotisé par les rougeurs altérées du mur. C'est ici que doit être le cœur de la forêt. La lumière qui m'accueille a plus de profondeur et tout semble annoncer la révélation imminente. Mais ce n'est là qu'une illusion¹⁹.

Il savait que le monde naturel n'était pas un havre de paix.

Pour ce qui est du côté sanglant de la chasse, je vais essayer d'être franc. La question n'a été que trop souvent posée par ceux qui prennent la défense des faucons. L'homme nourri de viande n'est aucunement supérieur. Il est bien facile d'aimer ce qui ne vit pas. Le mot « rapace » ne prend que trop souvent un sens abusif. Tous les oiseaux mangent de la chair fraîche à un moment ou un autre de leur vie. Voyez la grive au regard froid, cette carnassière sautillante des pelouses, poignardeuse de vers, tueuse de limaçons. Nous devrions ne pas nous attendrir en écoutant son chant, ne pas oublier le massacre qui la fait vivre²⁰.

Il savait tout ce que cette beauté dissimulait de souffrance :

Les spectacles de cette cruauté nous sont généralement cachés par un rideau de feuillages pitoyables. Nous voyons rarement l'échafaudage des souffrances qui troublent la verte sérénité d'un jour d'été. Les bois, les champs, les jardins sont des lieux de massacres infinis ; on y poignarde, on y empale, on y écrase, on y lacère. Nous ne voyons que ce qui monte à la surface : la couleur, le chant, la couvaison, le repas. Je pense qu'une vision sans fard du monde animal nous serait insupportable²¹.

En marchant dans les bois et en voyant un pinson arracher un bourgeon sur une brindille, il ne peut s'empêcher de penser à la violence de la vie de l'oiseau :

Sa façon de couper les pousses d'un bec surnois me rappelait le pèlerin en train de briser la nuque de sa proie. Quel que soit son objet, l'acte de destruction varie à peine. La beauté n'est que vapeur qui flotte au-dessus du gouffre de la mort²².

Le faucon qui voit le paysage est l'œuvre de l'imagination de Baker. L'horreur qu'il fuyait était un monde dans lequel les êtres humains ne pouvaient rencontrer que des reflets d'eux-mêmes. S'il ne put sortir de ce monde, il s'avança bel et bien au plus près de la limite de la vision humaine. Sans voir pour autant les choses avec des yeux d'oiseau, il se dépouilla suffisamment de lui-même pour

être en mesure de regarder autour de lui avec des yeux qui n'étaient plus ceux qu'il avait auparavant. En passant tant de jours, pendant tant d'années, dans une étroite bande de terre à la campagne, il en vint à percevoir les lieux comme des événements momentanés et non comme des choses durables.

La chasse au faucon améliore la vue. Derrière l'oiseau qui a pris son vol, la terre recule en deltas de couleurs vives. L'œil exercé perce les impuretés de la surface comme une hache qui pénètre de biais au cœur d'un arbre. Tel un organe nouveau, il vous pousse un sens très vif de l'espace²³.

Ce n'était pas seulement l'endroit qui avait changé. Pour Baker – conscient, peut-être, dans les dernières années où il suivait le faucon pèlerin, que sa maladie faisait s'écouler le sable plus vite dans le sablier –, le temps passait différemment :

Une horloge de sang distille le temps [...]. C'est le souvenir d'une certaine fulmination, ou d'un déclenchement de lumière propre à ce temps et à cet espace ce jour-là, souvenir aussi vivant aux yeux du fauconnier qu'un feu de magnésie²⁴.

« Un autre soleil pourrait créer un autre monde²⁵ », écrit Wallace Stevens. Il y a autant de mondes qu'il y a de changements de lumière. Nous sommes trop enfermés en nous-mêmes pour remarquer la disparition de ces lieux. Les moines et les mystiques tentent d'immobiliser l'esprit afin qu'il puisse saisir ce qui est éternel. Baker faisait le contraire et aiguïsait ses sens de façon à pouvoir accrocher les choses qui vont et viennent comme l'éclair.

L'amour des oiseaux me vint tard. À longueur d'année, ils n'étaient pour moi qu'un frémissement dans mon champ visuel. Ils connaissent des états de souffrance et de joie qui sont hors de notre portée. Nos cœurs ne battent jamais au rythme de leurs pulsations. Ils courent vers l'oubli²⁶.

On accuse souvent les gens qui aiment les autres créatures de les anthropomorphiser. Ce n'était pas le cas de Baker. Plutôt que d'anthropomorphiser les autres espèces, il essayait de s'appliquer à lui-même une désanthropomorphisation. En voyant le monde tel qu'il imaginait que les faucons le voyaient, il était parfois capable d'être autre chose que ce qu'il avait été. Lui aussi courait vers l'oubli et se perdait lui-même en poursuivant le faucon pèlerin.

Le silence des animaux

La poursuite du silence semble être une activité exclusivement humaine. Les autres animaux fuient le bruit, mais c'est le bruit que font les autres qu'ils essaient d'éviter. Seuls les êtres humains veulent faire taire la clameur dans leur tête. Fatigués de leur bavardage intérieur, ils se tournent vers le silence afin d'assourdir le son de leur pensée. Ce dont les gens sont en quête quand ils cherchent le silence, c'est d'une nouvelle sorte de bruit.

Les institutions humaines qui sont conçues pour cultiver le silence sont pleines de ce bruit. C'est seulement quand elles sont vides que les églises sont silencieuses – et, souvent, pas même dans ces moments-là. Le bourdonnement des prières entretient un bruit de fond qui ne s'arrête jamais, comme un écho assourdi de l'énumération monotone des petites histoires humaines. Cette clameur s'estompe quand les églises sont à l'abandon, en particulier quand elles ont été désertées depuis longtemps. Une église qui a été laminée par les éléments contient un silence qu'on ne trouve pas dans celles qui accueillent toujours des fidèles.

Dans son introduction à *Un temps pour se taire*, un récit des retraites qu'il fit dans plusieurs monastères en France dans les années 1950, l'écrivain, soldat et voyageur Patrick Leigh Fermor déplore l'état d'abandon dans lequel sont tombées beaucoup de ces institutions :

Elles émergent dans les champs comme les pics d'une Atlantide disparue noyée à quatre siècles de fond. Les cloîtres éventrés se dressent inutiles entre les sillons et seuls des piliers brisés marquent la symétrie passée des nefs et des bas-côtés. Cernées par les fleurs du sureau, leur base enserrée de ronces et de mûres, reliées à leurs cimes par des arches et des pendentifs rompus qui lancent de graciles trajectoires tournoyantes au-dessus des arbres, les cépées de piliers érigent la grande circonférence vide d'une rosace dans un ciel hanté de freux. On dirait qu'une psalmodie grégorienne, magnifique, s'est interrompue il y a des siècles pour rester là, pétrifiée dans son apogée depuis lors ²⁷.

On ne penserait pas que Leigh Fermor fût le genre de personne qui ait besoin de silence. Connu pour son éloquence et sa joie de vivre, il consacra la plupart de sa vie au plaisir et à l'aventure. Il traversa l'Europe à pied en 1933, à l'âge de dix-huit ans, expérience

qui, bien plus tard (il était également perfectionniste), donna lieu à deux récits de voyage, remarquables par leur vigueur et leur style ²⁸. Officier des forces spéciales lors de la Seconde Guerre mondiale, il vécut dans les montagnes de Crète pendant deux ans, déguisé en berger, et il conduisit une opération pour enlever le commandant allemand de l'île – un événement qui donna lieu au film *Intelligence Service* en 1957. Il demeura actif jusqu'à la fin de sa longue vie, puisqu'il nageait encore dans la mer Égée quand il avait près de quatre-vingt-dix ans, et mangea un bon repas la veille de sa mort, en 2011, à l'âge de quatre-vingt-seize ans.

L'idée qu'un être humain tel que lui ne puisse pas désirer le silence est un préjugé plus qu'un fait bien établi. Une action peut être vouée à l'échec, mais l'urgence de la vie n'évacue pas le besoin de contemplation. Face à une guerre mondiale durant laquelle tout ce à quoi il accordait de la valeur dans la civilisation risquait de disparaître, Leigh Fermor n'eut d'autre choix que de combattre. Tout comme Arthur Koestler, il lui était impossible de rester à l'écart du conflit. Mais l'action n'est pas tout dans une vie ; elle n'en constitue pas non plus forcément la part qui a le plus de prix et ce sont souvent les individus les plus actifs qui ont le plus besoin d'une soupape de contemplation. C'est seulement le narcissisme démesuré des gens d'aujourd'hui qui leur fait croire que ceux qui sont le plus portés à l'aventure se satisfont de la compagnie d'autres êtres humains.

Leigh Fermor aurait probablement reconnu que les ruines désolées des anciens monastères sont porteuses d'une qualité de silence qu'on ne trouve pas dans les maisons de l'esprit en activité, toutefois il regrettait le déclin de la vie monastique. Et il avait raison. Les églises et les monastères montrent que le silence n'est pas la condition humaine normale. Il est naturel aux êtres humains de s'astreindre au silence et plus encore d'y astreindre les autres, mais pas d'être silencieux. C'est ce qui les pousse à rechercher le silence. Les abbayes et les couvents qui se sont répandus à travers l'Europe à l'époque prémoderne, ainsi que les grandes colonies de moines et de nonnes qui existaient au Tibet jusqu'à ce qu'elles soient détruites à la fin du xx^e siècle, n'étaient pas seulement des survivances du féodalisme. Ils témoignaient d'un besoin quintessentiel de

l'humanité, que les sociétés modernes refoulent, mais qui n'a cessé de réclamer son dû.

Si on ne cultive plus le silence, c'est parce qu'admettre en avoir besoin signifie accepter sa propre agitation intérieure – une situation, qui, en d'autres temps, était considérée comme malheureuse, et qui est maintenant élevée au rang de vertu. Pascal écrit : « J'ai découvert que tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos dans une chambre²⁹. » Si on admet avoir besoin de silence, on accepte l'idée que la plus grande partie de sa vie ait été une tentative de distraction. « Aussi les hommes qui sentent naturellement leur condition n'évitent rien tant que le repos, il n'y a rien qu'ils ne fassent pour chercher le trouble³⁰. »

Quand on pense la vie comme un état d'agitation permanent, on veut être dérangé tout le temps. Le travail détourne du fardeau de l'oisiveté et même les trajets quotidiens aident à étouffer le murmure intérieur. On sait depuis longtemps qu'être constamment occupé est une forme de distraction. Ce n'est que récemment qu'une telle quête s'est mise à passer pour le sens de la vie.

Aller à la recherche du silence signifie accepter qu'une vie d'action ne suffise pas, ce que peu de gens admettraient aujourd'hui. Les croyants pratiquants à l'ancienne, qui acceptent que la satisfaction ne puisse se trouver dans ce monde, font preuve de plus de réalisme. Mais les religieux ont leurs propres distractions, parmi lesquelles l'idée que le besoin de silence est une marque de supériorité des hommes sur les autres animaux. Dans *Le Monde du silence*, le théologien catholique suisse Max Picard écrit :

Le silence des animaux est autre que le silence de l'homme. Le silence de l'homme est transparent, clair, parce qu'il fait face à la parole et parce qu'à chaque instant, il laisse passer la parole et qu'à chaque instant, il la reprend en lui [...] Le silence de l'animal, au contraire, est lourd. Il est en lui comme un bloc pétrifié. L'animal lance son cri par-delà ces blocs de silence, il veut s'en arracher avec une violence sauvage, mais il lui est enchaîné.

Le silence est isolé en l'animal, aussi l'animal est-il solitaire.

Il semble que le silence, en l'animal, puisse être touché, matériellement ; il imprègne aussi son aspect extérieur : l'animal est irrédimé, non seulement parce qu'il ne possède pas la parole, mais aussi parce que le silence est lui-même irrédimé : c'est un silence dur, figé³¹.

S'il est vrai que la qualité de silence est différente chez les autres animaux, elle ne tient pas à ce qu'écrit Picard. Tandis que le silence est pour les autres animaux un état naturel de repos, il est, pour les êtres humains, une échappatoire à leurs émotions internes. Instable et discordant par nature, l'animal humain recherche le silence afin qu'il le soulage d'être lui-même, alors que les autres créatures jouissent du silence comme d'un droit inné. Les êtres humains recherchent le silence parce qu'ils cherchent à être rédimés d'eux-mêmes, les autres animaux vivent en silence parce qu'ils n'ont pas besoin d'être rédimés.

En inversant la qualité du silence des animaux et des êtres humains, Picard place ces derniers sur un piédestal, exactement comme le fait Martin Heidegger quand il prétend que les autres animaux sont « pauvres en monde ». Dans la conception néochrétienne de Heidegger, les rats et les tigres, les gorilles ou les hyènes existent tout simplement et réagissent passivement au monde autour d'eux. Dépourvus de toute perception de cet « Être » mystérieux d'où ils sont issus, les autres animaux ne sont rien de plus que des objets. Les êtres humains, au contraire, ne sont pas des objets, puisqu'ils façonnent le monde dans lequel ils vivent.

Il vaut mieux oublier cette vieille histoire morne. Toute créature sensible est une faiseuse de monde. Le monde flottant du faucon pèlerin est autant sa propre création que notre monde arrimé au sol est celle des êtres humains. Les autres animaux sont peut-être pauvres dans un certain sens, mais leur pauvreté est un idéal que les êtres humains n'atteindront jamais. Quand les chrétiens et les humanistes qui les ont suivis décrivent le silence des animaux, c'est peut-être l'envie qui les motive.

La distance entre le silence des êtres humains et celui des animaux est la conséquence de l'usage du langage. Ce n'est pas que les autres créatures soient dépourvues de langage. Le discours des oiseaux est plus qu'une métaphore humaine. Les chats et les chiens s'agitent dans leur sommeil et ils se parlent à eux-mêmes en vaquant à leurs affaires. Seuls les êtres humains se servent des mots pour se construire une image d'eux-mêmes et une histoire de leur vie. Mais si ce monologue intérieur manque aux autres animaux, on ne voit pas bien pourquoi cela devrait mettre les êtres humains

sur un plan plus élevé. Pourquoi le fait d'avoir brisé le silence et de lutter ensuite pour le renouveler devrait-il être considéré comme un si grand accomplissement ?

Beaucoup de gens pensent que les êtres humains sont uniques en cela qu'ils possèdent cette chose qu'on appelle la conscience. Dans sa version la plus raffinée, cette pensée s'apparente à l'idée que l'univers est apparu avec les êtres humains afin qu'il puisse se regarder lui-même :

Nous venons de rien et nous y retournons
Cela nous livre au temps et quand nous reposons
Dans la silencieuse contemplation du vide
On dit que nous sentons que c'est lui qui nous contemple.
Cela est faux, mais qui peut supporter la vérité.
Nous sommes, nous, le vide dans la contemplation.
Nous sommes son nerf, sa main, son œil ³².

Les êtres humains sont le vide qui se regarde lui-même. Voilà une image merveilleuse. Mais pourquoi privilégier ainsi les êtres humains ? Les yeux des autres créatures sont peut-être plus brillants. Les êtres humains ne peuvent pas s'empêcher de voir le monde à travers les voiles du langage. Quand ils courent après le silence, ils tentent de laisser derrière eux les signes qui constituent leur monde. Cette lutte est aussi universelle que le langage lui-même. Par la poésie, la religion et l'immersion dans le monde naturel, les êtres humains essaient de se dépouiller des mots qui ensevelissent leur vie. Au fond, c'est ce qu'ils font quand ils luttent pour rester silencieux. La lutte ne peut jamais être victorieuse, mais cela ne veut pas dire qu'elle soit dépourvue de sens pour autant.

Certains philosophes diront que les êtres humains ne peuvent pas rester silencieux parce que l'esprit est fait de mots. Pour ces logiciens à moitié doués, le silence n'est rien d'autre qu'un mot. Surmonter le langage avec les moyens du langage est évidemment impossible. En se tournant à l'intérieur de soi, on ne trouvera que des mots et des images qui font partie de soi. Mais si on se tourne vers l'extérieur, vers les oiseaux, les animaux et les lieux où ils habitent, et qui changent si rapidement, on pourra entendre quelque chose au-delà des mots. Même les êtres humains peuvent trouver le

silence, à condition qu'ils puissent se résoudre à oublier le silence qu'ils cherchent.

Une visite du British Museum

Pour un visiteur humain, le British Museum peut passer pour un entrepôt de dieux obsolètes. Parmi les artefacts variés qu'il contient, aucun ne produit un sentiment d'éphémère aussi intense que les images cultuelles qui y sont rassemblées. La coupole de ce bâtiment abrite de nombreux objets correspondant à des modes de vie qui ont depuis longtemps cessé d'exister, mais les images des dieux sont d'autant plus poignantes qu'elles renvoient à des divinités qui avaient été elles-mêmes imaginées comme éternelles. Parmi ceux qui ont fabriqué ces images, peu devaient percevoir que ces dieux étaient eux-mêmes des artefacts humains. S'ils s'étaient rendu compte que ces divinités dont ils laissaient les images derrière eux étaient de pures inventions, qu'auraient-ils bien pu ressentir ?

Rédigé aux environs de 1929-1930, le poème « Hommage au British Museum » de William Empson est une méditation sur l'évanescence des dieux :

Nous qui sommes là, absorbons les cultures des nations
Et dissolvons dans notre jugement toutes leurs lois.
Alors, arrêtés par une naturelle hésitation
(Des gens vous demandent en permanence la sortie)
Restons ici et reconnaissons qu'il n'est nulle route pour nous.
Nous qui sommes tout, reconnaissons qu'il y a là quelque chose
Ou accordons-nous le bénéfice du doute.
Offrons notre poignée de cendre à ce Dieu,
Et accordons-lui son règne sur toute cette bâtisse ³³.

Il est rare à notre époque moderne de voir quelqu'un accepter tranquillement, comme le fait Empson, que les dieux soient aussi mortels que les modes de vie qu'ils sacralisaient. Pour ceux qui ne peuvent supporter une vie sans croyance, n'importe quelle foi vaut mieux que pas de foi du tout. C'est là que réside l'attrait du fondamentalisme, qui promet d'abolir l'absence de sens par un acte

de la volonté. D'où aussi l'enthousiaste construction de dieux par les humanistes, qui annoncent l'arrivée d'une nouvelle divinité, plus laide que toutes celles qui ont jamais été adorées et qui n'est qu'une version divinisée d'eux-mêmes...

Dans *Les Pigeons du British Museum*, Richard Jefferies décrit les pigeons en visiteurs qui voient le bâtiment comme faisant partie intégrante du monde naturel :

Pour eux, le bâtiment est seulement un rocher, percé de cavités très commodes. Ils font usage de l'extérieur comme ils l'entendent, mais ils ne pénètrent jamais plus loin. L'air et la lumière, le gravier éclairé par le soleil, la pelouse verte au milieu et la rambarde extérieure, voilà ce qu'ils prennent en considération, cela, et rien d'autre. Ils ne font pas de cas du roulement lourd de la circulation sur Oxford Street, qu'on entend d'ici. La lutte pour l'argent ne les touche point, ils la laissent passer. Et tous ces cerveaux qui cherchent et cherchent encore dans la grande bibliothèque non plus ; à leurs yeux, ce labeur mental ne diffère en rien, du chargement des carriages dans la rue. Ni la production tangible ni les réalisations intellectuelles n'ont la moindre valeur – rien que l'air et la lumière. Les galeries à l'intérieur renferment des idoles et sur leurs traits sculptés le chaud soleil de l'Orient brillait il y a des milliers d'années. Elles furent ouvragées par des mains d'hommes, même si ceux-ci étaient dans l'erreur, et elles étaient le fruit de la pensée et de l'artisanat humain. Des colombes furetaient autour des temples en ces jours, emplis d'air et de lumière. Elles furetaient autour des meilleurs temples de la Grèce et autour des portiques où naquit la philosophie. Et là encore, rien que la lumière, la lumière du soleil, l'air des cieux. Toujours, nous travaillons, nous pensons, nous sculptons nos idoles et le crayon n'interrompt jamais son ouvrage. Mais le passage des siècles nous a laissés à cette même place. Aux colombes qui n'ont ni travaillé ni peiné par la pensée, appartient la lumière du soleil. N'ont-elles pas là la part la plus enviable ³⁴ ?

Jefferies passe des dieux façonnés par les mains de l'homme hébergés au British Museum à l'air et à la lumière, dans lesquels il cherche à déceler de la liberté. Mais ce que Jefferies cherchait aurait pu lui apparaître n'importe où – dans une rue bondée et même dans une église. La liberté que les mystiques de la nature cherchent au-delà de la scène humaine est comme le règne spirituel de la religion : une construction de la pensée humaine. Tenter d'échapper à soi en chassant ses propres ombres est une quête vaine. Mais si on regarde d'un œil qui n'est pas couvert du voile de la pensée, on peut arriver sur une scène qui ne peut se voir qu'une seule fois.

Cités infinies

Si l'on veut voir une scène que les êtres humains n'aient pas fabriquée, il n'est nul besoin de regarder en dehors du monde humain puisque celui-ci même leur demeure inconnaissable. Les installations que les êtres humains ont conçues pour eux-mêmes peuvent être aussi impénétrables que les forêts les plus profondes.

J'ai connu un homme qui mourait fort loin de Londres et qui curieusement ne souhaitait rien tant que d'apercevoir une bouffée de fumée telle qu'on peut en voir sur un quai du métropolitain, qui s'échappe dans l'air vers la lumière incertaine en gros caillots laineux à travers l'ouverture circulaire d'une plaque de fer sombre et rouillée. Il voulait revoir cela, comme d'autres ont souhaité revoir la baie de Naples ou les oliveraies de Catane. Un autre voulait – oh, à quel point ! – voir encore une fois le tapis de pigeons sur le gravier devant les marches d'un certain musée ainsi que la figure étonnante, imprésentable, de cet homme buriné tenant des miettes de pain dans un papier, des pigeons sur ses épaules, sur ses mains, s'attroupant entre ses pieds et furetant comme une auréole d'ailes autour de sa tête.

Londres est une création de ces « bribes ». Il est courant de voir ici autant de ces bribes d'un seul coup que durant toute une vie dans une ville de campagne. [...] Quand on la voit de loin, Londres est un nuage sur l'horizon. Depuis le côté plus sombre et éloigné des collines du Surrey la nuit, au-dessus de la perspective d'encre des bruyères, des cimes des pins, des ormes, on peut voir sur le ciel un rougeoiement sinistre et foisonnant. C'est Londres – qui se manifeste sur les nuages³⁵.

Ce passage est tiré de *The Soul of London* (« L'âme de Londres », 1905) de Ford Madox Ford. Le romancier, poète et critique littéraire applique ici à la ville la méthode de l'impressionnisme qui a donné ses œuvres les plus abouties. Dans *Le Bon Soldat* (1915), Ford changea la nature du roman en racontant une histoire qui contenait toutes les béances et tous les dérapages de la vie réelle et de la mémoire. Il avait renoncé à la fiction d'un spectateur omniscient qui regarderait le théâtre des êtres humains pour tenter de recréer ce que l'expérience vécue a d'insaisissable. Dans son roman en quatre volumes *Finies, les parades*, (1924-1928), probablement le plus grand roman anglais du xx^e siècle, Ford applique cette même méthode pour recréer l'impact de la Grande Guerre sur la vie en Angleterre. En abandonnant la description narrative pour lui préférer les irrégularités de la perception et de la mémoire, Ford entendait

obtenir davantage de réalisme. Au lieu de fabriquer une narration cohérente, il présentait l'expérience d'un seul individu ; mais un individu est une confluence de sensations plus qu'un acteur ou un observateur unique et continu.

L'impressionnisme littéraire de Ford a émergé à peu près à la même époque que l'impressionnisme en peinture, et tous deux entretiennent certaines affinités. De la même façon que les peintres impressionnistes tentaient non de représenter les choses, mais d'enregistrer les sensations, Ford cherchait à saisir l'expérience transitoire qui façonne notre vie. Considérer que le monde est composé de choses stables est une forme d'hallucination. Des scènes qui disparaissent rapidement acquièrent la fixité glacée des illustrations d'un livre ou des expositions dans les musées. L'impressionnisme littéraire était une tentative pour parvenir à un nouveau réalisme.

Ford cite Tennyson comme un exemple du type d'écrit qu'il critique :

Et les chauves-souris dans cet air odorant
Tournaient, montrant aux feux leurs ailes membraneuses,
Hôtes du crépuscule, aux poitrines laineuses,
À la cape d'hermine, aux yeux de jais brillant ³⁶.

Pour le commenter en ces termes :

Cela relève sans aucun doute de l'histoire naturelle, et de la meilleure facture, il est vrai, mais cela n'a absolument rien à voir avec l'impressionnisme, dans la mesure où personne, en regardant une chauve-souris au crépuscule ne pourrait y voir une hermine, de la laine, ou la brillance du jais dans ses yeux. Ce sont là des choses qu'on lirait dans les livres ou qu'on verrait au musée ou au jardin zoologique. On pourrait aussi avoir ramassé une chauve-souris morte sur la route. Mais faire figurer dans un compte rendu des observations contenues dans un seul instant, celles qui appartiennent à un instant absolument différent, n'a rien à voir avec l'impressionnisme. Car l'impressionnisme est quelque chose d'absolument instantané. [...] N'entre dans l'impressionnisme, qu'il s'agisse de prose, de vers, de peinture ou de sculpture, que ce qui est l'impression d'un instant. Il ne peut s'agir d'une sorte d'enregistrement étoffé et annoté de circonstances données – c'est le compte rendu qu'on a dans l'esprit d'un souvenir de circonstances données, survenues dix ans, ou dix minutes, auparavant. Il peut même s'agir de l'impression d'un instant – mais l'impression et non la chronique exacte ³⁷.

Si on suit cette manière impressionniste de voir les choses, le monde tel que l'éprouvent les êtres humains n'est pas la représentation imparfaite d'une réalité qui, un jour, pourra être entièrement connue. Le monde humain, reflétant en cela la nature de l'animal qui le construit, est une succession de fragments. Une perception parfaite des choses est impossible puisque les choses changent chaque fois qu'elles sont perçues.

Certains philosophes diront qu'une chose bâtie par des êtres humains peut être connue même si tout ce qui est extérieur au monde humain est inaccessible. Mais les choses que construisent les êtres humains peuvent elles aussi être insondables. Une carte peut représenter les structures physiques à partir desquelles une ville est composée à un moment donné, mais la ville elle-même n'entrera pas dans le plan. Ce n'est pas seulement parce que la ville aura changé matériellement le temps que la carte paraisse. Une carte ne peut pas contenir l'infinité des lieux contenus dans une ville, lesquels vont et viennent avec les gens qui les traversent. Un plan est une abstraction qui simplifie des expériences incomparablement plus variées. Nous pensons les villes de la même façon que nous nous pensons nous-mêmes, comme des choses stables qui reviennent avec le temps, alors que dans chaque cas, ce qui revient est quelque chose d'insubstantiel, une création de la pensée, qui est largement fictive.

Pour Ford, Londres est un labyrinthe en mouvement :

Si l'on pense à elle avec suffisamment de distance, Londres offre à l'esprit singulièrement peu d'images. Elle est essentiellement « une ville » et pourtant si peu une ville et tellement une abstraction. On pourra dire d'un tel : « Il connaît son Londres » et pourtant combien peu il connaîtra Londres en dehors de ce qui est « le sien ». Et si par hasard il se trouvait être un astronome, combien il connaîtra mieux le système solaire. [...]

Et, avec son « atmosphère », quelle qu'elle soit, avec son « caractère » quel qu'il puisse être, avec ces touches curieuses qui fondent une familiarité et un sentiment d'être chez soi, la forme du couvre-chef de ses policiers, le cachet de ses vitrines, les effets de la lumière projetée par les lanternes d'acier dans le brouillard, sur les façades, sur les arbres des jardins, sur les rambardes des parcs, toutes ces petites choses qui convergent pour créer son atmosphère et son caractère, ce saut de lieu en lieu restera pour lui, en quelque sorte, une vitre à travers laquelle,

ensuite, il verra, une référence à partir de laquelle, ensuite, il mesurera le Londres qui n'appartient pourtant à personne ³⁸.

Ford ne fut pas le premier à laisser entendre que Londres pourrait être infinie et inconnaissable. En décrivant ses errances sous opium dans la ville, l'essayiste du début du XIX^e siècle Thomas De Quincey avoua avoir eu l'impression que les rues dans lesquelles il vagabondait étaient des fantômes. Comme son camarade opiomane Samuel Coleridge, qui était, lui, plus influencé par la philosophie idéaliste allemande, De Quincey s'accrochait à une forme d'occultisme transcendantal dans lequel les sensations sont la codification de choses spirituelles. Mais une béance infranchissable perdure entre l'impressionnisme et la foi occulte en un royaume au-delà de ce qui est révélé aux sens. Le monde symbolique que les êtres humains ont élaboré n'est pas un texte hermétique qui, quand il est interprété correctement, livrerait un savoir secret sur les choses. Les symboles humains sont de la poussière éparse répandue sur un monde qui dépasse notre compréhension.

Si les romantiques s'écartent de ce que les êtres humains ont construit afin de découvrir quelque chose de significatif que ceux-ci n'auraient pas fait, les idéalistes retournent au monde humain dans le but de fuir la perte de sens. Ils se trompent autant les uns que les autres. Le psychisme humain, qui reste inconnu à lui-même, crée des mondes qu'il ne peut saisir. Les lieux créés par les êtres humains sont aussi sacrés et fugitifs que ceux qui apparaissent dans l'ombre des forêts. Quand on rompt le charme de la perception diurne, on commence à voir dans les villes des paysages aussi inattendus que ceux que les explorateurs découvrent dans des régions du globe qui n'ont pas été cartographiées.

Une toux dans un cimetière et un manteau vert

Si vous étiez condamné à court terme, que feriez-vous du temps qui vous reste ? Quelqu'un qui se trouvait dans cette situation décida de s'asseoir devant une petite mare :

Bien qu'elle ait la belle forme d'une mare artificielle, ce n'en est pas une. Ce n'est qu'une mare banale approvisionnée par les eaux de ruissellement des gorges, et pourtant, elle m'a toujours paru enchantée. En passant près d'elle, j'ai souvent pensé qu'un jour, par dispense spéciale, je recevrais de cette petite étendue d'eau, de ce petit bénitier d'eau lustrale, des Nouvelles me chuchotant le secret de la vie. Il me sera révélé, me suis-je dit, aussi sûrement et aussi naturellement que la rosée se fait sentir dans les fleurs qui se referment au crépuscule, soudain humides au toucher après la sécheresse papillonnante d'un jour d'été.

Espérant toujours cette heure de grâce, j'ai flâné en toutes saisons sur les bords de la mare. [...] Par une tendre soirée de septembre dernier, me parvint le souffle du savoir que je cherchais. [...] Tout était silence, tout était attente. Le messager tant attendu se révéla enfin.

C'était une hase. Je la vis de loin et ne m'aventurai pas à bouger le petit doigt. Elle approchait à pas incertains – tantôt avançant, tantôt reculant, tantôt folâtre, tantôt grave. [...] Elle était de plus en plus proche. Avait-elle vraiment l'intention de boire ? Était-il possible que je la visse toucher l'eau de son doux menton brun à moins de dix mètres de moi ? Sûrement, s'il m'était possible d'assister à une opération si délicate, je recevrais enfin la révélation que je cherchais. Le calme du soir était si profond que le frottement de la fourrure d'une souris des champs contre les tiges de la jungle d'herbes eût été audible, tandis que dans le ciel, infiniment lointaine, la lune était suspendue dans un calme absolu. [...] Je fus soudain tiré de mon extase. J'avais entendu un bruit : un bruit sensible et frais comme une pluie légère sur une feuille. La hase buvait³⁹.

Llewelyn Powys vécut presque toute sa vie d'adulte dans la proximité de la mort. Frère cadet de deux écrivains plus connus que lui, John Cowper Powys (1872-1963) et Theodore Francis Powys (1875-1953), parmi les onze enfants du révérend Charles Francis Powys, Llewelyn apprit en 1909, alors qu'il avait vingt-cinq ans, qu'il souffrait de tuberculose pulmonaire.

Le choc de me savoir vraiment malade eut les plus étranges effets sur moi. [...] Je me comportais comme si la mort n'était pas le destin de chaque enfant qui vient au monde, mais comme un événement qui, d'une façon mystérieuse, n'atteignait que moi seul. [...] J'en tirais une certaine satisfaction ; et pourtant, dans le même temps, je refusais de reconnaître au plus profond de moi-même la gravité de ma maladie. J'aimais parler de la mort, mais je n'avais pas l'intention de mourir. [...] J'en étais obsédé et jouais avec la Mort comme le minuscule écureuil gris en haut d'un sapin lorsqu'il est hors d'atteinte de toute menace⁴⁰.

L'un des frères de Llewelyn, John, vint depuis Paris dans le Dorset pour le voir et arriva dans sa chambre avant le lever du jour. Ils

parlèrent jusqu'au matin, Llewelyn chuchotant pour ne pas abîmer ses poumons. Theodore, qui avait fait le trajet depuis son village non loin de là, semblait s'inquiéter du risque d'attraper son mal : « Il s'asseyait près de la fenêtre ouverte, respirait l'air pur en rentrant les joues de temps à autre, tout en faisant un millier de réflexions baroques et fantasques⁴¹. » Parmi les autres visiteurs, il y eut un vieux maçon :

Il s'assit au bord du lit, son attitude tout entière reflétant cette exultation particulière que chacun ressent devant l'un de ses semblables pris dans un méchant piège. « Vous avez une toux de cimetière », me dit-il. [...] Ces mots, dis-je, m'avaient vraiment frappé, et je réalisais [...] que c'était moi, et moi seul qui, lorsque j'en aurais fini avec mes états d'âme, passé des nuits froides, des années froides et des siècles froids, seul dans un cercueil froid en bois d'orme⁴².

En quête d'un traitement pour sa maladie, Powys quitta l'Angleterre en décembre 1909 pour Clavadel en Suisse, où il passa deux ans dans un sanatorium. Pendant sa convalescence il rêvait souvent qu'il mourait :

C'était une chose qui m'arrivait fréquemment depuis l'enfance, mais à cette époque ces visions de l'imaginaire devenaient plus palpables, plus vraies que jamais. J'errais dans d'obscurs paysages irréels et j'avais soudain les narines assaillies par une certaine odeur. Elle était douceâtre en même temps que nauséabonde. « Ha ! me disais-je, l'odeur de la mort, l'odeur de la chair humaine en putréfaction ! » Et immédiatement, le sol sur lequel je me tenais se mettait à s'enfoncer sous moi et je me retrouvais en train de me débattre dans un cimetière qui s'affaissait de toutes parts. [...] Et je découvris, dans les années qui suivirent, lorsqu'il m'arriva d'approcher de façon trop confiante les cadavres de ceux que j'avais aimés, que l'odeur de mes rêves était l'odeur même des corps humains, une odeur subtilement différente de celle qui émane du bétail mort⁴³.

La mort tout autour de lui, Powys sembla libéré du refoulement de la sexualité qui traversait toute la classe moyenne anglaise de l'époque. Il s'ensuivit que le temps qu'il passa dans le sanatorium suisse, où les mœurs de sa classe étaient inconnues, ne fut pas aussi malheureux qu'on aurait pu le supposer.

J'étais submergé par la joie de me retrouver sur un terrain de jeu aussi heureux et je ressentis, en vérité, la satisfaction infinie qu'on prêterait à un papillon, une Vanessa indica par exemple, qui, après un vol pénible au-dessus de l'asphalte des

rues d'une ville, se retrouve dans la solitude épanouie d'un jardin empli de géraniums...

Il se distinguait de certains de ses compagnons en ce qu'il voulait toujours passionnément vivre. Pourtant il risqua sa vie de façon répétée lors de rencontres avec des compagnons d'infortune qui auraient pu être contagieux.

Llewelyn demeura pour le restant de ses jours un chantre ardent de la liberté sexuelle et un opposant déterminé au christianisme auquel il reprochait notamment sa complicité dans le refoulement de la sexualité. Il se voyait comme un disciple de Lucrèce, sans pour autant adopter la conviction épicurienne du poète romain selon laquelle le sexe devrait être évité comme une menace à la tranquillité de l'esprit. La plupart de ses écrits tardifs sont une défense passionnée du matérialisme. Il écrit : « La possibilité de l'annihilation de la matière, la possibilité de l'annihilation de l'univers, voilà, en vérité, une hypothèse sur laquelle fonder une philosophie pour notre vie⁴⁴. » Il était convaincu que rejeter la religion signifiait renoncer à toute idée d'un ordre dans le monde :

Il ne s'agit pas seulement d'abandonner toute croyance en Dieu, tout espoir de vie près la mort, mais également toute confiance en un ordre moral préétabli. Il est clair comme le soleil que l'existence, telle que nous la connaissons, n'est pas supervisée par une divinité scrupuleuse. [...] L'absence d'un ordre moral indépendant des façons humaines est une certitude. Nous devons nous préparer à naviguer sans boussole, nos pas se dérobant sur le pont glissant du navire de la vie. Nihilistes dogmatiques, profondément sceptiques sur tout ce qui concerne le bien, nous en sommes réduits à nos propres ressources, comme des marins naufragés. Nous ne savons pas où nous allons et reconnaissons volontiers qu'au-delà des pauvres instants du présent, tout est perdu⁴⁵.

À partir de paroles disparates de Jésus (« un poète original et passionné »), saint Paul avait bâti une religion qui niait la vie. Plutôt que de la combattre, Powys conseillait d'abandonner la foi inventée par Paul :

Qu'elle disparaisse. Qu'est-ce que cela peut faire ? Cela revient au même. Laisse chanter le moucheron, laisse les abeilles murmurer, avec leur museau d'insecte plongé profondément dans le miel. Les oiseaux endormis dans les branches des arbres, les insectes de minuit qui accomplissent leur mission obscure entre

chaque tige de brin d'herbe étaient déjà tels qu'ils sont aujourd'hui, parfaitement étrangers aux fantasmes qui agitent l'esprit humain⁴⁶.

Les êtres humains sont

un troupeau de bétail fantôme, des simulacres de soufflé, des ombres passagères traversant rapidement les pâturages du monde en direction d'un cimetière où, sur un simple claquement de doigts, l'éternité est semblable à un jour et un jour semblable à l'éternité⁴⁷.

Tout ennemi de la tradition religieuse qu'il fût, Powys n'en était pas pour autant insensible à sa beauté.

Parfois, tôt, dans la matinée de dimanche, j'entrais dans la vieille église pour prendre le sacrement. [...] En m'agenouillant, la tête inclinée pour communier dans l'admirable et antique rituel, j'essayais de comprendre par quel profond secret cette rumeur extravagante survivait ainsi, génération après génération, pour peu que fussent réunis deux ou trois hommes. Dans la paix singulière de l'endroit, avec les arbres froids et nus de la haie du cimetière que l'on voyait au travers de vitres plombées [...] j'avais presque envie de croire. Pourquoi pas⁴⁸ ?

Bien qu'il ne cessât jamais d'être surpris par l'extension du christianisme ni de regretter qu'il ait réussi à convertir autant de gens, Powys n'attribuait pas ce succès à la bêtise humaine. La religion était une réaction poétique à des réalités humaines qui ne changent jamais – par-dessus tout, le fait de la mort.

Quand sa maladie sembla avoir régressé, il retourna dans le Dorset où il rencontra un bûcheron qui marchait sur un sentier de campagne :

« Eh bien, que le diable m'emporte ! s'exclama-t-il. J ne vous voyons point revenir par ici, maître Llewelyn, si c n'est comme un cadavre, si vous voyez c que j veux dire. » [...] Le vieux bûcheron me toisa du chapeau que j'avais sur la tête aux bottes que j'avais aux pieds, jaunies par le pollen des renoncules des champs. « Vous passerez peut-être ben l'été, dit-il sentencieusement ; mais vous n vous débarrasserez jamais de cette toux. Ces docteurs, ils disent qu'ils vont vous guérir, mais ils n'en sont pas capables. Ils peuvent vous raccommodez peut-être, mais n'ayez crainte, vous porterez bientôt un manteau vert. » Par « porterez un manteau vert », il faisait allusion, je le savais, à l'herbe verte qui, était-il convaincu, pousserait bientôt sur ma tombe⁴⁹.

Le bûcheron avait raison de dire que Powys ne serait jamais guéri, mais il avait tort de penser qu'il serait bientôt mort. En 1914, il prit un

bateau pour les colonies britanniques d'Afrique de l'Est où l'un de ses frères était fermier et il passa là cinq ans à travailler lui-même comme éleveur de bétail. Plus tard, il se fit un nom en Amérique en publiant une série d'articles sur les années qu'il passa en Afrique. Sa vie là-bas renforça sa philosophie :

L'Afrique, tout comme ses lions à la crinière noire, lape le sang vital de toutes ces délicates illusions qui ont pendant si longtemps dansé devant les yeux des hommes et les rendaient heureux. La vérité seule reste en vie. Ce qu'en Europe on ne fait que suspecter apparaît ici dans toute sa clarté : tout au fond du puits de la Vie, il n'est nul espoir. Sous le Scorpion, sous la Croix du Sud, et dans la claire lumière de ce soleil tropical dépourvu de passion, le vide creux de l'âme du monde apparaît clairement : la surface est tout, en dessous, il n'est rien ⁵⁰.

La découverte qu'il n'y avait rien en dessous de la surface des choses le perturba moins qu'elle ne le détermina encore plus à jouir de la vie.

Après un nouveau retour dans le Dorset, il repartit avec son frère John en 1919 pour essayer de gagner sa vie en Amérique comme écrivain et enseignant. À la différence de son frère, il était par tempérament inapte à l'enseignement et il gagnait si peu d'argent avec ses écrits qu'il envisagea un moment de vivre dans une chambre dont il voyait la publicité à vingt-cinq cents la nuit dans un hôtel de la Sixième Avenue à New York, des petites cabines désolées, ouvrant comme des catacombes sur une allée centrale.

Je me souvins avec une nostalgie infinie qu'autrefois j'avais traversé à cheval les vastes plaines africaines ; les sabots de mon étalon faisaient craquer des os de lions et certains endroits étaient tellement éloignés des êtres humains et des pièges qu'ils peuvent se tendre les uns aux autres qu'une femelle rhinocéros pouvait allaiter son petit en ignorant complètement qu'il existait dans le monde un anthropoïde bipède rusé et féroce comme personne avant lui tel que l'Homo sapiens ⁵¹.

En 1925, Powys retourna en Angleterre et s'installa dans un coin reculé sur la côte du Dorset accompagné de la femme qu'il avait épousée à New York en 1924, Alyse Gregory, ancienne rédactrice de la revue littéraire américaine *The Dial*. Tous deux voyagèrent beaucoup : à nouveau en Amérique, où il avait enfin gagné une réputation avec ses livres de souvenirs d'Afrique, *Ebony and Ivory* (« Ébène et ivoire », 1923) et *Black Laughter* (« Rire noir », 1925),

en Palestine et à Capri, encore en Amérique, puis dans les Antilles britanniques, avant de retourner dans le Dorset et enfin en Suisse. Né en 1884, il mourut d'un ulcère hémorragique en décembre 1939.

La mort de Powys semble s'être déroulée à peu près comme il l'avait imaginée dans *L'Amour, la Mort* :

Je compris qu'Alyse devait avoir congédié l'infirmière, car nous étions seuls. Je n'avais plus de fièvre. J'avais froid et je frissonnais. Mon esprit, cependant, demeurait clair. J'étais en train de mourir et je le savais. Privé du résidu de mes jours, j'allais maintenant être privé de souffle. Elle était enfin là, cette heure terrible. Elle était enfin là, mais je n'éprouvais pas de crainte. [...] La mort, pensais-je, n'est pas aussi terrible que je le croyais. [...] Ma poitrine se soulevait. La vague d'un noir profond déferla sur moi, submergeant mon être, l'engloutissant dans une ténèbre complète, une ténèbre innocente de sensations, innocente de pensée. Une ténèbre sans autre souci qu'un commerce aveugle, inenvieux, avec la poussière des âges sans fin⁵².

En Suisse, quelques heures avant de mourir, Powys dit à son épouse : « J'aimerais être un doux filet de poussière. » Un an plus tard, de retour dans le Dorset, Alyse écrit :

Notre origine est animale et nous retournons à la poussière – les fantasmes de notre cerveau ne sont que duvet de chardon dans le vent. J'aime la formalité, la finesse, la subtilité dans le comportement et la pensée, et en même temps, je sais que la vie n'est rien du tout – une fanfare, le battement d'une aile de corbeau, parti dans le sifflement d'un garçon⁵³.

Elle vécut encore plus d'un quart de siècle, heureuse la plupart du temps, recevant la visite d'amis du monde entier et jouissant du décor sauvage qui entourait la maison où elle et son mari avaient vécu ensemble. En 1957, quand elle fut trop faible pour la marche que la vie à cet endroit lui imposait, elle partit vivre à l'intérieur des terres. Dix ans plus tard, elle se suicida en avalant une poudre létale après s'être allongée sur une cape que son mari avait l'habitude de porter.

Powys ne mit pas fin lui-même à ses jours, mais il ne lutta pas quand ses jours prirent fin. Il refusa une opération que lui recommandaient ses médecins : « Ils me tirent du mauvais côté. J'ai eu une vie heureuse et je veux enfin mourir en disciple d'Épicure⁵⁴. » Une semaine avant de mourir, il avait écrit à un ami :

« J'ai eu une vie heureuse pendant un demi-siècle à la lumière du soleil⁵⁵. »

De quoi donc Powys avait-il été en quête sa vie durant, en fuyant ainsi la perspective d'une mort précoce ? Ce n'était certainement pas de l'immortalité. Il partageait le sentiment du poète imagiste F. S. Flint selon lequel les êtres humains ne sont pas faits pour être immortels :

Immortels ?... Non,
Pas eux, ce n'est pas possible
Moi non plus.
Des visages fatigués
des yeux qui n'ont jamais vu le monde
des corps qui n'ont jamais vécu en plein air
des lèvres qui n'ont jamais forgé de discours
ils sont secs et embrouillés
encombrent la grand-route [...]
Immortels ?...
Dans un bois,
quand je regarde l'ombre d'un oiseau,
sautiller de feuille en feuille sur une fougère,
je suis immortel.
Mais ceux-là⁵⁶ ?

Être mortel ne représentait pas une punition pour Powys, bien que l'idée de mourir lui fût horreur. Parce qu'il n'était jamais loin de la mort, il était libre de suivre sa fantaisie, qui était la sensation de la vie elle-même.

Se faire disparaître

Monsieur Monde est un homme d'affaires respectable qui, le jour de son quarante-huitième anniversaire, disparaît en laissant sa femme, sa famille et son travail derrière lui ; Georges Simenon le décrit comme un « homme qui n'avait plus de fantômes, plus d'ombre, et qui vous regardait dans les yeux avec une froide sérénité⁵⁷ ». Il agit ainsi de son propre chef, pourtant il lui semble qu'il n'a pas le choix : « Il n'y eut pas de débat intérieur, on peut

affirmer qu'il n'y eut pas de décision à prendre, qu'il n'y eut pas de décision du tout⁵⁸. » Quand il prend une grosse somme d'argent dans son coffre et sort dans la rue, il n'a pas de plan d'action clair. Il se change pour endosser des vêtements d'ouvrier, puis il fait raser sa moustache, prend une chambre dans un hôtel bon marché, et enfin, au matin, il prend le train pour Marseille.

Quand il se réveille, il se trouve dans une autre chambre bon marché, près du port, il se rend compte qu'il a pleuré.

Ce n'étaient pas des larmes ordinaires. Elles jaillissaient sans fin, tièdes et idéalement fluides, d'une source profonde, se pressaient à la grille des cils et roulaient enfin libérées, le long des joues, non en gouttes isolées, mais en ruisseaux zigzagants, comme on en voit sur les vitres les jours de grandes pluies ; et la tache mouillée près du menton s'élargissait toujours sur l'oreiller.

Ce n'est pas cette chambre dépouillée qui le fait pleurer, mais la vie qui a été la sienne :

Il était lucide, mais pas de la lucidité de tous les jours, pas de celle qu'on avoue, de celle au contraire, dont on rougit le lendemain, peut-être parce qu'elle donne aux choses qu'on croit banales la grandeur que leur accordent les poètes et les religions.

Ce qui ruisselait de son être par ses deux yeux, c'était toute la fatigue accumulée pendant quarante-huit années, et, si ces larmes étaient douces, c'est que maintenant l'épreuve était finie.

Il avait abandonné. Il ne luttait plus. Il était accouru de loin – le train n'existait pas, mais seulement un immense mouvement de fuite –, il était accouru vers la mer qui, vaste et bleue, plus vivante que quiconque, âme de la terre, âme du monde, respirait paisiblement près de lui⁵⁹.

Tiré de son rêve par le bruit d'une dispute dans la chambre voisine, il se lie à une fille – Julie – qui trouve un emploi comme hôtesse dans un casino. Il ne tarde pas à se mettre en ménage avec elle et travaille dans un night-club, où on le paie pour surveiller les employés à travers un œilleton et s'assurer qu'ils ne trichent pas. Quelques jours plus tard, le paquet contenant l'argent pris dans le coffre qu'il avait posé au sommet de l'armoire de sa chambre a disparu. Il n'a alors plus rien et, après avoir changé son nom en Désiré Chouet – un nom qu'il a lu sur l'enseigne d'un cordonnier –, il vit comme n'importe qui.

Monsieur Monde n'a pas trouvé la liberté qu'il cherchait. La vie qu'il découvre aux marges de la société n'est pas si différente de celle qu'il a rejetée, elle est simplement soumise à une pression plus dure. Cependant, la vie n'est plus la même pour Désiré. La lumière a changé :

La lumière était celle qu'on observe dans les calanques de la Méditerranée, celle du soleil, dont il avait toujours conscience, mais diluée, diffuse, parfois décomposée comme à travers un prisme, tout d'un coup violette, par exemple, ou verte, du même vert idéal que le fameux et insaisissable rayon vert ⁶⁰.

Il n'est ni déçu ni déprimé. Il sait qui a volé l'argent – une femme de ménage qui le regarde méchamment depuis le vol et qu'il salue avec une courtoisie exagérée chaque fois qu'il la rencontre.

M. Monde était sans colère, sans révolte, sans regret. Vers sa quatorzième année ou sa quinzième année, alors qu'il était à Stanislas, il avait vécu, à la suite d'un Carême, une période de mysticisme aigu. Ses jours et une partie de ses nuits se passaient en exercices spirituels à la recherche de la perfection, et il avait conservé par hasard une photographie de lui de cette époque. [...] Il était amaigri, un peu dolent, avec un sourire d'une douceur qui, par la suite, quand la réaction s'était produite, lui avait paru exaspérante. [...] Et bien que son teint, de rose qu'il était, fût devenu gris, il regardait avec une certaine complaisance, quand il en avait l'occasion, son visage, où se lisait non seulement la sérénité, mais une joie secrète, une délectation quasi morbide ⁶¹.

Un soir qu'il est au travail derrière son œilleton, il voit dans le night-club sa première épouse, devenue morphinomane. Ils se retrouvent et repartent à Paris où il fait le nécessaire pour qu'elle soit soignée. Au même moment, il retourne dans sa famille, sans donner la moindre explication de son absence. Il n'est plus la même personne qu'avant. Quand il essaie de convaincre son épouse de venir avec lui et de s'en remettre aux soins d'un médecin, quelque chose lui arrive :

Il ne s'était certes pas désincarné. Il était toujours M. Monde, ou Désiré, plutôt Désiré... Non ! Peu importe... Il était un homme qui avait traîné longtemps sa condition d'homme sans en avoir conscience, comme d'autres traînent une maladie qu'ils ignorent. Il avait été un homme parmi les hommes et il s'était déjà agité comme eux, poussant dans la cohue, tantôt mollement, tantôt avec acharnement, sans savoir où il allait.

Or voilà que, dans les rayons lunaires, il voyait soudain la vie autrement, comme à l'aide de prodigieux rayons X.

Tout ce qui comptait auparavant, toute l'enveloppe, la pulpe, la chair n'existait plus, ni les faux-semblants, ni presque rien et ce qu'il y avait à la place...

Mais voilà ! Ce n'était pas la peine d'en parler, ni à Julie, ni à personne. Ce n'était d'ailleurs pas possible. Ce n'était pas transmissible⁶².

Qu'était-ce donc qu'il lui avait été donné de savoir, qu'il n'avait jamais su auparavant ? Étendu sur son lit à somnoler dans son hôtel marseillais, il avait découvert quelque chose. Mais qu'était-ce donc ?

Il se retournait lourdement sur son lit qui sentait la sueur. Il s'était habitué à l'odeur de sa sueur, comme quand il était enfant. Pendant tant d'années, pendant la plus grande partie de sa vie, il avait oublié l'odeur de la sueur, l'odeur du soleil, toutes les odeurs de la vie que les gens ne reniflent plus parce qu'ils vont à leurs affaires, et il se demandait si ce n'était pas à cause de cela.

Il touchait à une vérité, à une découverte, il se trouvait déjà entre deux eaux, mais il était à nouveau ramené à la surface⁶³.

Ce que monsieur Monde a découvert ne peut pas être mis en mots. Une révélation négative dans laquelle le sens de la vie disparaît, va et vient comme un éclair. Mais ce que monsieur Monde voit n'est pas dépourvu de valeur, car cela fait de lui un homme différent.

La Fuite de monsieur Monde fait partie de ce que Simenon appelait (pour les distinguer des centaines de polars qu'il écrivait par ailleurs) ses « romans durs », dans lesquels le père de l'inspecteur Maigret explore le sentiment d'inquiétude qui sous-tend les vies en apparence les plus solides.

Le sujet qui sert de matière à ces romans durs est l'âme humaine, mais il entre très peu de psychologie dans la façon dont Simenon dresse le portrait de ses personnages. Monsieur Monde existe par les impressions qui le poussent à agir. On ne dit jamais au lecteur ce qui pique l'homme d'affaires quand il abandonne son confort bourgeois pour la pseudo-romance du « demi-monde », et tout ce qu'il apprendra, c'est que monsieur Monde ne sait pas pourquoi il part. On connaîtra, certes, en partie les pensées qui le troublent dans son sommeil, mais très peu nous sera dit sur son état d'esprit. On découvrira qu'au début de son adolescence, il avait connu une période de piété. Mais la question de savoir si cette piété est en quoi

que ce soit liée à cette soudaine renonciation à sa vie rangée reste ouverte.

C'est comme si monsieur Monde était composé de l'environnement dans lequel il se trouve. Même s'il ne comprend pas vraiment ce qu'il fait, son action n'appartient qu'à lui, c'est un acte impulsif. L'étranger qu'il devient émerge apparemment de nulle part – une réaction aux visions, aux sons et aux odeurs qu'il rencontre quand il se dépouille de son ancienne vie. Les contes de Simenon n'apportent aucune leçon morale. Mais s'ils sont travaillés par une idée, c'est celle que les impressions que nous traversons sont plus réelles que les Mois dont on pense qu'ils sont les auteurs de nos vies.

Comme dans tous ses écrits, Simenon ne rejette pas la religion, il se contente de l'ignorer. Monsieur Monde jette un regard rétrospectif sur sa jeunesse austère avec un dédain mêlé de tendresse, et rien ne nous laisse entendre qu'il souhaite quelque forme de rédemption que ce soit. Ce qu'il recherche est une forme de liberté – de celle qui vient quand on n'est plus sous l'emprise de la mémoire.

Dans son étude sur Proust, Samuel Beckett écrit :

Les lois de la mémoire dépendent des lois plus générales qui régissent l'habitude. L'habitude est un pacte signé entre l'individu et son environnement, ou bien entre l'individu et les excentricités de son propre corps. C'est la garantie d'une inviolabilité tacite, le paratonnerre de son existence. L'habitude est l'ancre qui enchaîne le chien à son vomit. Le souffle est l'habitude. La vie est l'habitude. Ou plutôt la vie est une succession d'habitudes dans la mesure où l'individu est une succession d'individus. [...] La création de l'univers n'a pas eu lieu une fois pour toutes, elle a lieu chaque jour. Ainsi donc l'habitude est le terme générique pour un nombre incalculable de traités conclus entre d'une part les sujets innombrables qui constituent un seul être et d'autre part leurs innombrables objets respectifs. Les périodes de transition entre deux réajustements consécutifs (aucun artifice de transsubstantiation macabre ne permet en effet d'utiliser les linceuls comme des langes) sont des phases périlleuses dans la vie de l'individu, des moments précaires et douloureux, des périodes dangereuses, mystérieuses et fécondes où pendant un instant l'ennui de vivre est remplacé par la souffrance de l'être ⁶⁴.

Le monde dans lequel nous vivons jour après jour est fait d'habitude et de mémoire. Les zones périlleuses sont les moments où le moi, qui est lui aussi fait d'habitude et de mémoire, lâche prise.

Alors, ne serait-ce que pour un instant, on devient quelque chose d'autre que ce qu'on a été.

L'étranger dans les coulisses

Le saint patron de l'humanisme était une figure énigmatique. Nous ne pouvons pas savoir à quoi ressemblait vraiment Socrate puisque l'image que nous avons de lui a été façonnée par Platon. Le fondateur de la philosophie occidentale était peut-être un sophiste qui, loin d'accepter de ne rien savoir, croyait plutôt que rien ne valait la peine d'être su ; ou un pratiquant tardif du chamanisme, à qui un oracle intérieur accordait de brèves visions de la vérité. Il se peut qu'il ait été tel que Platon le décrit : un mystique rationaliste qui croyait que les êtres humains – quelques initiés en tout cas – pourraient accéder à un royaume au-delà du temps.

Il importe peu de savoir qui était Socrate et ce qu'il a pu être puisque le pouvoir qu'il a sur les esprits est celui du mythe. L'héritage socratique consiste en une série d'articles de foi qui, sous une forme ou sous une autre, ont façonné la pensée humaniste. L'idée que le mal que commettent les êtres humains est une sorte d'erreur, qui ira s'estompant à mesure que le savoir avancera, qu'une bonne vie est une vie qu'on examine, que l'exercice de la raison peut permettre aux êtres humains de façonner leur propre destin... ces proclamations extrêmement douteuses ont été répétées comme des axiomes impossibles à remettre en cause depuis que Socrate a acquis le statut de saint humaniste. Nietzsche, qui s'en prenait à lui féroce sans cesser de l'admirer ni de le révéler, écrit : « On ne peut s'empêcher de voir en Socrate l'axe et le pivot de ce qu'on nomme l'histoire universelle ⁶⁵. »

Cette proclamation est tout à fait extravagante, ne serait-ce qu'à cause de l'assertion implicite qu'elle contient selon laquelle c'est la pensée européenne qui façonne l'histoire mondiale. Il est cependant exact qu'une grande partie de la pensée moderne repose toujours sur des prémisses socratiques. En s'en prenant à Socrate comme source suprême de l'humanisme, Nietzsche entendait revenir à la

culture grecque archaïque préphilosophique, laquelle n'a peut-être jamais existé sous la forme dionysiaque qu'il avait imaginée. Mais quand il écrit :

l'image de Socrate mourant, de l'homme qui s'est affranchi par savoir et raison de la crainte de la mort, est le blason qui surmonte la porte de la science, pour rappeler à chacun que sa destination est de rendre l'existence intelligible et, par là même, de la justifier⁶⁶

Nietzsche décrit parfaitement bien la foi qui fait vivre ceux qui, en Occident, pensent qu'ils ont abandonné la religion.

Dans la conception de Nietzsche, cette foi repose sur le principe que la tragédie n'est pas un acte ultime : ce que nous appelons tragique n'est qu'un type d'échec, malheureux ou désastreux dans ses conséquences, dont l'incidence et les effets peuvent être diminués avec le temps. En étant raisonnablement prévoyant, on peut éviter la tragédie ou bien – si elle se révèle inévitable – on peut s'en servir pour aiguillonner les aspirations humaines vers l'avenir. Il ne fait aucun doute que la perte et la tristesse feront toujours souffrir les êtres humains. Mais la vie humaine n'a nul besoin d'être tragique. En effet, s'il y a toujours un moyen d'éviter ou de racheter la tragédie, la tragédie, en définitive, n'existe pas.

Le poète américain Robinson Jeffers (1887-1962) a prêté cette conception à Penthée, le roi mythologique de Thèbes, dans *The Humanist Tragedy* (« La tragédie humaniste »), une brève version versifiée de la pièce d'Euripide *Les Bacchantes*. Jeffers a d'abord été une personnalité influente, puis il a été le sujet d'intenses controverses avant d'être finalement quasiment oublié ; il n'en demeure pas moins un des critiques de l'humanisme les plus intéressants du ^{xx}e siècle. Il retravailla la pièce grecque comme une image poétique, pour donner à entendre l'idée que, si la tragédie accompagne le fait d'être humain, il y a pourtant quelque chose au-delà de la tragédie.

Penthée croit en la raison et il interdit le culte de Dionysos, dieu du Vin, de l'Extase et de l'Excès. Ayant attiré la mère de Penthée au milieu des femmes thébaines sur la montagne où elles se livrent aux rites bachiques, Dionysos parvient ensuite à y faire venir Penthée, qui finira mis en pièces par les convives. Possédée par le dieu, la

mère de Penthée fait partie de celles qui tuent le roi. Croyant qu'il s'agit d'une tête de lion, elle apporte la tête de son fils à la cour royale. La transe se dissipant, elle prend conscience de ce qu'elle a fait. Anéanties, sa sœur et elles partent en exil. Il ne reste plus alors qu'un vieil aveugle.

Jeffers décrit comment Penthée (« Non point comme une bête portée par le flot de la passion tel un bateau sans ses haleurs, mais conscient de toute sa dignité d'être humain, de roi et de Grec ») est amené par ruse à être témoin de l'orgie bachique.

Sans terreur, sans plaisir

Tel un homme qui épie des bêtes immondes lui, demeurant caché, épiait le chœur enragé du Dieu.

Elles avaient des verges en pin affûtées, elles allaient demi-nues, des chants fous les avaient enroutées ; l'écume de leurs lèvres, mêlée

De vin et de sueur, courait le long de leur corps. O folles, bateaux sans haleurs, portés par le flot de la passion,

Oubliant jusqu'à la moindre dignité de l'homme, la fierté du seul animal qui commande à lui-même,

Qui dirige son âme propre et contrôle même le

Destin, pour un lieu. Le seul animal qui change les moyens en fin. [...]

Plutôt que de renforcer la foi de Penthée dans la raison, la vision de cette frénésie jette le roi dans la confusion :

[...] « Quelle fin ? Oh, mais quelle fin ? »

Ça criait derrière son esprit, « Élargir la cité ? Soumettre la terre ? Élever esclaves et bétails, et ses propres

Bâtards, nourris et en sécurité ? Ah fertiles-stériles

Génération pour toujours, toujours... Pour le plaisir » – il cracha sur la terre –

« Le plus infime plaisir qui se puisse rassembler

Surplus de la douleur ?... »

« Les générations, pensa-t-il soudainement, aspirent. Elles s'améliorent ; elles s'élèvent... Ai-je oublié la fin de l'être ? Accroître la puissance, le rassemblement et la dignité de l'homme. – Trop rassemblée et digne, cette

Créature, grogna-t-il, pour mourir et puer ? »

Penthée veut rester dans ce rassemblement humain. Mais le dieu apparaît – « comme un grand navire fendant les eaux » – et dit doucement à ses adoratrices :

[...] Quand vous êtes mortes vous devenez une partie de la paix ; ne laissez nul homme

Rêver encore de la mort ; il n'est point de vue, point d'ouïe ni la moindre merveille ; nous, dieux, n'y entrons point.

Vous devenez une partie de la paix, mais sans prendre part : comme si un joueur de flûte

Devait faire la beauté et jamais l'entendre, car sourd et dépourvu de sens. Mais en vivant, si vous le voulez,

Il vous est possible de briser la prison de votre être et de pénétrer la nature des choses et d'user de la beauté.

Le vin, l'absence de lois, l'art et la musique, l'amour, l'automutilation, la religion
Sont des moyens, mais nullement nécessaires, la contemplation y suffit.

Seulement briser le rassemblement humain⁶⁷.

Le dieu exprime là la conception des choses de Jeffers, qu'il appelait l'inhumanisme, et qu'il décrivait comme

[u]n glissement de l'intérêt et de la portée qu'on prête à l'homme vers le non-homme ; le rejet du solipsisme humain et la reconnaissance de la gloire transhumaine [...] Cette façon de penser et de ressentir n'est ni misanthropique ni pessimiste, malgré ce que deux ou trois personnes ont pu affirmer et affirmeront peut-être encore. Elle n'implique aucun mensonge et elle est un moyen de rester sain d'esprit dans une époque compliquée. Elle contient une vérité et une valeur objectives. Elle offre un détachement raisonnable des règles de conduite, en lieu et place de l'amour, de la haine et de la jalousie. Elle neutralise le fanatisme et les espoirs débridés ; mais elle fournit la gloire à l'instinct religieux et elle satisfait notre besoin d'admirer la grandeur et de nous réjouir de la beauté⁶⁸.

L'attitude mise en avant par Jeffers et qu'il essaya en vain de mettre en pratique lui-même supposait « la dévaluation des illusions des êtres humains, l'orientation de l'homme vers l'extérieur, vers ce qui a une grandeur sans limites ». Les êtres humains ont besoin de ce retour vers l'extérieur s'ils ne veulent pas éternellement se retourner les uns sur les autres.

Si, dans quelque civilisation future, les rêves de l'Utopie devaient se réaliser et que les hommes soient réellement libérés de l'avidité et de la peur, alors ils n'en auront que davantage besoin que soit librement et pleinement reconnu ce sanctuaire contre le vide mortel et l'insignifiance de leur vie. L'homme, bien plus que le babouin ou le loup, est un animal formé pour le conflit ; sans conflit, sa vie lui semble dépourvue de sens. Seul un glissement net du sens et de l'intérêt de l'homme vers ce qui n'est pas l'homme et pas non plus un dieu rêvé par l'homme, une projection de l'homme, peut lui permettre sur le long terme de supporter la paix⁶⁹.

Retiré en 1914 sur la côte sauvage de la Californie du Nord, Jeffers construisit une maison en pierres près de Carmel pour lui et son épouse (qui mourut en 1950) et y vécut le restant de ses jours. Il lutta dans une solitude relative pour rester à l'écart des conflits humains dont il prêchait qu'ils n'avaient aucune portée. Il voulait revivifier le sens de la tragédie, mais il se révéla incapable de voir la tragédie quand elle se jouait devant lui. Il jugea, à juste titre, que la Première Guerre mondiale était une catastrophe, mais il ne put voir que la Seconde la suivait comme une nécessité tragique. Il prit position en faveur de l'isolationnisme américain et lutta pour conserver une attitude détachée :

[...] même les P-38 et les forteresses volantes
sont aussi naturels que les taons ;
C'est seulement que l'homme, ses chagrins et ses colères ne sont point ce qu'ils
semblent à l'homme, ni grands, ni fracassants, mais vraiment
trop petits pour rien perturber. Cela est bon.
Cela est sain, cela est pitié. Il est vrai que les cités
assassinées
laissent des marques sur la terre un certain temps, comme des
fossiles, des empreintes de la pluie dans l'argile, tout aussi belles ⁷⁰.

La tentative de Jeffers pour trouver de la beauté dans le conflit acharné qui suivit l'attaque de Pearl Harbor anéantit sa réputation de poète. Parus en 1948, ses poèmes semblèrent confirmer les accusations de ses critiques qui le considéraient comme un ennemi de la civilisation. En appelant à l'isolement de l'Amérique dans une guerre contre une hideuse version de la barbarie moderne, le poète reclus se trompait lourdement. Cependant, en tentant de persuader ses contemporains que l'animal humain devient fou quand il est totalement immergé en lui-même, Jeffers avait raison.

Il fut critiqué d'une manière plus équilibrée par le poète polonais Czesław Miłosz, qui vécut un certain temps non loin de Carmel et qui, tout en admirant son courage, rejetait les tentatives de Jeffers, et pas seulement les siennes, de voir plus loin que le monde humain. Miłosz releva que Jeffers était « un écrivain religieux, mais pas dans le sens qu'aurait approuvé son père, pasteur calviniste ⁷¹ ».

C'est là une observation perspicace, mais Jeffers n'avait pas tout à fait renoncé à la religion de son père. Comme Nietzsche, dont le

père était également pasteur, Jeffers n'abandonna jamais le christianisme. Au lieu de penser l'univers comme une émanation de Dieu, il y voyait un processus dépourvu de but – mais qu'il fallait toujours adorer. Tout comme la divinité vindicative de son père exigeait le sacrifice des plaisirs ordinaires de la vie, c'était pour Jeffers les sentiments humains auxquels il fallait renoncer au nom d'une divinité panthéiste. Il aimait l'océan et il vivait sur son rivage parce que la mer représentait pour lui la liberté dont il rêvait, par opposition aux préoccupations humaines. Aux psaumes cosmiques de Jeffers, Miłosz préférait les coutumes du village catholique de son enfance, où les gens gravaient des soleils et des lunes à la jointure des croix. Il écrit dans un poème qu'il dédia à Jeffers :

La terre

Enseigne plus de choses que la nudité des éléments. On ne se donne pas

Impunément le regard d'un dieu ⁷².

En essayant de se donner le regard d'un dieu, il ne se détachait pas seulement du christianisme. Il entraînait aussi en contradiction avec les païens qu'il voulait émuler. Les penseurs païens comme Sénèque et Lucrèce aspiraient au calme du cosmos dépourvu de passion. Ils n'imaginaient pas qu'ils pourraient devenir le cosmos tout en demeurant vivants. Ils acceptaient leur condition mortelle comme un cadeau. Jeffers voulait célébrer la tragédie et, comme Nietzsche, prônait *amor fati* : il faut accepter son destin avec joie. Mais les païens ne considéraient pas que le destin fût quelque chose qu'il fallait aimer et adorer. Marc Aurèle conseillait la résignation au destin et non l'*amor fati*. Sénèque recommandait de forcer le destin à combattre à égalité et s'il semblait prendre la main, il fallait lui nier sa victoire en s'arrachant soi-même la vie.

L'auto-immolation dionysiaque que Nietzsche lisait chez les Grecs archaïques et que Jeffers voulait faire revivre était en fait une acceptation chrétienne du sacrifice et de la soumission. C'est précisément pour cette raison que ni Nietzsche ni Jeffers ne se montrèrent capables de retrouver le sens de la tragédie. Malgré toute la souffrance qu'elle exprime, la Croix n'est pas un symbole tragique. Il y aurait eu tragédie, dans ce cas précis, si Jésus était mort vaincu et s'il était resté mort pour l'éternité. Mais au contraire, il

est revenu d'entre les morts et le monde a été racheté. Avec leur espoir dans le progrès, les antichrétiens modernes demeurent les disciples d'une foi anti-tragique.

Mais le christianisme n'est pas le seul à nier la tragédie. Tous les courants majeurs issus de la tradition venue de Socrate et de Platon firent de même. Au même titre que certaines traditions du mysticisme oriental, le platonisme dissout le moi dans une unité imaginaire.

Dans « Credo », un poème qui est peut-être le résultat de sa rencontre avec le professeur indien Jiddu Krishnamurti, Jeffers indique les différences entre le mysticisme oriental et le sien :

Mon ami d'Asie a des pouvoirs et maîtrise la magie, il cueille une feuille bleue sur le jeune gommier bleu

Et lorsqu'il la regarde, éveillant et apaisant

Le Dieu dans son esprit, il crée un océan plus réel que l'océan, le sel, la véritable et

Effroyable présence, la force des eaux.

Il croit que rien n'est réel, mais que nous fabriquons une réalité. Plus modestement, j'ai trouvé dans mon sang

Conçu à l'ouest du Caucase un mysticisme plus dur

[...] L'esprit

S'efface, les yeux se ferment, l'âme est un passage ;

La beauté des choses est née avant notre regard et elle se suffit à elle-même ; la beauté à couper le souffle

Sera encore là lorsqu'il n'y aura plus personne pour en avoir le souffle coupé ⁷³.

Jeffers entendait son « dur mysticisme » comme une alternative à la quête introspective des mystiques qui, en cherchant en eux-mêmes des traces de Dieu, continuent de penser que les êtres humains sont au centre des choses. En regardant à l'extérieur de l'humanité, Jeffers prenait un tournant nécessaire, mais quand il évoque une beauté qui ne meurt jamais, il montre que son mysticisme relève d'un outre-monde très traditionnel. Jeffers voulait éviter d'assimiler les idées humaines à des réalités hors du temps comme l'avait fait Platon, mais, comme le philosophe grec, il projetait sur la nature des choses une réaction humaine au monde. La beauté qui, dit-il, survivra à tout œil humain est l'harmonie que Platon voyait subsister en dehors du temps – la même harmonie dont Socrate imaginait qu'elle pouvait annuler le malheur de

l'humanité. Pour le fondateur de la philosophie occidentale, le *logos* – la raison universelle qui parlait à travers lui – protège de la perte dernière ceux qui croient en lui.

À la différence de ses disciples modernes, Socrate ne pensait aucunement le progrès : le salut n'était pas un événement historique, mais l'absorption dans un royaume hors du temps. Si Socrate ne s'est pas insurgé contre la sentence qui le condamnait à mort, ce fut, entre autres choses, parce qu'il croyait que la part la plus essentielle de lui-même ne pouvait pas mourir. Cette conception grecque d'une réalité spirituelle parfaite fut assimilée à du théisme et, dès lors, finit par faire partie de l'idée de Dieu. Le mysticisme de Jeffers n'était pas sans dieu comme il y aspirait, c'était plutôt une transfiguration des religions chrétienne et platonicienne.

Sans en avoir conscience, Jeffers renouvelait la foi socratique qui, avec la chrétienté, a façonné l'humanisme occidental. Ce mélange d'une idée grecque selon laquelle la raison donne accès à des vérités hors du temps et d'une vision chrétienne du salut dans l'histoire n'a pas produit de synthèse cohérente. Mais l'humanisme, séculaire comme religieux, qui en est issu a formé le cœur de la tradition occidentale. En parallèle, cependant, il y eut toujours des voix pour laisser entendre qu'il est possible de vivre très bien sans réconfort métaphysique : les dramaturges antiques européens et les sceptiques, les premiers aventuriers modernes de la pensée comme Montaigne et plus récemment Mauthner et Freud, des penseurs qui n'avaient pas peur de douter de l'utilité de la pensée.

Si tant est que l'esprit humain puisse jamais être libéré du mythe, ce ne sera pas par la science et encore moins par la philosophie, mais par des moments de contemplation. L'émigré russe qui regarde un plat de pêches, dans le poème de Wallace Stevens, touche les fruits avec quelque chose de plus que son esprit :

De tout mon corps je goûte ces pêches,
Je les touche et je les sens. Qui parle ? [...]
Qui parle ? Mais ce doit être ce moi,
L'animal, le Russe, l'exilé [...]
[...] Je ne savais pas
Que tant de férociétés pourraient séparer
L'un de l'autre, comme le font les pêches ⁷⁴.

La révélation qui vient en regardant les pêches change « ce moi, l'animal », une pauvre bête qui est plus riche qu'elle ne le croit. Nous sommes faits de chair et de sang et nous pouvons nous renouveler en regardant. Le moi qui apparaît dans ce Russe quand il regarde les pêches lui est inconnu. En voyant les pêches avec les yeux d'un étranger, il est engagé dans une contemplation d'un autre ordre que celle dont parlent les mystiques religieux. Il s'évade de la prison de son moi ordinaire pour se retrouver non pas dans une grande unité, mais dans un monde extérieur qu'il n'a encore jamais vu. Cette conception peut apporter la paix comme elle peut apporter une tristesse cruelle. Dans les deux cas, c'est un interlude dans la vie de l'esprit.

La contemplation peut se comprendre comme une activité qui vise non à changer le monde ou à le comprendre, mais simplement à le laisser être. Cette façon d'être réceptif n'est pas facile à trouver. La quête du faucon par John Baker dix ans durant ou la longue vie de lutte de Llewelyn Powys pour retrouver la vision qu'il avait eue au bord de la mare supposaient un refus résolu des distractions et des obstacles. Mais les révélations qui en résultèrent n'étaient pas le produit d'une intense concentration qui les aurait précédées. Ouvrir délibérément son psychisme à ses sens annonce des événements qu'on ne peut forcer à se produire.

Une telle contemplation, comme celle des mystiques religieux, suppose d'annuler le moi. Mais pas dans le but de pénétrer un moi plus élevé – une invention que nous aurait légué un psychisme animal. Les mystiques qui recherchent Dieu veulent que cette invention les guide vers une nouvelle façon de vivre. Ils ont raison de penser qu'une vie qui ne serait faite que d'action revient à poursuivre des fantômes ; mais une vie passée sur une frontière fictive entre deux mondes l'est tout autant. L'animal indigent qui avait eu besoin d'inventer cet autre monde ne disparaîtra pas. Tout ce qu'on obtient à essayer d'abandonner cette créature, c'est de vivre avec son spectre.

Une contemplation sans dieu est une situation plus radicale et plus éphémère : le répit passager d'un monde trop humain, sans avoir rien de particulier à l'esprit. Dans la plupart des traditions, une vie dans la contemplation est la promesse de la rédemption à être

humain : dans le christianisme, c'est la fin de la tragédie et un aperçu de la divine comédie ; dans le panthéisme de Jeffers, c'est l'oblitération du moi dans une unité extatique. Le mysticisme sans dieu ne peut échapper à la finalité de la tragédie ni rendre la beauté éternelle. Il ne résout pas les conflits intérieurs dans la fausse quiétude d'un calme océanique. Il n'a rien d'autre à offrir que de l'être. Il n'y a pas de rédemption au fait d'être humain. Mais la rédemption n'est pas nécessaire. Comme l'écrit Louis MacNeice :

S'il n'y eut aucun changement spirituel d'importance
Dans notre espèce depuis l'homme de Cro-Magnon
Et aucune n'est attendue tandis que les millénaires fraîchissent
Chacun de nous a pourtant connu des mutations dans l'esprit
Quand le monde sauta et que ce qui était un plan
Fut dissous et que des fleuves débordèrent de ce qui semblait un bassin
Car chaque monde statique que vous ou moi imposons
Sur le monde réel doit craquer à un moment et de nouveaux
Motifs sur de nouveaux désordres s'ouvrent comme une rose
Et les vieilles suppositions débouchent sur de nouvelles sensations.
L'étranger dans les coulisses attend son signal⁷⁵ ...

1. John Ashbery, « Tel l'individu mis ivre sur le ferry », in *Autoportrait dans un miroir convexe* [« As One Put Drunk Into the Packet-Boat », in *Self-Portrait in a Convex Mirror*, 1974], traduit de l'anglais (États-Unis) par Anne Talvaz, Saint-Pierre-la-Vieille, Atelier La Feugraie, 2004, p. 11.

2. John Alec Baker, *La Colline de l'été* [*The Hill of Summer*, 1969], traduit de l'anglais par Élisabeth Gaspard, Paris, Mercure de France, 1970, p. 129. Je dois de ce que je sais de la vie de Baker au récit qui en a été rassemblé par Mark Cocker et John Fanshawe dans leur introduction et leurs notes à J. A. Baker, *The Complete Works*, Londres, William Collins, 2011.

3. John Alec Baker, *Le Pèlerin* [*The Peregrine*, 1967], traduit de l'anglais par Élisabeth Gaspar, Paris, Mercure de France, 1968, p. 17.

4. *Ibid.*, p. 47.

5. *Ibid.*, p. 165.

6. *Ibid.*, p. 109.

7. John Alec Baker, *La Colline de l'été*, *op. cit.*, p. 65-66.

8. John Alec Baker, *Le Pèlerin*, *op. cit.*, p. 18.

9. *Ibid.*, p. 159-160.

10. *Ibid.*, p. 12.

11. *Ibid.*, p. 40-41.
12. *Ibid.*, p. 21.
13. John Alec Baker, *La Colline de l'été*, *op. cit.*, p. 51.
14. John Alec Baker, *Le Pèlerin*, *op. cit.*, p. 141.
15. *Ibid.*, p. 133.
16. *Ibid.*, p. 147.
17. *Ibid.*, p. 13.
18. *Ibid.*, p. 117.
19. John Alec Baker, *La Colline de l'été*, *op. cit.* p. 13.
20. John Alec Baker, *Le Pèlerin*, *op. cit.* p. 17.
21. John Alec Baker, *La Colline de l'été*, *op. cit.* p. 75.
22. John Alec Baker, *Le Pèlerin*, *op. cit.*, p. 206.
23. *Ibid.*, p. 16.
24. *Ibid.*, p. 16.
25. Wallace Stevens, *Comme au théâtre* [*As at a Theatre*, 1950-1955], in *À l'instant de quitter la pièce*, *op. cit.*, p. 89.
26. John Alec Baker, *Le Pèlerin*, *op. cit.*, p. 13.
27. Patrick Leigh Fermor, *Un temps pour se taire* [*A Time to Keep Silence*, 1957], traduit de l'anglais par Guillaume Villeneuve, Bruxelles, Nevicata, 2015, p. 13.
28. Patrick Leigh Fermor, *Le Temps des offrandes : à pied jusqu'à Constantinople, de la corne de Hollande au moyen Danube* [*A Time of Gifts : On Foot to Constantinople, From the Hook of Holland to the Middle Danube*, 1977], traduit de l'anglais par Guillaume Villeneuve, Paris, Payot, coll. « Voyageurs Payot », 1991 ; *Entre fleuve et forêt : à pied jusqu'à Constantinople, du moyen Danube aux Portes de Fer* [*Between the Woods and the Water : On Foot to Constantinople From the Hook of Holland, the Middle Danube to the Iron Gates*, 1986], traduit de l'anglais par Guillaume Villeneuve, Paris, Payot, coll. « Voyageurs Payot », 1992.
29. Blaise Pascal, *Pensée B139*, « Divertissement ».
30. *Ibid.*
31. Max Picard, *Le Monde du silence* [*Die Welt des Schweigens*, 1948], traduit de l'allemand par Jean-Jacques Anstett, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1953, p. 82-83.
32. Don Paterson, « Phantom IV », in *Rain*, Londres, Faber & Faber, 2009, p. 55.
33. William Empson, « Homage to the British Museum », in *The Complete Poems*, texte établi, présenté et annoté par John Haffenden, Londres, Penguin Books, coll. « Penguin Classics », 2001, p. 55.
34. Richard Jefferies, « The Pigeons at the British Museum », in *The Life of the Fields*, Oxford-New York, Oxford University Press, coll. « Oxford Paperbacks », 1983, p. 215-216.
35. Ford Madox Ford, *The Soul of London : A Survey of a Modern City*, Londres, Everyman, 1995, p. 23.
36. Alfred Tennyson, *In Memoriam*, traduit de l'anglais par Léon Morel, Paris, Hachette, 1895, p. 79.

37. Ford Madox Ford, « On Impressionism », in *Critical Writings of Ford Madox Ford*, édité par Frank MacShane, Lincoln, University of Nebraska Press, coll. « Regent Critics Series », 1964, p. 40-41.
38. Ford Madox Ford, *The Soul of London*, *op. cit.*, p. 7.
39. Llewelyn Powys, « Une mare », in *Souvenirs terrestres* [« A Pond », in *Earth Memories*, 1934], traduit de l'anglais par Patrick Reumaux, Paris, Isolato, 2012, p. 47-50.
40. Llewelyn Powys, *Peau pour peau* [*Skin for skin*, 1925], traduit de l'anglais par Marie-Christine Simian, Paris, Isolato, 2008, p. 12-13.
41. *Ibid.*, p. 14.
42. *Ibid.*, p. 15.
43. *Ibid.*, p. 25-26.
44. Llewelyn Powys, *Impassioned Clay*, Londres-New York, Longmans, Green and Co., 1931, p. 4.
45. Llewelyn Powys, *Gloire de la vie* [*Glory of Life*, 1938], traduit de l'anglais par Patrick Reumaux, Paris, Isolato, 2008, p. 21.
46. Llewelyn Powys, *Impassioned Clay*, *op. cit.*, p. 83-84.
47. Llewelyn Powys, *Gloire de la vie*, *op. cit.*, p. 37.
48. Llewelyn Powys, *Peau pour peau*, *op. cit.*, p. 70-71.
49. *Ibid.*, p. 37-38.
50. Llewelyn Powys, *Ebony and Ivory*, Bristol, Redcliffe Press, 1983, p. 33.
51. Llewelyn Powys, *The Verdict of Bridlegoose*, Londres, Village Press, 1975, p. 65-66.
52. Llewelyn Powys, *L'Amour, la Mort : autobiographie imaginaire* [*Love and Death : An Imaginary Autobiography*, 1939], traduit de l'anglais par Patrick Reumaux, Paris, Phébus, coll. « D'aujourd'hui étranger », 1998, p. 228-229.
53. Alyse Gregory, *The Cry of a Gull : Journals (1923-1948)*, Dulverton, The Ark Press, 1973, p. 91 et 105.
54. Cité in Malcolm Elwin, *The Life of Llewlyn Powys*, Londres, John Lane-The Bodley Head, 1946, p. 271.
55. Cité in Anthony Head, « Introduction », in Llewlyn Powys, *A Struggle for Life : Selected Essays*, Londres, Oneworld Classics, 2010, p. IX.
56. F. S. Flint, « Immortal ?... No », in Bob Blaisdell (dir.), *Imagist Poetry : An Anthology*, Mineola, Dover Publications, 1999, p. 44-45.
57. Georges Simenon, *La Fuite de monsieur Monde*, in *Tout Simenon*, I, Paris, Omnibus, 1992, p. 194.
58. *Ibid.*, p. 119.
59. *Ibid.*, p. 128-129.
60. *Ibid.*, p. 169.
61. *Ibid.*, p. 158-159.
62. *Ibid.*, p. 185.
63. *Ibid.*, p. 170.

64. Samuel Beckett, *Proust* [1931], traduit de l'anglais et présenté par Édith Fournier, Paris, Éditions de Minuit, 2006, p. 29-30.
65. Friedrich Nietzsche, *La Naissance de la tragédie* [*Die Geburt der Tragödie*, 1872], traduit de l'allemand par Philippe Lacoue-Labarthe, in *Œuvres*, I, édition établie sous la direction de Marc Buhot de Launay, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2000, p. 84.
66. *Ibid.*, p. 83.
67. Robinson Jeffers, « The Humanist's Tragedy », in *Rock and Hawk* [1934], édition établie par Robert Hass, New York, Random House, 1987, p. 115-118.
68. Robinson Jeffers, « Preface », in *The Double Axe : And Other Poems Including Eleven Suppressed Poems*, New York, Liveright, 1977, p. XXI.
69. Robinson Jeffers, « Original Preface », in *The Double Axe*, *op. cit.*, p. 171 et 175.
70. Robinson Jeffers, « Calm and Full the Ocean », in *The Double Axe*, *op. cit.*, p. 125.
71. Czesław Miłosz, *Visions de la baie de San Francisco* [*Visions from San Francisco Bay*, 1982], traduit du polonais par Marie Bouvard, Paris, Fayard, 1986, p. 97.
72. Czesław Miłosz, « À Robinson Jeffers », in *Visions de la baie de San Francisco*, *op. cit.*, p. 102-103.
73. Robinson Jeffers, « Credo » 1934, in *Le Dieu sauvage du monde : anthologie*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Matthieu Dumont, Marseille, Wildproject, coll. « Tête nue », 2005, p. 45.
74. Wallace Stevens, « A Dish of Peaches in Russia », in *Selected Poems*, édité par John N. Serio, New York, Alfred A. Knopf, 2009, p. 129.
75. Louis MacNiece, « Mutations », in *Collected Poems*, Londres, Faber & Faber, 2002, p. 195. Je remercie Richard Holloway d'avoir attiré mon attention sur ce poème, dont un extrait apparaît dans son livre *Leaving Alexandria : A Memoir of Faith and Doubt*, Édimbourg-Londres, Canongate Books, 2012, p. 234-235.

Remerciements

Ce livre n'aurait pas pu être écrit sans l'aide et le soutien de nombreuses personnes. Simon Winder, mon éditeur chez Penguin, m'a encouragé à chaque étape et ses commentaires sur le texte furent inestimables. Tracy Bohan, mon agente à l'agence Wylie, m'a offert tout le soutien qu'un écrivain peut attendre ainsi que des conseils dont j'ai tiré le plus grand profit. Les commentaires d'Adam Phillips sur le texte apportèrent une contribution vitale à la forme du livre. Bryan Appleyard m'a fait connaître Wallace Stevens, dont la poésie m'a aiguillonné de bien des façons dont certaines sont visibles dans le livre. Les conversations avec John Banville, Richard Holloway, Gerard Lemos, Paul Schütze, Will Self, Jon Stokes et Geoffrey Smith ont pénétré les pensées qui sont exprimées ici. Comme toujours ma plus grande dette est envers mon épouse Mieko.

Le contenu de ce livre, y compris toutes les erreurs qu'il peut contenir, est de ma seule responsabilité.

John Gray

*Cette édition électronique du livre
Le Silence des animaux de John Gray
a été réalisée le 19 octobre 2018
par [Pixellence](#)
Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage
(ISBN 978-2-251-44864-0).*