

Liberté, égalité... littérature:
Remarques critiques marginales
désordonnées sur la crise
présomptive de la littérature
française à l'épreuve de la
mondialisation

Jean **MAUREL**

Université de Paris I
Panthéon-Sorbonne.
Paris, France.

On ne verra qu'un paradoxe apparent à constater qu'il est bien difficile de porter un jugement clair sur l'actualité de son époque, l'état de la culture d'un pays, à plus forte raison de son pays, la santé de sa littérature et, par exemple, de s'interroger pour savoir si son historique importance et reconnaissance mondiale ne se trouverait pas, sinon oubliée, du moins grandement effacée, alors même que ce temps voit l'explosion en tous sens, sur tous supports et sur tous sujets, hors de toute limite de lieu, de communauté et de nation, de l'expression décidément libre et sans retenue des opinions, des avis personnels, des préférences subjectives.

Ne pourrait-il pas venir à l'idée qu'autant que l'épuisement apparent d'un génie national c'est l'ouverture décidément mondiale de la liberté de parole et d'expression, inséparable de la mise en question et de la fin de la possibilité exclusive de quelques nations de « l'ancien monde » à dominer autant sur le plan économique que politique qui met aussi à l'épreuve leur privilège d'« éclaircissement » culturel, « puissance » ambiguë de civilisation qui a semblé compromettre trop souvent l'appel aux « valeurs », la revendication de droit avec la violence de fait, et se servir d'une exigence proclamée d'universalité pour mieux répondre à des intérêts économiques, des appétits de conquête et d'assujettissement?

Nouvelle Babel mondiale: langue et langues

Sans doute l'extension et le déploiement extraordinaire des moyens de communication par la technique moderne ouvre un espace d'échange et de réciprocité en réseau, en « toile » excentré, illimité, qui paraît devoir faire disparaître toute prééminence installée, fixée, de sens et d'autorité, tout système hiérarchisé, posé et imposé de valeurs.

La civilisation du « mobile » ne pourrait-elle pas conduire, pensera-t-on, non seulement à transgresser les frontières nationales, mais à effacer les distinctions de domaines, de communautés, de particularités géographiques, politiques ou historiques, pour laisser place, ou plutôt laisser le passage à une vérité décidément elle-même, littéralement, *universellement* mobilisée et diversifiée en tous sens : nomade, déplacée, dispersée, multipliée, dans une ubiquité extensive?

Dans ce jeu explosif, qu'il faudrait désigner aussi bien comme un télescopage télescopique diffractant qui rapproche contradictoirement en ouvrant les distances et les perspectives, le rapport télématique, téléphonique et télégraphique, de singularité à singularité, ne serait-il pas comme le signe *allégorique* d'une vérité exposée, d'une réalité du sens éclatée, qui s'accompagne de la mise à égalité des jugements libres de chacun dans leur libre communication, autant par l'écrit que par la parole vive?

On ne pourra s'empêcher d'entrevoir dans cette ouverture béante du sens, qu'il faudrait dire « chaotique », cette transversalité universalisée dans une diversion désorientée — une immanence active en tous sens, qui semble se jouer de toutes les transcendances, du pire comme du meilleur, jouant avec l'équilibre pour installer une instabilité étrangement communicative — une esquisse profondément équivoque, préfiguration sans doute diffuse et ambiguë de ce peuplement « démocratique » du monde dont nous n'avons cessé depuis si longtemps dans l'histoire, d'attendre et d'entrevoir obscurément la possibilité pour tous.

Ce débordement comme atomique des limites et de l'ordre des choses par l'infinité des dérives et transitions de significations, d'être humain à être humain, tout à la fois insidieux et violent, s'il profite de la simplicité fonctionnelle et universelle d'un processus technique pour forcer par effraction et diffraction ce qui apparaissait comme la solidité installée d'un monde finalisé, organisé, orienté, hiérarchisé, pour déstabiliser les partages conventionnels, tirer, détisser, déchaîner subrepticement le fil insaisissable de la liberté contrainte, ouvrant, étoilant les perspectives de façon décidément exorbitante, cet affranchissement peut bien apparaître comme répétition et accomplissement même du mouvement de la Renaissance dont A. Koyré a pu déclarer qu'il annonçait la sortie du cosmos fini antique pour ouvrir l'univers infini moderne.

Ne pourrait-on pas dire que cette ouverture de la communication sans limite est comme la version tardive, aboutissement lointain, social et humain de cet étoilement du monde, d'abord expérimenté comme géographique astronomique et physique? Cette « sortie » dans laquelle Kant voyait le mouvement de libération même des temps modernes, ne s'accomplit-elle pas dans cette apothéose du Multiple à la dimension démesurée de l'univers divers, éclaté, des hommes communiquant?

Cependant, il n'est pas sûr que le « *Osez savoir !* », mot d'ordre des Lumières¹, selon Kant encore, n'ait pas été oublié dans l'euphorie de cette éclosion tous horizons, de cette délivrance des flux océanique des messages et de l'explosion étrangement printanière de la communication, pourtant elle-même effet technique direct et rigoureux du dégagement et du déploiement de l'espace scientifique moderne. Descartes ne disait-il pas déjà: ... *le bon sens est la chose du monde la mieux partagée...*? Il ajoutait « *Ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon le principal est de l'appliquer bien.* »

Le paradoxe de cette ouverture « virtuelle » du singulier, de l'être fini à l'infini des possibilités de rencontre, de cette mise en réseau, en liaison, en relation quasi universelle et instantanée en tous sens, pour tous, est de relativiser tout point de vue ou toute intensité particulière en l'exposant à ses « répondants » innombrables selon la logique de la liberté partagée, de l'égalité dans la réciprocité.

Dans ce qu'on nomme si emphatiquement « mondialisation », quand le mot qui désigne l'espace global dans lequel on vit semble bien emporté sur lui-même comme dans une surenchère expansive infinie, toute singularité finie, aussi bien nationale, se trouve débordée, dépassée par l'effet même de ce mouvement de globalisation frénétique, universelle, « internationale », pour lequel le fini n'en finit pas de se nier lui-même indéfiniment en s'exposant à toute autre finitude.

La multiplication quantitative des points de vue qualitatifs, des intensités d'être, de jugement, de liberté, ne conduit-elle pas à noyer les singularités, les abîmer et les perdre dans l'éparpillement, la dispersion répétitive?

Comment cette commutativité communicationnelle n'imposerait-elle pas inévitablement l'unité transparente et la simplicité efficace d'un langage universel qui effacerait l'originalité, la résistance « indigène » des langues particulières devenues obstacles à la transmission immédiate de l'information? N'est-ce pas la littérature elle-même qui risque de mourir, elle qui, pour chaque langue, est, tout à la fois, pourrait-on dire, sans contradiction, sa vérité critique et l'exaltation de son inventivité singulière et originaire mais qui, aussi bien, recèle la mémoire même d'une culture, retient en elle, dans son épaisseur, ses replis de langage, tout son passé comme géologique, quand *parler n'a trait aux choses que commercialement*, et que *l'emploi élémentaire du discours dessert l'universel* reportage². *Échanger la pensée humaine, c'est se suffire de prendre ou mettre dans la main d'autrui en silence une pièce de monnaie* : la circulation fiduciaire ouvre un espace superficiel sans profondeur historique.

Chateaubriand s'inquiétait déjà de cette disparition des langues et de la littérature devant l'idiome universel:

Quelle serait une société universelle qui n'aurait point de pays particulier, qui ne serait ni française, ni anglaise, ni allemande, ni espagnole, ni portugaise, ni italienne, ni russe, ni tartare, ni turque, ni persane, ni indienne, ni chinoise, ni américaine, ou

1 | KANT, E. *Qu'est-ce que les Lumières?* (1784). Paris: Flammarion, 1991.

2 | MALLARMÉ, S. « Crise de vers ». In: *Divagations*. Paris: Bibliothèque-Charpentier, Eugène Fasquelle, 1897.

3 | CHATEAUBRIAND, R.,
Mémoires d'outre-tombe,
livre XLIII, ch. 14.
Paris: Levaillant, 1969.

plutôt qui serait tout à la fois toutes ces sociétés? Qu'en résulterait pour ses mœurs, ses sciences, ses arts, sa poésie? Comment s'exprimeraient des passions ressenties à la fois à la manière des différents peuples dans les différents climats? Comment entretrait dans le langage cette confusion de besoins et d'images produits des divers soleils qui auraient éclairé une jeunesse, une virilité et une vieillesse communes? Et quel serait ce langage? De la fusion des sociétés résultera-t-il un idiome universel, ou y aura-t-il un dialecte de transaction servant à l'usage journalier, tandis que chaque nation parlerait sa propre langue, ou bien les langues seraient-elles entendues de tous? Sous quelle règle semblable, sous quelle loi unique existerait cette société? Comment trouver place sur une terre agrandie par la puissance d'ubiquité, et rétrécie par les petites proportions d'un globe souillé partout? Il ne resterait qu'à demander à la science le moyen de changer la planète.³

L'auteur des *Mémoires* a la lucidité de saisir ce paradoxe destructeur qui veut que, par l'affaiblissement de la diversité des langues, le monde, à la fois, s'agrandit et se rétrécit au point de ne plus laisser place à l'homme, et, sans mesure désormais, trop vide, trop plein, distrait de lui-même, de ne plus être habitable. L'universel bavardage n'est-il pas l'expression même de cette vertigineuse instabilité?

Le développement commercial inséparable du développement technique prend l'homme dans le circuit des échanges généralisés, de cette ubiquité, de cette universalisation libérale de la consommation qui joue perversément à passer au dessus des frontières jusqu'à faire croire à un marché ouvert du partage du sens, une égalité marchande de toutes les valeurs. La langue du commerce, l'anglais des transactions en tous genres, non la langue de Shakespeare, de Joyce ou de E. E. Cummings, mais le code et le procédé, le véhicule de l'ellipse technique et pragmatique du signe d'entente, se glisse sur toutes langues indigènes en voile, en réseau superficiel, effaçant toute profondeur et tout relief pour mieux faire circuler le sens.

La liberté du marché des valeurs

Mais on sait que le piège du marché comme lieu apparent de la rencontre facile des hommes est de cacher sous le jeu de l'échange « libre » la recherche du profit et l'accumulation du capital.

Comment le monde culturel, sous l'effet même de cette ambiguïté infinie du sens du mot « valeur », de son flottement diffus, ne serait-il pas pris dans le tourbillon de cette « révolution » libérale du libre échange où l'individu consommateur n'affirme sa « liberté » qu'en cédant au jeu terrible de la loi du marché?

Une insidieuse contamination du langage conduit obscurément à confondre valeur commerciale, succès populaire quantifié et valeur culturelle. La valorisation mercantile des œuvres d'art mais aussi l'intrication complexe des arts modernes, techniques, comme le

cinéma, avec les circuits, comme on dit, commerciaux, cette collusion généralisée de l'art avec l'argent vient brouiller les estimations et fait perdre les critères clairs de *distinction* complétant et aggravant les équivoques de la confusion du jugement esthétique avec les préférences sociales, telle que Bourdieu en avait analysé les effets⁴.

Que devient précisément le jugement proprement esthétique, que Kant, encore lui, désignait comme *désintéressé*, hors de tout intérêt non seulement empirique, matériel mais aussi bien moral, ou encore religieux, ce fameux « goût », non seulement dans l'appréciation des œuvres d'art, mais aussi bien leur « pratique », ainsi l'expérience de la littérature, autant du point de vue du lecteur, devenu consommateur que de celui de l'écrivain producteur? Que devient cette expérience décidément affranchie, émancipée, *libérée*, qu'il faudrait fortement proclamer « gratuite », absolument *sans prix*, au travers de cette insidieuse déviation et falsification du sens de la valeur qui vient corrompre toutes les expressions et manifestations de l'activité humaine dans ses perspectives dites les plus « élevées », son ouverture la plus affranchie des contraintes, sa vie « libre », libérale, au sens où l'on parlait d'Arts libéraux, d'Humanités?

Le monde du sport est certainement l'exemple le plus emblématique de cette dérive marchande des valeurs, du valoir, de la vaillance humaine. N'est-ce pas, depuis les grecs, en effet, les jeux des athlètes, ces hommes nus et fragiles dans leur force même, qui, dans la concurrence loyale, la rencontre agonistique à égalité, représentent le mieux et donnent à contempler comme un exercice artiste la vaillance à l'envi des humains, leur amour/haine réciproque dominée et sublimé dans la beauté du geste et de sa reconnaissance, son respect de l'adversaire?

Dans son extension décidément mondiale, au dessus apparemment des différences de langues, des frontières politiques ou culturelles, les rassemblements sportifs, ou plutôt, ces spectacles vécus, cérémonies profanes qui, comme on dit bien, mobilisent les foules, s'ingénient à offrir comme une vérité humaine élémentaire, « naturelle », vitale, dans une déconcertante pédagogie populiste, l'épreuve de la valeur corporelle explicitement risquée et gagnée dans le jeu de la compétition, confondue cyniquement avec la quête du gain, de l'argent, du profit.

Le théâtre sportif est à la fois symptôme miroir de la guerre capitaliste qui fait s'affronter les individualités pour la domination, et son alibi, son hypocrite justification naturelle, vitale, physique, en même temps que sa fausse élévation éthique dans la représentation d'un combat à égalité.

La dérive libérale de la société moderne dans son extension mondiale consiste à jouer sur les mots et les concepts, à *profiter* de l'exigence d'universalité qui suppose égalité reconnue de tous les hommes dans leurs rapports réciproques et leurs vies, leurs conditions d'existence, l'exercice harmonieux de leurs libertés, pour imposer un individualisme possessif par lequel la loi du marché, la concurrence destructrice se substitue au « noble jeu » du

4 | BOURDIEU P.
*La distinction, critique sociale
du jugement*. Paris: Minuit,
1979.

« bon combat » cet idéal agonistique grec d'une démocratie dont le modèle paradoxal est l'aristocratie des héros qui se respectent et pour lesquels le duel, la bataille doit être surtout sans victoire, affrontement pour lui-même, pour la beauté du geste, de la joute.

Le monde sauvage de Hobbes, cette lutte de tous contre tous semble à jamais avoir pris sa revanche sur les efforts de Rousseau pour pacifier les mœurs et l'exaspération réciproque des amours propres, avoir définitivement fait oublier la promesse d'un amour de soi ouvert aux autres généreusement distribué et partagé dans l'harmonie.

Non seulement l'argent corrompt le jeu mais, aussi bien, le nationalisme et les hégémonies politiques ou religieuses utilisent l'occasion des rencontres pour exalter leurs violences exclusives. C'est la guerre pour la victoire et la mort du vaincu ou son esclavage qui régit sourdement les rapports humains dans ce « nouveau monde » dont la fin dernière semble interdire d'échapper au dilemme: ou bien le matérialisme sordide et mercantile de la lutte inexpiable des hommes comme déçus et damnés, livrés aux passions destructrices, ou bien le salut par la rédemption et la compensation, le « rachat » religieux. Tout ne se passe-t-il pas comme si cette « mondialisation » préparait secrètement une fin du monde par provision, n'offrant plus que le choix extrême et exclusif entre terre et ciel, monde profane et monde sacré?

Mais Nietzsche ne nous a-t-il pas éclairé sur l'illusion de ce choix, si finalement c'est toujours un froid calcul qui détruit le cœur de(s) l'homme(s), celui selon lequel il n'aurait que l'échéance de gagner ou perdre, dominer ou se soumettre, qu'il soit croyant ou sans dieu. Max Weber n'a-t-il pas lui aussi mis en évidence cette collusion de la recherche du profit terrestre et céleste qui fait de la vie d'ici-bas un marché?

5 | WEBER, M. *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris: Éditions Classiques des Sciences Sociales, 1904.

6 | Hésiode distingue une bonne et une mauvaise Eris dans *Les Travaux et les Jours*.

7 | GIRARD, R. *La violence et le sacré*. Paris: Grasset, 1972.

8 | GIRARD, R. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris: Grasset, 1961.

Crise du désir ou liberté critique: le double jeu de la *mimesis*

Il semble que l'humanité ne puisse échapper à cette damnation de préférer la mauvaise jalousie (Éris)⁶ qui entraîne l'Ubris, la démesure de la vanité, à la bonne qui est justice, Diké, de choisir la rivalité mimétique agressive et destructrice, reprise amplifiée, généralisée, en quelque sorte « mondialisée », de la dialectique à mort hégélienne et « rebaptisée » chez René Girard⁷, si l'enquête historique et anthropologique sur cet enfer terrestre débouche finalement sur la bonne nouvelle d'une rédemption par l'amour et son Médiateur chrétien.

On aura négligé un détail peut-être très significatif de cette description justification universelle, dans le temps et l'espace, de la violence mimétique des hommes et de leur affrontement mortel généralise: c'est très précisément de la littérature romanesque et romantique⁸ que viennent les premiers exemples à partir desquels, celui qui se veut anthropologue aura élaboré sa théorie de la *crise mimétique* et ce sont de très nombreuses et très appuyées autres références littéraires prises dans toutes les langues et les cultures particulières, qui seront mobilisées par la suite pour assurer toute l'ampleur d'une démonstration qui se veut valoir universellement.

Privilégier la littérature comme révélateur essentiel de cette crise, n'est-ce pas une manœuvre ou un geste intellectuel assez intéressant dans son ambiguïté même?

D'un côté un élément culturel apparaît comme singulièrement « valorisé », dans une réflexion qui porte justement sur les déconvenues et la déchéance, sinon la décadence de la valeur et de la vaillance dans l'histoire universelle des hommes, de ce qu'on pourrait désigner comme leur champ d'exercice et de joute, d'épreuve à l'estime réciproque, mais d'un autre côté, cette présence ou prévalence littéraire est radicalement dépréciée comme simple donnée ethnographique ou anthropologique, pour une réflexion critique qui se révélera en dernière instance eschatologique et théologique, un matériau qu'on pourrait dire brut et nu, sauvage, pour une vision de l'homme paradoxale et déconcertante si elle en surplombe, domine et finalement relativise, pire, humilie et culpabilise, condamne la signification simplement humaine, trop humaine pour mieux la racheter.

N'est-ce présupposer que l'expérience esthétique - ici littéraire - en elle-même, en tant que telle, dans toute sa richesse d'expression et d'affirmation, ne saurait donner sens à l'humain, donner à penser sa valeur, manifester et réaliser sa liberté dans sa destinée la plus décidément sensible, charnelle, physique, « humaine »?

En d'autres termes, le point de départ apparemment empirique, occasionnel et circonstanciel de l'exemple littéraire, pour une réflexion qui ne tardera pas à avouer sa perspective métaphysique, trahit en fait un choix critique, dépréciatif, concernant la valeur même de l'art, de la littérature, sa place et son rôle dans la vie humaine et surtout refusera absolument la possibilité pour celle-ci, dont on reconnaît pourtant la très perspicace force d'analyse, de répondre par elle-même aux problèmes qu'elles affronte et de surmonter les crises.

Plus exactement encore, les premiers exemples déterminants et pour ainsi originaires, initiateurs, dans cette recherche anthropologique, dans leur présentation même, témoignent d'une surprenante perspective qui peut apparaître comme un parti-pris, un point de vue critique, à la limite, inspiré par un souci de défi ou de provocation.

Car c'est bien chez Stendhal, que la crise mimétique est d'entrée débusquée et dénoncée, Stendhal, celui très précisément que Nietzsche loue d'avoir recommandé *d'entrer dans la vie par un duel⁹ et qui est, après Corneille, pour l'auteur d'Ecce Homo*, l'héritier par excellence de cette éthique du bon combat, de la bonne Éris, la bonne envie, de cet héroïsme homérique et pindarique qui définit l'humain par le partage, la réciprocité égale des pairs dans la rivalité heureuse et affirmative des forts qui refusent la domination, la victoire et préfère le combat pour lui-même, l'émulation dans l'estime, l'*agôn*, la *joute*, la *générosité* de ce *noble combat* comme le définira Péguy lui aussi en revenant aux grecs, dans *Note conjointe*. Comment ne pas trouver, disons par euphémisme, très inattendu, de découvrir que celui qui nous donne, avec un tel panache une telle légèreté élégante, le réconfort vital de ses *grandes âmes*, l'extrême générosité juvénile et amoureuse de Julien Sorel ou de Fabrice Del Dongo - ce que Balzac lui-même saura tout de suite désigner comme *sublime* - n'est en réalité qu'un

9 | NIETZSCHE, F. *Pourquoi j'écris de si bons livres*. In: *Ecce Homo*. Paris: Mercure de France, 1909. NIETZSCHE, F. *Les intempestives 2*. Paris: Éditions Mille et Une Nuits, 2000.

enquêteur hors pair, un grand inquisiteur de la *crise mimétique*?

Comment alors s'étonner de découvrir que l'anthropologue religieux de la littérature, dénonciateur de la mauvaise conscience destructrice, du ressentiment jaloux, finisse par voir dans la folie de l'auteur d'*Ecce Homo*, la vérité et l'aveu du refus de reconnaître le médiateur christique comme seule solution de la crise mimétique, cette guerre inexpiable de l'homme contre l'homme? Jean Luc Marion ne tarde pas à accompagner sur le même chemin de croix rédempteur¹⁰, pour le sauver malgré lui, le fou de Turin.

Comment peut-on définir le désir romantique comme autonome et autosuffisant, image caricaturale de l'*hubris*, la *démésure* solitaire, quand le héros romantique affirme toujours son mérite *devant l'autre*, en se mesurant à lui, pour le mériter? Au moins de comprendre qu'on ne peut lui pardonner de vouloir oublier la justice du *devant Dieu*?

Il va sans dire que jamais la perspicacité des analyses la *Généalogie de la morale* sur le monde du ressentiment et de la mauvaise conscience n'est invoquée comme guide ou *modèle* méthodologique de cette anthropologie qui se révèle et s'avoue à la fin des fins, théologique.

Il n'est pas indifférent que les premiers exemples de cette enquête soient pris dans la littérature romantique, mieux, française: ne s'agit-il pas d'emblée, par une très négative présentation, de rabaisser, soumettre, amener en quelque sorte à l'aveu, à la repentance, l'affirmation héroïque dont témoignent des personnages profondément marqués et déterminés, « éclairés » par les mouvements révolutionnaires comme effets même des Lumières?

Réduire au ressentiment mimétique une ambition et un défi héroïque d'insurgés et de révoltés qui ne s'enferment pas dans une problématique frileusement privée ou psychologique mais se définissent contre le vieux monde de l'obscurantisme, de la politique théologique et de la société de domination et d'assujettissement, c'est s'engager implicitement dans une entreprise, une croisade, de récusation du sens des bouleversements humains modernes et choisir d'en revenir à une position et une résolution strictement métaphysiques des problèmes.

C'est, obscurément ne pas « croire » à une « foi raisonnable », au sens kantien, douter d'une destination strictement humaine de l'homme, réduire la notion de progrès à son sens scientifique ou technique.

Ne faudrait-il pas soupçonner dans cette manière de corriger et amender l'histoire, de déprécier pour mieux racheter par la promesse d'une rédemption par l'amour chrétien, la non reconnaissance de l'élan d'affranchissement de la culpabilité religieuse que manifestent le plus souvent les héros dits romantiques? L'anthropologie de la crise mimétique ne reprend-elle pas, sans plus d'examen, cette lecture discutable mais régnante du personnage romantique esseulé, désespéré par la mort de Dieu, vivant l'expérience du sublime comme l'épreuve pascalienne d'une créature abandonnée dans l'infini d'un univers désormais hostile et menaçant? Loin de relever de l'enfermement sur soi d'un être sans mesure de référence, le héros hugolien par exemple - du Didier de *Marion Delorme*, en passant par Hernani, Jean Valjean, Gilliatt, mais aussi bien Satan, jusqu'au Gauvain de *Quatrevingt-treize* -

ne cache pas *la force qui va* d'une inspiration chevaleresque et cornélienne, force qui ne s'affirme et s'assure qu'à aller courageusement face à l'autre, prenant en lui sa mesure et son estime de soi par estime de lui et en se mesurant noblement à lui, révélant dans l'exigence d'égalité démocratique la très nouvelle bonne nouvelle d'une *nouvelle noblesse* qui ne reconnaît sa juste valeur que dans l'art divin qu'à l'homme de se mesurer à l'homme.

Milieu du monde ou médiateur?

On a le plus souvent fait du génie romantique un envoyé de Dieu, un prophète démiurge mais exposé au désert de l'univers infini ouvert par la science et la technique et aussi bien à celui de la rue, à la « folie » des foules émancipées et libérées de la soumission à l'Église.

Ne s'agit-il pas là, en fait, d'une « lecture » à double sens, qui témoigne de l'impossibilité d'imaginer un artiste sans modèle religieux mais donc aussi de le penser fatalement exposé à la rivalité mimétique avec le divin, le condamnant ainsi à n'être qu'un « imitateur » diabolique?

Comment une telle figure hantée par le divin pourrait-elle ne pas créer des personnages à son image?

La très grande ambivalence du rapport à la littérature dont témoigne l'anthropologie de la crise mimétique reprend indirectement, en son temps et à sa façon, l'antique méfiance qui, depuis Platon, conduit les métaphysiciens de la vérité à dénoncer les arts comme copies infidèles, multiplicité errantes de reproductions dégradées du modèle.

L'exaspération singulière et solipsiste de la *mimesis* que l'on veut faire déchiffrer chez le héros romantique pourrait bien se lire comme un dernier exemple de cette distance envers ce qu'on pourrait appeler le monde séculier, profane, des liens humains comme tels, des passions humaines, et dont le monde de la littérature est comme l'image à plusieurs visages, personnifiée, personnalisée, vrai Léviathan, figure proliférante de la dispersion infernale.

L'exemple de Proust permet à Girard de resituer, remettre à sa « vraie » place le mensonge romanesque, de redonner sa vérité à la littérature en révélant à l'écrivain sa nécessaire humilité qui doit être autant celle de ses personnages envers l'objet infini de leur désir que la sienne propre, si cette révélation est aussi celle de la soumission reconnue du monde de la fiction et de son créateur à la parole évangélique.

En révélant la vanité du désir de possession ou d'être, son mensonge en regard de la vérité du désir infini de l'infini qui ouvre à l'amour divin, la littérature accomplit ce tour de force sacrificiel d'ouvrir l'accès à la révélation religieuse en s'effaçant devant elle, en confessant sa sublime misère.

On ne saurait contester la réalité et l'aggravation désespérante de la violence dont le monde actuel donne tant d'exemples: la question est de savoir si la constatation de la capacité de l'homme à se nuire et se détruire engage sa liberté de telle sorte qu'il doive attendre d'une conversion et d'une soumission à une destination et une instance transcendante, la

possibilité de sortir de ce qui paraît une fatalité ou pire une déchéance méritée, une damnation. N'est-ce pas toujours un doute sur la bonté de la nature humaine comme telle, mieux ou pire, sur le sens affirmateur de sa liberté et sa possibilité de se parfaire ou de s'accomplir par elle-même qui motive et justifie les attentes eschatologiques? Comment ne pas comprendre que cette méfiance vis à vis de la destination strictement humaine de l'homme, néglige la vérité de sa condition, de ses conditions d'existence à plusieurs, la pluralité, comme le dit Hannah Arendt¹¹, le lieu de ses contraintes, de sa limite mais aussi l'espace même de l'exercice de la liberté, comme milieu des libertés partagées, l'horizon de sa *vie active*, faite de la rencontre des vies qu'aucune Vie englobante ne saurait totaliser ou justifier, dont aucune vie contemplative ne saurait rendre compte ou donner à saisir?

Dit plus brutalement, ne peut-on pas être amené à soupçonner dans cette « nouvelle » anthropologie un refus de situer le problème de l'humain, de l'existence commune de la diversité des existants, dans une perspective sociale et politique au sens large et le moins technique possible, de négliger totalement la part des conditions de vie, de l'organisation concrète des hommes et de la qualité de leurs rapports réciproques? En un mot c'est tout simplement peut-être une profonde inspiration et visée démocratique qui manquent cruellement dans cette exploration de la crise moderne aperçue seulement comme mimétique, c'est-à-dire toujours à partir d'une singularité confrontée à un singularité, quand bien même elle serait vue comme nation ou peuple.

Crise mimétique cela s'entend comme drame de la solitude à plusieurs, dans cette relation sans relation, sans véritable partage ou échange, du même au même, d'un vivant dressé contre un vivant qu'il aime et qu'il repousse dans un jeu d'identification impossible. Crise mimétique cela ne signifie-t-il pas crise d'identité, crise du même, du soi-même exaspéré, retourné sur soi dans l'autre réduit au redoublement insupportable de soi.

La crise mimétique n'est-elle pas crise du même quand l'autre manque, est manqué, oublié, escamoté? Comment pourrait-elle envisager de se résoudre sinon par recours à un principe d'identité absolu, la puissance même d'identification rassemblant les hommes, son amour dans lequel ils doivent pouvoir seulement se reconnaître, s'identifier et dont le dieu fait homme est l'intercesseur?

La logique du médiateur ne repose-t-elle pas sur la dénégation du milieu, de cet espace pluriel irréductible des libertés qui ne s'affirment dans leur réciprocity qu'à la condition paradoxale de l'inconditionnalité immanente de ce milieu de distribution, de déploiement, d'étoilement, de différenciation? Liberté, égalité, fraternité ou solidarité, c'est la Trinité qui non seulement ne peut, ne doit se ramener à l'Unité mais énonce les trois coups de la nécessaire défection de l'Un, de l'identique, du même et ouvre le multiple comme champ paradoxal nécessaire des existences libres, comme univers humain sans totalisation ou fin.

Ce que l'on croit découvrir comme crise mimétique ne doit-il pas être plus profondément pensé comme crise démocratique? Plus exactement, le simple fait d'énoncer cette

crise mimétique comme telle n'est-ce pas témoigner involontairement de cette crise du démocratique, de l'absence de conscience de son insuffisance, de la méconnaissance ou de la négligence de son domaine, de son « peuplement », des exigences du déploiement de son espace?

Ou encore le privilège exclusif accordé à cette crise ne trahit-il pas le refus de poser vraiment le problème démocratique dans toute son ampleur *critique*, d'admettre que toute crise qu'elle soit économique, sociale, mimétique ou autre concerne le démocratique, si celui-ci désigne l'ouverture même des conditions de possibilité d'existence des hommes dans leur réciprocité, le jeu d'échange de leurs libertés, si la démocratie n'est pas le nom d'un simple régime politique mais bien ce qui désigne très largement à vif ce milieu de vie partagée des hommes?

La vie à plusieurs ne concerne pas une addition d'individualités, de « moi », de sujets, d'éléments ou de natures fermées sur soi, d'identités qui affrontent d'autres identités qu'elles s'approprient ou auxquelles elles se soumettent, pas plus qu'elle ne consiste en une totalité substantielle communautaire fusionnelle sous forme de Famille, de Peuple, de Parti, d'Église, de Nation ou même de Civilisation, de Monde, d'Esprit ou d'Histoire.

S'il y a de la vie, elle est décidément peuplée, démocratique : ce n'est pas la Vie en elle-même, mais la vitalité vive, active, diverse, multiple, expansive, exubérante, extravagante, toujours plus de vie dirait Nietzsche, toujours plus différenciée et qualifiée dans sa quantité multipliée même: elle témoigne par là de la puissance de son moteur, de l'énergie, du « feu » qui l'anime et de l'élément qui l'alimente: la liberté.

Chez les « romantiques », le héros moderne¹² n'est pas le grand homme providentiel, mais le premier venu selon Baudelaire, l'homme sans nom, ou encore cet enfant, « atome », Tom Pouce, Poucet de la grande ville qui n'est, par la force des choses, par nécessité, élément d'un ensemble, d'un « monde » que par l'écart infinitésimal même de son jeu, son clinamen, sa liberté, inidentifiable et inimitable, selon la leçon de Lucrèce.

Aucune Imitation, même celle de Jésus-Christ, ne saurait rendre compte et raison de ce principe sans principe de vitalité, anarchique, excentrique, vrai démon du démos, qui « est », vit, passe, s'anime, intervient, partout et nulle part, médium universel qui n'a pas besoin de Médiateur, de référent transcendant, d'identification absolue.

L'exaspération individualiste et identitaire, prise dans le double jeu contradictoire (le *double bind* de Bateson) de l'imitation impossible¹³, l'anthropologie de la « crise mimétique » voudrait la voir comme une violence universelle constante, pour ainsi dire « naturelle » et originelle de la culture. Cela ne suppose-t-il pas implicitement un doute sur le sens même de l'universel, l'impossibilité même du mouvement d'universalisation comme émancipation des hommes? Si elle espère placer dans l'amour une transfiguration sublimante, une consolation *symbolique*, c'est qu'elle transporte et transpose, au delà, dans l'au-delà, la transcendance la possibilité d'une unité retrouvée, en deçà même de l'existence finie, pensée comme toujours déjà là. Convertir la misère en sagesse, par l'unité de l'amour con-

12 | Il serait temps d'en finir avec cette image galvaudée et totalement fautive du génie ou du héros romantique que la curiosité et la fascination biographiques n'ont cessé d'alimenter et dont Hugo, exemplairement est la victime expiatoire à ses dépens : il suffit de lire dans *William Shakespeare* ce que pense l'auteur des *Misérables* de la gloire et du succès du vivant en comparaison de l'œuvre et de son travail posthume dans l'histoire.

13 | Il arriva à Philippe Lacoue Labarthe de prendre malheureusement le Nietzsche de la *Seconde Intempestive* dans le filet de cette « psychose » mimétique décidément mortelle, sans que le nom de Girard soit invoqué explicitement. Voir *L'imitation des modernes*. Paris: Galilée, 1985.

cré, divin, c'est retrouver Platon mais c'est aussi bien trahir cet amour de rencontre, amour libre, sans origine et sans fin, *sans passeport dialectique*, dont parlait Karl Marx, ou encore cet amour très peu sage, cet *amour fou* des surréalistes, qui témoigne à vif de la fracture ineffaçable de l'existence finie exposée infiniment à l'autre existence finie, celle même de la liberté exposée à la liberté mais qui, par le jeu de l'égalité, non pas simplement imposée par la loi mais réellement pratiquée, formée par l'éducation, la culture au sens très large, aussi bien politique, sociale, artistique, sensible, intellectuelle, vivante, humaine, si l'homme est un être *animal politique*, qui se fait et se veut social, comme disait Aristote, *sociable par sa nature ou du moins fait pour le devenir* comme Rousseau l'écrira dans *l'Émile*, si sa nature est perfectibilité, s'il se fait homme dans l'échange partagé, la confrontation équitable et non mortelle qui augmente paradoxalement par le combat à égalité la force singulière de chacun.

L'équation de la liberté et la littérature

Ce n'est pas l'imitation destructrice mais l'émulation formatrice que le procès de démocratisation initie, formation et transformation au plus proche, toujours en approche, si elle n'a de sens que dans le développement, ou plutôt l'approfondissement difficile, pas à pas, jamais gagné, dans la lutte incessante contre les forces de destruction, ce qui fait de la démocratie non un régime ou un état mais un progrès, en un sens tout autre que le progrès technique ou scientifique même s'il en use comme matériau, s'il s'agit bien de ce qui est toujours à *venir*, l'avenir même, comme venue de l'homme à l'homme dans tous les sens, dans l'accomplissement de soi, au devant de soi à la rencontre des autres, dans la rue du monde peuplé le long de laquelle l'espérance est que persévérance sans Apocalypse ou révélation.

Ce n'est pas tant le désir que chacun expose au désir de l'autre mais bien la liberté, sa liberté qu'il égale à celle de l'autre liberté. Le désir ne s'aliène pas *mécaniquement* à un désir modèle, qui lui semblerait autonome, dans une attitude de soumission envieuse envers un être autosuffisant. Il est de l'ouverture de la liberté, qui n'est pas simple autonomie solipsiste, de se mesurer à toute autre liberté pour s'éprouver dans tout l'élargissement d'être qu'elle exprime. Il revient à Kant¹⁴ d'avoir défini comme *maxime du sens commun* cet *élargissement* de la pensée qui veut que penser par soi-même implique cette identification altérante à la pensée de l'autre, *penser en se mettant à la place de l'autre (An der Stelle jedes andern denken)*.

Cette pensée élargie, cette largeur de vue et d'idée est celle de l'ouverture de l'espace pluriel des libertés, de ce dehors, de cette *sortie* qui expose publiquement les êtres les uns aux autres pour leur permettre de mieux s'affirmer, de se renforcer par la confrontation à l'estime dans leur indépendance respective.

La mimétique de la liberté instaure un champ critique qui suspend toute structure de domination, ouvre le débat, le jeu égal des libertés comme milieu même de la vie humaine à plusieurs.

14 | KANT, E. *Critique du Jugement* § 40. Paris: Ladrangé, 1846.

Il n'est pas indifférent que ce « cogito pluriel », chez Kant, s'énonce dans une réflexion sur le jugement esthétique, réflexion qui ne doit pas être considérée, comme on le fait trop souvent, comme concernant simplement un domaine réservé, esthète, gratuit, de l'activité humaine. C'est bien de la liberté au sens éthique qu'il s'agit profondément dans cette Troisième Critique, mais aussi au sens politique du rapport des hommes entre eux, au sens *esthétique* de la réalisation sensible de l'exigence humaine de *progrès* d'accomplissement de soi dans le jeu des sensibilités humaines vivantes, au sens le plus fort, de l'ouverture du *milieu* humain sans centre, origine ou fin, espace d'exposition des coexistences finies.

Que l'univers du génie, soit celui des *idées esthétiques*, une diversité sensible qu'aucun concept ne saurait unifier, cela nous fait découvrir autant le champ nouveau de l'art, que la culture d'une humanité *révolutionnaire*, qui progresse, transgresse l'opposition hiérarchique des facultés comme celle des classes sociales, ouvre le milieu *entre* cultivé et grossier¹⁵ haute culture et nature simple, comme entre intelligible et sensible, pour former les *humanités* plus humaines (*humaniora*) du « cœur » (Gemüt) et du partage (*Mitteilung*) à égalité de la liberté, entre les êtres, ce milieu transversal et transgressif, équilibré, juste, du jeu, du noble jeu ou combat des libertés.

15 | Le § 60 indique admirablement le télescopage révolutionnaire des « classes », des cultures ou milieux sociaux comme site même des *humanités*, (*humaniora*) du plus d'humanité, de l'humain à venir.

...

Que l'art, la littérature, et la littérature française — à l'égal de toute autre littérature du reste, doit-on dire dans le texte! — ait quelque rapport avec la liberté et l'égalité, avec la critique, avec l'espace très ouvert du démocratique, ne le sait-on pas sans trop vouloir se l'avouer, depuis Platon, quand le philosophe, de la cité aristocratique du meilleur, du drapeau immaculé et solaire de la vérité sans ombre, rejette comme le danger même pour l'ordre naturel et politique le jeu bariolée, mêlé, de l'écriture qui va dans tous les sens comme les rues d'une ville sans centre ou acropole, ouverte au vagabondage et à l'ailleurs?

C'est bien dans la mouvance des *Lumières*, de l'âge de la critique que se déploie la grande époque de la littérature. Si les frères Schlegel théorisent un absolu littéraire qui prétend voir dans la littérature une pratique auto réflexive au risque de se faire dialectiquement relever dans l'idéalisme spéculatif allemand, les écrivains des Lumières, Voltaire, Rousseau, Diderot, vont provoquer et nourrir souterrainement, relayés par les répliques sismiques des perturbations sociales et politiques et encouragés en coulisse par la philosophie kantienne et ses dignes héritiers comme Hölderlin, Schiller, Kleist, mais aussi bien E.T.A. Hoffmann, lui aussi promeneur de Königsberg et auditeur de Kant, une extraordinaire subversion, une véritable révolution dans les lettres, longue d'un siècle au moins, d'autant plus efficace et profonde qu'elle se méfie, par flair, finesse et conscience politique, de toute spéculation théorique et métaphysique autosuffisante sinon satisfaite et réactionnaire, donnant à l'ouverture et l'élargissement critique toute son ampleur sensible, vivante, humaine, « mondiale », ultra

mondaine, universelle, mais d'une universalité libérée, *réelle sans être actuelle, idéale sans être abstraite*, comme l'instant artiste selon *Le temps retrouvé*, la forme sensible de l'univers d'une œuvre hors temps dans le temps.

En particulier, le monde éclaté, conflictuel, convulsif, l'univers multiplié et diversifié des romans, à l'image excentrée de la métropole moderne, jusqu'à Proust, apparaît comme le chantier expérimental, le laboratoire de mise à l'épreuve et d'exploration en tous sens, de dépliement et de déploiement, des effets et conséquences, des perspectives ouvertes par cet elliptique et dense cri de guerre révolutionnaire, liberté, égalité fraternité, ces trois inconnues d'une algèbre dont les équations et les problèmes, les inventions opératoires sont autant d'exigence et de tâches d'avenir, contre le formalisme républicain bourgeois qui utilise, instrumentalise, négocie, réduit, en mot d'ordre social répressif, formule pédagogique moralisante et conformiste édifiante, et en arme de domination et conquête coloniale, le mot de passe franc tireur d'une exigence démocratique qui se moque des étiquettes, des prix et des théories. *Une œuvre où il y a des théories est comme un objet sur lequel on laisse la marque du prix.*¹⁶

16 | PROUST, M. *Le temps retrouvé*. Paris: Éd. de la Nouvelle revue française, 1927.

17 | Kant §60 *Kritik der Urteilskraft*: ...humaniora ...humanité signifie d'une part le sentiment universel de participation (*Teilnehmungsgefühl*), d'autre part la faculté de pouvoir partager le plus intimement et universellement; ces qualités liées constituent le bonheur propre à l'humanité par lequel elle se distingue de la limitation animale. « *Humanität einerseits das allgemeine Teilnehmungsgefühl, andererseits das Vermögen sich innigst und allgemein mitteilen zu können bedeutet; welche Eigenschaften zusammen verbunden, die der Menschheit angemessene Glückseligkeit ausmachen, wodurch sie sich von der tierischen Eingeschränktheit unterscheidet.* »

18 | BATAILLE, G. *La littérature et le mal*. Paris: NRF, 1957.

19 | NIETZSCHE, F. *Gai Savoir* § 55. Paris: Mercure de France, 1887.

Il faut peut-être s'interroger sur ce qui échappe totalement aux enquêtes biographiques ou même historiques et transgresse les positions reconnues, cette affinité mystérieuse qui rapproche par exemple le « démagogique » Hugo et le « légitimiste » Balzac et fait étonnamment de ce dernier un « révolutionnaire » pour le premier, ce qui fait aussi bien de Flaubert, l'ermite réactionnaire de Croisset, un partisan de « l'émeute », ce qui conduit le mondain Proust à avouer *j'avais assez fréquenté de gens du monde pour savoir que ce sont eux les véritables illettrés, et non les ouvriers électriciens*. Ne serait-ce pas ce quelque chose d'insaisissable qui concerne cette possibilité impossible fictive, fictionnelle, idéale mais concrète et très réelle, très sensible, dans l'espace romanesque, la rencontre miraculeuse, véritable oxymore, de l'élargissement de l'idée et du tranchant de la position critique¹⁷?

Autrement dit, présenter cette équation n'est-ce pas dans le monde ouvert, l'espace programme de l'œuvre d'art, donner à penser, anticiper, problématiser ce rapport sans rapport de la liberté et de l'égalité, ouvrir le champ difficile du jeu du moi, du *plus intime*, de la singularité incomparable au cœur de l'univers, l'extrême complication de ce mouvement moteur, ce battement vital de diastole/systole, à laquelle expose l'universalisation du moi, sa sortie vibrante, *palpitante* dans le monde, au contact des autres, cette *générosité* comme sa *justice* même, dans son *rythme* ou son *chant*, dirait Georges Bataille citant Proust¹⁸.

Ce dont la littérature est la franche recherche n'est-ce pas ce que Nietzsche lui-même, si soucieux d'être lu par les français, si soucieux d'être *parisien*, voulait découvrir chez le *génie du cœur*, cet art de rapprocher dans la *distance*, la brisure, le *disparagmos*, le partage du cœur du dieu? Car ce *pathos de la distance*, chez celui qu'on prend pour un aristocrate méprisant la démocratie comme démagogie, n'est-il pas explicitement pensé comme le sens suprême de la noblesse¹⁹ qui, loin de demander de s'écarter du nombre et de la foule, de l'ordinaire ou de la

règle, pour privilégier l'exception, s'ingénie à se mêler au public, se perdre dans le monde divers de la ville, de ce qu'on pourrait penser le commun, le vulgaire?

Ne s'agit-il pas d'indiquer le chemin très difficile qui conduit à poser cette équation de la singularité incomparable d'une liberté jouant, travaillant avec le premier venu, prochain/lointain toujours hors du commun, selon une « danse », un « rythme », un cœur dont la littérature, l'écriture, l'art, sont peut-être les interprètes, les initiateurs privilégiés qui donnent le ton, enseignent l'air, le style, la manière, la forme?

Lire = écrire = vivre libre

Que veut dire littérature sinon la simple possibilité de lire, non l'inscription de la Loi ou de la Parole divine à laquelle la créature solitaire se soumet pour rejoindre la communauté qui lui donne son sens, a droit sur elle de vie et de mort et présuppose toujours quelque médiateur humain, contrôleur du respect de l'esprit et de la lettre, de l'autorité, mais l'exercice même de cette liberté solitaire, et solidaire pourtant, la sociabilité même des solitudes qui, dans ce geste de lire, pour chacun et à chaque fois, permet d'accéder au recueil des mots, des signes d'écriture du livre mais ne s'enferme pas dans la reliure des pages, veut, désire, sa répétition plurielle, non collective, toujours singulière, liberté appelant, interpellant toute autre liberté, dans l'étrange familiarité d'une participation, d'un partage sans totalisation ou communauté établie. N'est-ce pas cela partager le plaisir d'une lecture?

[...] l'écrivain, homme libre s'adressant à des hommes libres, n'a qu'un seul sujet : la liberté.

[...] quand je lis, j'exige; ce que je lis... m'incite à exiger davantage de l'auteur, ce qui signifie : à exiger de l'auteur qu'il exige davantage de moi-même.

Écrire c'est... à la fois dévoiler le monde et le proposer comme une tâche à la générosité du lecteur.²⁰

20 | SARTRE, J.P. « Pourquoi écrire ? », In: Qu'est-ce que la littérature? Paris: NRF, 1948.

Étrange attitude communicative de partage de solitudes heureuses, de lire ou d'admirer une œuvre d'art, qui rapproche dans la distance, s'il s'agit bien de cette aventure risquée qu'est la découverte personnelle d'un livre ou d'une œuvre comme telle, hors de toute imposition d'intérêt économique, social politique ou même esthétique, quand l'œuvre elle-même, s'ouvre, s'impose ou plutôt accueille dans sa singularité incomparable, sa liberté même! Lire un livre, engager un dialogue unique à chaque fois nouveau, original, originaire, génial, avec chaque livre ou œuvre, chaque rencontre: le « à chaque fois », *singulatum*, de la liberté ignore le tous ensemble du commun indifférencié, qu'il soit social, commercial, politique ou religieux. L'expérience artistique fait accéder à ce jeu des libertés en acte qui s'exaltent réciproquement à l'image des artistes eux mêmes, dans un fête mimétique toujours critique, si elle n'abolit jamais les différences et maintient la juste distance entre les êtres.

Jean Maurel

LIBERTÉ, ÉGALITÉ... LITTÉRATURE: REMARQUES CRITIQUES MARGINALES DÉSORDONNÉES SUR LA
CRISE PRÉSOMPTIVE DE LA LITTÉRATURE FRANÇAISE À L'ÉPREUVE DE LA MONDIALISATION

263

21 | NIETZSCHE, F. *Gai Savoir* § 324, *In media vita*. Paris: Mercure de France, 1887.

22 | Les textes *Du génie* et *Utilité du Beau* des fragments posthumes contemporains de *William Shakespeare* sont très clairs à ce sujet.

23 | On aura reconnu, *La recherche du temps perdu*, *Les misérables*, *Un cœur simple*, *Le lys dans la vallée*, *Le chef d'œuvre inconnu*...

Nietzsche aura su parler de ces fêtes qui sont des combats heureux²¹ *au milieu*, au cœur *de la vie*.

Quand Hugo parle du monde des génies comme *région des égaux*, il n'établit pas simplement une équivalence entre les grandes figures supérieures de l'histoire de la culture universelle qui imposent le respect soumis, religieux, d'une reconnaissance de la transcendance du Beau et de ses prêtres mais indique que le principe, ou plutôt le moteur du génie est cette liberté qui attend, revendique la reconnaissance et la répétition, la reprise de toute liberté dans l'admiration qui rend égal: *admirer c'est égaler*²². L'univers pluriel des génies donne une leçon pédagogique de liberté/égalité.

Ce qu'il y a de magnifique dans le génie c'est qu'il ressemble à tout le monde et que personne ne lui ressemble dit Balzac, dans *Le curé de village*.

Il ne s'agit pas évidemment de prétendre réduire la liberté à la médiocrité commune du caprice et du bon plaisir consommateur conformiste et niveleur, jaloux de toute différence et originalité, d'estimer au goût du jour et de la mode ce qui est exigence, refus du compromis mais aussi du scandale pour le scandale, ce qui en appelle à une idée neuve, *non commune*, non reconnue et établie de l'indépendance d'esprit et de cœur.

La chance de l'exemple artiste de la liberté et de sa participation égale par le partage de l'œuvre dans le sans exemple de la solitude, de l'incomparable expérience singulière, qualitative du sans prix, est d'échapper à toute évaluation quantitative, tout jeu de comparaison, de jugement sociologique, statistique ou historique.

Il paraît vain et dérisoire, contradictoire, de vouloir mesurer la puissance d'un artiste ou d'un génie, de rendre compte de l'incalculable d'une œuvre, de cette liberté sur le vif, au nombre de publications ou de manifestations autour d'un nom quand bien même l'enquête se prétendrait mondiale.

Le paradoxe du foisonnement de personnages, de figures, de la diversité des scènes, la multiplicité des rencontres, la dispersion des actions, la complexité explosive des intrigues, de cet effet de « monde », d'univers, que réservent les grands romans au lecteur, quand bien même ils parlent de notre univers dans son actualité la plus sordide et la plus inqualifiable, ne réside-t-il pas dans cette liberté prise par l'artiste de « signer » ce monde, de lui donner un ton, de faire découvrir dans son apparente dissolution élémentaire et matérielle, son désordre et son chaos infigurable, son retour au néant du quantitatif et de l'innombrable innommable, un détail, un fragment surnuméraire, un écart, une déclinaison atomique, qui vient troubler, contrarier, autant cette dispersion insensée que l'identité superlative d'un auteur démiurge autosuffisant. L'arrière goût d'une madeleine, la signature d'un enfant sur un vieux bout de papier, un perroquet empaillé, l'odeur d'un bouquet de fleurs, un pied surnageant d'un naufrage pictural²³, ce ne sont que des éléments indistincts, insignifiants, sans valeur marchande, des résidus, des restes, qui marquent et remarquent, inscrivent la force, le témoignage d'une liberté sans égale, donnée, offerte également à cha-

cun, pour tous et personne, un dérisoire signe de vie étrangement perdu, en toutes lettres et sans nom, offert au premier venu : *rosebud* de Citizen Kane. *Bottom*, un personnage qui n'est qu'une pauvre navette de tisserand, *Astu*, dernière signature du fou de Turin. *Baou* de Dévotion dans les *Illuminations*.

La puissance d'universalité d'une œuvre n'a rien à voir avec le renom, la « gloire » de son auteur et de la nation qu'on voudrait qu'il incarne, par intérêt politique, historique, économique ou autre, mais s'estime à cette échappée, cette fuite, cette perte, cette dépense, cette trace fragile qui se fait mot de passe vital et s'embrase comme une mèche explosive d'homme à homme.

Quel péril apprend à conjurer la littérature dans toute sa puissance et son affirmation singulière, comme les lettres françaises l'ont fait et le font par leur survie dans leur errance nomade dans le monde au gré des lecteurs, par cette participation sensible universelle de l'intime à l'intime, ainsi que le dirait Kant, mais il faut ajouter impérativement, au risque de la contradiction ou de la dénégation, pas plus et autant que toute autre littérature digne de ce nom?

N'est pas l'hégémonie, la domination, la recherche de la priorité, de la prééminence, le goût du classement, de la hiérarchie, le combat à mort pour posséder vaincre et triompher, autant que la faiblesse, la misère de la soumission devant toute autorité quelle qu'elle soit?

N'est-ce pas très exactement contre cette maladie humaine mortelle que lutte cette force, tout à la fois et sans contradiction, formatrice et critique, qui rapproche à bonne et juste distance, équilibre les libertés, fait jouer leurs différences dans un différend qui œuvre, une agitation diffractante, critique, ce *Cycéon*, ce breuvage qui, selon Héraclite doit être sans cesse agité mélangé, un vrai cordial, un remède qui est la santé même: cette vitalité, éclatement en écho, « mimétique », des vies singulières qui s'embrasent l'une par l'autre, au contact sans possession ou domination. Liaison dans la déliaison. Toute la culture lorsqu'elle est partage sensible universel du plus intime: la liberté sans prix, sans égal, égale pour tous.

On osera redire « l'intérêt » de constater que c'est bien en littérature, dans la grande époque du roman français, du « romantisme », le genre même du mélange, de la mêlée à la fois terrible et heureuse, révolutionnaire, des genres - autant sociaux que strictement littéraires - que l'anthropologie de la crise mimétique, de la violence originaire universelle et de tous ses avatars religieux, autant désastreux que rédempteurs, va chercher ses exemples déterminants.

Tout ne se passe-t-il pas comme si ces témoignages exceptionnels qui semblent valoriser la même littérature dans sa lettre lui reconnaissait une priorité inquiétante, originaire, oserait-on dire, comme expression de l'esprit même de la violence destructrice du monde ?

Un tel message sur le rapport élémentaire et destructeur de l'homme avec l'homme qui conduit à sa transposition rituelle, victimaire et symbolique et que seul peut dépasser et

« justifier » la révélation évangélique, n'implique-t-il pas que la littérature elle-même et sa affirmation profane propre soit sacrifiée, « humiliée » dans cette purification religieuse qui prétendrait être sa vérité supérieure, l'amour réelle qui donne sens, convertit, civilise, élève un amour sauvage, errant, dissipant, dispersant?

Mais cet amour rédempteur ne fait-il pas fi, tout simplement, de cet amour réparateur, vivifiant, qu'est l'amour littéraire, l'amour de la littérature, l'amour que cultive la littérature, qu'elle nous enseigne, dont elle transmet le cœur, le feu, la flamme, d'âge en âge, d'homme à homme? La littérature, *les humanités*, ce qui cultive l'humain comme tel, le rend plus humain: *humaniora*.

Automne libéral et liberté printanière

À vrai dire, cette théorie anthropologique proclamée, écartelée par cette tension extrême entre sa volonté de validité universelle et son point de vue étroitement psychologique, mais aussi entre sa source, son matériau littéraire et son inspiration religieuse, généralisant dans l'histoire des sociétés et la totalité de l'espace social cette violence mortelle du solipsisme à plusieurs, rachetée par la foire ne pourrait-elle pas faire l'objet d'une critique historique sinon politique, ou encore idéologique?

Max Weber avait rigoureusement décrit les implications religieuses, dans la société protestante, de la recherche humaine du gain, de la conquête et de la réussite sociale et économique, façon moderne de se sauver par les œuvres ou du moins d'en espérer gagner la faveur divine.

Vouloir considérer la littérature comme reflet du désir de désir, de la passion de conquête et de possession et penser l'amour évangélique comme rachat ne serait-ce pas contribuer à approfondir cette enquête?

Si, ce qu'on pourrait désigner peut-être comme une anthropo-théologie dialectique du désir, naît et se développe dans une prestigieuse université américaine, cette théorie ambitieuse ne pourrait-elle pas apparaître comme un *reflet*, plus ou moins obscurément et à son insu, de l'esprit de concurrence exacerbé, la terrible violence de la société capitaliste moderne, cet *individualisme possessif*²⁴ qui fait de la loi du marché, et de la lutte de tous contre tous, le principe même d'une vie sociale pensée, « réglée » à partir du désir, de l'amour — propre et de l'intérêt particulier, non d'une volonté raisonnable de contrat?

Comment ne pas être tenté de situer, sans doute dans une proximité très diffuse, cette vue sur le malheureux destin du désir humain très nouveau monde, dans l'orbite très mondiale du libéralisme²⁵ *anti lumières*, cette justification de l'ordre de fait du monde, de son désordre établi, la vérité universelle de la guerre inexpiable de l'homme contre l'homme dans sa version apparemment pacifique, hypocrite, celle du monde des affaires, de l'argent, du gain, du profit et de toutes les formes perverses de la domination dans le monde dit démocratique, où l'égalité apparaît comme la meilleur chance pour la concurrence et la libre

24 | MACPHERSON, C.B.
La théorie politique de l'individualisme possessif.
Paris: NRF, 1971
(traduction française).

25 | STERNHELL, Z.
Les Anti-Lumières.
Paris: Fayard, 2006.

entreprise de remettre en jeu en permanence l'ordre et la hiérarchie des hommes sous la protection et le regard bienveillant de Dieu qui récompense ainsi ses élus?

Mettre les valeurs aux enchères, réduire la complexité du jeu des passions humaine à la guerre économique radicalisée et essentialisée dans la nature même de l'individualité psychique, c'est inévitablement ramener la culture à ce jeu à la vie à la mort de la confrontation concurrentielle.

Dans une mise en scène saisonnière et automnale, très convenue, décidément naturaliste, de la production culturelle française, du pays du vin et des fromages, présentée non comme le supplément d'âme mais comme le complément en poids de papier pour envelopper la récolte vinicole, un journaliste de *Time Magazine*²⁶, dans un article qui fit bavarder, annonce pas moins que *La mort de la culture française* après avoir affiché le titre de Proust en draperie funèbre.

26 | Donald Morrison, 21 novembre, 2007.

L'article se lirait comme le simple résumé journalistique d'une enquête sociohistorique occasionnelle s'il ne témoignait dans sa présentation et son ton d'une confusion des genres à la mode, assez révélatrice. Le ton est à la fois celui du juge historique, du maître du Temps (*Time*), de l'oracle mondialisé parlant anglais, et celui du spécialiste qui dans un seul geste magistral diagnostique une maladie fatale, déclare un décès sans s'interdire pourtant de donner des conseils condescendants de survie à une morte avérée.

Et effectivement la culture française est bien morte et enterrée si elle ne surnage, dans cette marge journalistique, qu'en titre qui se veut posthume, *La recherche du temps perdu*, inscription sur un tombeau. L'ange du jugement dernier n'observe que des soubresauts d'agonie, une agitation incohérente dans les chiffres extravagants des publications d'automne de romans, de la production annuelle de rentrée littéraire qui s'exporte si peu, qu'on ne daigne traduire de l'étranger.

Le médecin légiste, dans le même constat accablant, aura relevé comme vanité de prothèses et placebos, les subventions et interventions de l'état autour de la culture gauloise, qui ne sauraient qu'avoir aggravé la déchéance de la moribonde, la privant de sa liberté de défense et d'attaque, d'initiative percutante sur le marché mondialisé de la bataille des cultures, si celles-ci sont entrées dans l'arène du combat à mort du libre jeu de la concurrence, des comparaisons de chiffres de vente et des succès mesurables et quantifiables.

La culture française est morte s'il n'en reste qu'un titre vide et si elle survit, pour le journaliste, ce ne peut être que dans ses pauvres efforts pour rejoindre le grand magasin des rebuts, des dépenses inutiles et du trop plein de feuilles mortes et de civilisations défuntes qui se ramassent à la pelle comme le dit bien la chansonnette bien française.

La littérature — et la France en qui elle s'incarnait exemplairement — ne serait plus qu'une chose passée, comme l'art pour Hegel, un temps d'économie non rentable, inutile et sans profit, incapable de faire fructifier un capital: un monument dont la grandeur n'est que celle des ruines: la France est la première destination du tourisme mondial. Recherche du temps perdu, ne serait-ce pas l'affiche alléchante d'un tour operateur pour l'ancien monde?

Jean Maurel

LIBERTÉ, ÉGALITÉ... LITTÉRATURE: REMARQUES CRITIQUES MARGINALES DÉSORDONNÉES SUR LA
CRISE PRÉSOMPTIVE DE LA LITTÉRATURE FRANÇAISE À L'ÉPREUVE DE LA MONDIALISATION

267

Dans ce bilan catastrophique, curieusement, l'enquêteur n'omet pas de relever cet élément de décadence dans lequel il veut voir un signe futur de renaissance : l'extraordinaire ouverture française sur la multitude humaine du dehors, les cultures étrangères, dont témoigne le grand nombre des traductions dans le pays même. Repentir ultime pour un si sombre bilan? Au moins qu'il ne s'agisse d'un coup de grâce: la fameuse culture française sera sauvée du dehors, par l'entrée du monde en elle. Quel monde? Déjà, celle de tous ces attendris visiteurs de passage, mais la parodie d'automne littéraire qui ouvre l'article et a permis au guide touristique d'introduire la métaphore des vendanges, allant de soi au pays des vins et des fromages, lui inspire la chute rhétorique d'un véritable *temps retrouvé*: cette greffe indispensable qui doit redonner vie à une culture moribonde, sans fruit, ne renvoie-t-elle pas à celle que subirent les pieds de vigne français après la crise du phylloxera par les plants... américains!!!!

En d'autres termes, cela signifierait que seule la « culture » libérale américaine qui délivre du contrôle de l'état permettra de *changer la manière de penser française* cette manie de trop penser et de refuser de confondre monde culturel, *humanités*, et monde des affaires.

Mais peut-être l'idée d'une décadence de la culture française a-t-elle quelque légitimité, si on accepte de reconnaître la fallacieuse idée de sa grandeur passée ramenée et réduite à l'utilisation politique, le monnayage idéologique, hégémonique, nationaliste de la richesse sans prix des œuvres et des livres, fiction édifiante toute de montre et de parade, trahissant et pétrifiant sous le monumental une agitation intellectuelle et artistique intense qui n'a cessé d'impliquer l'ouverture, le partage, la communicabilité *universelle* de cette expérience vive et vitale de la liberté égalité ?

Une pratique qui n'a rien à voir avec une universalisation formelle qui imposerait un ordre établi républicain, des Lumières irrespectueuses des singularités et des différences, expression d'un rationalisme scientiste et réducteur. Comment a-t-on pu attribuer par exemple à Victor Hugo un idéal humain abstrait, irrespectueux de la diversité, moralisant et positiviste, finalement nationaliste, en faire le prêtre laïc paternaliste d'une République bourgeoise édifiante?

La littérature n'a pas échappé à cette appropriation idéologique qui pervertit l'éducation, assujettit l'école, en simplifiant par un hypocrite souci pédagogique, la complexité vivante des textes, enfermant l'auteur dans la tradition nationale, oubliant son extraordinaire ouverture sur les cultures étrangères, ainsi, les autres cultures allemande ou anglaise, chez Victor Hugo, et par exemple son intense fréquentation de l'œuvre de Shakespeare. Mais, plus profondément encore, ne faut-il pas souligner l'importance de cette volonté de sollicitation foncière de la « belle langue » française, symbole par excellence du conservatisme et de la « distinction » nationale, dont les digressions sur l'argot sont comme des encouragements obliques à engager les faits de langue dans la mêlée démocratique, à mettre un bonnet rouge au vieux dictionnaire et à chanter le ça ira pour interrompre la cérémonie du jeu bien pensant de la syntaxe?

Moquer le débordement de publications et de manifestations artistiques, dénoncer la protection étatique de la culture c'est non seulement parler de la culture de haut, de l'extérieur et superficiellement mais c'est souterrainement vouloir imposer un modèle libéral, la loi du marché sous prétexte de libérer un pays fermé sur soi et ses valeurs perdues et mortes. C'est ne pas comprendre que cette exubérance témoigne de l'ouverture démocratique de l'expression, autant de l'écriture que de la lecture, et que cette protection n'a rien de dirigiste mais défend au contraire le déploiement et l'ouverture franche, bien française, de cette expérience pour tous et chacun de l'art, sans préjuger de la qualité des effets, sans privilégier du tout « l'intérêt » national, mais tout différemment, pour jouer humoristiquement mais fermement, avec toute la vigueur de la bonne guerre, de l'« exception », en faire comme un drapeau insurrectionnel universel dressé contre tous les dogmatismes et les obscurantismes, autant des fanatismes que du mercantilisme des valeurs.

Qu'est-ce que la littérature sinon ce bariolage, ce foisonnement en tous sens et de toutes couleurs, de lignes, de signes, de mots, de passions, de vies, cette mêlée universellement transcrite, réécrite, traduite, qui passe toutes frontières sans les nier, pénètre les intimités des lecteurs qui n'en finissent pas de réécrire chacun pour soi ce qu'ils déchiffrent, dans cette fête mimétique sans modèle établi, sans origine ou fin, cette danse palpitante des cœurs qui apprennent les uns aux autres, les uns par les autres, également pour tous, l'imitable et incomparable liberté ?

Conclure *Les Mots*²⁷, pour l'écrivain Sartre, ce n'est pas signer une biographie par une proclamation politique, c'est tout simplement *écrire* pour être lu, témoigner de cette valeur *surnuméraire* de la littérature, des *mots*, pour celui qui, comme le poète *refuse d'utiliser le langage*²⁸, de nommer: *écrire c'est une certaine façon de vouloir la liberté*, cette étrange valeur égale pour tous, exigence, appel d'une liberté à une autre liberté, provocation envers la liberté de tout autre, défi déconcertant qui a la *générosité* d'un *don*, venant d'un homme, *tout un homme, fait de tous les hommes et qui les vaut tous et que vaut n'importe qui*.

À coup sûr, un tel jeu gratuit, égalitaire et vivant avec la valeur, au nom de la littérature, pourrait déconcerter celui qui croit que la culture est un champ de bataille avec des gagnants et des perdants, des vaincus et des vainqueurs, où l'on apprend à réussir, à se faire plébisciter, plus que publier, où tout a un prix. Le journaliste pourra toujours se moquer de « l'exception » française.

Sartre, lui, se contenta de refuser le prix Nobel, l'année de la publication des *Mots*.

27 | SARTRE, J.P. *Les mots*. Paris: NRF, 1964.

28 | SARTRE, J.P. *Qu'est-ce que la littérature*. Paris: NRF, 1948.

