

Le plus vieux théâtre du monde

Une lecture de *Détachement*

François Leroux

Volume 8, numéro 1, automne 1997

Le Monde de Michel Serres

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/801062ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/801062ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (imprimé)

1920-2954 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Leroux, F. (1997). Le plus vieux théâtre du monde : une lecture de *Détachement*. *Horizons philosophiques*, 8(1), 97–128. <https://doi.org/10.7202/801062ar>

LE PLUS VIEUX THÉÂTRE DU MONDE

Une lecture de *Détachement*

L'invention du monde

Au matin d'Hiroshima le feu que les hommes, par leurs jeux cruels, ont toujours entretenu menace de consumer l'Histoire. Dans la proximité de la mort, en cet instant où se voient redéfinies les conditions mêmes de l'existence, le soleil nucléaire révèle la possibilité et la nécessité d'un monde nouveau. Sans l'avoir prévu, mais selon une échéance implacable, nous voilà lancés à la découverte de contrées inconnues, ou plutôt nous voilà engagés à explorer une Terre qui, tout en n'étant plus la Mère de nos mythes, ni ce globe dont nos périples avaient enfin tracé l'image, métamorphose ce passé dont elle conserve la marque. Quel savoir faut-il pour assurer notre course vers ce nouveau Nouveau Monde? Quelle sagesse doit préparer notre séjour? L'humanité appareille : et si les hommes veulent s'épargner les souffrances de l'époque qui s'éloigne, il leur faut recueillir la mémoire de ce temps qui s'achève et en inscrire l'appel jusqu'au cœur de leur propre aventure.

Dans son livre *Détachement*, Michel Serres relie étroitement cette démarche généalogique aux enjeux moraux et politiques dont la réflexion philosophique hérite à l'aube d'une ère nouvelle. Cet «Apologue», en effet, constitue la relation d'un voyage périlleux en direction des origines, la traversée d'un paysage élémentaire à la rencontre d'une sagesse que la terre du paysan, la mer du marin, les forêts de l'errant et les gestes du savoir naissant ou de l'œuvre accomplie, doivent inspirer. Le travail de l'interprétation associe alors, en un récit de récits, souvenirs, mythes et connaissances. La géographie contrastée des cultures, les expériences de la vie en mer, les images et les pensées du rêve associées aux légendes et aux épopées des commencements, les mises en scène culturelles et politiques de la violence les plus récentes comme les plus archaïques :

tels sont les matériaux d'une réflexion sur le mal où les questions d'identité se posent non en termes d'appartenance mais bien de provenance.

Ces quatre textes empreints de peur et de nostalgie décrivent un parcours à la fois biographique, philosophique et peut-être même religieux: ils relatent une extase, font entendre un chant, récitent peut-être un *Pater noster*. À chaque fois, comme en réponse au destin, retentit un propos d'outre-tombe, une parole de revenant. Qu'il soit le drame d'une époque ou l'incident inoubliable transformant toute une vie, un événement intervient toujours dans le récit comme l'occasion d'un recommencement, comme une épreuve qui écartèle par le mouvement d'un retour à soi où la pensée est rendue à cette solitude première sans laquelle elle ne saurait s'élancer. Évoquant le «souvenir loyal et recroquevillé de l'épouvante» du marin ayant affronté la mer déchaînée, Michel Serres reconduit l'écriture à sa source et remarque l'étrange ravissement de ce passage à l'extrême qui plie le temps, l'espace, l'affect et le geste :

Quatre-vingt dix-neuf ans de monastère pour trois jours d'extase, voilà le métier de marin. De paysan, d'écrivain, d'amoureux, aussi. La sainteté sainte du solitaire. Non. Cent ans de bonheur. Je ne sais plus compter. Je me rappelle pourtant bien le commencement. Nous avons dragué, en rade foraine, un mauvais filin laissé là, en boucles et ganses rouillées, qui engageait notre mouillage (...). Nous avons mis une demi-journée à quitter la prison. La houle se faisait cassante, le vent dur, nous ne pouvions demeurer ainsi ligotés.(...) Quatre heures après, au crépuscule, il fallait marquer neuf, à l'échelle de Beaufort. Pour mon quart, à minuit, nous en étions à dix. Oui, cela commençait. À partir de là, une autre histoire, nous ne sommes plus d'ici-bas. Nous fûmes portés disparus corps et biens par l'Amirauté. Je parle encore d'outre-tombe. Mais à quoi bon ? Je crois bien que je suis resté en cet étrange lieu où les circonstances m'avaient poussé...¹

1. *Détachement*, Paris : Flammarion, 1983, p. 71-72 (les références à cet ouvrage s'indiqueront désormais ainsi : *D*, suivi du numéro de la page). Notons cette idée d'une «parole d'outre-tombe» qui accompagne la réflexion sur les

Les livres d'un philosophe ne rendent jamais aisée la tâche d'un biographe. Réciproquement, les descriptions parfois très minutieuses des confessions philosophiques les plus ambitieuses n'inciteront jamais le lecteur averti à confondre l'histoire de la vie d'un individu avec la donnée autobiographique constitutive de l'œuvre qu'il signe. Ses alentours apparents (témoignages recueillis, entretiens accordés, éclaircissements² consentis, enregistrements sonores ou filmiques captés sur le vif ou non, etc) ne livrent pas une voie d'accès à la pensée que les travaux «principaux» refuseraient par calcul ou non. Travail incessant d'explication et, bien évidemment, d'explication avec elle-même, une réflexion philosophique vit bien plutôt d'un inachèvement fondamental qu'il faut presque toujours rapporter à une expérience fondatrice.

L'autobiographie philosophique de Michel Serres ne le dément pas. L'œuvre du penseur s'est arrachée sur le fond d'une trame historique et biographique marquée non seulement par les guerres du siècle, ou encore par l'expérience d'une génération «formée au milieu du sang et des larmes³», mais aussi par une rupture sans précédent et dont la signification traverse tous les épisodes : «Pourquoi suis-je philosophe? À cause de Hiroshima, il n'y a pas de doute. Hiroshima est l'acte premier qui a organisé toute ma vie et m'a fait dire : je me reti-

rapports entre l'événement et l'histoire. Le souvenir des *Mémoires* de Chateaubriand qui surgit dans le livre (voir p. 60) ne manque pas d'ironie : il permet d'illustrer l'échec toujours possible de notre rencontre avec le monde.

2. Ce terme rappelle ces longs échanges, soigneusement préparés, que Michel Serres poursuit avec Bruno Latour et qui ont été consignés dans le volume intitulé *Éclaircissements* (Paris : François Bourin, 1992 - réédité depuis lors dans la collection «Champs», chez Flammarion, en 1994). Les références à l'édition de ce volume chez Flammarion s'indiqueront désormais ainsi : E, suivi du numéro de la page.
3. Expression recueillie par Jean-Claude Guillebaud au cours de l'entretien que Michel Serres accordait au *Monde* en juillet 1981 et reproduit dans les *Entretiens avec Le Monde, volume 1: Philosophies*, Paris : Éditions La Découverte - Le Monde, 1984, p. 204 (désormais : M). Sous les diverses formulations, ce propos ne varie pas : dans ses *Éclaircissements*, parlant de sa démission de l'École navale, Michel Serres dira : «J'en ai démissionné parce que je ne voulais pas servir les canons et les torpilles, la violence était déjà, elle est restée, toute ma vie, le problème majeur» (p. 17).

rera toujours devant la violence pour essayer de connaître et d'agir autrement⁴». Si un événement a pour le philosophe valeur d'origine, c'est qu'il mobilise une expérience qui déborde tout geste commémoratif. Aussi dramatique qu'il soit ou qu'il ait pu être, un événement reste toujours à venir: et en ce sens, le travail de la philosophie consiste à nous y préparer⁵. Qu'une telle attente invite à comprendre l'événement dans la perspective du retour nous rappelle que son nom concentre toutes les «échéances» dont il est porteur : «Hiroshima est derrière nous et devant nous. Ça ne fait pas un avenir. S'il y a un espoir historique, il est pourtant au-delà de cette échéance, et c'est ce passage-là que les philosophes doivent négocier⁶».

4. *M*, p. 203. Hiroshima enveloppe totalement le passage à la philosophie comme l'événement qui lui donne son objet : «Hiroshima reste l'unique objet de ma philosophie» (*E*, p. 29).
5. La temporalité paradoxale de l'événement a été fortement soulignée par Nietzsche dans ses fragments célèbres sur la mort de Dieu. La force de l'événement, on s'en souvient, ne tient pas primordialement à son passage mais aux ombres qu'il découpe, métaphore de sa dissémination: «Après que le Bouddha fut mort, on montra encore des siècles durant son ombre dans une caverne — ombre formidable et effrayante. Dieu est mort : mais telle est la nature des hommes que des millénaires durant peut-être, il y aura des cavernes où l'on montrera encore son ombre. Et quant à nous autres — il nous faut vaincre son ombre aussi!» (*Le Gai Savoir*, #108). L'événement a donc le visage du destin : il nous affronte à la mort à laquelle il retire sa valeur de refuge et il intensifie la vie dont il rappelle les cruelles limitations. C'est le caractère double de l'événement qui permet de le comprendre comme une force reliant les circonstances d'une vie, les situations engendrées par l'histoire et les métamorphoses d'une pensée. Citant Maurice Blanchot, Gilles Deleuze écrit : «Pourquoi tout événement est-il du type la peste, la guerre, la blessure, la mort? Est-ce dire qu'il y a plus d'événements malheureux que d'heureux? Non, puisqu'il s'agit de la structure double de tout événement. Dans tout événement, il y a bien le moment présent de l'effectuation, celui où l'événement s'incarne dans un état de choses, un individu, une personne, celui qu'on désigne en disant : voilà, le moment est venu... [...] Mais il y a d'autre part le futur et le passé de l'événement pris en lui-même, qui esquivent tout présent, parce qu'il est libre de toutes les limitations d'un état de choses étant impersonnel et pré-individuel, neutre, ni général, ni particulier, *eventum tantum*... [...] D'un côté, la part de l'événement qui se réalise et s'accomplit; de l'autre côté, «la part de l'événement que son accomplissement ne peut pas réaliser». Il y a donc deux accomplissements, qui sont comme l'effectuation et la contre-effectuation. C'est par là que la mort et sa blessure ne sont pas un événement comme les autres. Chaque événement est comme la mort, double et impersonnel en son double» (*Logique du sens*, Paris : U.G.E., coll 10/18, 1969, p. 206-207).
6. *M*, p 203.

Comme événement historique et politique, Hiroshima témoigne sans contredit de l'impasse guerrière, de cette violence immémoriale porteuse de mort et de désolation. Mais comme «dernière tragédie au plus vieux théâtre du monde⁷», il constitue un dénouement d'une intensité inégalée :

Aujourd'hui, le politique a en main la violence absolue, c'est-à-dire la bombe atomique. Nous n'avons plus rien à faire là-dedans. Il y a séparation de la philosophie et de l'État. Pour la première fois depuis Platon! Nous faisons donc retraite en disant aux politiques : c'est vous qui avez désormais dans les mains cet avenir prévu de violence universelle. Pour notre part, nous avons tout bêtement — et nous en sommes comptables — l'espoir de l'humanité. Ils ont la destruction et nous avons le reste⁸.

La métaphore de la tragédie ne surgit pas au hasard pour évoquer une violence d'un type nouveau et pour marquer la rupture qu'elle introduit entre le politique et le philosophe : elle vient dire comment l'événement a valeur de destin. Aussi improbable que puisse apparaître la destruction prochaine de la terre — improbabilité que les bouleversements historiques récents ont sans nul doute accentuée — cet «avenir prévu de violence universelle» dont nous parle Michel Serres rend possibles plusieurs scénarios. L'arme nucléaire, en effet, témoigne d'une révolution qui lui confère une signification allant bien au-delà de la terreur actuelle qu'elle représente : il s'agit de l'acquisition d'un pouvoir qui, à l'instant même où il entreprend de nous déloger de nos plus vieilles dépendances, introduit la nécessité au cœur de cette liberté que nous n'avons eu de cesse d'opposer aux lois irrémédiables d'un monde jusqu'ici «sans remède ni pardon» :

Nous ne vivons plus donc dans la nécessité du monde, mais dans les modalités d'un savoir qui, de plus, porte le seul projet d'avenir de nos sociétés. Nous suivons le destin aveugle de sciences dont les techniques inven-

7. D, p. 175.

8. M, p. 202.

tent du possible qui mute aussitôt en obligatoire. *Il ne dépend donc plus de nous que tout dépende de nous.* Voilà le principe ou le fondement neufs de la nouvelle sagesse⁹.

Faudra-il écrire à nouveau la tragédie pour parler du destin? Le retour de cette nécessité doit mobiliser le travail du philosophe et le rappeler à cette «obligation de retraite» qui peut seule ouvrir le passage. Et si la sagesse ne peut se dire qu'en un apologue écrit sous le coup de l'événement, c'est qu'elle doit penser cet éternel retour de la violence «au plus vieux théâtre du monde» et envisager ce dernier comme la possibilité d'une existence délivrée de ses plus vieilles représentations guerrières. Pensée de midi, élaborée au sortir du «confort mortel de la grotte» sociale et culturelle où sommeille une humanité toujours convaincue que ses rêves de gloire et de maîtrise tiennent lieu de raison :

Voici le point de l'apologue à midi aujourd'hui, voici le point sur notre erre : nous avons décidé de détruire le monde plutôt que de changer l'amphithéâtre aux gladiateurs de l'ensemble de nos relations, nous avons décidé de détruire le monde pour avoir les moyens de détruire celui qui désire nous détruire, jumeau lié par feedback, escalade apparente et cercle de l'histoire. Dernière tragédie au plus vieux théâtre du monde, toutes les tragédies ont pour but de faire exister le cirque et de le renforcer, de nous laisser emprisonnés, bavant de drogue obéissante dans ses murs¹⁰.

La nouvelle sagesse requiert un détachement dont la signification n'est pas épuisée quand on l'associe à la solitude fon-

9. *E*, p 250.

10. *D*, p. 174-175. Le symbole du soleil, la comparaison de la société avec le cirque, l'évocation des rapports humains comme prisonniers de la boucle rétroactive de la violence et la vision de l'histoire comme répétition : voilà autant de reprises de la métaphore du cercle à l'aide de laquelle Michel Serres paraît saisir le monde comme ensemble de relations fermées. Mais pour le penseur, ce tableau nihiliste n'est pas celui que seule la fin d'un monde permettrait de tracer. Il domine depuis fort longtemps cette époque qui s'achève à l'ombre de

damentale et à l'indépendance qui doivent nourrir la pensée du philosophe¹¹. Il lui faut désormais rompre avec le politique, dénouer l'alliance qui l'a associé au jeu du pouvoir depuis les débuts de la tradition occidentale. L'enjeu d'une telle décision, qui n'est pas celle de fuir la sphère publique mais de la penser autrement, est au moins double : d'une part, il s'agit d'éviter la mort possible de la culture vue comme force stabilisatrice des

Hiroshima, époque au cours de laquelle le monde n'a revêtu aucune autre figure que celle du *système*. La révolution scientifique de l'ère moderne marqua pour un temps la recentration massive du savoir sur ce paradigme «sans feu ni lieu» qu'il nous faut désormais abandonner. La circulation restreinte autorisée par la clôture des figures contenues dans ce modèle aura donc longtemps masqué ce que nous savons maintenant : «Les systèmes sont morts et les moteurs finis, explosion ou épuisement. Et nos discours, fatalement, rouleront leurs volutes ouvertes, comme vortex visqueux. Volupté. Syrrhèmes, parastases, tout, désormais, sera conçu et transformé, dans, par et comme écart à l'équilibre. Toute existence est circonstance: théorème tautologique et fonctionnement général» («Estime», in *Politiques de la philosophie*, Paris : Grasset, 1976, p. 119 - repris in *Hermès IV - La Distribution*, Paris : Éditions de Minuit, 1981, p. 275 et ss. La référence à l'édition Grasset de 1976 s'indiquera désormais ainsi : *ES*, suivi du numéro de la page). Il est impossible de ne pas rapprocher ici cette idée de l'«écart à l'équilibre» que Michel Serres mobilise pour décrire le flux et la turbulence du monde de l'idée de «déclinaison» et de l'idée d'«abîme» qui dominent le jeu des métaphores associées à la pensée de l'Éternel Retour chez Nietzsche comme l'a montré Claude Lévesque dans son livre *L'étrangeté du texte* (Paris : U.G.E. coll. 10/18, 1978 - voir le chapitre intitulé «Le puits d'éternité» aux pages 13 et ss, tout particulièrement). L'étude de l'interprétation que fait Michel Serres du *Retour* nietzschéen exigerait par ailleurs un travail que nous ne pouvons livrer ici; mais le rôle de cette métaphore que nous observons dans ses textes suggère l'existence de liens plus complexes que ne laissent entrevoir ses critiques à l'endroit de Nietzsche. Il y a bien chez Michel Serres, comme en témoigne aussi le texte de Nietzsche, un travail d'écriture destiné à annuler l'effet de répétition que crée inévitablement l'image du cercle. Ce travail consiste à nous introduire dans un espace en quelque sorte fragmenté au sein duquel il faudra malgré tout s'orienter. On oublie aisément cette ouverture quand le penseur propose, comme dans son texte *Détachement*, une pensée de midi qui paraît livrer une perspective finale, une «estime» en forme de totalisation délimitable à l'instant où la circulation répétitive va rééditer sa course. Or, Michel Serres s'en est très bien expliqué : «Parmi les voyages nombreux dont je viens de tracer les contours compliqués, l'estime, si elle est possible, fournit ce point à midi juste. C'est un point, non un centre, dans un espace interféré, où le polymorphisme demeure irréductible» (*ES*, p. 118).

11. À propos de la science comme pratique collective et de la philosophie comme activité individuelle, quoique non isolée, voir *E*, p. 124 à 135.

groupes, comme rempart des sociétés contre la destructivité que la sphère productive et utilitaire peut engendrer¹²; d'autre part, dans la mesure où la pensée reste une des modalités essentielles de notre rapport au monde, il faut lui assigner la tâche de nous approcher du réel que le politique réduit à son délire de puissance ou à l'absolu de sa violence.

Comme l'indique avec insistance *Détachement*, la sagesse qui doit guider nos pas au lendemain de Hiroshima ne se ramène pas au triomphe d'un dévoilement; il faut bien plutôt l'envisager comme une extase, comme cet heureux assentiment aux choses qu'une pensée délivrée de sa servitude rend possible : «Nous sommes devenus les décideurs tragiques de la vie ou de la mort, les maîtres des plus grandes figures de l'ancienne dépendance : Terre, matière et vie, temps et histoire, humanité, bien et mal... Nous avons porté la main sur les théories de la métaphysique¹³». Affirmer que «L'homme de culture est désormais plus près du réel que le politique¹⁴» c'est donc introduire à une perspective plus large où il devient maintenant possible de «composer un monde» délivré de la répétition et de l'«acosmisme» des solutions «thanatocratiques» ayant prévalu jusqu'ici.

Le Tiers inclus

Si la dernière tragédie dont Hiroshima est l'emblème illustre bien l'effondrement des structures théologico-politiques de notre expérience, alors le temps est venu de s'arracher à la «catastrophe perceptive¹⁵» qui l'a fondée. Ayant pour visée d'in-

12. «Nous y sommes. Nous payons l'illusion du progrès, celle surtout de n'avoir pas d'archaïsmes à nos trousses; hélas non, l'archaïsme est toujours là et la science ne l'efface pas. Désormais nous sommes en danger parce que la culture, qui avait pour tâche de digérer lentement ces archaïsmes, risque d'être détruite par une science dénuée de cette fonction» (*E*, p. 130; voir aussi, p. 234). Dans la même perspective, on pourra lire «Estime» dont il a été fait mention précédemment.

13. *E*, p. 248-249.

14. *M*, p. 200.

15. «Le triomphe du verbe écrit fut une catastrophe perceptive. L'âge de la science refit des iconoclastes au niveau des sens, on détruisit de fond en comble un

venter «le sol commun aux inventions à venir», ou encore d'«inventer les conditions de l'invention¹⁶», une philosophie des «corps mêlés», telle que Michel Serres l'envisage, verra à «décrire des relations globales aussi fluctuantes que dans une turbulence, pour tenter d'atteindre au transcendantal des relations contractuelles et vitales globales, aux conditions de possibilité du relationnel le plus large¹⁷». Le monde, dans ce qui en constitue la réalité, se compare alors à un étrange paysage que le philosophe décrit comme un «mélange à voisinages contingents», un «tissu d'obstacles» constitué des ces forces matérielles qui conditionnent toute manœuvre et toute chance de passer... Mais vers quelle destination? Que peut-on imaginer trouver de l'autre côté de ce «parage silencieux¹⁸» dont nous approche le réel?

La question se pose d'autant plus que Michel Serres fait intervenir ici le motif désormais connu de l'écriture comme cause de la perte même du monde. Cette accusation apparaît en de nombreux lieux de l'œuvre du penseur: elle assigne au triomphe du verbe écrit la ruine d'un rapport au monde forgé dans l'expérience du travail, nourri par la résistance de tous les démunis de l'histoire envers ceux qui les ont dominés et exploités, et fondé sur la perception rarement trompeuse que les sens enregistrent. L'époque moderne ne compte pas pour peu dans la ruine de cet «empirisme», de cette mémoire du geste dépositaire d'un savoir encyclopédique bien que silencieux. Mais cette destruction s'annonce sans doute depuis le début puisqu'elle semble contemporaine des gestes ayant permis l'émergence de la société et de la représentation :

Le théâtre ne fait circuler que les choses qui sont des relations dans le réseau, il ne connaît que les enjeux, les fétiches, les marchandises. Nous sommes

savoir raffiné au voisinage du perçu. Nous n'en conservons que des ruines, vestiges, fossiles» («Réalités» in *Douze leçons de philosophie*, Paris : Éditions La Découverte/Le Monde, 1985, p. 84 - désormais R).

16. E, p. 129.

17. E, p. 171.

18. R, p. 90.

troglodytes de notre collectif. Le groupe se ferme sur soi, il ignore le monde. Il ne connaît que ce qu'il produit, ses représentations. La politique n'a pas besoin du monde. Les philosophes n'en font plus mention, ils demeurent dans le cirque, n'habitent ni la terre, ni la mer, ni la forêt, ni le soleil, ils se ferment dans la lettre du langage et du contrat. Ils s'enferment dans la cave aux médias, dans la grotte aux politiques, dans le puits aux représentations, dans la casse de la lettre. Même ceux qui savent ou qui tentent d'inventer descendent dans la sape de la politique des sciences. Depuis combien de temps avons-nous gommé le monde, notre antique nécessité, l'unique objet? Le philosophe n'a plus besoin du monde, il n'a plus d'expérience. Il habite la tranchée des livres alignés, son écriture¹⁹.

L'époque prenant fin avec Hiroshima n'aura donc eu de cesse de souligner la perte du monde et de nous mettre encore plus à distance d'une origine déjà perdue au profit de la représentation. Car l'entrée dans la société a, en effet, signifié la chute dans l'écriture et, du même coup, le déclin de l'expérience au profit de la lettre. L'histoire de cette déchéance montre comment le philosophe, prisonnier de la représentation, est complice du politique et joue au même théâtre de la violence.

On le voit, ce tableau paraît dépeindre une métaphysique aussi vieille que la philosophie elle-même et consolider le partage de la parole et de l'écriture ayant organisé l'ensemble des antinomies conceptuelles de la tradition occidentale. Nous verrons toutefois que la scène ne se réduit pas à ces seuls éléments, encore que ceux-ci y jouent un rôle non négligeable. Malgré l'apparence, la terre, la mer, la forêt ou l'œuvre détachée de l'échange social qui en fait un fétiche ou une marchandise ne prescrivent ici aucun retour à la Nature, aucune installation au degré zéro de la Culture, là où régneraient l'innocence, la lumière, l'harmonie des rapports enveloppés par la voix ou le silence.

19. *D*, p. 173.

Le retour aux origines oblige à décrire des gestes de naissance dont nous n'avons plus trace. Non seulement doit-on alors envisager une genèse à laquelle nous n'avons pas assisté, mais il faut aussi supposer en ce commencement un enchaînement d'opérations dont nous ne pouvons montrer l'entière nécessité. Parler d'Hiroshima comme d'une «tragédie au plus vieux théâtre du monde» c'est avancer, sans être pour autant en mesure de le dire avec totale certitude, que la violence dont l'histoire témoigne a toujours été une violence en spectacle, qu'elle doit être étroitement associée à la vie des groupes et à l'espace sacrificiel qu'elle a ménagé²⁰ : «Clôture serrée par tenon et mortaise, stable dans le temps par boucles de feed-back, c'est le cirque social banal, c'est aussi le cirque de la connaissance. Ainsi se forme une société fermée. En connaissez-vous d'ouvertes?²¹»

Théâtre de la violence, amphithéâtre politique, cirque social : depuis ses plus lointains commencements, le lien social dessine donc une clôture que le choc de l'événement d'Hiroshima est venu refermer avec une telle force qu'elle risque bien de ne plus jamais être réouverte. La scène du philosophe enjoignant le roi de s'enlever de son soleil permet à Michel Serres de le dire avec conviction : «Depuis le jour d'Hiroshima, le roi est

20. La réflexion que Michel Serres consacre au sacrifice traverse plusieurs de ses ouvrages et ne peut être reprise ici. *Statues*, pour ne retenir que cette indication, livre de nombreuses pages sur cette question parmi lesquelles on trouve un passage où le philosophe, prenant appui sur le souvenir des spectacles de taumachie de son enfance, envisage le moment où «l'homme se délivre de la mort, naît, en faisant peser la pointe ou le centre du cône de violence sur un vivant d'une autre espèce». Cette naissance du «premier homme» ne se confond pas avec la naissance des premiers hommes, comme il n'est pas sûr qu'elle signale le moment où les sociétés sont apparues : en revanche, elle marque avec rigueur l'entrée dans l'histoire. Parlant de ces mises à mort de l'animal qui hantent ses souvenirs, Michel Serres écrit : «La nouvelle culture installée par dix guerres dont je me sens le produit, le reste ou le rescapé a depuis longtemps oublié comment naissent les fétiches. Je me crois tenu de dire aujourd'hui, pour mes petits-enfants, comment j'ai vécu ces temps immémoriaux, des aubes pareilles. Nous participions alors aux sacrifices avant d'assister à la messe, païens d'avant le christianisme, chrétiens précédant les nouveautés, savants par après. Aurai-je connu toute l'histoire?» (*Statues*, Paris : François Bourin, 1987, P. 84 et 85).

21. *D*, p. 172.

devenu le Roi-Soleil. Il peut, de la main, décharger l'orage solaire. Jamais, jamais plus le Roi-Soleil ne s'écartera de mon soleil. Lui-même, dans son corps, ne le pourrait pas». Le corollaire suit immédiatement, énonçant une proposition lourde de conséquences : «Qui maintenant pourrait déplacer le corps du Roi-Soleil? Personne. Nul ne peut déplacer le monde. Je n'ai que le pouvoir de mouvoir le corps du roi en moi²²». Le soleil éblouit et le cirque fascine; les hommes rassemblés ignorent le monde et considèrent avant tout les liens qui les unissent en société. L'univers de la représentation sociale perd donc l'objet et cristallise les hiérarchies : «(...) pouvons-nous inventer des rapports autres que de lutte, autres que d'échange ou d'adoration?²³» Marchandises ou fétiches, les choses n'existent que dans l'échange et les rapports sociaux se nouent dans les représentations du pouvoir: le corps du roi intercepte le soleil jusqu'à sa descente au tombeau. La scène apparaît alors parfaitement cadrée et l'histoire en a assuré la répétition : la violence accompagnant nos rapports sociaux a soumis nos révoltes à une étrange circularité qui nous la ramène en la masquant.

Deux scènes longuement décrites par Michel Serres nous le rappellent en l'illustrant : deux scènes écrites, deux mises en scène offertes par la culture pour nous convaincre que la raison du plus fort est toute la raison, que la dialectique du maître et de l'esclave résume toute l'histoire, que la lutte pour la vie est gouvernée par la loi de la jungle. Scène où Diogène apostrophe Alexandre, d'abord; scène tragique, ensuite, où Antigone affronte Créon : à chaque fois, la réussite du faible/bouc-émissaire nous satisfait alors qu'elle conforte notre certitude que la société s'organise selon l'échelle de la grandeur, que la hiérarchie fait le corps social. Nous nous découvrons prisonniers d'un mythe de mort à partir duquel nous pensons notre éternité : un même désir de liberté se profile sous la diversité de ses versions en même temps que nos élans se trouvent paralysés par

22. *D*, p. 143 et 145.

23. *D*, p. 126-127.

la conviction que la concurrence, l'agression, la comparaison et la hiérarchie sont les seules lois du monde :

Si quelqu'un cherche un espace ou un objet en dehors du tombeau, hors de portée de la puissance et de la gloire, si quelqu'un cherche un lieu sans enjeu, sans fétiche, sans marchandise, s'il cherche une utopie, vous direz de lui, chercheur dérisoire, qu'il ne trouvera pas un monde qui n'existe pas, que nul n'a jamais vu d'espace où se recueilleraient abstraitement les choses mêmes. Et pourtant ces aïeux grecs, anonymes, l'ont vu. Ils l'ont vu et nous l'avons vu, par eux et grâce à eux. Et nous n'avons jamais connu que grâce à cet espace. Et comme ils sont toujours anonymes, ils ont été même chassés de la gloire posthume, de l'apothéose. Et c'est peut-être pour s'être détachés même de cette gloire-là qu'ils ont mis la main sur ce monde là, conditionnel du connaître. Et ce fut la naissance de la connaissance²⁴.

L'accusation d'utopie formule toujours le même jugement : il est impossible d'échapper à la répétition, il est illusoire de chercher à traverser le miroir de l'écriture. Et pourtant la remontée aux origines le vérifie : la connaissance naît dans le détachement, l'invention des savoirs et des techniques que les hommes se refusent à effacer (invention de l'agriculture, de la domestication des animaux, de l'écriture, de la géométrie, etc) engendre des traditions longues et non une gloire éphémère. Le nouveau Nouveau Monde dont nous parle Michel Serres se découvre donc en lieu et place : «Je cherche un lieu absent, un oubli dans mon corps tenu par le Roi-Soleil, le chas d'une aiguille dans mon âme scalaire, où j'aurais pouvoir de mouvoir le corps d'Alexandre²⁵».

Composer un monde «dans l'ensemble ou en grand, et dans le détail le plus fin²⁶» tel est le travail de la philosophie. En effet, «Inventer une sagesse exige de bâtir au préalable ce

24. *D*, p. 137-138.

25. *D*, p. 146.

26. *E*, p 244.

monde total, plongé dans le problème du mal²⁷». L'exercice ne relève pas de la prospective — encore qu'il puisse apporter sa contribution à l'effort d'anticipation des pensées et des pratiques futures — mais bien plutôt de la détermination de «l'espace transcendantal [c'est-à-dire] conditionnel, des inventions possibles à venir : l'invention des inventions possibles²⁸». Il s'agit désormais de penser les relations entre deux globalités : d'une part, une humanité de plus en plus solidaire des décisions qui peuvent la détruire et capable de se constituer progressivement comme sujet; et, d'autre part, cet objet qu'est la Terre : «globalité terraquée à partir de ses localités²⁹» et plongée, en ce «siècle des anges», dans un «espace-temps de communication³⁰» qui contribue à en faire un paysage totalement nouveau.

Or ce travail de recomposition du monde doit prendre appui sur la vitalité du vivant, sur ce qui permet à l'humanité de poursuivre son histoire et constitue, aux yeux du philosophe, le secret même de la vie :

Mais oui! Les grandes évolutions se font grâce aux ratés, même, surtout celle de Darwin, et sans doute toutes celles de l'histoire. Laissez-moi vous dire que le moteur de l'histoire, c'est, justement, les ratés. N'oubliez pas, je vous prie, d'entendre aussi par ratés les pauvres, les exclus, les plus misérables. (...) l'humanité fait des progrès, le plus souvent, grâce aux petits enfants, aux femmes, aux vieillards, aux malades, aux fous, aux plus pauvres, notre chair est faible, notre esprit est frêle, nos avancées sont fragiles, nos relations restent sourdes, nos œuvres sont faites de chair, de verbe et de vent... et tout le reste assourdit, par la

27. *E*, p. 245.

28. *E*, p. 173. Travail de synthèse attaché à décrire non un système mais «un confluent mobile de flux» (*E*, p. 180), la philosophie, telle que Michel Serres l'envisage, traduira son attirance «vers la topologie, science des voisinages et des transformations continues ou déchirées, vers la théorie de la percolation, vers la notion de mélange» (*E*, p. 155).

29. *E*, p.170.

30. *E*, p.175. Pour se retrouver en ce monde nouveau qui se lève et pour connaître sa géographie complexe on pourra consulter la «mappemonde» que trace Michel Serres dans son livre *Atlas* (Paris : Flammarion, coll «Champs», 1996).

publicité des forts, qui croient qu'ils font tout, alors qu'ils ne font que la guerre, c'est-à-dire mort et destruction, retour au fragment³¹.

Seule une réflexion capable d'inclure le Tiers est donc susceptible de délivrer les hommes de la violence, de les arracher à la répétition dans laquelle les «forts» les ont maintenus. Sagesse et fragilité vont de pair dans cette tentative pour aborder la morale et la politique à partir du problème du mal. On ne saurait toutefois y parvenir sans se dégager de toute une langue philosophique hantée par cette vision de la force conçue comme puissance d'exclusion. Car il s'agit d'une langue axée sur le concept, dominée par ces verbes ou ces substantifs qui permettent, certes, l'élaboration de systèmes ou d'histoires stables, mais nient qu'une abstraction puisse avoir lieu dans le déplacement. Cet effort pour délaissier «Un verbe, un substantif choisis dans le ciel des Idées, parmi les catégories, dans la conscience ou le sujet³²» et pour considérer plutôt le jeu des relations et les aborder en prolongeant leur parcours, invite à les voir comme des «personnages préposés aux prépositions³³», comme les figures d'une pensée vectorielle attachée au devenir, au «Réseau complexe, souple, toujours en écart à l'équilibre, ce qu'on peut traduire par "existant", foudroyant et fluctuant si vite dans le temps, et dont on voit mal la définition c'est-à-dire les bords³⁴».

Cette critique de la langue utilisée par la tradition se double d'une «philosophie des pronoms personnels» où se trouvent rapprochés, pour être mieux mis en cause, une façon d'abstraire et un type de solutions jusqu'ici privilégié dans notre manière de penser le mal. Cet abord a toujours plus ou moins consisté à dénoncer et à intervenir comme une instance judiciaire autorisée à identifier «*un ou des responsables, subjectifs ou collectifs*, du mal, de la douleur, de l'injustice, etc., sans se poser de question préalable sur la place même de l'accusé³⁵».

31. E, p. 179.

32. E, p. 155.

33. *Ibid.*.

34. E, p. 156.

35. E, p. 275.

Mais aussi importante qu'ait pu être cette recherche, elle n'aura pas su limiter les ravages qu'elle dénonce. Pour Michel Serres, une solution «sans subjectivité, ni individuelle ni collective mais objective³⁶», une solution scientifique, par conséquent, s'impose désormais qui se nourrirait de l'espoir qu'une morale objective puisse être fondée :

De même que la communauté virtuelle des hommes se donna le monde comme corrélat commun de connaissances et d'actes réglés en commun, la science, comme partenaire d'un contrat naturel de droit, de cette même communauté en voie de réalisation, peut désormais, doit donc, se donner le mal non plus comme procès à intenter, mais comme problème à résoudre³⁷.

Pour éviter que la sphère linguistique ne mime l'exclusion que la sphère sociale a toujours pratiquée, une solution objective au problème du mal oblige à parler une langue neuve. Cette langue de la fragilité est la seule, aux yeux du philosophe, qui puisse permettre de penser la violence sans référence à un sujet, c'est-à-dire en dehors de tout renvoi à l'idéologie et en s'arrachant au cycle des condamnations. Les difficultés soulevées par cette conception sont certes nombreuses : elles nous invitent toutefois à parcourir l'horizon des valeurs qu'elle soumet à notre réflexion, à prendre en compte la visée ultime qu'elle fixe en nous invitant à renoncer à la langue du procès. Si la faiblesse fait le temps et si la fragilité doit être préservée par les mots, alors un seul bien peut conduire la pensée : «Formé par la guerre, par les guerres, j'aime et je cherche la paix, qui me paraît le bien suprême³⁸».

36. E, p. 277-278.

37. E, p. 279.

38. E, p.41.

Immortalité

Au matin d'Hiroshima, le feu que les hommes, par leurs jeux cruels, ont toujours entretenu menace de consumer l'Histoire. Dramatique, ce passage aux limites de l'extrême risque de tout éradiquer, il précipite vers une fin que l'on sait par ailleurs inéluctable. La loi du temps, en effet, n'est-elle pas précisément celle de la mort? Et sans pour autant considérer équivalentes une fin que l'on cause par sa propre initiative et celle qui vient à son heure, le néant qui en résulte ne constitue-t-il pas la toile de fond de toute existence? N'y-a-t-il pas une paix de la mort qui vaut bien l'exaltation des espoirs presque toujours déçus ou la frénésie des luttes sanglantes? Fin de l'histoire ou fin des temps: est-ce là la même échéance?

On ne saurait le nier : l'homme est un être promis à la Loi. La «Chine lise» que le premier texte de *Détachement* décrit, le souligne de nombreuses façons. Ce récit nous offre d'abord une méditation entièrement cadrée par une adresse au Père où le narrateur exprime sa nostalgie et invoque la mémoire de sa famille. Conjurant la mort, le souvenir du Père associe aussitôt celui du Grand-Père et celui de la lignée de ces paysans marinières installés depuis longtemps au bord de la Garonne, témoins absents de cette Chine mythique, de ce «mélange d'eau et de lise dont nous sommes pétris, nous aussi³⁹» et dont la signification reste à saisir. Cette ouverture situe le parcours comme une remontée aux origines qui appelle l'événement, c'est-à-dire le retour de l'origine : «Nous aurions, à nous trois, ouvert un chemin vers cette fin des temps, d'où ils viennent, et où nous allons. Reviens avec moi, pour la terre, mon père. Viens, mon aïeul, pour les eaux. Revenez tous deux pour la boue et la glaise, et pour dire si je dis juste⁴⁰». Ces questions de provenance et de revenants, nous les retrouverons bientôt à l'ombre de cet arbre de vie et de cet arbre de mort qui dominent le troisième récit du livre et dont l'image unifiée fait le symbole de l'arbre généalogique, du rameau d'or et de la quête de l'im-

39. *D*, p. 8.

40. *Ibid*.

mortalité. Notons simplement ici comment Michel Serres rapporte le travail généalogique à un principe de filiation et à cette fidélité à l'origine que métaphorise la figure du père et de l'ancêtre. Loin de refermer l'horizon, cette évocation de l'identité nous introduit à la mémoire des lieux.

Paysage vertigineux où tout est consommé, où tout est occupé, exploité, rempli, la Chine agricole fournit l'illustration de la nécessité à laquelle obéit toute vie; elle révèle une économie générale dominée par une dépense sans réserve :

Nous sommes des agriculteurs, notre culture est notre agriculture. J'ai peur, maintenant que je sais. Nous sommes promis à la loi, nous sommes condamnés à la raison, nous nous précipitons vers l'est, où les terres sont sans lacunes. Parce que nous aurons faim et que nul ne peut dire contre la raison, nous allons, lucides, vers la fourmière des positivités⁴¹.

La mort est donc à l'œuvre dans l'histoire en un sens qui renvoie au travail, à l'échange et au besoin. Cette loi sans exception du rapport productif à la terre à laquelle le paysan chinois obéit avec une rigueur toute géométrique nous le perd : elle le retranche au creux de ses labours et l'installe à une distance infinie de notre compréhension. Elle fait paraître le narrateur, ce fils d'agriculteur de plaine, et tous ses ancêtres, comme des barbares, des êtres attachés à une terre au dessin irrégulier, coupée de routes et de taillis, des êtres échappant, pour un temps du moins, à la (dé) raison agraire. Pour le coup, il y a là une chance, un écart qui ouvre le temps, un jeu qui fait de l'histoire un déséquilibre, une sortie en quelque sorte hors de la loi dans laquelle elle ne cesse toutefois de chuter : «Nous sommes condamnés, nous aussi, à l'économie, loi du monde, avarice, productivité, exhaustion. Les économistes feront de nous d'exactes bêtes. Nous y sommes presque, nous sommes tangents à la fin de l'histoire⁴²».

Cette perspective que découvre notre chute marginale vers l'est montre une saturation de l'espace dont la rationalité

41. *D*, p. 16-17.

42. *D*, p. 25.

devient terrifiante. À l'image d'un destin qui nous dépossède, cette loi du monde engendre une existence en laquelle le temps ne passe plus et où la vie se déroule en son immobilité :

Depuis des millénaires, peut-être, la Chine agricole fait voir ce qu'il en est de la fin de l'histoire et de la fin des temps. Une éternité adaptée. L'enlissement des hommes. Stable, arrêtée, verticale, éternelle. Auriez-vous jamais cru qu'un bon quart de l'humanité fût déjà, et depuis si longtemps, dans l'éternité? Que cela se voit et se vit? Ceux-ci sont arrivés au but, ils y sont. Est-ce notre but? Est-ce notre fin, notre enterrement?⁴³

Cette Chine suscite la peur parce qu'elle est le comble du symbole. Elle décrit un événement déjà achevé et, en un sens, il est surprenant de le connaître : mais n'en va-t-il pas toujours ainsi dans la tragédie? L'événement du retour ne dicte-il pas la loi? Il n'y a pas de société sans travail ni échanges, il n'y a pas de groupe qui ne connaisse les luttes et le jeu du pouvoir, il n'y a pas de rapport au réel qui puisse entièrement se passer de la raison : la vie se dépense dans le temps. Mais, en son ultime course, elle a le pouvoir de tenir en échec le travail de la mort; elle est en mesure de faire du temps cette étrange «éternité adaptée» qui la maintient hors de l'histoire. Toute la difficulté, évidemment, consiste à expliquer ce qui fonde une telle possibilité.

Car le paysage chinois permet d'imaginer la fin de l'histoire comme le moment où le réel est parfaitement rationnel, où la loi règne pour marquer l'absence de toute nature première et où, par conséquent, l'écriture triomphe sans partage. Pourtant, cette victoire, dans la mesure où elle est l'aboutissement d'une initiative radicale, ne consacre pas la défaite des hommes. Bien au contraire : «La montagne (...), ici, est écrite. Totalement écrite, totalement sculptée, totalement gravée, totalement passée au burin, au ciseau à la pointe dure. Pas un pouce carré sans statue, sans relief, sans écrit⁴⁴». C'est donc en l'accom-

43. *D*, p. 20.

44. *D*, p. 23-24.

plissant de manière démesurée que le paysan chinois suspend la loi. Dès lors, comment comprendre que ce procédé, qui le porte à la limite, lui permette en même temps d'ouvrir une fenêtre sur l'éternité? L'angoisse qui saisit le narrateur devant le paysage chinois est-elle engendrée par la contemplation de la fin même de l'histoire ou naît-elle bien plutôt de la prise en compte du travail d'écriture que le monde paysan oppose à l'histoire?

Ce qui pousse l'agriculteur chinois à l'écriture de la terre, c'est l'attitude défensive qu'il doit adopter contre tous ceux dont la venue est liée au jeu de leurs intérêts. Prêtres, soldats, policiers, banquiers, placiers, assureurs : voilà «la légion serrée de l'économie⁴⁵» dont on ne se méfiera jamais assez. Ces revenants prétendent combattre pour nous, veulent nous associer à leurs luttes et ne manquent évidemment jamais, ultimement, de nous faire mourir pour eux. Le paysan chinois sait ce que tous les paysans du monde n'ont jamais ignoré : le pouvoir emprunte le plus souvent le masque de la vertu pour consolider son hégémonie et nous engager sur les chemins de la guerre. Voilà pourquoi : «Le paysan chinois se défend de l'histoire, avec ses moyens, il plante partout, il plante si serré qu'il étouffe la route⁴⁶». La loi du monde comme règne de l'écriture métaphorise donc l'emprise de la stratégie,⁴⁷ cet art de la guerre qui envahit l'évolution des sociétés et contamine toute position: l'offensive ne comprend-elle pas d'emblée toute défensive? N'est-ce pas cette logique implacable qui rend possible ce que la Chine décrite par *Détachement* montre: une situation qui n'est pas celle de la mort mais plutôt, dans le refus de l'engagement qui cède à la violence, celle d'une vie enlisée dans un évitement infini?

45. *D*, p. 44.

46. *D*, p. 43.

47. Sur ce thème de la stratégie comme fondement de la science et des solutions thanatocratiques qui dominent encore aujourd'hui, voir le texte «Estime» mentionné précédemment.

Mais comment peut-on habiter un tel lieu d'écriture? Captif d'un tel état, le vivant survit-il ? Cette plénitude n'est-elle pas une mort par sursaturation? Pour en décider, il faut quitter le plan horizontal de notre culture (de notre architecture, de notre écriture, de notre représentation du temps, etc)⁴⁸ et s'échapper de la totalité. Comment y parvient-on? Par le haut, évidemment, par l'extase qui abandonne le travail à la terre et permet d'habiter les nuages. Les Chinois sont les Fils du Ciel : au-dessus de la plaine plane à laquelle leur agriculture d'eau les contraint, le dragon vole, la pagode tourne ses rampes vers le firmament, le pinceau ne laisse que des traces verticales. La sagesse est d'extase : elle rompt avec la productivité, avec l'ordre du groupe, elle compose un monde habitable. Et surtout — car c'est là ce que le conte chinois de Michel Serres veut indiquer — elle compose un monde pluriel et nous ouvre à des perspectives multiples : «Voler dans les nuages, c'est perdre l'être et le représentant, pour se jeter à corps perdu dans le follement volubile. Nul ne vole jamais deux fois au milieu de la même nue. L'Éternité se paie de l'instable et la pensée dans les objets variants⁴⁹». La sagesse ne consiste donc pas, on le voit, à récupérer une origine vue comme pleine et entière : elle invite bien plutôt à ne pas oublier comment d'autres cultures ont composé un monde sachant l'origine toujours déjà perdue.

C'est parce que nous refusons de «perdre l'être et son représentant» que nous opposons la vie et la mort et que nous confions notre recherche d'immortalité à la violence. Certes, la remontée aux origines incrimine notre histoire : elle met en cause son devenir-écriture, son abandon aux valeurs d'ordre et de hiérarchie. Et pourtant, si la stratégie dominait entièrement le devenir, nulle connaissance n'aurait pu naître. Il n'est pas

48. «Ici, quand nous laissons des traces, de plume ou de pinceau, nous les alignons sur notre horizon, comme quand nous laissons les traces de nos pas. Nos écrits sont plats, nos tableaux sont longs, Seules nos statues sont debout, levées sur socles ou colonnes, nos morts. C'est pourquoi demain nous irons plus loin, ou vers l'extrême ouest ou vers la fin des temps, ou vers la fin de ce que nous nommons histoire, c'est pourquoi nous disons demain, nous prolongeons toujours nos plates longueurs» (*D*, p. 33).

49. *D*, p.37-38.

jusqu'à l'invention même de l'écriture qui ne montre comment le système ou la stratégie ne disposent pas entièrement de la lettre. Pas plus qu'il n'immortalise la mort, le signe écrit ne condamne-t-il inévitablement la vie :

Nous allons disant que ces peuples ont inventé une écriture, nous ne disons jamais qu'ils ont inventé l'immortalité. Or là où ce chemin fut ouvert, il n'a jamais manqué. On ne connaît pas de culture qui l'ait d'abord connu, puis perdu. Celles qui ne l'ont pas ne l'ont jamais eu. Notre culture, ma culture, celle par laquelle j'écris ce que j'écris au bord du Pacifique, ma culture méditerranéenne, commence absolument, par une épopée, par le chant inaugural d'un héros en quête d'immortalité. Il quêtait l'immortalité. Un beau jour, dans l'éclair humble et foudroyant de l'intuition juste, il l'a trouvée. Il l'a trouvée, inventée, façonnée, modelée, calculée, je ne sais. En fait, il l'a écrite. Et elle est toujours là...⁵⁰

Le périple chinois dont nous parle Michel Serres ne promeut donc aucune ascèse, ne suggère aucune fuite. Car la Chine, enlisée dans l'universel, tire une verticale, solution géométrique et enviable, mais non unique. Le mode chinois de défense éternise la fin d'une culture en passe d'être supplantée par la productivité triomphante et dont la mémoire risque d'être perdue : c'est cette époque du monde que l'événement de Hiroshima vient clôturer. Partout où elle agit, la rationalité engendre l'effacement et la méconnaissance de cette sagesse issue des pratiques paysannes, de cette « extatique connaissance » ou de ce « savoir de la vie » au fondement de leur rêve d'immortalité. Cette profonde division que la violence recouvre et permet difficilement de formuler ne peut être ignorée par le philosophe s'il ne veut pas être complice de toute une histoire : « Je dis comme ma langue peut et comme mon savoir imagine. Mais il n'existe pas de dictionnaire pour aller d'une culture qui cherchait l'immortalité à une culture qui court la mort pour pousser l'histoire, la mienne⁵¹ ».

50. *D*, p.112.

51. *D*, p. 105.

Le mouvement scripturaire de l'histoire fait parfois naître, chez les victimes et les témoins des transformations qu'il produit, la volonté de mourir en paix. Mais la métaphore du détachement associée ici à l'idée de sagesse ne peut assimiler la paix et l'extase qu'elle vise au repos du guerrier ou de ses victimes. Nous enterrerons les morts et nous en garderons précieusement le souvenir: il s'agit là d'un des gestes les plus fondamentaux qui resserre les liens de la communauté. Mais l'enjeu n'est pas de mourir mais de vivre en paix; il est de ne jamais oublier que nous sommes nous aussi invités au «festin d'immortalité» que denombreuses sociétés des temps anciens ont célébré.

La tentation du silence menace le philosophe : ne faut-il pas, pour accueillir la vie, tendre l'oreille? N'est-elle pas, «opération qui, par le temps, porte un appel⁵²», le chant du héros ou la prière du pèlerin en quête de l'immortalité?

Il est une mémoire. Ma terreur me conduit à cette obligation de lire un souvenir gardé, que la vie n'est là que pour conserver. La vie est cette opération qui, par le temps, porte un appel. Une forme, des couleurs, une disposition, un sens. Le tigre vient du fond des âges nous porter sur sa robe des taches ou des raies. Ainsi du zèbre, du poisson lune, du paon, de la poitrine féminine⁵³.

Voilà la découpe de l'objet même et la perspective d'une plénitude de sens : quelle autre tâche pourrait-il bien y avoir, dans le contexte de cette métaphysique de l'origine, que celle de recueillir la signature même des choses? Car «Ces mémoires sont stables tout autrement que dans les conservatoires inertes, autrement que par nos signes d'écriture⁵⁴» : comment alors ne pas y voir la marque même des choses? Mais le voyage dont *Détachement* nous fait le récit indique comment le philosophe ne peut approcher la sagesse qu'en perdant l'illu-

52. *D*, p. 101.

53. *Ibid*.

54. *Ibid*.

sion que les commencements permettent de ressaisir une signification première. L'appel de l'origine ne nous arrache pas à l'écriture, il nous y enfonce au contraire afin de nous convaincre que la lettre peut redonner à la mémoire sa vigueur. C'est bel et bien en terme de lecture que se pose le problème de l'accès au monde comme on peut l'apercevoir dans cette étrange formule qui, tout en la dénonçant, nous renvoie à l'écriture : «Saurais-je lire un texte non écrit, d'une autre histoire, avant l'histoire, d'un autre monde, avant ce monde?⁵⁵».

Nous le savons désormais : il ne s'agit pas de se taire mais de parler une langue autre que celle de la lutte ou de la concurrence, l'enjeu consiste à féconder la lettre pour éterniser le détachement qui seul peut nous empêcher de descendre au tombeau : «Je sème des lettres et je plante des mots, j'ensemence de signes les lignes, au-devant d'eux et au-devant de moi, serré, pour disparaître derrière la haie.(...). Je recule indéfiniment derrière le sillon de mon écriture⁵⁶». Ainsi le travail de la généalogie ne consiste donc pas à recueillir une mémoire déjà achevée mais à renouveler celle qui nous parvient à travers l'histoire : «Tu étais donc venu?» conclut le narrateur au moment où se termine le récit de la Chine lise. L'adresse au Père ouvrant ce premier texte de *Détachement* pouvait laisser croire que la remontée aux origines permettrait la rencontre avec un sens premier, l'accueil d'une sagesse sans énigme possédant l'autorité des commencements. Mais cette image de l'insaisissable Père, présent en son absence, nous le confirme : la généalogie ne récupère aucune totalité préalablement délimitée, elle interprète et prolonge le rêve d'immortalité dont elle repère la trace dans ces façons culturelles traquées par notre modernité. La traversée de l'histoire permet alors à la donnée autobiographique d'émerger et de se réclamer de l'écriture pour formuler une identité dont la reconnaissance ne dépend plus du jeu stratégique :

55. *Ibid.*

56. *D*, p. 49-50.

Non. Je ne suis plus agriculteur, briseur de mottes ni casseur de cailloux. Les miens le sont depuis le néolithique, sans doute, depuis qu'il est question de pierres et de terres et ils le sont toujours. J'en sais autour de moi qui savent écrire depuis quatre mille ans, depuis le style et la calame, la cire ou le papyrus, je les admire, ils me fascinent, et je comprends qu'ils soient parfois fatigués de ce poids. (...) Quatre mille ans sans écriture, que puis-je à cette force qui me pousse derrière? J'écris même en dormant. Oui, j'écris d'eux, j'écris ce qu'ils n'ont pas écrit. Tant qu'il me restera une haleine, oui, je tâcherai de les contenter, ceux qui, derrière moi, n'ont jamais su ni pu écrire⁵⁷.

Sainteté

En nous montrant la fin de l'histoire, Hiroshima a fait surgir le rêve des origines. Or l'approche de ces commencements propulse le généalogiste dans un espace onirique qui constitue peut-être le tissu même de la culture. La pensée progresse alors avec hésitation, ne pouvant plus décider entièrement si le songe qui l'enveloppe l'éloigne ou non de son dessein. Et pourtant, on ne saurait mettre en doute le caractère indispensable de la ressource qu'offre cet imaginaire: si la mémoire ne peut se construire que sur un acte de fidélité ou d'amour, alors toute l'importance doit être accordée au récit qu'il nous procure et au processus de son engendrement. On découvre ainsi toute la portée et la complexité de cet univers de rêve que la généalogie nous invite à déchiffrer :

57. *Ibid.* La question des rapports entre l'écriture et l'identité réapparaît en de nombreux endroits de l'oeuvre de Michel Serres. Comment ne pas signaler ici l'extraordinaire récit, inséré dans la réflexion que *Statues* propose sur le défi d'habiter le désert moderne, et où le penseur raconte comment il se trouva un jour, au cimetière de la Côte des Neiges de Montréal, devant une pierre tombale où son nom se trouvait inscrit ! Il faudrait rapprocher les réflexions sur le geste d'écrire, sa relation à la mort et à l'amour du lieu qui accompagnent ce récit, de la figure du revenant ou du propos d'«outre-tombe» que nous fait entendre *Détachement* (voir dans *Statues*, les pages 57 à 77).

Je ne sais pas si l'humanité rêve, collectivement, je ne sais pas s'il existe des rêves que nous faisons ensemble, cauchemars de foule ou songes de groupe, un songe par monde : rêves latins anciens pour ceux qui parlaient le latin, songes juifs d'écriture juive, rêves français pour l'histoire de France, croyez-vous qu'une histoire, une culture ou une langue soient taillées dans un commun tissu de songes? Aimer quelqu'un, vivre avec lui, est-ce rêver le même récit?⁵⁸

À deux reprises au moins, *Détachement* confie au rêve éveillé de la peinture (la toile de Petrus Christus intitulée *La Madone à l'arbre sec* procure au philosophe le symbole d'une renaissance possible) ou à l'aventure nocturne du narrateur la tâche de combattre l'oubli et d'expliquer le sentiment de peur qui grandit aux abords des origines. Rêves de veille et non de sommeil, rêves collectifs et non simplement individuels, ces productions nous ramènent aux sagesses culturelles que nos collectivités ont depuis longtemps enfouies. Il s'agit là, comme on l'a vu, d'une scène complexe, néolithique, faite d'inventions soulignant comment nos ancêtres ont su produire un «savoir sans mort» et une sagesse qui «a dû tenir la mort pour nulle⁵⁹» : la domestication de l'animal et l'agriculture produisirent l'espèce longue, la mise au point de l'écriture comme la naissance de la divinité signifièrent un chant d'immortalité.

Mais il y a plus. Le rêve indien du narrateur montrant cet arbre aux fauves qu'il désigne comme le monument de ce passé, nous reconduit aussi au vivant élémentaire, à la terre d'avant le travail, à la nature brute dont la brutalité coupe le souffle : «Orant, vertical depuis quatre millénaires, branches coudées levées vers la lumière, vigile, unique, instaurateur, il est là monumental et terrifiant. J'ai peur de cette peur que ma langue latine appelle religieuse. Je connais, par terreur, que cet arbre géant est un arbre sacré⁶⁰». Et pourtant, la nature ne terrifie pas, aussi intense et déchaînée qu'elle puisse parfois être. La peur qu'elle inspire ne livre pas le sens du sacré qu'on lui

58. *D*, p. 83.

59. *D*, p.110.

60. *D*, p.99-100.



Petrus Christus. *L'Arbre de Jessé*. Appelée *La Madonne à l'arbre sec* dans *Détachement*.
Collection Thyssen-Bornemisza, Madrid.

associe: elle trahit à vrai dire notre silence, notre refus de ces cultures passées qui savaient quelque chose de la vie. Or la chance nous est toujours donnée d'habiter le rêve de ceux que nous nous sommes empressés de détruire et d'oublier.

Dans ce recours au songe ou à l'image, les questions de filiation se mêlent aux mythes de fondation et la scène du vivant en son jaillissement évoque le multiple en folie ou le monde en son commencement. Parlant de ce rêve qu'il fit autrefois, de cet arbre de vie fait d'animaux et de fauves puissants composant chaque branche du végétal, «hideux comme la tête de Méduse hérissée de serpents, toute la chevelure de ce buisson ardent et charnu remu(an)t», Michel Serres écrit :

«J'imagine que l'arbre est leur rêve collectif. Ou qu'ils sont l'éveil des rêves de l'arbre. Que mon rêve est la somme de tous leurs songes réunis. De quelle racine suis-je, moi, la procession? Sur quelle branche suis-je enté? Voici notre collectivité de vie. En suis-je, n'en suis-je pas?⁶¹»

L'arbre de ce rêve est associé, dans *Détachement*, au mythe du rameau d'or, à cet arbre de nuit des bords du lac de Némi auquel la légende prêtait le secret du savoir et de la vie : secret jalousement gardé par le prêtre-soldat du bois sacré dont la mort seule pouvait lever l'énigme. L'arbre de mort croise l'arbre de vie, comme l'arbre de la méconnaissance nous signale l'arbre de la connaissance : le rapprochement permet à nouveau de saisir comment nous avons fait de notre histoire un mythe de mort. En effet, la légende du rameau d'or nous laisse croire qu'il n'y a de victoire que par la lutte, que seule la mort du prêtre-soldat nous donnera accès au jardin primitif. Mais notre séjour en cette «Chine lise» qui compose le premier récit de *Détachement* nous l'a déjà indiqué : la lutte est l'oubli de la vie, la perte du monde et la réduction du savoir à la stratégie. Voilà pourquoi «L'arbre de vie se meurt, le rameau d'or n'est plus qu'un arbre sec⁶²». Comment pourrait-il verdier à nouveau?

61. *D*, p.83-84.

62. *D*, p.91.

La *Madone à l'arbre sec*, de Petrus Christus souligne le thème évangélique que le lecteur croit repérer si fréquemment dans *Détachement*. Le rameau de la Pâque se superpose au rameau d'or, le buisson d'épines nous éloigne de la forêt des commencements, l'arbre du jardin d'Eden enveloppe et l'arbre du rêve et l'arbre de la vie et l'arborescence généalogique. Le tableau dépeint, au milieu des ronces en croix, une vierge mère tenant l'enfant, symboles de la fragilité, de l'humilité et de l'amour que Michel Serres propose à notre réflexion. La figure de l'errant qui s'inscrit dans le dernier récit du livre ne rapproche-t-elle pas, par ailleurs, ces deux illustrations vivantes du dépouillement et de la pauvreté que furent Diogène et François d'Assise? Surtout, ne nous révèlent-ils pas le sens même de ce détachement que la sagesse valorise?

...Diogène n'est pas pauvre si on compare riche et pauvre, François d'Assise n'est pas pauvre dans l'échelle du riche et du pauvre, François Diogène d'Assise et d'Athènes a quitté la valeur et l'échelle, il a laissé l'échelle des valeurs, fort et faible, puissant et misérable, il a quitté la comparaison. D'où vient tout le mal du monde. On ne se détache jamais que de la comparaison⁶³.

On ajouterait peu à ces formulations en parlant de la valeur d'égalité : l'évocation risquerait de nous perdre la dimension résolument religieuse de la réflexion du philosophe qui nous convie au festin d'immortalité des peuples disparus. Le discours éthique contemporain ne s'accommodera pas si facilement des exigences de cette méditation. Dans le troisième récit de *Détachement* intitulé «Marin — Le bal des cap-horniers», on retrouvera l'idée de *sainteté* associée à l'idéal de détachement alors que le narrateur laisse entendre que l'honnêteté est une vertu impraticable en ce monde : «La sainteté, c'est le détache-

63. D, p. 125.

ment. (...) Oui, la sainteté, c'est le vol⁶⁴». S'envoler, quitter la comparaison engendrée par les différences sociales : cela veut-il dire qu'il nous faudra tenir le bourdon et marcher vers les lieux de dévotion? Le narrateur de *Détachement* semble parfois revêtir le manteau du pèlerin :

Je venais de loin, je venais d'un rêve, bestiaire en la forêt des Indes, je venais de l'Est, où le soleil se lève. Je viens du fond des temps, d'un mythe de nuit et d'un paradis. Que s'est-il passé, au jardin entre deux mers, dont nous n'avons jamais retrouvé la trace? Tout y était à suffisance. L'arbre du savoir est devenu un arbre sec. Je venais d'une image de rêve et je viens d'une image autrefois racontée, je poursuis mon voyage, mon pèlerinage, me voici du côté des Flandres, où je vois, devant moi, l'image rouge et noire de l'arbre desséché⁶⁵.

L'illustration du peintre ne met pas fin au voyage par l'exégèse. Au contraire, elle appelle à l'interprétation et au déchiffrement de la transformation que Christus fait subir aux thèmes évangéliques. Deux arbres mythiques porteurs de deux cultures distinctes, vont féconder la mémoire du monde. Il y a plus. Tout autour de l'arbre sec au creux duquel se logent la mère et l'enfant, des lettres d'or sont disposées qui jettent sur eux leur lumière. Quinze a gothiques, attachées aux branches, les replient et les lient pour symboliser l'initiale, la naissance d'un monde nouveau. C'est donc la lettre qui cueille l'arbre sec et signale l'aurore; c'est le signe écrit qui annonce un nouveau départ : «Le peintre, en secret, a greffé les deux arbres, le rameau de l'Eve nouvelle et celui du mythe oublié, aurore. Deux sens aux initiales d'or font une seule renaissance. Je peux partir en voyage, le rameau vert est revenu. Je peux enfin chercher l'immortalité⁶⁶».

64. *D*, p. 65 et 66. Dans les mois qui ont précédé la publication de *Détachement*, Michel Serres confiait ce propos à Jean-Claude Guillebaud, qui lui demandait si son souci de «faire retraite» de la politique ne le conduisait pas à «frôler avec une idée que les chrétiens appellent la sainteté» : «C'est un mot que je n'ai jamais prononcé, mais il est certain que si j'avais une morale à faire ce serait une morale de la sainteté. Je ne sais pas ce que c'est que la croyance ou la foi, mais je crois savoir ce qu'est la sainteté» (*M*, p.205).

65. *D*, p.91-92.

66. *D*, p.96.

Il est facile d'oublier que la figure du saint vise un mode d'action dirigé vers le monde. Le ton prophétique du propos, l'imagerie religieuse à laquelle Michel Serres a largement recours, le renoncement à toute forme d'intervention politique que semble encourager sa vision du groupe assemblé comme amphithéâtre réservé au spectacle de la violence, l'idée que le sage habite les nuages et la mystique apparente de l'extase attachée à l'instant, la contemplation de la signification poétique du monde et la mise en récit de l'expérience dans ce qu'elle peut avoir de plus intense : voilà suffisamment d'indications invitant à conclure que la sainteté mise de l'avant dans *Détachement* défend le renoncement au monde comme mode d'être exemplaire. Et pourtant, la figure du saint veut retraduire la nécessité d'un attachement indéfectible à la vie que le soleil nucléaire nous a cruellement rappelée.

Le lien entre sagesse et pitié est pleinement affirmé par Michel Serres comme fondement de l'humanisme que la philosophie doit contribuer à édifier à l'aube de l'ère nouvelle. Il permet d'envisager l'universalité des hommes à partir de cette idée de fragilité qui lui importe tant et qui rejoint l'affirmation voulant que la faiblesse soit le moteur de l'histoire⁶⁷. Ces injonctions qui retentissent dans les dernières lignes de *Détachement* : «Pitié pour le monde et non pitié pour moi. (...) Pitié pour le monde, vienne le nouveau savoir», ne peuvent donc être comprises sans qu'elles ne soient rattachées à la formule «Vienne l'homme⁶⁸» qui les a annoncées et préparées.

On se tromperait toutefois lourdement en pensant qu'un tel universalisme exprime une insensibilité aux inégalités et aux écarts qui définissent les conditions d'existence des hommes. La responsabilité morale du philosophe, ici, est doublement engagée. Elle nous invite, d'une part, à construire notre rapport à autrui en prenant appui sur sa fragilité même :

Notre *autre* électif est donc le perdant, le faible, fragile
et démuné, le pauvre et l'affamé, l'indigent sans

67. Cette vision de l'homme comme un être essentiellement *pitoyable* peut être resaisie notamment dans les *Éclaircissements* fournis par Michel Serres (voir les p. 268 à 273 plus particulièrement).

68. *D.*, p. 177 et p. 165.

ressources, le misérable sans abri. Les voici en si grand nombre, à ce jour, sur la surface de la planète, qu'ils donnent désormais, *objectivement*, numériquement, statistiquement, à la limite ontologiquement, la meilleure définition de l'humanité, oui, de l'homme, si difficile, dit-on, à définir, dans la philosophie abstraite et spéculative, et cependant si facile à découvrir autour de soi⁶⁹.

À cette obligation s'ajoute, d'autre part, une exigence d'analyse et de mémoire. En effet, l'humanisme que la philosophie vise à construire doit prendre en compte le fait que les tragédies du jour nous cachent le tragique. Cela vaut aussi pour Hiroshima. Le mal que cet événement ramène n'est pas l'œuvre d'une force extérieure, il n'est pas, en sa démesure même, dépossession absolue de toute responsabilité. Il nous indique au contraire la genèse de la liberté oubliée par les philosophes eux-mêmes : «Le problème du mal gît au fondement de la force que nous donnent nos moyens de le traiter⁷⁰». Si ce qui constitue la ressource de notre action peut engendrer l'excès et la souffrance, c'est parce qu'à l'origine de notre savoir et de nos expertises on trouve l'intuition de notre mort précoce et la mémoire de nos misères, de nos crimes et de nos souffrances. C'est parce que la violence s'alimente à notre volonté de combler, jusqu'à l'excès, ce manque ou cet «effondrement permanent⁷¹» que ce bien suprême qu'est la paix ne peut être l'oubli de la souffrance.

La dernière tragédie nous l'apprend : on ne chasse pas le tragique, on s'en détache ou on le circonviert en mobilisant toutes les ressources d'une action en rupture avec la valeur d'ordre et de hiérarchie. La paix exige de se confier aux vents : mais c'est dire, pour le coup, qu'il ne saurait y avoir qu'une «paix violente des vents⁷²».

François Leroux
Département de philosophie
Collège Édouard-Montpetit

69. E, p. 269.

70. E, p.263.

71. *Ibid.*

72. D, p.67.