



HAL
open science

Poétiques et Pratiques du don

Maria de Jesus Cabral, José Domingues de Almeida

► **To cite this version:**

Maria de Jesus Cabral, José Domingues de Almeida (Dir.). Poétiques et Pratiques du don. Éditions Le Manuscrit, 2021, Exotopies, Ana Clara dos Santos; Maria de Jesus Cabral, 9782304052664. hal-03576023v2

HAL Id: hal-03576023

<https://hal.science/hal-03576023v2>

Submitted on 21 May 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

POÉTIQUES ET PRATIQUES DU DON

ISBN 9782304052664
© Décembre 2021

SOUS LA DIRECTION DE MARIA DE JESUS CABRAL
ET JOSÉ DOMINGUES DE ALMEIDA

Poétiques et pratiques du Don

Exotopies

Éditions Le Manuscrit
Paris

Dans la même collection

Maria de Jesus Cabral, Ana Clara Santos et Jean-Baptiste Dussert (dir.), *Lumières d'Albert Camus. Enjeux et relectures*, 2012.

Ana Clara Santos et Maria de Jesus Cabral (dir.), *Art et création chez Théophile Gautier*, 2013.

Ana Clara Santos, Maria Celeste Natário, Maria de Jesus Cabral, Maria Luísa Malato et Renato Epifânio (dir.), *L'exil et le royaume : d'Albert Camus à Vergílio Ferreira*, 2014.

Maria de Jesus Cabral et Gérard Danou (dir.), *Maux écrits, mots vécus. Traitements littéraires de la maladie*, 2015.

Fernando Gomes, Odete Jubilado, Margarida Reffóios, Carla Castro (dir.), *(Re)lire Albert Camus. Études interdisciplinaires*, 2016.

Ana Clara Santos, Maria de Jesus Cabral (dir.), *L'Étranger*, 2016.

Ana Paula Coutinho, Maria de Fátima Outeirinho, José Domingues de Almeida (dir.), *Résistances du local et apories du global. La littérature française et francophone à l'épreuve de la mondialisation*, 2016.

Laurence Malingret et Nuria Rodríguez Pedreira (dir.), *Voies de convergences dans l'espace ibéro-gallo-roman*, 2017.

José Domingues de Almeida, Dominique Faria, Maria de Fátima Outeirinho et António Monteiro (dir.), *Aviateurs écrivains – Témoins de l'histoire*, 2017.

Dominique Faria, Ana Clara Santos et Maria de Jesus Cabral (dir.), *Littérature et théâtre en français à l'épreuve de la traduction dans la Péninsule ibérique*, 2017.

Jacopo Masi, *Ce sentiment qui nous rappelle*, 2018.

Cristina Álvares et Maria do Rosário Girão (dir.), *La Belle Époque revisitée*, 2018.

Maria de Jesus Cabral, José Domingues de Almeida et Gérard Danou (dir.), *Le Toucher, Prospections médicales, artistiques et littéraires*, 2019.

Dominique Faria, Alan Dobson, António Monteiro et Luís Nuno Rodrigues (dir.), *L'Aviation et son impact sur le temps et l'espace*, 2019.

José Domingues de Almeida et Maria de Fátima Outeirinho (dir.), *Tours verniens*, 2019.

Études réunies par Maria de Jesus Cabral, Maria Hermínia Laurel et Franc Schuerewegen, *Lire les villes*, 2020.

Cristina Álvares, Ana Lúcia Curado et Sérgio Guimarães de Sousa (dir.), *Humain, posthumain*, 2020.

Cristina Mendonça, *Identidades artísticas e dimensões da éfrase*, 2021.

« Exotopies »

Collection dirigée par
Ana Clara Santos
et Maria de Jesus Cabral

La collection « Exotopies » est issue de travaux de l'APEF (Association Portugaise d'Études Françaises) qui siège à l'université de Coimbra, au Portugal. Elle est née de la volonté de divulgation des activités scientifiques (colloques, journées de réflexion) menées par l'APEF et qui, à la croisée d'horizons disciplinaires, critiques et géographiques variés, contribuent à la vitalité des études en langue française selon une perspective transfrontalière. Privilégiant le patrimoine littéraire et artistique, cette collection se veut une interface scientifique ouverte à d'autres domaines de recherche – linguistique, traduction, didactique – dont ce patrimoine ne saurait être dissocié. Ayant pour objet les études françaises et le questionnement des frontières, cette collection propose de nouveaux éclairages sur diverses perspectives concernant l'écriture, l'art et la langue. Elle promeut un regard comparatiste révélant le dialogue fécond que les langues et cultures entretiennent dans l'espace européen.

Introduction : Le don à l'épreuve du temps

MARIA DE JESUS CABRAL
Centro de Estudos Humanísticos (CEHUM)
Universidade do Minho

*« Toutes les catégories ne sont que des symboles généraux
qui, comme les autres, n'ont été acquis que très lentement par
l'humanité. »*

Marcel Mauss, « Rapports réels et pratiques
de la psychologie et de la sociologie »

« Le don donne, demande et prend du temps. »
Jacques Derrida, *Donner le temps. I*

Le don est un sujet vaste et complexe, autant par l'extension de son champ sémantique que par l'étendue de ses régimes d'application dans des domaines aussi divers que la théologie ou la philosophie, l'anthropologie ou la sociologie, le droit ou la médecine, la littérature ou les arts en général. De toutes les notions qui ont accompagné l'évolution de la pensée, le don est certainement celle qui *incarne*, de manière plutôt

homogène, l'acte à l'état le plus pur, le plus gratuit, le plus total et, sans doute, le plus intrinsèquement humain.

Dans la culture occidentale, de tradition judéo-chrétienne, le mot convoque d'emblée les images de la charité et de l'altruisme, une manière d'être et de se comporter qui nous rendrait heureux, conformes à l'idée de *fraternité universelle*, raccordant ainsi deux mille ans d'histoire, des textes des *Écritures*, dont la célèbre parabole du « bon Samaritain » (Luc 10, 25-37) à la récente encyclique du pape François¹. La *sainteté*, intimement et éthiquement liée à la *proximité*, à portée de tous par l'oblation en quelque sorte.

La représentation du don, sous les traits de l'altérité, traverse la littérature dite classique, des pages d'Homère, d'Hésiode et d'Eschyle où les rapports de don revêtent des formes de respect et de reconnaissance réciproques à celle des *Bienfaits* de Sénèque. Les textes modernes qui émergent au cœur de la Philosophie romantique, de Hegel à Rousseau, ceux de la critique contemporaine de noms aussi distincts que Lévi-Strauss, Sartre, Ricœur ou Derrida déploient à leur tour d'importantes réflexions sur le sens et la place du don dans les domaines du vivre et des arts, alimentant la manière dont nous concevons, représentons et nous saisissons de cette notion.

Mais qu'est-ce qui fait du don un thème pertinent et un chantier d'actualité? La question mérite d'être posée, loin des ambitions épistémologiques, mais au plus près des textes et des pratiques qui l'exploitent et le démultiplient par et avec le langage. Tel est le propos de ce volume, qui articule des contributions issues d'horizons divers : littérature et théâtre, philosophie et histoire des idées, médecine et santé. Ayant pour origine deux journées de travail dans le cadre du X^e

1 Datée du 3 octobre 2020 sous le titre *Fratelli tutti* (formule de saint François d'Assise) et disponible sur le site du Vatican à l'adresse https://www.vatican.va/content/francesco/fr/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html

« Rendez-vous de la critique » réalisé à Porto en 2021, il offre des perspectives originales tant sur le plan de l'analyse et des réflexions que, nous l'espérons, sur les enjeux à la fois sociaux, politiques et médicaux soulevés aujourd'hui par la notion de *don*.

Commençons par poser quelques jalons susceptibles d'éclairer notre cheminement. Une balise incontournable pour l'entrée en matière est sans aucun doute le texte de Marcel Mauss « Essai sur le don » (1925), reconnu comme un texte phare de l'ethnographie moderne et mobilisé par plusieurs contributeurs de ce volume. On peut effectivement rappeler son effort pour penser le don en articulation avec les notions de culture et de société. En s'intéressant aux modes de vie dans les sociétés dites archaïques, Mauss vient à distinguer le rôle politique du don comme pratique en y structurant la vie sociale en une triple obligation : *donner, recevoir et rendre*. En fait, précise Alain Caillé, ces sociétés utilisaient le don pour légitimer une pratique de circulation et d'échanges et comme vecteur du lien social. En véhiculant, matériellement, des biens symboliques, le don agissait ainsi comme « l'opérateur d'une triple alliance : une alliance, horizontale, entre les guerriers ; une alliance, diagonale ou longitudinale, entre les générations par l'intermédiaire du don des femmes et des enfants ; une alliance, verticale, entre les humains et les entités invisibles. » (Caillé, 2013 : 9).

En créant en 1981 la revue du M.A.U.S.S. (Mouvement anti-utilitaire en Sciences Sociales), ce sociologue entendait à son tour jeter, sur les pas fondateurs de son prédécesseur, les bases d'un nouveau *paradigme du don*. Face à la domination de modes capitalistes d'organisation économique, de la montée des inégalités de toute nature et du déclin de l'État Providence, le don s'offrait, écrit-il comme « le seul paradigme sociologique véritable, concret et défendable pour une action anti-utilitariste et sociopolitique ». C'est donc là « et non dans un improbable et introuvable contrat social originel,

poursuit-il, qu'il faut chercher l'essence et le noyau de toute socialité » (Caillé, 2004 : 149). La conception maussienne du don comme phénomène économique circulaire d'échanges et comme « symbole de la vie sociale » crée donc une continuité, voire une actualité avec l'idée d'« anti-utilitarisme positif » qui continue à animer de nos jours les travaux de la revue *MAUSS*, à l'intersection des sciences économiques, de l'anthropologie, de la sociologie et de la philosophie politique.²

Une tout autre conception du don peut être trouvée dans les réflexions de Jacques Derrida. Dans *Lire le temps. 1*, le philosophe entreprend un travail de relecture de l'*Essai sur le don* de Mauss pour contester son caractère de réciprocité ou de système d'échange.

Nous passons alors du sens anthropologique, ethnographique et sociologique du don au questionnement aporétique. Pour Derrida, le don représente une « figure de l'impossible » dans la mesure où la conscience de donner soumet le don à une intentionnalité plus ou moins calculée – d'autosatisfaction, de contentement narcissiste, d'attente de gratitude – ce qui annule, de fait, le don, et le transforme en dette. Ainsi l'explique-t-il dans *Donner le temps. I* : « dès lors que le don apparaîtrait comme don, comme tel, comme ce qu'il est (...), il serait engagé dans une structure symbolique, sacrificielle ou économique qui annulerait le don dans le cercle rituel de la dette » (Derrida, 1991 : 38). La dette appelant le retour, le contre-don, l'essence même du don se dissout dans l'échange et interrompt, court-circuite l'idée de circularité : « La simple intention de donner, poursuit Derrida, en tant qu'elle porte le sens intentionnel du don, suffit à se payer de retour » (*Ibid.* : 38). Si le don s'inscrit dans la situation paradoxale de ce qui *est sans être*, Derrida s'intéresse toutefois

2 À visée programmatique et politique, il se propose d'offrir des réponses pluridisciplinaires plus justes, face à la défaillance sociale et démocratique des modèles économiques contemporains. URL : <https://www.revuedumauss.com.fr/>

à l'ancrage présent de l'événement produit chaque fois que « quelqu' "un" veut ou désire donner » (*Ibid.* : 23). Dans sa condition d'événement (Derrida récuse le terme « acte »), le don est ce quelque chose qui a *lieu*, quelque chose de l'ordre de « l'être qu'il y a », heideggérien. C'est donc à la fois du temps et de l'être. Le détour par la notion d'*Ereignis* (événement) d'Heidegger permet ainsi d'opérer une distinction entre don et donation; celle-ci comme circularité pure, comme résultat, celui-là comme possibilité d'*advenue*, inscrite dans une temporalité intersubjective.

Par analogie avec la notion de temps, qui *est*, par-delà ce que nous nous efforçons de mesurer avec des instruments, le don se concrétise, dans la perspective de Derrida, par *effraction* (*Ibid.* : 21) et déjoue tout cercle temporel, tout anneau circulaire, qui l'enferme, chez Mauss, dans le système d'échange et de la dette :

La chose n'est pas *dans* le temps, elle est ou elle a le temps, ou plutôt elle demande à avoir, à donner ou à prendre le temps – et le temps comme rythme, un rythme qui n'advient pas à un temps homogène, mais qui le structure originairement. (*Ibid.* : 59).

Un tel déplacement au-delà (ou en deçà) des logiques relationnelles – « du donner-rendre ou du donner-prendre » (*Ibid.* : 90) – permet d'approcher de manière nouvelle la question du don, et de la distinguer, notamment de celle de générosité. Donner *avec* ou *par* générosité? La question implique – et, surtout, *nous* implique – différemment dans le geste de donner, dans ce qu'il a de personnel et intime, comme l'observe le philosophe à la fin de l'essai :

Un don qui procéderait d'un pouvoir naturel, d'une aptitude originaire à donner, serait-ce un don? Nous en venons simultanément à dissocier le don de la générosité. La générosité ne doit pas être son motif ou son caractère essentiel. On peut donner *avec* générosité, mais on ne doit pas donner *par* générosité, pour obéir à cette pulsion originaire ou naturelle qu'on appelle générosité (*Ibid.* : 205)

Avec ces deux références critiques nous rejoignons les contributions qu'il nous a semblé pertinent d'articuler dans cet ouvrage. Le cas de la littérature du Moyen Âge, examinée par Carlos Carreto, témoigne, à cet égard, d'un double intérêt. À la lumière des apories de Derrida, son étude plonge dans l'univers du récit médiéval pour déceler une poétique du don au mouvement dynamique, à travers laquelle la parole s'offre comme mouvement rythmé de secrètes négociations et de paradoxales transactions. Ce voyage à rebours, ouvrant une porte sur le *Royaume des Mères Mortes* permet, par ailleurs, de revisiter une civilisation en plein essor où l'économie oblativ est de surcroît concurrencée par l'économie monétaire et marchande. La littérature du Moyen Âge s'avère ainsi particulièrement sensible à cette figure même de l'impossible qu'est le don, à ses frontières instables et fragmentées, à ses pulsions contradictoires qu'il observe dans le tissu narratif même des textes de cette époque.

Mais comment penser le don à la manière d'un lien de réciprocité entre soi et autrui en l'impliquant dans le mouvement même de la conscientisation de l'événement ?

Des éléments de réponse peuvent être trouvés chez Paul Ricœur, au sein d'une pensée qui oscille souvent entre philosophie et théologie, brassant la pensée éthique avec la démarche herméneutique. C'est le cas de ses réflexions sur le pardon dans *La Mémoire, l'histoire et l'oubli* (2000). Pour Ricœur, les liens de don réciproque ont pour caractéristique essentielle de nous ouvrir à la générosité inconditionnelle et à ce que la tradition philosophique nomme *agapè*. Celle-ci se situe hors de tout modèle d'échange, même celui du don, car le pardon est offert sans condition ; il ignore toute atteinte de rétribution. C'est ce que s'efforce d'éclairer Adelaïde Fins à travers ses lectures du livre *Parcours de la reconnaissance* (2004), dernière œuvre de Ricœur où il aborde à nouveaux frais sur le principe de reconnaissance mutuelle. Mais c'est l'éthique de la réciprocité au cœur de la Règle d'or, étroitement liée à

l'amour. Celle-ci conduit à la connaissance et reconnaissance de soi de l'autre comme tout à la fois faillible et perfectible ou, pour dire autrement, de soi et de l'autre comme un présent en devenir. Il s'ensuit que l'application de cette règle nous inscrit dans un propos au-delà de tout prononcé, dans une perspective par-delà toute perception... Ne pourrait-on pas étendre ces réflexions à la notion de récit, centrale chez l'auteur de *Soi-même comme un autre*? Le récit est don, et inversement, tant il est vrai qu'il n'a véritablement lieu que dans la réciprocité créée avec le lecteur, ce dernier étant en première instance l'auteur lui-même. « C'est l'acte de lecture qui achève l'œuvre », reconnaît Paul Ricœur (2008 : 258), expliquant qu'il se produit ainsi, « dans le terrain de la fiction » (*Ibid.* : 257) un bouleversement dans la relation entre récit et vie : le récit n'est plus au service de la vie – pour en décrire les événements de manière constructive, structurante, rassurante – mais ce sont les éléments de la vie elle-même, du réel, qui sont mis au service du récit pour le rendre réel et perceptible aux yeux du lecteur. C'est dire aussi que la lecture se joue dans une réciprocité entre nous-mêmes et la réalité, et c'est à ce titre qu'elle peut être une expérience « révélatrice et transformante », pour reprendre une formule de *Temps et récit* (Ricœur, 1985 : 229). Les romantiques allemands, Novalis et Richter, développent l'idée d'une intuition sensible de l'univers qui, en recevant le don de l'absolu, se confond subjectivement avec lui, et que l'on retrouve au cœur de la philosophie de Friedrich Jacobi. Guillaume Dreidemie réfléchit aux enjeux de la critique que Hegel propose, dans sa *Phénoménologie de l'esprit* de 1807, d'une approche romantique à la fois littéraire et philosophique du don. Ils reposent essentiellement sur la dénonciation du caractère profondément irrationnel de cette notion et de sa proximité avec ce qu'il nomme l'acosmisme de Spinoza. Son article souligne la manière particulière dont Hegel développe sa propre conception du don de l'esprit divin, en interrogeant plus concrètement la notion de

sacrifice comme produit d'une médiation rationnelle, et non intuition d'un vague esprit divin. Dans cette perspective, le don de Dieu est pour l'homme un moyen d'accès à sa propre humanité.

Elisa Reato propose une analyse serrée de la question du don dans le corpus sartrien. Si dans *L'Être et le Néant* Sartre dégage l'aspect négatif de la théorie de *potlatch* de Marcel Mauss, dès lors que donner « est un contact destructif-appropriatif », maints passages de *Cahiers* permettent de nuancer ce postulat, le thème du don s'y articulant à la question de l'appel et de la reconnaissance qui rend possible l'émergence d'une forme de solidarité. Cette perspective, comme le montre Elisa Reato, est, par ailleurs, mise à profit de la question de la création littéraire, considérée comme un don, par lequel l'acte créateur se présente au lecteur dans son *existence*, dans sa *vérité*. La générosité s'offre alors comme le pivot de l'éthique sartrienne, affirmant la primauté de la liberté du *faire* sur l'être et l'avoir.

Que la critique, et notamment la critique littéraire, ne puisse être pensée et pratiquée indépendamment d'une éthique, c'est ce que met en évidence Cristina Robalo-Cordeiro dans son article, tout en rappelant les réserves vis-à-vis d'un tel élan chez toute une *intelligentsia* littéraire et les approches formalistes du xx^e siècle, circonscrites à certains outils linguistiques et narratologiques. À partir de l'analyse de trois exemples littéraires, l'auteure examine les configurations qu'y prend le thème du don, lequel s'y révèle autant digne de pures analyses textuelles – « geste de papier » – qu'affaire *morale* – de corps, de voix, de vie, de contextes. Ce faisant, Cristina Robalo-Cordeiro ouvre à une critique dépouillée du vécu la possibilité de se ressourcer chez Gaston Bachelard qui nous convie à mieux comprendre et à mieux vivre l'imaginaire de l'éthique.

João da Costa Domingues s'attache au « don » d'Antigone qui se présente somme toute pluriel, nuancé, polychrome

et polyglotte dans des textes dramatiques distincts : celui de Sophocle, de Jean Anouilh et celui de Henry Bauchau. Il y est question du don d'Antigone, dans ses plus étranges teintes, jusqu'au don purement libre, total et absolument gratuit, le « don de soi ». Une dernière référence aux *Justes* et à *La Peste* de Camus lui permet d'ausculter justement « le don de soi » en tant qu'« acte politique », nonobstant sa violence parfois criminelle, et conscient que « tout n'est pas permis ».

Alexandra Gaudechaux nous conduit, quant à elle, au cœur du théâtre novarinien, la scène s'y offrant comme poème où la mise à l'épreuve et le don de soi jouent avec les possibles du dire. L'apprentissage *par cœur et par corps* y engage effectivement les acteurs dans l'investissement vertigineux du corps et de la mémoire, la scène devenant le lieu privilégié où le don, par l'inquiétude qu'il sous-tend, ne garantit pas qu'il y ait *partage*, mais accord juste au moment de la représentation. L'acteur novarinien apparaît ainsi comme une figure archétypale du don qui se traduit par une nouvelle qualité de présence selon trois dimensions : corporelle, éthique et poétique.

Dans une perspective qui articule la théologie, voire la foi (et sa perte), et la fiction, mais qui touche aussi au fait divers, José Domingues de Almeida propose une lecture comparée de deux récits témoignages contemporains qui abordent la question du rapport au christianisme dans un contexte postchrétien. Dans *Le Royaume* d'Emmanuel Carrère et *La Grâce* de Thibault de Montaigne, il dégage les apories de l'approche actuelle de catégories chrétiennes, apparemment aussi désuètes que la « grâce », la « miséricorde » ou le « Royaume de Dieu », pour y lire une angoisse latente chez l'homme contemporain, mais qui n'ose plus dire son nom. Dans cette quête, on est confronté au *Don de Dieu*, à la grâce comme gratuité imméritée, qui conforte, ou dont l'oubli est cause d'un immense désir de Dieu et d'absolu.

Les développements de la recherche en littérature interpellent, par ailleurs, une approche éthique de l'écriture

et de la critique, laquelle permet de scruter le don à la croisée de deux domaines qui se recourent et se nourrissent mutuellement : littérature et médecine. Dans le contexte contemporain marqué par ce qu'il est convenu d'appeler la pénurie d'organes, la notion de don est forte d'enjeux médicaux, sociétaux et éthiques, avec des expressions retentissantes dans la fiction littéraire et cinématographique, que l'on songe au roman *Réparer les vivants* (2014) de Maylis de Kerangal ou au tout récent film israélien « Laces » (2018), salué à plus d'un titre dans les festivals de cinéma.

Avec sa manière particulière d'appréhender les enjeux liés à la transplantation, les pages de *Réparer les vivants* se font miroir de différentes problématiques liées au transmettre et au recevoir, qu'il s'agisse de l'organe proprement dit, en l'occurrence le cœur du jeune Simon, ou des processus communicatifs qui sous-tendent les échanges entre le personnel médical et la famille, dans un partage difficile entre la temporalité subjective de la souffrance et l'urgence objective de la transplantation. Les questions entourant la mort encéphalique ou le prélèvement d'organes y revêtent un intérêt particulier, d'autant que le donateur n'est plus celui qui donne quelque chose qui lui est propre ou lui appartient, mais celui qui autorise le don d'un autrui qui lui est cher. Helena Antunes nous introduit au cœur de ces questions complexes tout en analysant les parcours des héros au sein d'une trame narrative qui emprunte à la chanson de geste.

Depuis le terrain de la clinique, Alice Polomeni interroge le problème complexe du don à partir de la figure du don d'organes entre vivants et, plus précisément, du don apparenté de cellules souches hématopoïétiques (CSH). Soumis aux principes du consentement libre et éclairé, de l'anonymat et de la gratuité, ce type de don suscite, en effet, des questionnements éthiques quant à son impact sur la subjectivité des patients, des donneurs, de leurs proches, mais aussi des soignants. Interrogeant les conditions de possibilité

du « choix de donner » dans le cadre organisationnel au sein duquel se déroulent le recrutement, l'information, le consentement, le prélèvement des CSH et le suivi post-don, son regard, qui émerge de la clinique, s'éloigne d'une éthique normative, principiste et en appelle à une éthique du bien-dire, permettant de cerner ce qui circule dans le don, afin de l'inscrire dans le registre de la dette symbolique.

La question de l'autonomie, entendue comme « capacité d'agir de manière indépendante d'autrui » pose problème en médecine et requiert que la manière dont elle se constitue soit élucidée. Marie-France Mamzer se livre à cet exercice pour nous présenter cette problématique dans sa complexité médicale et dans sa dimension scientifique, voire biotechnologique, dans son extension symbolique et dans sa dimension relationnelle. Son article fait ressortir la nécessité d'explicitier les non-dits de la notion de partage de données qui enserrant les pratiques de soins et la cohabitation homme-machine d'enjeux éthiques plus que jamais d'actualité, où prend place notamment le débat sur les systèmes d'intelligence artificielle, en ce qu'ils se présentent *au service* de la médecine. Réduire la décision médicale à un algorithme fondé sur les données, même biologiquement exactes, ne permet pas d'intégrer dans la réponse du soin la complexité d'un « être malade ». Resituer la médecine et le soin *entre l'art et la science* permet peut-être de recouvrer la dimension humaine de la médecine et de limiter les dérives, d'où l'utilité des œuvres littéraires dans cette démarche, comme le suggère l'exemple de *Klara et le soleil* de Kazuo Ishiguro.

Martyna Tomczyk et Sadek Beloucif nous présentent, à même d'extraits traduits du livre *Za paramanem powiek*, l'activité littéraire de l'écrivaine polonaise Joanna Drazba, comme ressource précieuse pour appréhender la notion de « souffrance globale » (par ailleurs forgée par l'infirmière et médecin Cicely Saunders) chez le patient en fin de vie, qui ouvre bien des pistes de réflexion et de développement

pour les soins palliatifs. Un cas exemplaire dont la valeur épistémologique relève de son caractère ressenti et authentique, créatif et partagé.

La réflexion de Nejma Batikhy se polarise entre une dimension empirique, nourrie par son expérience d'infirmière dans un établissement d'hébergement pour personnes âgées, et une dimension plus conceptuelle, fondée sur la philosophie et la phénoménologie. « Prendre soin en le donnant » interroge la question de l'hospitalité d'après Derrida afin d'explorer à nouveaux frais la question des droits et devoirs qui s'établit entre celui qui donne le soin et celui qui le reçoit. Ce faisant, l'article invite avant tout à revoir un certain nombre de notions au cœur de nos représentations de la « culture soignante » comme le dévouement, la bonté, la vocation, appuyées sur trois situations concrètes de soins et d'accompagnement.

Enfin, Gérard Danou aborde la question du regard médical et de la juste distance affective dans la relation thérapeutique à même une analyse éclairante du texte *Exploration de mon médecin* (1943) de Joë Bousquet, où la dimension sensible, qualitative, du regard est sans doute le maître-mot. L'auteur de *Traduit du silence* et du poignant *Meneur de Lune* ou des somptueuses déclarations d'amour à « Poisson d'or » s'est tant bien que mal reconstruit par le don des mots, par les arts et les amitiés passionnées, réelles et imaginées.

Faisant dialoguer la médecine et l'éthique médicale, la philosophie, la littérature, le théâtre par le biais du langage, au cœur même de savoirs, de savoirs-faire et de savoirs-être résolument humains, impliquant le don et le contre don, ce volume s'offre donc comme une contribution pluridisciplinaire aux réflexions posées par un thème qui reste extraordinairement ouvert dans le contexte de la crise liée à la pandémie du coronavirus que nous vivons actuellement.

Finalement, au nom des éditeurs de ce livre, je tiens à exprimer notre vive reconnaissance à António Barbosa,

Adelino Cardoso, Leonor Coelho, Gérard Danou, Dominique Faria, Isabel Fernandes, Mara de Sousa Freitas, Véronique Le Ru, Maria Luísa Malato et Marcel-Louis Viillard qui ont accepté d'évaluer des études présentées pour publication, contribuant significativement à ce résultat.

Références bibliographiques

CAILLÉ, Alain. 2013. « Jouer/Donner », *Revue du MAUSS*, 41, 241-264.

<https://doi.org/10.3917/rdm.041.0241>

CAILLÉ, Alain. 2004. « Marcel Mauss et le paradigme du don », *Sociologie et sociétés*, vol. 36, nr. 2.

CAILLÉ, Alain. 2000. *L'Anthropologie du don*, Paris, Desclée de Brouwer.

DERRIDA, Jacques. 1991. *Donner le temps, I. La fausse monnaie*, Paris, Galilée.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2012. *Marcel Mauss*, Paris, PUF, « Quadrige »

MAUSS, Marcel. 2012. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, présenté par Florence Weber, Paris, PUF, « Quadrige ».

MAUSS, Marcel. 1924, « Rappports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie ». *Mauss Marcel, Sociologie et anthropologie*. Paris, PUF.

La Bible de Jérusalem, Traduction Œcuménique de la Bible (dite TOB). 1988. Cerf/Société Biblique Française, nouvelle édition révisée.

RICŒUR, Paul. 2008. *Écrits et conférences, I, tome 1, Autour de la psychanalyse*, Paris, Seuil.

RICŒUR, Paul. 1985. *Temps et Récit, tome 3*, Paris, Seuil.

Derrida au royaume des Mères Mortes. Fragments d'une poétique du don au Moyen Âge

CARLOS F. CLAMOTE CARRETO

Nova FCSH | IELT

« *Il n'y a pas de don sans possibilité et impossibilité de récit,
sans possibilité d'un impossible récit* »
Jacques Derrida, *Donner le temps I*

Ce est li contes do greal

Don li cuens li baillas li livre.

Or oez commant il s'an delivre.

Chrétien de Troyes, *Le Conte du Graal* (v. 64-66)¹.

Le don équivoque

Donner le temps I, l'essai bien connu où Jacques Derrida (1991) procède à une lecture critique des thèses classiques de

1 Les références à l'œuvre de Chrétien de Troyes renvoient à l'anthologie bilingue publiée en 1994 (Librairie Générale Française, coll. « Classiques Modernes »), les textes cités ayant pour base les éditions suivantes : *Érec et Énide* – éd. et trad. de J.-M. Fritz d'après le ms. BN fr. 1376 (p. 61-283); *Le Chevalier de la Charrette (Lancelot)* – éd. et trad. de Ch. Mélas d'après le ms. BN fr. 794 (p. 501-704); *Le Conte du Graal (Perceval)* – éd. et trad. de Ch. Méla d'après le ms. Berne 354 (p. 943-1211).

Mauss sur le don, s'ouvre par l'interprétation d'un fragment d'une lettre écrite à Madame de Brinon par Madame de Maintenon où celle-ci se plaint que le roi lui prend tout son temps, et donc que rien ne lui reste, ou qu'il ne lui reste précisément que ce rien qui est tout (en tant que part inaliénable de soi) et qu'elle voudrait (expression du désir formulé au conditionnel) offrir à Saint-Cyr (Derrida, 1991 : 11-16). Mais le don étant de l'ordre du visible, comment le roi peut-il avoir prise sur le temps qui est invisible? Comment peut-on *prendre le temps, donner ou accorder du temps, avoir du temps*? À moins que le temps, comme le suggère Derrida (1991 : 14), soit employé de façon métonymique pour désigner « moins le temps lui-même que les choses dont on le remplit, dont on remplit la forme du temps, le temps *comme forme* »; temps qui n'est dès lors plus seulement une structure ontologique articulée de manière narrative, comme le voulait Paul Ricœur², mais une forme remplie et structurée de choses qui circulent ou peut-être une forme tissée de choses que le récit de notre expérience reconfigure, met en circulation et redistribue constamment. Temps, récit et don sont ainsi symbiotiquement reliés autour d'une même figure de l'impossible.

Si pour Derrida (1991 : 17 *sqq.*), comme nous le savons, le don comme don doit rester *anéconomique*, se dérochant au calcul et à la spirale de l'échange ou, plus précisément, au cercle nostalgique de l'échange marqué par l'éternel retour (le fameux mouvement ternaire défini par Marcel Mauss en 1923-1924 [Mauss, 1950] – donner, recevoir, rendre); s'il est ce qui n'admet aucune dette (économique ou symbolique) ou mouvement de réciprocité, le contre-don étant toujours annulation du don; s'il est finalement ce qui devrait se réaliser dans l'inconscience (ou la non-conscience) même du geste oblatif, i.e., dans une invisibilité totale et l'oubli le plus absolu.

2 « Le temps devient humain dans la mesure seulement où il est articulé de manière narrative » (Ricœur, 1983 : 17).

Autant dire que le don, pour Derrida, n'est pas seulement le figure même de l'impossible : il est ce qui n'est pas. Pur impensé ou évanescence qui relève davantage d'« une certaine expérience de la *trace* comme *cedre* » que du signe et de la présence, une telle conception du don ne peut que conduire à l'aporie, y compris et surtout à une aporie herméneutique.

En revanche, si nous nous replaçons dans une perspective anthropologique (tradition avec laquelle Derrida entre justement en rupture³), force est de reconnaître que le don est partout, non seulement dans les gestes rituels qui scandent le rythme des sociétés traditionnelles étudiées par les ethnologues – sociétés fondées sur un rapport symbolique à l'univers –, mais au cœur même de nos sociétés modernes dominées par une *hubris* consommatoire qui menace de nous faire basculer à chaque instant dans les « fantasmes de la toute-puissance » (Caillé *et alii*, 2014 : 8) et au sein de laquelle les enjeux symboliques liés au statutaire (i.e., à la construction d'une identité sociale) et à la quête de la reconnaissance se révèlent plus importants que l'aspect utilitaire. En effet, comme le montre clairement l'ouvrage rédigé par l'anthropologue Mary Douglas et par l'économiste Baron Isherwood (1978) « l'une des principales motivations à acheter réside dans l'obligation de tenir notre rôle de donateur : bien recevoir les amis, aider les parents ou les enfants, etc., la consommation apparâ[issant]

3 Reprenant les réflexions d'Alain Caillé (2005) et de Marcel Henaf (2002), François Nault (2010), montre combien la critique de Derrida à Mauss relève de conceptions théoriques et épistémologiques radicalement distinctes et incompatibles, l'éthique derridienne du don gracieux se montrant, à plusieurs égards, très proche d'une théologie de l'*agapè* qui ne saurait être comparée aux formes cérémonielles du don étudiées par Mauss. En excluant dès le départ le don d'une dynamique de l'échange, Derrida ne tient pas compte, d'autre part, de l'extrême hétérogénéité des pratiques liées au don. Dans *Donner la mort*, il finira d'ailleurs par reconnaître que même dans le sacrifice (forme suprême du don) se loge une logique du calcul à travers la récompense divine du juste qui ne fait que différer dans l'au-delà le retour circulaire du don à travers le contre-don.

ici comme un moyen de communication essentiel » (Caillé *et alii*, 2014 : 7) qui se manifeste jusque dans les rituels quotidiens de l'hospitalité où l'échange de dons nous permet de nous frayer un chemin dans le territoire identitaire de l'autre qui, en recevant l'offrande en même temps qu'il offre l'hospitalité, accepte d'effacer (ou de diluer et de déplacer) temporairement toutes ces frontières (physiques, éthiques et ontologiques) qui nous séparent d'autrui⁴.

En ce qui concerne le domaine littéraire qui fait l'objet de nos réflexions, les rapports entre littérature et don ont été souvent interprétés (si l'on exclut la dimension néanmoins incontournable du circuit commercial et des gestes oblatifs qui l'accompagnent, telles les séances de dédicaces lors d'un lancement, par exemple), soit à l'aune d'une dimension essentialiste et romantique de la littérature (la question du talent, du génie, de l'inspiration) qui maintient dans l'ombre et dans le secret l'origine du processus créateur, soit à l'aune d'une conception foncièrement anti-utilitariste de l'œuvre d'art considéré comme un phénomène qui ne saurait s'annuler dans l'économie de marché et s'inscrit plutôt, que ce soit en amont (la création) et en aval (la réception de l'œuvre et la gratitude du lecteur), dans une logique du don. Cette idée, soutenue essentiellement par le poète, essayiste et traducteur américain Lewis Hyde (1983, 2007, 2008)⁵, finit en fait par

4 Il y aurait beaucoup à dire sur les rapports d'isomorphisme entre le don et l'hospitalité comme formes et pratiques structurantes de l'espace identitaire et culturelle (voir Carreto, 2014). La thèse de Derrida sur l'hospitalité, notamment dans *De l'hospitalité*, parue en 1997, ainsi que dans son *Manifeste pour l'hospitalité*, publié en 1999, débouche sur la même aporie (et les mêmes équivoques) que celle qu'il développe sur le don, l'hospitalité idéale étant celle qui repose sur un non-savoir, une non-conscience du geste hospitalier (Stavo-Debauge, 2019).

5 Dans un article publié en 2008, il soutient « qu'une œuvre d'art n'est pas une marchandise, mais un don. (...) Une telle idée repose sur plusieurs significations distinctes du mot don, mais toutes ont en commun de suggérer qu'un don représente quelque chose que nous ne devons pas à

rejoindre la thèse de Mauss qui, comme le rappelle Eliana Magnani (2008), avait construit sa théorie du don comme une antithèse (voire un antidote) de l'échange marchand à travers laquelle on perçoit « la nostalgie d'un mode alternatif de contrôle social qui aurait été inhérent à la tradition occidentale [qu'il] propose comme modèle pour une société émancipatrice réellement révolutionnaire, fondée sur autre chose que l'économique » (Magnani, 2008). Tout comme elle finit par rejoindre celle de Derrida, dans la mesure où elle suggère que toute œuvre échappe à une décision ou à un calcul délibéré; qu'il y a toujours, au sein du processus de création et de circulation de l'œuvre, un *reste*, une *trace* qui n'est pas de l'ordre de la réciprocité qui configure la spirale oblique, « an invisible residue of gratuity and of absolute unconditionality that manifests itself only in the form of a need to respond felt by the recipient: a need to respond that determines our diverse modalities of viewing and that constitutes one of the motivations which compel us to write » (Somaini, 2001 : 49). Ou, pour reprendre la terminologie de Georges Bataille (1949, 2016), que la circulation de toute œuvre d'art (dont la littérature en premier lieu et ceci pour d'évidentes raisons liées à la fabuleuse technique du livre) libère une « part maudite » et improductive de la création vouée à la destruction sacrificielle⁶, à la dilapidation (que Bataille rapprochait d'ailleurs du fameux rituel du *potlach* étudié par Mauss dans les années 20 et pratiqué par certaines tribus des

nos propres efforts. On ne peut ni l'acheter ni l'acquérir à la suite d'une décision délibérée. Il nous échoit. C'est donc à juste titre que nous parlons du "talent" comme d'un "don", car quoique le talent puisse être cultivé, la meilleure volonté du monde sera impuissante à le faire émerger là où il n'existe pas d'abord. (...) Sous le registre du don, nous rangeons également, à juste titre, l'intuition ou l'inspiration. Pendant que l'artiste travaille, une partie de sa création lui est offerte » (Hyde, 2008 : 519-520).

6 Dimension qui nous renvoie, à son tour, à une conception du don comme geste sacrificiel qui annule la violence et restaure l'ordre, selon les thèses bien connues de René Girard.

Îles Trobriand situées sur la côte est de la Nouvelle-Guinée), à la pure perte, i.e., à la pure jouissance (Lippi, 2008).

Il faut cependant admettre que ce cadre théorique, pour séduisant et riches d'implications qu'il soit, ne nous aide guère à circonscrire les frontières sémantiques du don⁷, à décrire d'une façon précise et rigoureuse les enjeux complexes du rapport entre don et littérature, et encore moins à établir clairement les principes d'une poétique du don. Dans un article publié en 1998 dans la *Revue du MAUSS*⁸ (*apud* Björn-Olav et Glinoyer, 2009), Alain Caillé nous donne cependant une définition très éclairante et particulièrement utile du don. Selon lui, le don traduit « toute prestation de biens ou de services effectuée sans garantie de retour en vue de créer, entretenir ou régénérer le lien social ». La notion-clé réside dans cette trajectoire « sans garantie de retour ». Celle-ci suggère, d'une part, le rapport entre le don et la nature agonistique du jeu, le don devenant un pari sur le temps qui suspend momentanément l'échange et la signification dans un horizon d'attente dont la seule certitude est l'incertitude même, mettant en évidence, d'autre part, le lien entre le don et la faille. En effet, une lecture réductrice des théories de

7 Qu'est-ce qui distingue le don d'autres notions proches, mais néanmoins distinctes telles que la largesse, la libéralité, la générosité, la grâce, l'offrande, l'aumône, la charité, l'hospitalité, la prodigalité, le troc, le prêt, l'entraide, la solidarité, etc. Faut-il les concevoir comme des formes, des pratiques et des manifestations différentes du don? Qu'est-ce qui les différencie? Les enjeux et la nature du geste oblatif? Le statut du donateur et celui du donataire? La nature des objets échangés? Le contexte (spatial, culturel, social, historique, symbolique) qui préside à la circulation des biens? Si chacune de ces notions prises séparément a fait l'objet de nombreuses prospections sous des approches différentes, reste à entreprendre, ainsi fût-elle possible ou envisageable, une étude permettant de les relier épistémologiquement à des contextes historiques et culturels précis (conditions d'émergence, rapports de dominance, etc.).

8 « Don et association », *Revue du MAUSS*, n° 11, p. 75-83 (*apud* Björn-Olav et Glinoyer, 2009).

Mauss sur la réciprocité et la trajectoire circulaire du don⁹ (trajectoire que le linguiste Émile Benveniste [1966] avait déjà clairement soulignée en remarquant que dans la plupart des langues indo-européennes *donner* s'exprime par un verbe de la racine **do* qui signifie à la fois saisir, garder et offrir), pourrait suggérer que le don relève d'une arithmétique des échanges où les biens qui circulent finissent toujours par créer un certain équilibre sur lequel se fonde l'ordre social.

À cette idée de trajectoire parfaitement circulaire est venue s'ajouter une lecture structuraliste et sémiotique du don qui, en assimilant dynamique oblativité et dynamique communicationnelle, a fini par désobjectiver le geste oblatif. Le ton était donné par Claude Lévi-Strauss lorsque, dans une conclusion polémique des *Structures élémentaires de la parenté*, il suggérait que l'émergence de la pensée symbolique « devait exiger que les femmes comme les paroles, fussent des choses qui s'échangent » (Lévi-Strauss, 1949 : 569). Dans un article publié en 1984 dans la revue *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, l'historien du Moyen Âge Alain Guery surenchérit en affirmant que, considérés dans la longue durée, « les transferts de biens et de services même avec usage de la monnaie *ne sont que des signes* d'un contrat tacite entre les personnes qui échangent. Ce contrat lie dans un réseau d'obligations réciproques des personnalités et des pouvoirs » (Guery, 1984 : 1242 – c'est moi qui souligne) au sein d'un système extrêmement codifié de valeurs dont

9 En insistant sur la figure du cercle (essentielle aussi bien à l'économie qu'à l'herméneutique) face auquel le don pur garde un rapport d'étrangeté (d'excentricité, pourrait-on ajouter), Derrida (1991 : 18-21) témoigne à nouveau d'une conception (volontairement) réductrice de la théorie de Mauss. En effet, ce dernier avait clairement souligné la nature agonistique du don, le mouvement qui consiste à donner, recevoir et rendre, engendrant inévitablement un surplus (économique et symbolique), une surenchère qui n'est nullement de l'ordre du simple aller-retour. Aussi l'anthropologue Jacques Godbout (1992 : 143 *sq.*) préfère-t-il employer la métaphore de la spirale.

dépend toute une éthique du pouvoir et des relations sociales (honneur, prestige, légitimité, etc.). Sans contester la validité théorique et épistémologique de telles approches, encore faut-il ne pas oublier que l'imaginaire du don se place, dans l'Antiquité, au Moyen Âge comme aujourd'hui, sous l'égide d'un mode essentiellement symbolique de fonctionnement et de signification, un mode qui est celui de l'asymétrie par excellence où le sens, la valeur et les enjeux de ce qui circule (paroles, objets ou êtres vivants) ne se résorbent jamais dans un simple jeu d'équivalences sémiotiques. Le symbolique place inéluctablement le don au sein d'une économie du surplus, de l'excédentaire, où le signifié de l'échange est toujours au-delà ou en deçà du signifiant de la chose échangée et où la signification dernière du geste oblatif (de l'intention du donateur à la perception du donataire, en passant par l'investissement symbolique et affectif des objets du désir échangés) finit toujours par nous échapper.

Parler du don comme d'une prestation « sans garantie de retour », c'est également faire entrer dans cette énigmatique équation une cohésion sociale qui se fonde sur la violence, sur une violence symbolique. En effet, comme l'affirment, dans la lignée des conclusions de Mauss, Dozo Björn-Olav et Anthony Glinoe (2009) dans leur préface au numéro de la revue de sociologie de la littérature *CONTEXTE* consacrée aux rapports entre don et littérature, tout transfert « confère une emprise spirituelle sur le donataire, victime dès lors d'une sorte de violence symbolique ». Plus que d'une utopie prémoderne où bruit le récit nostalgique du temps jadis ignorant les maléfices de l'économie de marché, le don nous parle sans cesse d'une logique du dérèglement et de la tension (implicite ou explicite) au seuil de la folie (comme le rappelait Derrida [1991 : 51 *sqq.*]), de la rupture ou de la mort. Dans cette perspective, tout don est don contraignant¹⁰, plaçant

10 Le don contraignant est un motif bien connu de la littérature médiévale qui a été exemplairement étudié dans les articles fondateurs de Jean

donateur et donataire au bord d'un abîme d'incertitude, de liberté et de contraintes dictées par des impératifs éthiques, culturels ou religieux (le *double bind* dont parle longuement Derrida). Et c'est justement par qu'il est pur mouvement qui s'inscrit dans l'insaisissable de la pensée; parce qu'il est perpétuelle tension et faille par où s'engouffre et d'où rejaillit le sens; parce qu'il est ce *pharmakon* qui délie tout en liant, libère tout en emprisonnant, assure la cohésion sociale tout en se voulant jeu agonistique et rivalité mimétique qui menace, à chaque instant, de briser cette unité, que le don est indissociablement lié à la vie, à l'humain et à la littérature.

Comme toutes les cultures régies par la pensée symbolique, la culture médiévale s'est montrée particulièrement sensible à cette nature ambivalente du don, comme en témoignent les proverbes rassemblés par Joseph Morawski en 1925 (Morawski, 2007) :

Frappier (1969), dont l'hypothèse d'origine celtique est amplement étayée sur les travaux de Marcel Mauss et de Philippe Ménard (1981). Je reprends ici la définition qu'en a donnée Corinne Cooper-Deniau (2005) dans un article très intéressant où, à partir d'un nouvel examen des sources, elle montre très clairement que ce motif (ou plutôt cette structure narrative) n'est nullement l'apanage du roman arthurien, vu qu'il se retrouve dans de nombreux autres textes de registre et de tonalité différente (Bernard Sylvestre, Gautier Map, Ovide, certains récits bibliques, etc.) où l'influence celtique est douteuse : « Rappelons en deux mots en quoi consiste le don contraignant. Un personnage demande à un autre de lui accorder un don, sans préciser la nature de ce don. Le personnage sollicité accepte d'octroyer la faveur demandée avant de savoir en quoi elle consiste. Le demandeur révèle alors ce qu'il souhaite, et le donateur est tenu de le lui accorder, que ce soit un cheval, la tête d'un chevalier ou d'une demoiselle ou même sa propre femme. Il est lié par la promesse en blanc qu'il vient de faire. L'illustration la plus célèbre de ce motif se trouve certainement dans la scène d'ouverture du *Chevalier de la Charrette* de Chrétien de Troyes, lorsque le roi Arthur, qui s'est imprudemment engagé à accorder à Keu ce qu'il voudra pourvu qu'il reste à la cour, se voit contraint de le laisser emmener la reine. Méléagant peut alors s'emparer de Guenièvre ».

Li dons c'on prent lie la gent (n° 1076)
Li dons est perdu qui n'est reconeüs (n° 1077)
Par donner se fait li hons amer (n° 1585)
Par demander n'aquier on pas ammis (n° 1583)
Grant don souractendu n'est pas donné, ains est vendu (n° 830)
Guerdon est mauvais poison (n° 835)

À partir du XIII^e siècle surtout, de nombreux poèmes ne cesseront d'alerter l'homme contre ce cadeau empoisonné qu'est tout don. Ainsi en est-il dans la partie du *Roman de la Rose*, rédigée vers 1270-1280 par Jean de Meun, qui témoigne, au regard des 4000 vers composés auparavant par Guillaume de Lorris, d'un distancement cynique et désenchanté face à ce grand récit civilisateur qu'est la courtoisie :

Sachiez que dons les genz affolent,
As mesdisanz les langues tolent :
Se mal es donneors savoient,
Tout le bien du monde en diroient (...).
Qui biaux dons donne, il est preudon!
Dons donnent los aus donneours
Et enpirent les prenneors,
Quant il leur naturel franchise
Obligent a autrui servise.
Que vous diroie ? A la parsomme
Par don sont pris et dieu et homme (v. 8231-34; 8242-48).

D'où les paroles que l'auteur placera dans la bouche du dieu Amour lorsque celui-ci déclare préférer les règles transparentes d'une économie monétaire et marchande qui annule toute dette symbolique et libère le sujet des liens sociaux, aux stratagèmes obscurs et périlleux de Vénus et de son économie perverse de l'amour et du désir (v. 10 753 *sqq.*).

Une arithmétique des passions

Parce qu'il nous renvoie à une époque charnière entre transmission orale et mise en place d'un système de pouvoir et de représentation médiatisé par l'écrit, entre pensée symbolique et sémiotisation progressive du monde et des

rappports sociaux, entre imaginaire oblatif et économie marchande, la littérature française du Moyen Âge (qui émerge et se développe, on ne saurait trop y insister, à une époque coïncidente avec la croissance des grands centres urbains et l'expansion d'une économie monétaire et marchande à l'échelle internationale qui commence à saper les fondements épistémologiques sur lesquels repose la féodalité)¹¹ devient ainsi un instrument précieux pour décroquer et recadrer la réflexion sur le don, non pas comme simple modalité d'échange qui structure la société (ce qui serait une tâche incommensurable, vu que tout transfert de biens mis en scène par les poèmes, qu'il soit matériel ou rituel, de nature religieuse ou profane, est toujours lié à une économie du don), mais comme dynamique structurante du phénomène poétique qui détermine, dans toute son ambiguïté intrinsèque (don qui libère et qui lie), aussi bien les conditions de création, de circulation et de réception des textes que leur tissu narratif même¹².

Nul n'ignore qu'au Moyen Âge, comme dans toutes les sociétés occidentales prémodernes modelées sur l'idéologie indo-européenne si bien étudiées par Georges Dumézil dès les années 1940¹³, la vertu princière par excellence est la largesse,

11 Sur les rapports d'isomorphisme et de tension entre signe monétaire et signe poétique au Moyen Âge, imaginaire marchand et imaginaire oblatif, voir Carreto (2012, 2014).

12 De récentes recherches s'emploient de plus en plus à circonscrire la spécificité du phénomène littéraire au Moyen Âge à partir d'études (historiques, codicologies et autres) sur la réception œuvres ancêtres dans une analyse (philologique et codicologique) des manuscrits et cherchent à mettre en rapport leur mode et logique de composition et un système basé sur le don et/ou la commande. L'étude des dédicaces et des présentations (selon la nature des œuvres) devient alors un terrain particulièrement fertile pour explorer les liens complexes et paradoxaux (comme nous le verrons plus tard à propos de Chrétien de Troyes) qui unissent le poète à son seigneur au sein de la culture curiale du Moyen Âge (voir, à ce sujet, les considérations de Caroline Prud'Homme [2009]).

13 Voir, par exemple, *Mitra-Varuna – Essai sur deux représentations indo-*

la libéralité (Haugeard, 2006). Romans courtois, chansons de gestes, poèmes allégoriques ou didactiques, miroirs des principes et traités encyclopédiques de toute nature nous en donnent de foisonnants témoignages¹⁴. Elle joue un rôle structurant dans l'éthique de la monarchie et se lie, dès ses origines (Boutet, 1983 : 406-408) – aspect particulièrement important dans le cadre d'une poétique du don –, à un idéal où fécondité, largesse et intégrité verbale forment une indissoluble symbiose. Aussi n'est-il pas surprenant de voir le roi Arthur faire dépendre, dès le premier roman de Chrétien de Troyes, sa condition de souverain d'une éthique langagière de la parole pleine : « Je suis rois, si ne doi mantir » (*Érec et Énide*, v. 1749). Comme il n'est pas surprenant non plus

européennes de la Souveraineté, publié en 1940, ou *l'Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*, de 1941.

14 À l'instar de ce qui s'est produit, à divers degrés, dans la plupart des sciences sociales (Magnani, 2007), les théories de Marcel Mauss ont eu une vaste et profonde répercussion sur les études médiévales, aussi bien dans le domaine de l'histoire comme, bien que plus récemment, dans celui de la littérature. Dans un article intéressant où elle commence par replacer les thèses de Mauss dans le contexte intellectuel de son époque, Eliana Magnani (2008) nous rappelle que « Le recours à Mauss a lieu quand une partie des médiévistes commence à s'inquiéter de faire une histoire de la société médiévale, plutôt que celle positiviste de ses institutions ou des événements ». Ce renouveau s'opère avec Marc Bloch dans *La Société féodale* (1939-1940), l'entrée explicite de la théorie du don de Mauss dans la médiévistique datant néanmoins de la fin des années 1950, lorsque Philip Grierson, dans son article « Commerce in the Dark Ages » (1959) soutient que le commerce n'était pas la seule forme de circulation des biens, et qu'il fallait tenir compte aussi bien des vols et du butin de guerre, donc d'une circulation par la violence, que du don-contre-don, c'est-à-dire, d'une circulation due à la dette morale que les uns pouvaient contracter vis-à-vis des autres. Les idées de Grierson inspireront directement, à leur tour, les travaux de Georges Duby dans *Guerriers et paysans* de 1953, instaurant un dialogue fécond qui marquera les principales tendances théoriques et méthodologiques, de plus en plus interdisciplinaires, des études portant sur les rapports entre la pratique des échanges et les formes de représentation au Moyen Âge.

de voir le célèbre Guillaume d'Orange se présenter, dans un poème épique du dernier tiers du XIII^e siècle (*Les Enfances Vivien*) comme celui « qui onc n'ama prometre sanz doner » (v. 248).

La largesse, comme pratique aristocratique du don, pose cependant un problème crucial : elle implique une délicate gestion des limites. Tout comme la parole qui devient, surtout à partir du XII^e siècle, l'objet d'une régulation de plus en plus complexe en fonction des circonstances précises où elle doit – ou ne doit pas – être prononcée, comme le montrent les recherches de Carla Casagrande et Silvana Vecchio (2007) ainsi que le parcours de Perceval dans le *Conte du Graal* de Chrétien de Troyes, le don risque, à tout moment, de sombrer dans le manque de l'avarice ou dans l'excès de la *folle largesse*, deux extrêmes méthodologiquement importants dans la mesure où, faute de pouvoir mesurer et définir en toute exactitude le don compte tenu de l'ampleur et du flottement sémantique dont cette pratique se revêt, ils nous permettent au moins de le circonscrire de manière apophasique. Aristote, le fondateur de la poétique, est également le premier à nous présenter une réflexion cohérente sur le don dans le cadre d'une théorie générale de l'économie (i.e., de l'usage de la richesse) au Livre IV, I de son *Éthique à Nicomaque*; théorie qui sera reprise, dans ses grandes lignes directrices, par les penseurs latins (notamment le *De officiis* de Cicéron et le *De beneficiis* de Sénèque) qui exerceront, à leur tour, une influence considérable sur les Pères de l'Église (voir, notamment, le *De Officiis* de saint Ambroise) dont les écrits ne se limitent pas à transmettre les fondements éthiques d'un modèle de vie ancré dans la théologie, mais constituent le véritable socle épistémologique de toute la pensée médiévale.

Or, si pour Aristote, « le propre de l'homme généreux est de donner à qui mérite plutôt que de recevoir de qui il convient et de ne pas accepter ce qui ne lui revient pas » (I, 1, 7), la prodigalité est d'emblée considérée, non seulement

comme une dispersion de la richesse pouvant conduire à la ruine, mais comme une menace morale et ontologique qui renvoie au désordre, au dérèglement et à la perte, « la dilapidation des biens sembl[ant] être pour un individu une sorte de destruction de soi-même, car la vie ne subsiste que par les biens en question » (I, 1, 5). Dans un fabliau du XIV^e siècle, intitulé précisément *La Folle largesse*, l'auteur vitupère contre cette épouse insensée qui donne à tous ses voisins, au-delà du besoin, le sel (bien autrement précieux !) que le mari rapporte de son travail, confondant ainsi – et c'est son tort principal (Guery, 1984 : 1249) – un bien essentiel avec tous ces objets de luxe qui structurent les relations de pouvoir au sein de la société féodale et aristocratique. Dans sa conclusion morale, le poète ne condamne-t-il pas la pratique du don, mais « incite tout le monde à vivre sagement et à donner comme il convient ». Entre le XII^e et le XIII^e siècle, de nouveaux modèles de représentation (ou de symbolisation) se mettent en place ; codes sociaux, mœurs, pratiques religieuses et pastorales, structures économiques et structures du pouvoir se réforment progressivement ; de nouvelles libertés et de nouveaux privilèges, plus adéquats aux exigences de la vie en communauté urbaine, voient le jour. Durant cette période, comme l'avait pertinemment désigné Jacques Le Goff (1977), le « temps du marchand » tend à supplanter le « temps de l'église », le temps segmenté et mesuré (bientôt celui des horloges communales) côtoyant désormais le temps cyclique de l'Église et des rituels sacrés. Ces transformations s'accompagnent d'un distancement critique face à l'idéologie de la largesse infinie, raisonnant à travers les multiples discours qui, de toutes parts, insistent de plus en plus sur une nouvelle éthique du don ancré dans la juste mesure et dont les effets se font ressentir sur le plan poétique. L'écart entre deux conceptions distinctes du monde et des relations sociales est, pour ne citer qu'un exemple, parfaitement visible/lisible dans la distance qui

sépare le premier roman de Chrétien de Troyes, *Érec et Énide* (vers 1165), dont le prologue est entièrement placé sous le signe de la rectitude verbale (l'idéal consistant « a bien dire et a bien apprendre » – Prologue, v. 12) et une œuvre comme *Jehan et Blonde* (1230-1240) de Philippe de Rémi où cet idéal est clairement transféré dans la sphère économique à travers une éthique du « bien despendre et bien aquerre » qui clôt le poème.

Cependant, pire que la prodigalité (qui elle, au moins, profite toujours à quelqu'un), son envers (l'avarice) est, depuis Aristote (*Ethique*, IV, 1, 43), présenté comme le plus grave et le plus honteux des péchés. Cet « amour sordide du gain » (*Éthique*, IV, I, 40) excité par la convoitise, la cupidité et toute une pléiade de maléfices qui l'accompagnent (du mensonge au silence égoïste et coupable – la *mala taciturnitas* des théologiens – en passant par la rumeur, le *vaniloquium*, le faux-témoignage, entre beaucoup d'autres formes de distorsion verbale) fait de l'avarice¹⁵ l'expression du désir éternellement inassouvi. Dans sa *Summa de arte praedicatoria* (VI, 61), datant de la fin du XII^e siècle, Alain de Lille souligne ainsi la nature infinie, illimitée et, par conséquent, contre nature, de l'avarice (« Terris suis limitibus terminatur, aqua suis finibus limitatur, aer suo fine concluditur; caelum suis terminis aretatur; sola avaritia mensura non sistitur »). Dans son fameux et influent *Anticlaudianus*, alors qu'il met en scène le combat décisif entre les vices et les vertus (dans la lignée de la *Psychomachia* de Prudence) qui prépare la venue de l'Homme Nouveau, la dernière et la plus violente des batailles (VIII, 249-369; IX, 330-424) est justement celle qui opposera, au seuil de l'apocalypse, Pauvreté et sa légion de vices (Infamie, Fraude,

15 Devenue racine de tous les maux de l'humanité, l'avarice possède une histoire culturelle et théologique particulièrement riche, fascinante et complexe dont il est impossible, ne serait-ce que sous forme de synthèse, de retracer les principales étapes dans le cadre de cette réflexion (voir Little, 1983; Casagrande et Vecchio, 2000 : 96-123; Newhauser, 2007).

Déception, Injustice, Contrefaçon) aux troupes conduites para Avarice accompagnée de Préoccupation Constante, Convoitise, Usure.

Mais c'est sans doute dans son *Liber de planctu naturae* (305-309) qu'il vocifère le plus violemment contre ce vice : stratégiquement placée entre le chapitre sur les nourritures terrestres (*De superfluitate ciborum*) et les critiques à l'arrogance, voici qu'Avarice apparaît liée à des images anxiogènes qui se succèdent à un rythme affolant : le vomissement (« Isti, bursam ad nummorum vomitum, arcam pecuniarum invitant ad nauseam, ut exactori stomacho possint accuratius adulari »), l'imagination délirante durant le sommeil, la peur constante, l'idolâtrie, la pauvreté, la corruption à tous les niveaux (y compris verbal, à travers le sophisme), la fraude, la colère, la discorde (qui menace sans cesse l'harmonie de l'univers représentée par la musique), la prostitution, l'adultère et d'autres vices sexuels, le don opportuniste (opposé à la charité et à la largesse), l'abjecte peste, etc. Au sein de ce sombre et angoissant tableau digne d'un Hieronymus Bosch, l'homme est figuré par l'image solitaire et tragique de Tantale.

Du poème allégorique ou didactique aux traités théologiques et moraux, en passant par les sermons, la fiction profane, le chant joyeux et grinçant des *Carmina Burana* ou l'imaginaire iconographique (Baschet, 2000) qui illustre l'avare comme une figure difforme, recroquevillée sur elle-même, le visage crispé, tourné vers le bas (la vile matière, l'excrément), les mains retordues s'agrippant désespérément à une bourse pleine de deniers, nous constatons que le grand péché capital de la culture du Moyen Âge n'est plus ni la *superbia* chevaleresque ni même la *luxuria* d'un Lancelot : signe de ces temps nouveaux qui président à la naissance de la littérature en langue vulgaire, le péché par excellence habite désormais dans l'avarice que chanson de geste et romans dénoncent à satiété en le reliant justement à son double verbal qu'est le silence.

Lorsqu'il s'apprête à pénétrer en songe dans l'inaccessible verger de Courtoise qui abrite la rose de tous ses désirs, l'Amant du *Roman de la Rose* de Guillaume de Lorris aperçoit un haut mur crénelé sur lequel sont sculptés et peints les neuf vices qui menacent l'amour. Placés au centre de ce tableau (en cinquième position), entre Convoitise (aux mains incurvées et crochues, v. 188) et Envie (« qui ne rist onques en sa vie », v. 236), voici qu'apparaît une image laide, sale, en piteux état, maigre et chétive, « aussi verte que ciboulette »¹⁶, donnant l'impression d'être morte de faim, pauvrement vêtue d'une vieille cotte déchirée, comme si elle était restée avec les chiens, et serrant si fort dans sa main une bourse qu'on aurait du mal à en tirer quelque chose (v. 197-234). C'est, bien entendu, Avarice, dont Jean de Meun complétera le portrait en l'associant à la peur, à l'idolâtrie et au malheur (v. 5239 *sq.*), mais surtout (aspect qui nous intéresse tout particulièrement) à la création poétique. Regrettant le temps où Largesse dominait le monde et où les ducs, comtes et rois honoraient les philosophes et les lettrés en leur offrant des villes (comme Naples fut donnée à Virgile) « jardins, lieux honorables/ Et maintes choses delitables » (v. 18720-30), le poète touche ainsi au cœur du problème de l'avarice en l'interprétant comme interruption mortelle du circuit de la richesse qui entraîne un blocage économique, verbal et symbolique :

As richeces font grant laidure
Quant il leur tollent lor nature :
Leur nature est qu'il doivent corre [*circuler*]
Pour genz aidier et pour secorre
Sans estre a usure prestece :
A ce les a dieus aprestees (v. 5179-5184).

16 L'association de l'avarice à la couleur verte ne saurait nous surprendre. Couleur difficile à produire et à fixer, le vert en vient à « emblématiser tout ce qui instable, éphémère, mouvant, que ce soit en bonne ou en mauvaise part » (Pastoureau, 1997 : 72).

La façon dont le théologien catalan Raymond Lulle autopsie, à son tour, l'avarice (comme son versant spéculatif tout aussi diabolique et pervers, l'usure¹⁷), est particulièrement intéressante, dans la mesure où il accentue sa dimension spirituelle et déplace sa nature économique et morale vers un plan scripturaire et herméneutique. En effet, dès les premières pages de son *Libre de virtuts e de pecats* (II, 9) du début du XIV^e siècle, il présente ce vice comme « forme difforme qui déforme l'entendement » provoquée par l'amour excessif envers les biens terrestres que l'avare fera tout pour acquérir, multiplier et conserver. Ce dérèglement intellectuel (qui se caractérise aussi bien par un délire de l'imagination [V, 25] que par une corruption des facultés mémorielles [V, 33]) altère évidemment la conception du réel chez l'avare et mine totalement son rapport à autrui et à Dieu. Ses répercussions sur le fonctionnement du langage sont particulièrement intéressantes pour notre propos. Le mensonge, tout d'abord, que Lulle place entièrement sous le signe du simulacre fictionnel. Dénaturant la Création, l'avare nie l'existence des choses ancrées dans le primat de la visibilité en élevant l'invisibilité au statut de vérité tangible (IV, 7), écart dans lequel se loge la fraude. Transformant la dissemblance en semblance trompeuse (et *vice versa*), l'univers de l'avare, privé de toute essence réelle et dépourvu de toute finalité esthétique, morale ou poétique, est le royaume du leurre et de l'imitation

17 Les discours des théologiens et des canonistes contre l'usure sont particulièrement violents. Ce péché représente, en effet, la suprême subversion du don (des dons de Dieu, à commencer par le don du temps) consistant à faire fructifier nuit et jour un bien stérile par nature (la monnaie), comme si l'argent devenait une horrible créature hermaphrodite qui engendre un surplus à partir d'elle-même (reprenant le fameux adage médiéval *Nummus non parit nummos*, saint Bonaventure affirmera, par exemple que « Pecunia quantum est de se per seipsam non frutificat » [*Quaestiones super libros Sententiarum*, III, dist. XXXVII, dub. VII]). D'une vaste bibliographie sur cette matière, je renvoie simplement à l'excellente synthèse de Jacques Le Goff (1986).

diabolique (le *fenyement*, II, 8). Lorsqu'il oppose ce vice à la prudence et à la tempérance, il définit encore l'avarice comme un état contraire à une parole réfléchie et modérée (V, 9; V, 25), ce qui place ce péché aussi bien dans la sphère de la *mala taciturnitas* que dans celle de l'excès et de la démesure verbale (*multiloquium, vaniloquium, loquacitas*). L'avarice produit un tel dérèglement du langage (et du monde intérieur et extérieur qu'il reflète) que Raymond Lulle l'exclut, de façon tout à fait surprenante, du *trivium*, l'avarice – basée sur le calcul et les arts mathématiques (« Home avar discorre son racionar per arismetica e per geometria », IV, 2) – apparaissant comme une véritable anti-rhétorique, l'homme avare s'opposant au grammairien dont il devient le double négatif en refusant de transmettre ses connaissances à ses élèves (Carreto, 2010) :

Lo gramatich, si es avar, no vol tost mostrar grammaticha a sos escolans. E açó matex fa lo avar logic per ço que pusca guanyar molts diners per longament mostrar a sos escolans (*Libre de virtuts*, II, 1).

Un peu plus loin, lorsque Lulle développe l'antithèse avarice/foi (V, 33), avarice/espérance (V, 41) et avarice/charité (V, 49), l'aveuglement qui caractérise l'avare se déplace subtilement vers le domaine de l'exégèse par le biais de l'analogie, solidement enracinée dans la tradition théologique et pastorale, entre avarice et idolâtrie. Comme nous l'avons souligné, l'avare est en effet celui qui met ses capacités sensorielles au service des simulacres et qui, ce faisant, dénature l'entendement et déforme la mémoire. Or, sans mémoire, qui est toujours mémoire de Dieu qui, grâce à la réminiscence et à l'illumination (dans la perspective augustinienne), dévoile la vérité inscrite/déposée dans l'âme, l'avare est condamné à l'errance dans un monde obscur et illisible (nous songeons au parcours de Perceval sur lequel nous reviendrons). Sans la foi qui illumine les choses et dont procède le discernement, il se montre incapable d'interpréter de façon adéquate les

signes qui ramènent l'homme à Dieu et au Sens par le biais des réalités sensibles. Sur le plan sémiologique aussi bien que théologique, l'avare devient l'emblème de l'homme servilement emprisonné à la lettre charnelle, stérile et même mortelle de la Parole, selon l'anathème lancé par Saint Paul aux Corinthiens (II, 3, 6) et amplement commenté par saint Augustin dans son *De Doctrina Christiana* (III, 5, 9) : « Littera occidit, spiritus autem vivificat ». L'avarice se situe donc aux antipodes de la charité qui se manifeste sur le plan exégétique, nous y reviendrons, dans l'amour de la lettre qu'elle arrache au silence grâce à une glose fertile et rédemptrice qui se veut non pas désir cupide de posséder le sens, mais désir de le dévoiler et transmettre¹⁸. Ce n'est donc pas le don pur, comme le suggérerait Derrida, qui est négation de l'échange et figure par excellence de l'impossible, mais bien l'avarice qui, dans sa nature intrinsèquement anéconomique, tue la parole en même temps qu'elle transforme le monde en une immense terre *gaste* et stérile.

On comprend dès lors mieux pourquoi l'accès au verger d'Amour du premier *Roman de la Rose* est interdit à ceux qui convoitent l'argent plus que toute autre chose et à ceux qui ont pour seul désir celui d'accumuler et de thésauriser les biens. Tout comme il sera interdit à ceux qui souhaitent entrer dans l'espace utopique de l'abbaye de Thélème à la fin

18 Un autre théologien particulièrement influent au Moyen Âge, Lothaire de Segni (futur Pape Innocent III), l'avait déjà clairement suggéré : si l'avarice est le pire de tous les péchés (pire même que l'usure dont certaines formes tendront à être légitimées par la pensée scolastique au sein d'un débat aux contours extrêmement complexes, comme l'a montré Jacques Le Goff [1986]), c'est bien entendu par qu'il est amour du simulacre, idolâtrie envers les signes que l'on souhaite préserver jalousement de toute amputation : « Sicut enim ydolatra servit symulachro, sic avarus servit thesauro. Nam ille cultum ydolatrie diligenter amplificat, et iste cumulum pecunie libenter augmentat. Ille cum omni diligencia colit symulachrum, et iste cum omni cura custodit thesaurum (...). Ille timet mutilare symulachrum, et iste timet minuere thesaurum » (*De miseria condicionis humane*, II, 15).

du célèbre roman de Rabelais (*Gargantua*, chapitres 54-58) qui représente, certes, un art de vivre, mais aussi un art d'écrire et un art herméneutique (comme le prouve l'interprétation burlesque et parodique de l'énigme en prophétie inscrite sur une grande lame de bronze trouvée dans les fondations de l'abbaye) placés sous le signe de la liberté et du désir :

Cy n'entrez pas, vous usuriers chichars,
Brifaulx, les chars, qui toujours amassez
Grippeminaulx, avalleurs de frimars,
Courbez, camars, qui en vos coquemars
De mille marcs ja n'auriez assez.
Pointc esgassez n'estes, quand cabassez
Et entassez, poiltrons à chiche face :
La male mort en ce pas vous deface.

Face non humaine
De telz gens, qu'on maine
Raire ailleurs : céans
Ne seroit séans ;
Vuidez ce dommaine,
Face non humaine (*Gargantua*, cap. 54, p. 409).

Mais on comprend aussi mieux pourquoi de nombreux prologues narratifs du Moyen Âge (tous genres confondus) vitupèrent inlassablement contre cette étrange forme d'avarice poétique qui incarne à travers la figure diabolisée du jongleur. Les sources étant copieuses, je me limiterais à quelques exemples significatifs. Fruit de cette extraordinaire dynamique créatrice que fut la *translatio*, *Le Roman d'Alexandre* est l'un des plus anciens romans français – le plus ancien même sous sa forme primitive¹⁹ –, conservé dans des versions composites en vers dès le premier tiers du XII^e siècle. Il reviendra à Alexandre de Paris – qui « veul l'estoire rafreschir » (v. 11) –

19 Il intègre une vaste et longue tradition qui remonte à Pseudo-Callisthène (III^e siècle avant J.-C.) et à la traduction latine de Jules Valère (début du IV^e siècle) et débouche sur les nombreuses adaptations en prose à partir du XIII^e siècle.

d'unifier, aux alentours de 1180, tous ces contes disparates à travers un long récit versifié de 16 000 vers. À l'instar de ses prédécesseurs, le poète n'a de cesse de louer l'infinie largesse du héros macédonien très tôt transformé en parangon de la chevalerie et des vertus nobiliaires. Dans la Branche I (v. 2631-2658), il explique pourquoi et comment Alexandre fait don de la cité de Tarse (qu'il reconstruit et repeuple) à un musicien, soulignant ce lien vital qui unit, au sein d'un système littéraire et symbolique fondé sur l'imaginaire oblatif, pratique du pouvoir, don et poésie. Après la mort du héros, victime d'empoisonnement, la Branche IV décrit longuement la plainte des douze pairs et notamment celle de son précepteur, Aristote, qui déplore la fin d'un monde dominé par la largesse et dénonce la trahison d'Antipater dont le crime est d'autant plus grave qu'il représente, en tant que contre-don pervers et mortel, une véritable agression symbolique contre la logique oblativique qui condamne le royaume à la déchéance et à la mort :

Ahi! rois, sor tous autres conquerans et hardis,
Largesce estoit ta mere et tu eires ses fis;
En doner iert ta gloire, ta joie et tes delis (...).
Ahi! Antipater, traîtres dieusmentis,
Com estiés par lui honorés et servis
Et si de riches fiés chasés et enrichis!
Gadres t'avoit donee, les donjons, les larris
Et trestoute la terre que tint li dus Betis.
Tantes de gens chaciés hui a duiel et a escis,
Dont mainte gentil dame en plaindront lor maris
Et maintes veuve mere en ploreront lor fils (v. 1031-33; 1047-54).

Cette digression nous permet de mieux saisir les propos d'Alexandre de Paris dans son prologue où il s'attaque à ceux qui savent bien commencer un poème, mais sont incapables de le finir, leur ouvrage ressemblant alors à cet ânon qui, « gracieux à la naissance, suscite l'affection, mais qui, en grandissant, devient laid comme un démon » (v. 34-36). Cette fragmentation du *texte* transformé en lambeaux (*peniaux*, v. 41) que l'auteur devra rafistoler, est invariablement l'œuvre

de ces « troveor bastart » (v. 37) aux mœurs douteuses que le prologue relie explicitement au péché d'avarice :

Car ainc par averté ne vi riens gaaignier ;
Qui trop croit en tresor trop a le cuer lanier,
Ne puet conquerre honor ne terre justicier (v. 53-55).

L'on voit ainsi se dessiner une curieuse et remarquable éthique de la littérature où l'avarice devient l'emblème de la corruption poétique et la largesse (celle d'Alexandre le Grand et celle d'Alexandre de Paris, le prologue faisant implicitement fusionner, par le biais de l'homonymie, les deux figures) modèle d'unité et d'intégrité à travers lesquelles est restaurée la vérité de l'*estoire*.

Nous retrouvons sensiblement la même logique scripturaire dans le prologue du premier roman de Chrétien de Troyes, *Érec et Énide* (vers 1170) où le poète blâme ceux qui « devant rois et devant contes,/Depecier et corrompre suelent/Cil qui de conter vivre vuelent » (v. 20-22), i.e., ceux qui, motivés par l'amour du gain dénoncé par Aristote²⁰ troublent ou court-circuitent la trajectoire rectiligne du conte (le lien ininterrompu entre la source et son actualisation), mettant ainsi en cause non seulement l'intégrité de la parole fictionnelle, mais aussi et surtout l'intégrité de la mémoire poétique et culturelle²¹ sur laquelle repose l'identité de toute une « communauté textuelle »²². Le prologue de *Claris et*

20 L'argument est, bien évidemment, rhétorique : il légitime le discours fictionnel tout en permettant de glorifier le travail poétique. Car cette récompense monétaire – ou autre – échangée contre la performance poétique n'est-elle pas condition nécessaire et intrinsèque à l'existence de l'activité littéraire et artistique au Moyen Âge ?

21 Mémoire que Chrétien déclare ambitieusement vouloir restaurer et perpétuer pour toujours : « Des or comenceraï l'estoire/Que toz jors mais iert en mémoire » (v. 23-24).

22 Je reprends ici le pertinent concept de Brian Stock (1983 : 522) qui définit la « communauté textuelle » comme « un groupe de personnes dont les activités sociales sont centrées autour de textes, ou plus précisément

Larris, roman anonyme probablement composé dans les années 1270, présente une variation intéressante sur ce thème qui devient un véritable *topos* littéraire : il ne condamne pas expressément l'avarice, mais déplore les temps modernes où, sous l'empire de la médisance (*Mesdire raigne*, v. 15), la Joie s'est perdue, donnant lieu à la Tristesse qui n'engendre que discorde et tourments. Cette époque où régnait la Joie (celle que chantaient les troubadours occitans et que n'a eu cesse de célébrer, à leur suite, le roman courtois) était celle, nous dit l'auteur, où les nouvelles (i.e., le récit aventureux des chevaliers errants) étaient entendues « en feste » et « en tornoy » (v. 26). Or, Tristesse et Médisance, placées sous le signe de la stérilité et de la destruction, sont les fruits de Convoitise²³ dont le poète désire interrompre le parcours mortel en reprenant les « aventures de Bretaigne/Au tens que li rois d'Engleterre/Artus vint Bretaigne conquerre » (v. 88-90), i.e., en renouant nostalgiquement avec une période où régnait une union indissoluble et féconde entre largesse, chevalerie et réjouissances poétiques.

Sensiblement à la même époque (seconde moitié du XIII^e siècle), nous découvrons un singulier et surprenant poème, le *Roman de Silence* de Mestre Heldris de Cornouailles, dont le prologue développe sur 106 vers l'une des plus violente et incisive diatribe contre l'avarice en multipliant les images négatives et anxiogènes en liant l'insatiable désir d'accumuler les richesses qui caractérise *cist siecles diviers* (v. 16) à la corruption, l'interruption ou la destruction du travail poétique²⁴, l'ivresse qui trouble le(s) sens (v. 37-42), l'oisiveté

autour d'un interprète lettré de ces textes ».

23 « Car Couvoitise tient la cler/De leutr cuers puis que Joie i faut. /Et savez vous ce que lor faut? /Il usent lor vie en tristece,/Sanz bien, sanz honor, sanz largece » (v. 28-32)

24 « Ne violt qu'espars soiënt par gent/Qui proisent mains honor d'argent,/N'a gent qui tolt voellent oïr/Que si n'ont soing c'om puist joïr/De gueredon qu'il voellent rendre./Uns clers poroit lonc tans apprendre/

et la couardise (v. 57-58), la mort de l'idéal chevaleresque et courtois (v. 83-88), la mauvaise herbe qui étouffe la bonne graine des vertus et de la parole poétique (v. 91), le déclin du pouvoir, etc. Au cœur d'une atmosphère aux contours scatologiques (image du *fiens* – le fumier – aux v. 45 et 48-49) et eschatologiques, l'avarice apparaît, dans la droite ligne de l'anathème évangélique (Timothée, I, 5), comme la « racine de tous les maux » qui menacent de décomposer l'ordre social et symbolique. L'une des images les plus impressionnantes est sans doute celle qui consiste à faire de l'avarice une matière plus vile encore que le fumier. Alors que celui-ci, ajoute Heldris, est mélangé à la terre pour aider la semence à germiner et à croître, l'argent enterré par l'avare est totalement stérile²⁵, simple déchet servant seulement à tourmenter l'homme déchu et constamment hanté par le doute, la méfiance et la peur :

Doner, joster et tornoier,
Mances porter et dosnoier,
Ont torné en *fiens entasser*;
car qui violt avoir amasser,
Quant il n'en ist honor ne biens ?
Assés valt certes mains que fiens.
Li fiens encrassce vials la terre,
Mais li avoir c'on entreserre
Honist celui ki l'i entasse.
S'il a. m. mars en une masse
Trestolt icho tient il a nient,
Et neporquant perdre le crient ;
Et om qui crient n'est pas a ase,

Por rime trover et por viers,/Tant par est cis siecles diviers,/Qu'ançois poroit rime trover/Qui peüst en cest mont trover/Blos solement un sol tant pinchier/Dont il eüst salve sa paine,/Ne le traval d'une sesmeine./ Volés esprover gent avere?/Servés lé bien, come vo pere:/ Dont serés vos li bien venus,/Bons menestreus, bien recheüs » (v. 9-26).

25 Nous pouvons également interpréter cette suggestive image comme une variation originale sur la Parole des Talents sur laquelle nous reviendrons.

Ains vit a dol et a mesaase (...).
Ne sai que dire des haïs
Por cui cis siecles est traïs
De honte ont, mais lor cort enclose (v. 43-56; 65-67).

Une poétique de la charité

Si l'avarice, dans la mesure où elle interrompt la circulation des richesses (isomorphe d'une circulation de la parole et du sens) qui irriguent le tissu social, conduit à la mort de la littérature ou place, plus précisément, la poésie sous le signe même de l'impossible, il importe alors de restaurer sa place au sein des échanges et de l'économie du don où elle retrouvera toute son intégrité et sa fécondité. *Silentius* (qui est en fait *Silentia* dont l'identité sexuelle est camouflée au long du récit pour des raisons lignagères), dans le roman d'Heldris de Cornouaille, ne deviendra-t-il/elle pas, sous le nom de *Malduit*²⁶ et le masque du jongleur, l'incarnation d'un art poétique intrinsèquement équivoque qui séduit l'auditoire tout en provoquant une «mervellose descorde» (v. 3205) parmi le groupe de troubadours qui l'accompagne et qui accuse Silence de leur avoir volé ou usurpé leur(s) talent(s), l'enjeu de la querelle qui allait coûter la vie au héros/à l'héroïne se déplaçant ainsi clairement de la sphère poétique vers la sphère économique :

Et se l'estorie ne me ment
Il a des estrumens apris,
Car moult grant travail i a mis,
Qu'ains que li tiers ans fu passés
A il *ses maïstres tols passés*,
Et moult grant avoir lor gaïgne (v. 3138-43)
Cis a emblé nostre savoir (...).
Nostre damages doblera
Car nostre avoir emportera (v. 3268; 3277-78)²⁷.

26 Un signifiant révélateur (*Malduit* pouvant être interpréter littéralement comme « mal conduit ») qui fait de l'activité poétique l'art par excellence de la déviance.

27 Durant toute la séquence racontant les aventures de Silence déguisé(e)

Violamment condamnée dans le prologue, l'avarice réapparaît maintenant sous la forme d'une parole convoitée et dérobée, d'une parole qui ressuscite le spectre de la discorde, l'image du poète-jongleur (qui se plaît à multiplier les mots et les significations) étant soudain attirée vers l'ombre suspecte et diabolique de l'avare et de l'usurier (Bloch, 1986 ; 1989).

Plus régulièrement toutefois, les prologues définissent l'activité poétique comme un contre-don soumis à l'impératif éthique et moral de faire fructifier les dons divins de la science et de l'éloquence que le silence condamnerait à la stérilité, à l'oubli mortel et à la déchéance²⁸. La manière dont Marie de France formule cette poétique des talents dans le prologue des *Lais* qu'elle compile et traduit en français, est sans doute l'une des manifestations les plus connues et les plus commentées de cet impératif à travers lequel le don poétique, dans toute son extension située à la croisée de multiples et complexes mouvements pluridirectionnels²⁹, se veut véritable renouvellement cosmique :

en jongleur, on assiste à une multiplication remarquable des métaphores monétaires (v. 2872-3476).

28 Nous retrouvons cette même question au cœur même du prologue d'*Érec et Énide* de Chrétien de Troyes où l'impératif éthique d'approfondir et de répandre le don divin de la science grâce à l'*estude* est directement lié à l'idéal de « bien dire et bien aprendre » (v. 12) qui précède, à son tour, l'affirmation du fameux principe de composition poétique chez Chrétien (la « mout bele conjointure » que le poète champenois dit extraire d'un conte d'aventure – v. 13-14). Dans un roman entièrement dominé par le problème de la parole (bonne parole ou parole fatale comme celle d'Énide lorsqu'elle accuse son mari de *récréantise*), cet imaginaire poétique et oblatif s'oppose à la menace représentée par le silence stérile (« Car qui son estude entralait,/Tost i puet tel chose taisir/Qui mout venroit puis a plesir » [v. 6-8]) ou la parole dissonante et corruptrice des jongleurs motivés par le gain.

29 Dons de Dieu offerts à Marie de France qui sont rendus à travers le travail scripturaire ; don des *Lais* à Henri II Plantagenêt ; don de tous ces récits qui circulent dans la tradition – orale et écrite – constitutive de matière de Bretagne et dont Marie se fait la destinataire privilégiée ;

Ki Deus a duné escience
E de parler bon eloquence
Ne s'en deit taisir ne celer,
Ainz se deit voluinters mustrer.
Quant uns granz biens est mult oïz,
Dunc a primes est il fluriz,
E quant loez est de plusurs,
Dunc as expandues ses flurs (Prologue, v. 1-8).

Devenir donataire d'un double héritage si précieux et prestigieux (dons de dieu et don d'une tradition poétique puisée dans la matière de Bretagne) implique cependant une responsabilité accrue. Il est d'ailleurs intéressant de remarquer combien Marie de France insiste à la fois sur l'originalité de son projet poétique et sur l'immense effort au seuil de la souffrance qu'il implique, définissant sa composition comme une « grevose oeuvre » (ce qui signifie, certes, « difficile », mais aussi « lourde, dure, pénible », selon le *Dictionnaire d'Ancien Français* de Godefroy), une « grant dolur » dont il est nécessaire de se *délivrer* (v. 27)³⁰ pour se défendre du vice (v. 23). Mais à quel vice fait allusion Marie ? À l'oisiveté ? Ou serait-ce plutôt au silence avare qui condamnerait les contes de Bretagne à demeurer lettre obscure et morte d'une tradition vouée à l'oubli s'ils n'étaient sauvés par cette *translatio* en roman qui, à la manière d'une glose fertile, permet aux récits de renaître et à leur signification de se multiplier et de se répandre à l'infini³¹.

dons spirituels – et sans doute économiques – rendus par ce roi qui, en acceptant de recevoir les *lais* comme présent (« si vos les plaist a recevoir » [v. 51]; « Ne me tenez a surquidiee [“présomptueuse”]/Se vos os faire *icest present* » [v. 55]) – provoque « grant joie » [v. 52] à la poétesse qui voit alors, en retour, croître son renom, i.e., son prestige, sa reconnaissance sociale, etc.

30 Nous retrouverons exactement la même forme verbale *délivrer* pour désigner, chez Chrétien de Troyes (prologue du *Conte du Graal* sur lequel nous reviendrons plus loin), le processus de création du roman à partir d'une source (le mystérieux *livre du graal*) qui lui a été offerte par le destinataire de l'œuvre, le conte Philippe de Flandres.

31 Ce sont les fameux vers du prologue « Custume fu as anciens,/

Comme l'avait très justement souligné Brewster Fitz (1975), le prologue des *Lais*, jouant sur l'analogie entre la pratique médiévale de composition poétique et l'art du commentaire (la glose), semble se présenter comme une subtile réécriture métaphorique de la Parabole des Talents (*Matthieu*, 25, 14-30). Or, l'interprétation de cette parabole s'inscrit, rappelons-le, au Moyen Âge dans une vaste tradition patristique qui, en spiritualisant l'usure comme emblème de l'activité exégétique et féconde de la glose, transforme ce péché économique en une pratique rédemptrice³², le mauvais serviteur de la

Geo testimoine Preciens,/Es livres ke jadis feseient,/Assez oscurement diseient/Pur ceus ki a venir esteient/E ki apprendre les deveient,/K'i peüssent gloser la lettre/E de lur sen le surplus mettre » (v. 9-16).

32 Voici la version de l'Évangile de Matthieu donnée par la *Vulgate* : « Serve male, et piger, sciebas qui meto ubi non semino, et congreco ubi non sparsi : oportuit ergo te committere *pecuniam meam numulariis*, et veniens ego recepissem utique quod meum est *cum usura* » (*Mt*, 25, 27). Dans l'histoire de l'exégèse de cette Parabole, soulignons l'importance de la tradition ancrée dans la *Glosa ordinaria* de Walafrid Strabon au IX^e siècle qui voit dans les cinq talents la manifestation des cinq sens, les plus importants étant l'*intellectus* (la conscience) et l'*operatio* (le travail, l'effort, l'éloquence) vu qu'ils permettent de rendre fertiles les Écritures en ouvrant le présent aux béatitudes de la vie future : « *Qui dua talenta acceperat*. Iste viribus suis quidquid in lege Dei didicerat, in Evangelio duplicavit. Sive conscientiam et opera praesentis vitae futurae beatitudinis typos intellexit » (*PL* 114, 2, 165). « Multi enim natura licet sapientes et acuti, si sint desides, perdunt bonum naturae, et praemium quod erat eis promissum videre transire ad alios qui quod habent minus, per naturam acquirunt per industriam. Vel qui habet *fidem et bonam voluntatem*, etiam si minus habet in opere dabitur a bono iudice. Sed qui in fide non habet etiam virtutes quas naturaliter habet, perdit sine qua non sunt virtutes. Vel qui habet amorem verbi, datur ei sensus intelegendi. Qui vero non habet, etiam si naturali studio callet, deficit. Vel qui non habet charitatem, amittit omne bonum quod habet. Nota quod boc quod cuique datur in rebus mundanis vel spiritualibus, pro talento imputatur de quod est rationem redditurus » (*PL* 114, 2, 165-6). Quant à ceux qui, comme de bons banquiers ou de parfaits changeurs de la Parole, ont pour devoir professionnel de multiplier les besants de Dieu, l'auteur de la *Glosa* n'hésite pas à les désigner : « *Nummulariis*. Vel caeteris doctoribus, ut apostolis et episcopis. Vel, cunctis credentibus qui

Parabole (celui qui thésaurise le talent confié par le Seigneur en l'enterrant sous terre de peur de ne le perdre) devenant le symbole d'un attachement avare et mortel à la *littera* dans sa nature charnelle, idolâtre et trompeuse, alors que les bons serviteurs (ceux qui font les talents se multiplier *cum usura* en les investissant) s'érigent en emblème du travail exégétique qui, en démultipliant le sens à l'infini, retrouve la nature féconde et vivifiante du Verbe.

Cette antinomie entre le silence avare et une parole usurière qui répare les lacunes au sein de la transmission poétique, rétablit les maillons du circuit oblatif et restaure ainsi, à travers la syntaxe du conte, l'ordre symbolique, est clairement énoncée dans une œuvre, au titre suggestif, de Guillaume Le Clerc de Normandie : *Le Besant de Dieu* (circa 1226-1227). En effet, dans ce traité didactique et moral inspiré aussi bien des Écritures que du *De miseria humanae condicionis* du pape Innocent III ou des sermons de Maurice de Sully, évêque de Paris mort en 1196, alors qu'il se montre particulièrement violent à l'égard de tous les vices économiques – notamment l'avarice et l'usure – qui détournent et pervertissent la largesse de Dieu (v. 1660 *sq.*, par exemple) qui soutient l'univers, le poète place néanmoins les premiers vers de son prologue sous le signe d'une poétique (légitimatrice) de l'usure explicitement affichée et revendiquée :

Por ceo jeo ne voil muscier
Le besant deu ne acorcier,
Mes metre a creis e a usure,
Dirrai tant com leisir me dure.
Car ge ne sai qunt il vendra
N'a quele hore il me somondra
Que devant lui vienge a conter,
Savoir com bien purra durer
Le guaain que jeo li ai fait
E que de son avoir ai trait.
Si jeo n'ai son besant duple,

possunt pecuniam duplicare » (PL 114, 2, 165).

Il dirra que j'avrai emble
Le suen come felun malves (v. 1-13).

Folement a son tens use,
Qui a mis en sac pertuse
Toteveies tut son tresor.
Il s'en repentira uncor,
Qui en terre tresor aune,
Dom il ne velt faire commune,
Il l'aune en trop malveis leu :
Car il aune l'ire deu
Encuntre lui au jor del ire (v. 381-389).

Pris dans le cercle magique – ou dans la spirale prodigieuse – du don, tout dans le texte du Moyen Âge semble ainsi participer ou même dépendre structurellement d'une dynamique oblativie : œuvre comme fruit d'un don divin qui devient, à son tour, objet d'offrande à un seigneur, mais aussi circulation intense des nombreux objets (épées, écus, parures, anneaux, étoffes précieuses, reliques, *etc.*) qui parcourent les textes fictionnels et dont la valeur (monétaire et/ou symbolique), ainsi que la trajectoire qu'ils dessinent gouvernent et bouleversent la signification du récit. Que l'on songe au manteau que revêt Érec à la fin du premier roman de Chrétien de Troyes et dont la description s'appuie sur l'autorité de Macrobe. Confectionné dans l'Autre-Monde de la Féérie, il exhibe les signes d'un langage et d'un savoir qui surpassent les limitations de la parole humaine (représentation du *quadrivium* – géométrie, arithmétique, musique et astronomie) que le héros incorpore au moment de son couronnement. Le poème occitan *Roland à Saragosse* nous raconte l'aventure téméraire et solitaire de Roland qui parvient à pénétrer dans la cité sarrasine pour voir Braslimonda, épouse du roi Marsile. Prévenue de son arrivée par un espion, la reine (dans un subtil jeu de séduction) revêt sa plus belle robe dont la valeur symbolique est marquée par des hyperboles successives (v. 920-923). Le sens secret du poème

(toute la dimension implicite, cachée et inavouée du désir amoureux) est ainsi inscrit dans la circulation et la trajectoire de cet objet précieux : offert à Braslimonda par l'émir du Caire, il est transmis à Roland qui, à son tour, le remet à Charlemagne comme preuve du succès de son aventure. Plus riche encore est le micro-récit de la coupe d'or, la pièce la plus précieuse que les marchands de Babylone offrent au roi Félis en échange de la Blancheflore (*Floire et Blanchefleur*) : d'origine surnaturelle (elle a été fabriquée dans les entrailles de la Terre par le mythique Vulcain), elle voyage, grâce à Énée, à travers Rome et la Lombardie où elle tombe dans les mains de Jules César, avant d'être dérobée par des voleurs, achetée par des marchands, acquise par le roi Félis et finalement remise à Floire. Outre le fait de représenter, en négatif, les menaces qui pèsent sur l'amour idyllique entre les deux enfants (dans une extraordinaire mise en abyme fictionnelle, sur la coupe sont gravées les amours illicites de Pâris et d'Hélène et leurs conséquences funestes) et de participer activement au déroulement du récit (il ravive l'espoir de Floire lorsqu'il arrive à Babylone et lui permettra de suborner le portier qui garde la tour où se trouve sa bien-aimée), la circulation du calice d'or (d)écrit une *translatio imperii* doublée d'une véritable *translatio studii*, le microrécit (à valeur étiologique) décrivant les origines, les qualités et la trajectoire de cet objet signalant, comme le remarquait Richard Trachsler (2000 : 20-24), une dynamique de l'« interférence générique »³³ qui n'est autre que l'espace privilégié d'une intense circulation intertextuelle et interculturelle.

Mais le texte ou le livre sont eux-mêmes des objets dont la vocation est de circuler. Christine de Pisan est, à cet égard, un cas emblématique. Lorsqu'en 1405 elle écrit, à la suite

33 C'est-à-dire le phénomène d'interférence ou de confluence entre matières narratives distinctes : Matière de France, Matière de Rome et Matière de Bretagne, suivant la taxinomie devenue classique de Jean Bodel dans son prologue de la *Chanson des Saxons*.

du *Livre de la Cité des Dames* composé au début de la même année, *Le Livre des trois Vertus*, Christine est déjà une écrivaine consciente de son autorité littéraire et sûre de son audience, ayant composé de nombreux ouvrages sur la commande de certaines figures les plus puissantes des cours de France et de Bourgogne (Charles V, par exemple)³⁴. Dédié à Marguerite de Bourgogne, alors âgée de douze ans, dans le but d'« enseigner aux princesses et en général à toutes les femmes à vivre vertueusement » (p. 559), l'ouvrage est lui-même le produit d'un don supérieur vu qu'il est dicté à Christine (qui assume alors modestement le statut de scribe) par les trois Vertus allégoriques – Raison, Droiture et Justice – qui l'incitent à quitter le confort stérile de l'oisiveté pour reprendre la plume³⁵. La conclusion du livre est plus surprenante encore lorsque Christine, déjà connue hors de France, avoue son rêve ambitieux et audacieux de voir son ouvrage circuler, grâce au prestige de la langue française, de façon presque universelle et de s'étendre au-delà des frontières du royaume et du temps présent. Le livre devient dès lors offrande totale et gracieuse dont l'auteure n'attend pour seule récompense que des prières pour le salut de son âme :

34 Dans un chapitre consacré à « Libéralité en prince et exemples des Romains » de son *Livre du corps de policie* composé deux ans plus tard (1407), Christine de Pisan procède à une véritable théorisation du don où elle insiste notamment sur deux éléments essentiels au cœur de cette délicate gestion des frontières. Il faut tenir compte, nous dit-elle, que le don soit proportionnel au statut et à l'autorité aussi bien du donateur que du donataire. Un don insuffisant, par exemple, pourrait blesser l'orgueil d'un donataire, alors qu'un don extravagant placerait sans doute le donataire dans une situation embarrassante quant au contre-don qui doit suivre (voir Prud'Homme, 2009).

35 « Alors moi, Christine, en entendant les voix harmonieuses de mes maîtresses très vénérées, je me redressai aussitôt, frémissante de joie, puis à genoux devant elle, je fis acte de soumission à leurs respectables volontés. C'est ainsi que je reçus d'elles le commandement que voici : "Prends ta plume et écris : Bienheureuses soient celles qui résideront dans notre cité et augmenter le nombre des citoyennes vouées à la vertu" » (I, 1, p. 562).

J'eus l'idée de diffuser plusieurs copies de ce bel ouvrage à travers le monde³⁶, quel qu'en fût le coût (...). Cette idée et cette volonté une fois mise en œuvre – ce qui est déjà commencé –, l'ouvrage sera distribué, répandu et publié dans tous les pays, bien qu'il soit écrit en langue française. Mais cette langue étant plus connue qu'aucune autre dans l'univers, notre œuvre ne restera pas vaine ni inutile, et elle subsistera dans le monde en plusieurs copies, sans connaître l'oubli. Elle sera lue et écoutée par bien des femmes de valeur et de grande autorité, à l'époque présente et dans l'avenir, et elles prieront Dieu pour leur servante Christine (...). Et quand son âme aura quitté son corps, qu'en reconnaissance et en récompense de ses services, ces dames veuillent bien offrir pour elle à Dieu des prières, des offrandes et des actes de pitié (...) afin qu'elle puisse paraître devant Dieu dans le monde éternel (p. 697-698).

Dans cette œuvre de Christine de Pisan tout comme dans la poétique des talents divins que nous avons signalée plus haut, nous remarquons que l'imaginaire profane et social de la largesse côtoie fréquemment celui, à tonalité clairement religieuse, de la charité. Mais ces deux expressions du don participent-elles d'une même logique ou d'une même dynamique, bien que situées dans des sphères culturelles et ontologiques distinctes? Pour essayer de mieux circonscrire cette question, revenons à Chrétien de Troyes dont l'écriture est toujours, comme nous le savons, parcourue d'insurpassables paradoxes. À l'instar de tous ses confrères écrivains, musiciens, danseurs ou autres, l'origine de l'œuvre répond probablement chez Chrétien soit à une logique de la commande (où le seigneur ou la dame noble sont à la source de l'œuvre, prenant en charge ses coûts de production, et fournissant à l'écrivain *sen et matere* du livre comme on peut le

36 Il subsiste vingt-trois manuscrits du *Livres des trois Vertus* (ce qui montre le succès qu'il a connu) ainsi que de nombreuses traductions dont l'une portugaise, réalisée sans doute aux environs de 1459 et imprimée en 1518 par Hermão de Campos. Cette version du *Liuro chamado espelho de Christina o qual falla de três estados de molheres* est disponible en ligne sur le site de Bibliothèque Nationale du Portugal <URL : <http://purl.pt/15289>> [consulté le 30 mars 2021].

lire dans le prologue du *Chevalier de la Charrette* commandité par Marie de Champagne³⁷, lequel doit ensuite être rédigé, adapté ou traduit, selon les cas), soit à une logique de l'initiative personnelle à travers laquelle le poète choisit son propre mécène³⁸.

Des cinq romans qui nous sont parvenus du poète champenois, deux seulement énoncent explicitement leur statut de commande : *Le Chevalier de la Charrette* (circa 1178-1181) qui met en scène la figure de Lancelot et *Le Conte du Graal* (entre 1182 et 1190) qui nous raconte les aventures en chassé-croisé de Perceval et de Gauvain dans l'Autre-Monde du Château du Roi Pêcheur ou du Royaume des Mères Mortes respectivement. Or, par une curieuse coïncidence (qui n'en est pas une), les deux romans qui se présentent explicitement comme étant le résultat d'une commande sont aussi ceux qui mettent en scène trois personnages structurants du système littéraire arthurien (Lancelot, Gauvain, Perceval), trois personnages qui feront l'enjeu des principales continuations (gloses, réécritures) en vers et en prose à partir du XIII^e siècle, mais surtout, ce sont aussi les deux seuls qui sont explicitement placés sous le signe de l'inachèvement. En effet, à en croire les derniers vers du *Chevalier de la Charrette* (v. 7102-7112), c'est un dénommé Godefroi de Leigni qui, avec l'accord de Chrétien, a développé le récit à partir de

37 « Del *Chevalier de la charrete/* Comance Crestiens son livre,/Matiere et san li done et livre/*La contesse* (...) » (v. 24-27).

38 Bien que ces deux logiques impliquent des obligations réciproques des deux parts, elles engagent, comme le souligne clairement Caroline Prud'homme (2009), des rapports de force différents et une configuration différente de la logique oblativ. Dans le cas où le livre est offert sans sollicitation préalable, « ce n'est plus le seigneur qui fait l'écrivain, mais plutôt l'écrivain qui fait le seigneur » (Prud'homme, 2009). Les documents (les enluminures notamment) signalent cette différence en employant généralement deux termes distincts, comme nous l'avons signalé à la note 12 : la « présentation » (livre commandé) et la « dédicace » (livre non sollicité).

la séquence où le poète champenois l'a volontairement interrompu, i.e., au moment où le héros est enfermé, dans le plus grand secret (v. 6135-6136), par Méléagant (le ravisseur de la reine Guenièvre au début du roman) dans une tour sans « porte ni ouverture » (v. 6138) située en plein milieu d'une île déserte. Comment expliquer cette interruption qui confère à l'œuvre la dimension énigmatique d'un « roman en travers » (v. 7101)? Nous savons que ce fut Marie de Champagne qui, en tant que commanditaire du récit, a fourni à Chrétien la *matière* et le *sens* de l'ouvrage. Or, Marie étant, à l'instar de sa mère Aliénor d'Aquitaine, protectrice des troubadours au sein d'une brillante et prestigieuse cour où rayonne l'idéal de la *fin'amor*, elle aurait, selon toute vraisemblance, commandé une œuvre centrée sur un thème ou une casuistique typiquement courtoise (les amours adultères de Lancelot et de la reine). Nul n'ignore cependant la distance critique que Chrétien prend souvent à l'égard de cet imaginaire (à travers sa fameuse veine anti-tristanienne qu'il manifeste notamment dans *Cligès*). L'inachèvement volontaire signifierait-il l'impasse auquel conduit le modèle courtois ancré sur l'adultère?³⁹ Où dénoncerait-il plutôt l'envers ou le revers du système de la commande qui, dans sa qualité de don contraignant exerçant une violence sur le donataire et déclenchant une logique effrénée de la surenchère, engendre un texte impossible qui conduit fatalement le récit à la rupture et à la faille?

À défaut de toute réponse définitive, *Le Conte du Graal* (dont l'inachèvement est tout aussi bien structurel – comment poursuivre un récit marqué par l'échec et par la faille d'une parole vivifiante qui arrive toujours trop tard? – que conjoncturel, i.e., provoqué par la mort du poète) nous fournit néanmoins quelques pistes éclairantes. Le prologue, long de 66 vers, se place entièrement, en effet, sous le signe de

39 Le roman de Chrétien s'achève ainsi sur l'impossible retour de Lancelot (que tous croient mort) à la cour d'Arthur, i.e., aux côtés de Guenièvre.

la poétique du don. Il s'ouvre sur une variation intéressante de la Parabole des Talents en proposant au lecteur une glose de la Parabole du Semeur (*Mathieu*, 13, 3-9; *Marc*, 4, 1-9, *Luc*, 8, 4-8) où le commanditaire de l'œuvre, Philippe de Flandre, modèle de la magnanimité, devient la bonne terre dans laquelle la semence (i.e., la parole poétique élevée au statut du Verbe divin) croît et se multiplie, tout comme Chrétien est lui-même cette terre féconde à travers laquelle le livre du Graal (source séminale donnée par Philippe qui fournit ainsi, comme l'avait fait Marie de Champagne dans *Le Chevalier de la Charrette*, matière et sens au poète) va rendre (à Philippe et à Dieu) son fruit au centuple (v. 4). Mais voici qu'à partir du vers 12, l'équation se complique en faisant intervenir un nouveau personnage, Alexandre le Grand, dont la largesse mythique se voit maintenant surpassée par les vertus de Philippe (incarnation de la bonne parole⁴⁰), car elles reposent sur le modèle chrétien de la charité :

Don saichiez bien de verité
Que li don sont de charité
Que li boens cuens Felipes done (v. 49-51).

Une différence apparemment anodine, mais qui signale une profonde transformation épistémologique au sein de laquelle une conception archaïque du don liée à la logique calculatrice et perverse du pouvoir (Alexandre « qui ot en li amassez/Toz les vives et toz les maus » (v. 18-19) est désormais remplacée par l'apologie du don. Contrairement à la pratique antique et médiévale de la largesse qui repose sur le principe de la visibilité⁴¹, le don pur est, comme le suggérait

40 « Li cuens est tex qu'il n'escoute/Vilain gap ne parole estoute/Et s'il ot mau dire d'autrui,/Qui qu'il soit, ce poise lui » (v. 21-24).

41 Comme dans les sociétés étudiées par Mauss, toute transaction légitime (sur laquelle se fonde le pouvoir et l'ordre social) entre substances visibles (*l'ousia phanera* des Grecs qui intègre les biens immobiliers et l'échange de biens mobiliers et marchands), doit s'effectuer sous la présence de témoins, ce qui place les transactions effectuées dans l'ombre, sans témoins directs

Derrida (1991 : 17), non-conscience même du geste oblatif ancrée dans l'invisible. Il n'est donc pas étonnant de voir Chrétien de Troyes fonder alors son éloge du don gratuit sur l'intertexte de l'Évangile de Matthieu (6, 2)⁴² qu'il rattache directement, aux vers suivants, à la théologie chrétienne de la grâce (v. 45-48) selon laquelle Dieu est modèle suprême et source de toute charité en se donnant lui-même gratuitement aux hommes en Jésus-Christ. Ce passage du prologue pose néanmoins un problème bien connu de la critique. En effet, Chrétien s'appuie ici sur l'autorité de saint Paul à qui il attribue une citation (« Dex est charitez, et qui vit/En charité, selon l'escrit/Sainz Paolz ou je lo vi et lui,/Il meint an Deu et Dex en lui », v. 45-48) qui appartient en fait à la Première Épître de saint Jean (I, 4, 16)⁴³. Ce passage étant bien trop connu pour qu'il fasse l'objet d'une faute grossière et tous les manuscrits s'accordant sur cette leçon, nous voici confrontés à une véritable « pseudographie des sources » (Dragonetti, 1987 : 25). Contrairement à l'interprétation de Roger Dragonetti (1982 : 123-126) qui voit dans cette lacune volontaire une stratégie rhétorique qui vise l'autoglorification, Chrétien s'érigeant en double poétique de saint Paul, reconnu au Moyen Âge (à en croire *La Légende dorée* de Jacques de Voragine, par exemple) par sa prodigieuse éloquence, je suggère, pour ma part, qu'elle permet plutôt au poète champenois de mettre en relief l'autorité de saint Paul au cœur de cette problématique centrée sur la charité. C'est lui qui, en effet, introduit le mot grec *keharis* (liée mythiquement à la croissante et à la fertilité, comme en témoigne le culte des Charités – ou trois Grâces – dans la Grèce ancienne) dans le vocabulaire du christianisme

(*ousia aphanes*) – transactions monétaires, contrats illicites, etc. –, sous le signe de la fraude et du mensonge (voir Shell, 1978 : 31-26).

42 « Ne saiche la senestre [main]/Lo bien quent le fera la destre » (v. 31-32)

43 Le texte de la *Vulgate* est le suivant : « Deus charitas est; et qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo ».

ou qui, du moins, en systématise l'emploi dans le cadre d'une théologie de la Grâce (Vidal, 1991 : 35).

Le distancement critique de Chrétien à l'égard du modèle de la largesse lui permettrait-il de mettre subtilement en œuvre une véritable poétique de la charité? C'est du moins ce que semblent suggérer les derniers vers, particulièrement ambigus, du prologue :

Dont aura bien sauve sa poine
Crestiens qui entant et poine
Par lo commandemant lo comte
A arrimer lo meillor conte
Qui soit conte en cort reial.
Ce est li contes do greal
Don li cuens li baillas li livre.
Or oez commant il s'an delivre (v. 57-66).

Cette nouvelle logique oblativique qui fait fusionner, grâce au jeu de l'homophonie, le *comte* et le *conte*, le commanditaire et destinataire de l'œuvre, l'objet reçu (le livre) et l'objet rendu (le nouveau conte), permet à Chrétien non seulement de vanter (sans aucune fausse modestie d'ailleurs) son ouvrage, mais de désamorcer la logique contraignante du don et du contre-don, la création poétique se présentant alors sous le signe d'une véritable délivrance (v. 66).

Mais le passage de l'imaginaire aristocratique de la largesse vers une économie du salut et de la charité dicte également la structure narrative bipartite du *Conte du Graal* et la trajectoire en chassé-croisé (ou sous forme de chiasme, comme le suggérait Roger Dragonetti [1982]) entre Perceval et Gauvain. L'échec (ou le pseudo-échec) du premier lors de sa visite au château du Roi Pêcheur n'est-il pas, en effet, dû à une parole avare (condamnée implicitement par le prologue) qui condamne le royaume maternel du Graal à sa condition d'éternelle *terre gaste* aux prises avec la maladie, la stérilité et la mort?⁴⁴ Le parcours du héros après cette mésaventure

44 Outre sa dimension symbolique et théologique, le mythe du Graal

ne se place-t-il pas, à son tour, sous le signe d'une errance chevaleresque totalement vaine accompagnée d'un long (cinq ans) et profond oubli de soi et de Dieu?

En revanche, bien plus complexe et énigmatique encore, la trajectoire de Gauvain, modèle de la chevalerie arthurienne (i.e., parangon d'une conception archaïque de la largesse dans la droite ligne d'Alexandre le Grand), ne se caractérise-t-elle pas par un mouvement inverse marqué par un véritable sacrifice de sa *persona* poétique? En effet, après la fameuse séquence des trois gouttes de sang sur la neige à la suite de laquelle Perceval rejoint la cour d'Arthur où Gauvain lui offre, dans un geste extrêmement révélateur, une robe tirée de son coffre (v. 4471-4472), voici que l'identité poétique du chevalier solaire (Walter, 2013) par excellence – identité

– qui naît pour la littérature avec Chrétien de Troyes – se revêt également d'importants enjeux économiques dans le contexte d'une profonde reconfiguration du monde féodal. C'est d'ailleurs ce que suggère la stimulante lecture de M. Shell (1982 : 40-41 ; 45-46) : « The grail, which is the source of all things, is the source of itself ; to put in another way, one of the contents of the container that is the grail is the container of itself (...). An agent of transformation (transubstantiation) that promised infinite delivery, the grail was a boundless gift, an all free for all, which marked the boundaries of wealth, a concept at once intellectual help for financial wizards beginning to dabble in credit economics and a spiritual salve for the dying aristocracy (...). The grail was the sign of an age not only of impoverished aristocrats who, like the sinner/fisher king, seemed to await redemption, but also of a new merchant class, which greeted graceful mercy and money (*merces*) as its special emblems (...). If not to all Christians, at least to the old knight and the new merchant, the grail seemed to answer for all things in the sense that they tend to reinterpret or translate previous Christian and pagan traditions, the vernacular grail tales unmask or protest against the order of things. The resourceful and abundant center of a wasteland suffering from material scarcity, the grail is a plenum of verbal meaning and a producer of material things, and it stands in the same relation to the words and actions it combines as does a cornucopia to the things it produces. it is a free and infinitely large gift, a blank check, which solves or resolves the quest and the question of the wasteland. »

construite en grande partie par Chrétien lui-même au long de ses cinq romans – souffre d’une érosion sans précédent dont on ne saurait détailler les innombrables contours dans le cadre de cette réflexion : insulté par le sénéchal Keu qui rabaisse le langage courtois du héros au rang d’une parole hypocrite, séduisante et calculatrice; pris pour un marchand ou, pire encore, pour un changeur lors du tournoi de Tintagel; accusé de crimes infâmes dont il semble avoir perdu la mémoire; raillé par femmes et pucelles et injurié par un écuyer; obligé à monter sur un horrible roncin après avoir perdu sa monture; ignoré et devenu un inconnu systématiquement rejeté par les siens⁴⁵, Gauvain franchit, guidé par un nautonier, le seuil de l’Autre Monde de la mort (le château de *La Roche de Canguin*⁴⁶ où il rencontre Ygerne, la mère du roi Arthur, sa propre mère ainsi qu’une sœur – Clarissant – dont il ignorait l’existence, totalement dépouillée de son identité⁴⁷.

En restaurant les fonctions économiques et sociales (les valets seront finalement adoubés, les pucelles pourront à nouveau trouver un mari, etc.), Gauvain semble – contrairement à Perceval chez le Roi Pêcheur – rendre la vie à ce singulier royaume qui paraissait, lui aussi, souffrir d’un blocage temporel. Mais, comme tout sacrifice, celui

45 À travers cette systématique non-reconnaissance qui met en déroute l’imaginaire même de l’hospitalité, Gauvain ne ressemble-t-il pas étrangement à la préfiguration du Christ selon le prologue de l’Évangile de saint Jean où la lumière du Verbe divin illumine un monde (qui est le sien) et qui pourtant ne la reconnaît pas et qui le rejette ? « Le Verbe était la lumière véritable qui éclaire tout homme ; il venait dans le monde et le monde fut par lui, et le monde ne l’a pas reconnu. Il est venu chez lui et les siens ne l’ont pas accueilli » (Jean, prologue, 9-11).

46 Les manuscrits HMPSQ présentent la forme *de Sanguin* et le manuscrit B (Berne 354) *del Chanpquin*.

47 Dépouillement, abnégation ou sacrifice de soi dont le signe le plus tangible est l’occultation du nom durant sept jours (v. 8351-8353) ; une occultation d’autant plus étrange que Gauvain est, chez Chrétien, ce parangon de la transparence et de l’intégrité identitaire et verbale qui ne cache jamais son nom à qui le lui demande.

de Gauvain a un prix. Un prix particulièrement élevé, en l'occurrence, car il provoque la chute du monde arthurien. Rappelons, en effet, l'étrange et funeste scénario que le valet envoyé auprès d'Arthur (invité à arbitrer le duel final – mais éternellement différé à cause de l'inachèvement de l'œuvre – entre Gauvain et Guiromelant un jour de Pentecôte) contemple à son arrivée à la cité d'Orcanie où le roi tenait sa cour : loin des réjouissances habituelles, il croise des estropiés et des lépreux avant de rencontrer un roi sombre, triste, pensif et muet qui tombe évanoui à cause de sa grande détresse provoquée par le départ de Gauvain (v. 9022-9058). Le texte l'affirme clairement : Gauvain est en effet le pilier de l'idéologique chevaleresque et courtoise, le principe vital qui soutient le *logos* arthurien. Sans lui, cet univers est condamné au silence, à la stérilité, à la paralysie et à déchéance :

Nos deüssien estre an esfroi
Et esmaïé et esperdu,
Quant nos avons celui perdu
Qui por Dé toz nos revestoît
Et dun toz li biens nos venoît
Par aumone et par charité (v. 9038-9043).

Au long du *Conte du Graal*, le neveu du roi Arthur quitte ainsi les chemins de la largesse pour devenir l'émule de la charité. Quant à Perceval – dont la fin du parcours est greffée, ce qui significatif, dans la « Partie Gauvain » du récit –, nous apprenons que son errance prend fin lorsqu'il rencontre un ermite (son oncle maternel) auprès duquel il fait acte de contrition, confessant en larmes ses péchés, et recevant le pardon avant d'être initié aux noms secrets de Dieu et de recevoir la communion (le don du corps christique) un jour de Pâques, i.e., lors de la principale fête du calendrier chrétien qui commémore justement l'amour suprême de Dieu qui fait don de la vie de son Fils pour le rachat de l'Homme. Totalement absorbée par le modèle de la charité dans lequel elle s'inscrit, la fin de la trajectoire de Perceval ne pouvant que

vouer la parole poétique au silence et condamner, là encore, le récit à une impossible clôture :

De Percevaus plus longuement
Ne parole li contes ci,
Ançois avroiz assez oï (v. 6434-6436).

La boucle de ce nouveau cercle oblatif que Chrétien de Troyes dessine dans son dernier roman se referme. Gauvain, le héros qui oublie son passé, sacrifie sa *persona* poétique et renonce à son univers idéologique d'origine, voit, à la fin du récit, se dévoiler son identité secrète qui fait de lui l'incarnation fictionnelle du principe évangélique de la charité qui caractérisait, dans le prologue, aussi bien le comte Philippe de Flandre que l'écriture du *Conte du Graal* comme délivrance, i.e., glose féconde qui libère le sens prisonnier dans la lettre (morte ou stérile?) du livre offert par Philippe à travers la création poétique.

On voit ainsi se mettre en place un imaginaire singulier reposant entièrement sur une poétique de la charité (indissociable d'une herméneutique de la charité⁴⁸) au cœur de laquelle le don pur et gratuit n'est plus (ou plus seulement) cette figure même de l'impossible dont parlait Derrida, mais devient figure de l'*un-possible*. Car, comme Dante l'avait parfaitement exprimé à la fin de la *Divine Comédie*, n'est pas justement la charité, c'est-à-dire l'Amour (divin) – cet amour « che move il sole e l'altre stelle » (*Paradiso*, v. 145) –, l'élan vital, la seule et véritable force, qui transforme les mouvements disruptifs de l'univers (cosmique et poétique) conduisant à l'émiettent du sens et de la forme en une dynamique

48 Je reprends cette expression à E. Vance (1980 : 152-153) dans sa belle étude sur les *Confessions* de saint Augustin : « Une herméneutique motivée par la charité nous amène à lire au-delà de la lettre et également au-delà de l'individu qui a produit cette lettre (...). Une herméneutique concupiscente nous conduit à une connaissance charnelle de la lettre et de son créateur (...). De toute évidence, la lettre écrite, matérielle, n'est que la dimension la plus extrinsèque du sens : elle est le sens en exil ».

unifiante qui relie les feuillets du Livre de l'Univers au sein d'un système désormais cohérent et pleinement intelligible et invite la parole poétique, faible et défaillante par nature, au silence ?

Nel suo profondo vidi che s'interna,
legato con amore in un volume,
ciò che per l'universo si squaderna:
sustanze e accidenti e lor costume
quasi conflati insieme, per tal modo
che ciò ch'ï dico è un semplice lume (*Paradiso*, XXXIII, v. 85-90).

Références bibliographiques

ALAIN DE LILLE. 1976. *Anticlaudianus*, éd. J.-P. Migne, in *Patrologiae Latinae*, 210, Turnhout, Brepols, pp. 482-576.

ALAIN DE LILLE. 1976. *Liber de planctu naturae*, éd. J.-P. Migne, in *Patrologiae Latinae*, 210, Turnhout, Brepols, pp. 430-482.

ALAIN DE LILLE. 1976. *Summa de arte praedicatoria*, éd. J.-P. Migne, in *Patrologiae Latinae*, 210, Turnhout, Brepols, pp. 111-198.

ALEXANDRE DE PARIS. 1994. *Le Roman d'Alexandre*, éd. E. C. Armstrong *et al.*, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Lettres Gothiques ».

ARISTOTE. 1965. *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Voilquin, Paris, GF Flammarion.

BASCHET, Jérôme. 2000. « I peccati capitali e le loro punizioni nell'iconografia medievale », in CASAGRANDE, Carla et VECCHIO, Silvana, *I sette vizii capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Einaudi, Turin, pp. 225-260.

BATAILLE, Georges. 1949. *La Part maudite, précédé de La notion de dépense* (1933), Paris, Éditions de Minuit.

BATAILLE, Georges. 2016. *La Limite de l'utile*, Paris, Nouvelles Éditions Lignes.

BENVENISTE, Émile. 1966. « Don et échange dans le vocabulaire indo-européen », in *Problèmes de linguistique générale*, vol. I, Paris, Gallimard, pp. 315-326.

BIBLIA VULGATA. 1999. Éd. A. Colunga et L. Turrado, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

BLOCH, Howard. 1986. « Silence and holes: The Roman de Silence and the Art of the Trouvère », *Yale French Studies*, 70, pp. 81-99.

BLOCH, Howard. 1989. *Étymologie et généalogie. Une anthropologie littéraire du Moyen Âge français*, Paris, Seuil.

BOUTET, Dominique. 1983. « Sur l'origine et le sens de la largesse arthurienne », *Le Moyen Âge*, 89, 3-4, pp. 397-411.

CAILLÉ, Alain. 2005. *Don, intérêt et désintéressement : Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, Paris, Éditions La Découverte/Mauss.

CAILLÉ, A., CHANIAL, P., COVA, B., GAUTHIER, F. & RÉMY, É. (dir.). 2014. « Présentation. Consommer, donner, s'adonner. Les ressorts de la consommation », *Revue du MAUSS*, 2, pp. 5-24 <URL : <https://doi.org/10.3917/rdm.044.0005>> [consulté le 30 mars 2021].

CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. 2000. *I sette vizzi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Einaudi, Turin.

CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. 2007. *Les Péchés de la langue*, Paris, Éditions du Cerf.

CARRETO, Carlos F. Clamote. 2009. « Le don en anamorphose ou la réécriture du monde. Configurations et enjeux de l'hospitalité dans le récit médiéval (XII^e-XIII^e siècles) », *CONTEXTES* [En ligne], 5 <URL : <http://journals.openedition.org/contextes/4250>> [consulté le 30 mars 2021].

CARRETO, Carlos F. Clamote. 2010. « La parole dérobée. Économie du silence et rhétorique de l'avarice d'après quelques récits en vers des XII^e et XIII^e siècles », *Micrologus (Nature, Sciences and Medieval Societies)*, 18, pp. 113-146.

CARRETO, Carlos F. Clamote. 2012. *O mercador de palavras ou a rescrita do mundo. Literatura e pensamento económico na Idade Média*, Lisbonne, Chiado Editora (préface de José Mattoso).

CARRETO, Carlos F. Clamote. 2014. *Contez vous qui savez de nombre... Imaginaire marchand et économie du récit au Moyen Âge*, Paris, Éditions Honoré Champion.

CHRÉTIEN DE TROYES. 1994. *Romans*, éd. bilingue, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Classiques Modernes ».

CHRISTINE DE PISAN. 2006. *Le Livre des trois vertus*, traduit du moyen français par L. Dulac, in RÉGNIER-BOHLER, D. (dir.), *Voix de femmes au Moyen Âge. Savoir, mystique, poésie, amour, sorcellerie – XII^e-XV^e siècle*, Paris, Robert Laffont, pp. 543-698.

CLARIS ET LARRIS. 2008. Éd. C. Pierreville, Paris, Honoré Champion.

COOPER-DENIAU, Corinne. 2005. « Culture cléricale et motif du “don contraignant” : Contre-enquête sur la théorie de l’origine celtique de ce motif dans la littérature française du XII^e siècle et dans les romans arthuriens », *Le Moyen Âge*, 111, pp. 9-39.

DANTE ALIGHIERI. 1992. *La Divine Comédie*, éd. bilingue J. Risset, Paris, Garnier-Flammarion, 3 vols.

DERRIDA, Jacques. 1991. *Donner le temps, I. La fausse monnaie*, Paris, Galilée.

DOZO, Björn-Olav ; GLINOER, Anthony. 2009. « Littérature et don », *CONTEXTES* [En ligne], 5 <URL : <http://journals.openedition.org/contextes/4282>> [consulté le 30 mars 2021].

DRAGONETTI, Roger. 1982. *La Vie de la lettre au Moyen Âge (Le Conte du Graal)*, Paris, Seuil.

DRAGONETTI, Roger. 1987. *Le Mirage des sources. L’art du faux dans le roman médiéval*, Paris, Seuil.

FITZ, Brewster E. 1975. « The Prologue to the *Lais* of Marie de France and the *Parable of The Talents*: Gloss and Monetary Metaphor », *Modern Language Notes*, vol. 90, 4, pp. 558-564.

GUERY, Alain. 1984. «Le roi dépendant. Le don, la contrainte et l'origine du système financier de la monarchie française d'Ancien Régime », *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 39^e année, n° 6, pp. 1241-1269.

GUILLAUME DE LORIS ; JEAN DE MEUN. 1992. *Le Roman de la Rose*, éd. bilingue par A. Strubel. Paris, Librairie Générale Française, coll. « Lettres Gothiques ».

GUILLAUME LE CLERC DE NORMANDIE. 1975. *Le Besant de Dieu*, éd. E. Martin, Genève, Slatkine Reprints.

GODBOUT, Jacques T. (en collaboration avec A. Caillé). 1992. *L'Énigme du don*, Paris, Éditions La Découverte.

HAUGEARD, Philippe. 2006. « L'enchantement du don. Une approche anthropologique de la largesse royale dans la littérature médiévale (XII^e-XIII^e siècles) », *Cahiers de civilisation médiévale*, n° 195, pp. 295-312.

HÉNAFF, Marcel. 2002. *Le Prix de la vérité : le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil.

ISHERWOOD, Baron C. ; DOUGLAS, Mary. 1979. *The World of Goods. Towards an Anthropology of consumption*, Londres, Penguin Books.

HELDRIIS DE CORNOUAILLES. 1972. Éd. L. Thorpe, Cambridge, W. Heffer & Sons Ltd.

HYDE, Lewis. 1983. *The Gift : Imagination and the Erotic Life of Property*, Londres, Vintage Books.

HYDE, Lewis. 2007. *The Gift : Creativity and the Artist in the Modern World*, Londres, Vintage Books.

HYDE, Lewis. 2008. « Des dons et des talents », in CHANIAL. Ph. (dir.), *La Société vue du don. Manuel de sociologie anti-utilitariste appliquée*, Paris, La Découverte, pp. 519-520.

LE CONTE DE FLOIRE ET BLANCHEFLEUR. 1980. Éd. J.-L. Leclanche, Paris, Champion.

LE GOFF, Jacques. 1977. « Au Moyen Âge : temps de l'Église et temps du marchand », in *Pour un autre Moyen Âge : temps, travail et culture en Occident*, Paris, Gallimard, pp. 46-79.

LE GOFF, Jacques. 1986. *La Bourse et la vie. Economie et religion au Moyen Âge*, Paris, Hachette.

LES ENFANCES VIVIEN. 1997. Éd. critique par M. Rouquier, Genève, Droz.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1949. *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF.

LIPPI, Silvia. 2008. « De la dépense improductive à la jouissance “bavarde” », in LIPPI, S. (dir.), *Transgressions. Bataille, Lacan*, Toulouse, Érès, pp. 62-71.

LITTLE, Lester K. 1983. *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Ithaca, Cornell University Press.

LOTHAIRE DE SEGNI. 1978. *De Miseria Conditionis Humane*, éd. Robert E. Lewis, Athènes, Georgia.

MAGNANI, Eliana. 2007. *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, Dijon, EUD.

MAGNANI, Eliana. 2008. « Les médiévistes et le don. Avant et après la théorie maussienne », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 2, <URL : <http://journals.openedition.org/cem/8842>> [consulté le 30 mars 2021].

MARIE DE FRANCE. 2011. *Lais*. Éd. N. Koble et M. Séguéy, in *Lais bretons (XII^e-XIII^e siècles) : Marie de France et ses contemporains*, Paris, Champion Classiques, pp. 161-635.

MAUSS, Marcel. 1950. « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, pp. 145-279.

MORAWSKI, Joseph. 2007. *Proverbes français antérieurs au XV^e siècle*, Paris, Honoré Champion.

NAULT, François. 2010). « La grâce du don ou l'horizon théologique de la déconstruction (Mauss, Derrida, Hénaff) », *Études théologiques et religieuses*, 3, pp. 299-321 <URL : <https://doi.org/10.3917/etr.0853.0299>> [consulté le 30 mars 2021].

NEUHAUSER, Richard. 2007. *The Early History of Greed. The Sin of Avarice in Early Medieval Thought and Literature*, Cambridge, Cambridge University Press.

PASTOUREAU, Michel. 1997. *Jésus chez le teinturier. Couleurs et teintures dans l'Occident médiéval*, Paris, Le Léopard d'Or.

PHILIPPE DE RÉMI. 1984. *Jehan et Blonde, roman du XIII^e siècle*, éd. S. Lécuyer, Paris, Champion.

PRUD'HOMME, Caroline. 2009. « Donnez, vous recevrez. Les rapports entre écrivains et seigneurs à la fin du Moyen Âge à travers le don du livre et la dédicace », *CONTEXTES* [En ligne], 5 <URL : <http://journals.openedition.org/contextes/4259>> [consulté le 30 mars 2021].

RABELAIS, François. 1972. *Gargantua*, éd. P. Michel, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Le Livre de Poche ».

RAYMOND LULLE. 1990. *Libre de virtuts e de pecats*, éd. F. D. Reboiras, Palma de Maiorca, Patronat Ramon Llull.

RICÉUR, Paul. 1983. *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil.

ROLAND À SARAGOSSE. 1956. Éd. M. Roques, Paris, Champion.

SHELL, Marc. 1978. *The Economy of Literature*, Londres/Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

SHELL, Marc. 1982. *Money, Language and Thought. Literary and Philosophic Economies from the Medieval to the Modern Era*, Londres/Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

SOMAINI, Antonio. 2001. « Visibility and Invisibility of the Gift », in MARANIELLO, G. *et al.* (dir.), *Generous Offerings, Threatening Hospitality*, Milan, Charta, pp. 25–53.

STAVO-DEBAUGE, Joan. 2019. « Pourquoi le “don” de Derrida ne résiste pas à l'épreuve de l'hospitalité », *Revue du MAUSS*, 1, pp. 217-234 <URL : <https://doi.org/10.3917/rdm.053.0217>> [consulté le 30 mars 2021].

STOCK, Brian. 1983. *The Implications of Literacy : Written Language and Models of Interpretation in the 11th and 12th Centuries*, Princeton, Princeton University Press.

TRACHSLER, Richard. 2000. *Disjointures—conjointures. Étude sur l'interférence des matières narratives dans la littérature française du Moyen Âge*, Tübingen et Basel, Francke.

VANCE, Eugene. 1980. « Désir, rhétorique et texte. Semences de différence : Brunet Latin chez Dante », *Poétique*, 42, pp. 137-155.

VIDAL, Denis. 1991. « Les Trois Grâces ou l'allégorie du Don : contribution à l'histoire d'une idée en anthropologie », *Gradhiva : revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, 9, pp. 30-47

WALAFRID STRABON. 1879. *Glossa ordinaria*, éd. J. P. Migne, in *Patrologiae Latinae*, 114, Paris, Garnier, pp. 9-750.

WALTER, Philippe. 2013. *Gauvain le chevalier solaire*, Paris, Imago.

**Ricœur et la grandeur de la Règle d'or.
Don, réciprocité et reconnaissance mutuelle
au cœur de l'exigence éthique**

ADELAIDE GREGÓRIO FINS
Lettres Sorbonne Université, SND, UMR 8011
Universidade de Coimbra, CECH

La question du *don* est indissociable des concepts de bienveillance, de gratuité, de réciprocité et de reconnaissance, et même de la justice à l'œuvre dans nos sociétés, mais il semblerait par ailleurs que le don véritable soit une forme de don sans retour, car vouloir d'autrui qu'il rende, ou supposer une réciprocité, revient à annuler le don. Il convient donc de rendre compte de cette forme de tension existante entre la gratuité et la réciprocité à l'intérieur du don. D'où la question : tout principe de générosité singulière doit-il écarter l'obligation de rétribution ?

Certains théoriciens du don montrent que le don libre et désintéressé crée des liens entre les gens et comporte de multiples significations non économiques, mais le don peut être aussi un dispositif d'échange des biens, ce qui montre

qu'il peut avoir pour déterminants aussi bien les valeurs morales et éthiques qu'énonce la Règle d'or qu'un projet rationnel intéressé. C'est pourquoi nous interrogerons dans les réflexions qui suivent certaines pratiques de « don » dans le cadre de nos sociétés démocratiques, où priment davantage la reconnaissance légale des droits et le triomphe de l'économie de marché que les commandements moraux et éthiques de la Règle d'or.

Pour comprendre la contribution du don à l'idée de fraternité universelle, nous prendrons pour point de départ l'herméneutique et la phénoménologie de Paul Ricœur, puisqu'elle se dit héritière de cette double dimension du don théologique et philosophique. Nous tenterons alors d'aborder la problématique du don à partir du dialogue que Ricœur entame avec d'autres savoirs, pour comprendre ce que donner veut dire, d'autant plus que l'époque contemporaine semble tourner le dos à trois sortes de modalités essentielles du don – la réciprocité généreuse, la gratuité et la reconnaissance mutuelle – pour se réjouir d'accomplir des échanges intéressés. Or, d'après Ricœur, notre tâche de clarification des liens de réciprocité, ceux qu'énonce la Règle d'or, comme celle des liens de reconnaissance mutuelle, est indispensable pour notre réflexion, puisqu'ils rendent possibles l'amour et les « états de paix ».

Qu'implique la réciprocité de la Règle d'or? Comment penser le don (et la lutte qui anime le don cérémoniel) à la manière d'un lien de réciprocité entre soi-même et autrui, sans réduire l'autre à une position de symétrie? Dans quels termes les relations de don posent-elles la question du soi et du rapport à l'altérité?

Inévitablement, ces interrogations comportent pour Ricœur deux difficultés : la première est d'ordre conceptuel quant à la signification même du don, la seconde relève de la reconnaissance philosophique et théologique de la réciprocité à partir de la Règle d'or.

Liens sociaux, reconnaissance et extension du domaine du don

Tout d'abord, prenons en compte l'analyse des faits concrets : nous nous demandons si les formes de sollicitude, de solidarité humaine et de réciprocité telles que donner son sang ou un organe pour sauver un inconnu, faire le don des gamètes (ovocytes ou spermatozoïdes) pour aider des couples stériles en souffrance à avoir un enfant, faire du bénévolat pour aider les plus vulnérables, secourir la famine suite aux catastrophes naturelles par des gestes de philanthropie¹, sont surtout des bénéfices secondaires et des intérêts personnels (gain en estime de soi, fierté), des bénéfices sociaux (bénéficiaire des bilans médicaux périodiques gratuits, bénéficiaire d'un tremplin pour un futur poste ou une renommée) ou encore des bénéfices étatiques (pénurie de sang, de plaquettes, d'organes dans les hôpitaux, etc.); ou bien, si de tels actes relèvent réellement de la sollicitude, du volontariat et de la gratuité, d'un geste généreux de bonne volonté qui cherche à bénéficier autrui plus qu'à soi-même suivant une exigence morale et éthique.

Pour ce faire, nous interrogeons la signification sociale du don à partir de la théorie que Mauss met en évidence dans son « Essai sur le don », car pour l'ethnologue les sociétés n'échangent pas tant des biens que des « politesses, des festins, des rites », ce qui montre que les échanges marchands sont liés à des systèmes de normes et des valeurs générales².

Le don se trouve donc placé sous la catégorie générale des échanges, au même titre que l'échange marchand. Mauss

1 Voir par exemple la philanthropie du milliardaire Bill Gates, bailleur clé dans le domaine de la santé mondiale dans les pays en développement avec la Fondation Bill et Melinda Gates (BMGF).

2 Voir l'article de Marcel Mauss, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *L'Année sociologique*, 1923-1924; Marcel Mauss, « Essai sur le don », in *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris, 1986.

évoque ensuite la mise en place d'une triple obligation rituelle au sein du « don archaïque » à l'œuvre chez les populations Maoris de Nouvelle-Zélande, un modèle de vie commune et de liens sociaux inexistant dans le monde capitaliste, mais qui s'avère un paradigme pour comprendre les exigences de fonctionnement de toute société, car nous y trouvons la nature profonde de tout échange. Autrement dit, un dispositif de solidarité sociale qui atteste d'une exigence de réciprocité où le don oblige en retour. Ainsi, « l'échange-don » gratuit est un fait intéressé, qui comporte trois traits spécifiques : d'abord, il a un caractère religieux ; ensuite, il est à la fois un échange des biens et un échange entre personnes ou entre groupes ; et il doit par ailleurs obéir à trois règles : l'obligation de donner, de rendre et de recevoir. Ces trois devoirs ou impératifs ont pour objectif de faire ressortir une position de prestige, d'être reconnu ou de désamorcer les hostilités. La pertinence du concept « échange-don » maussien dépasse largement le cadre révélateur des sociétés « archaïques » et procure une possibilité interprétative comparable aux mises en commun des biens et des formes de relations généreuses à l'œuvre dans les dons contemporains, comme celle du don d'ovocytes et les banques de sperme, la location d'utérus, la gestation pour le compte d'autrui, etc.

Ce qui suppose, selon Mauss, qu'« On se donne en donnant, et si on se donne c'est qu'on se doit, soi et son bien, aux autres » (Mauss, 1986 : 227) ; autrement dit, c'est toujours soi que l'on donne dans la chose donnée, et l'obligation à répondre révèle de la reconnaissance réciproque d'après Mauss.

Pour autant, le don maussien ne se vérifie pas toujours dans l'analyse des dons contemporains cités plus haut, notamment ceux des dons généreux de la banque des gamètes où priment la loi de l'anonymat et le secret de conception, interdisant ainsi au donneur, au couple donataire et à l'enfant à venir toute relation de réciprocité, de dette, de reconnaissance et

de lien affectif. Certes, il ne s'agit pas ici d'un échange et le donateur n'exige rien en retour. Cependant, l'apparition grandissante de plaintes dans les tribunaux pour abolir les règles de l'anonymat venant de ces enfants du don des gamètes, une fois adultes ; des plaintes qui touchent au plus profond de leurs corps et de leur identité, recommande une certaine vigilance critique (Habermas, 2002).

Est-il légitime que ces enfants du don de gamètes ne puissent pas exprimer leur droit de réciprocité et de reconnaissance, ou encore la dette à acquitter envers tous ceux qui leur ont donné la vie ?

Du point de vue de l'anthropologie sociale, les thérapies conçues pour remédier à la stérilité du couple à partir des techniques de fécondation *in vitro* et l'insémination artificielle des gamètes mâles ou femelles renversent les principes essentiels de la filiation et de la parenté, et questionnent le problème complexe du point de vue de l'enfant, celui du droit qu'il a de rechercher son véritable père ou mère.

De fait, ce don reste contrôlé par des solutions juridiques qu'on peut trouver injustes³, et en même temps, ce don nous fait comprendre que la demande de reconnaissance du sujet, celle qui touche à son identité, reste une reconnaissance mutuelle de liberté et de droit, seule capable de nous aider à sortir des tensions existantes entre la gratuité et la réciprocité. Nous verrons ainsi de quelle manière nous pouvons dépasser cette difficulté majeure en prenant en compte la

3 Rappelons que depuis 2021, une évolution a vu le jour à ce sujet en France : le projet de loi relatif à la bioéthique qui élargit la procréation médicalement assistée (PMA) aux couples de femmes et aux femmes seules donne de nouveaux droits d'accès aux origines pour les enfants nés d'un don des gamètes ; ce projet était une promesse de campagne d'Emmanuel Macron et il a été définitivement adopté par l'Assemblée nationale le 29 juin 2021, donnant un droit d'accès aux origines pour les enfants nés d'un don des gamètes et mettant ainsi fin au régime d'anonymat mis en place en France dès les années 1970.

réinterprétation ricœurienne de la notion d'amour – celui qui s'engage à partir de la Règle d'or.

D'autre part, si en France le don de gamètes ne relève pas d'un échange marchand, cela n'est pas le cas dans certains pays qui mettent en place une rémunération monétaire, comme c'est le cas en Espagne, en Belgique, au Danemark et au Royaume-Uni, entre autres.

À cela s'ajoute la crainte de traiter l'homme comme un simple être animal ou végétal, la crainte des manipulations génétiques sur le vivant susceptibles de participer à la compétition économique internationale, voire à l'eugénisme; pire, la crainte de voir le vivant tomber dans une logique marchande qui transforme le sujet de droit en corps-objet, ce qui fait surgir des problèmes moraux et éthiques infiniment complexes. C'est pour cette raison, d'ailleurs, que la contribution du philosophe Paul Ricœur constitue une aide précieuse sur ces questions, pouvant compléter, voire amender, certains aspects du don maussien, notamment quand il s'agit des conflits occasionnés par le problème du don des gamètes, voire quand les manipulations transhumanistes risquent de faire dérailler l'humanité tout entière.

Règle d'or et visée éthique du don

L'expérience du don nous reconduit ainsi vers les réflexions anthropologiques, philosophiques et théologiques et le *Parcours de la reconnaissance* que Ricœur publie en 2004⁴ est, dans ce cadre, une lecture fondamentale pour comprendre la réciprocité des sujets et les relations interpersonnelles, puisque l'œuvre questionne le thème de la gratuité et de la bienveillance à l'aune de la sollicitude, de la justice et de l'amour.

4 Il s'agit dans ce *Parcours de la reconnaissance* (2004) de trois conférences données à Vienne et que le philosophe a reprises par la suite, en les retravaillant.

Tout d'abord, notons que le terme de « reconnaissance » comporte en effet le préfixe « re », ce qui montre bien que la reconnaissance parle d'une rupture tout en faisant signe vers une reconstitution du lien abîmé, une réconciliation avec soi et avec les autres. Ainsi, selon ses différentes acceptations, on peut dire que la reconnaissance s'oppose à la méprise et à l'ingratitude aussi bien qu'au déni, au mépris et à l'injustice.

Les différentes approches dont parle ici Ricœur, et qui cherchent à donner un sens philosophique à l'idée de reconnaissance, partagent trois points communs : la reconnaissance est liée à la question de l'identité dans la mesure où reconnaître, c'est dire ce qui est et confirmer ainsi notre existence ; elle suppose la réciprocité, l'intersubjectivité, car c'est d'autrui que nous attendons la reconnaissance ; elle implique une dimension temporelle et mémorielle. La reconnaissance est donc un processus par lequel un individu se voit confirmé dans son identité grâce au regard d'un autre sujet.

La première étude de cette œuvre traite des procédures de reconnaissance comme identification ; la deuxième étude traite de la reconnaissance de soi-même et de l'agir humain en rapport avec la responsabilité ; l'objet de la troisième étude de ce parcours de la reconnaissance est de comprendre la dialectique de la réflexivité et de l'altérité. Elle est consacrée à la question de la reconnaissance mutuelle et à l'ouverture sur l'autre. Ce parcours révèle qu'au stade de la reconnaissance mutuelle notre identité authentique va non seulement se détacher de la connaissance, mais, en outre, ouvrir la voie à la justice et à la paix sociale.

Au chapitre V, Ricœur examine *Les Paradoxes du don et du contre-don et la logique de la réciprocité*, ainsi que le principe de reconnaissance mutuelle (garantie par le droit et le système de justice), et il se demande s'« il est possible de trouver du don dans toutes les formes du sans prix, qu'il s'agisse de la dignité morale, laquelle a une valeur et non un prix, de

l'intégrité du corps humain, de la non-commercialisation de ses organes... » (Ricœur, 2004 : 366), posant les termes d'un débat rigoureusement lié à notre réflexion sur le don, y compris le don des gamètes et des organes humains qui mérite notre attention.

Ricœur entame ici un travail de relecture de l'*Essai sur le don* de Marcel Mauss et y perçoit les paradoxes du don et du contre-don, ainsi que les limites à la réciprocité dans les échanges. D'autres comme Claude Lévi-Strauss et Claude Lefort ont également reproché à Mauss le fait de réduire le social à un univers calculable basé sur des règles.

Ricœur prendra ses distances avec cette théorie du don puisqu'il pense que si donner constitue un geste de générosité, alors l'obligation de rendre dans le don maussien annule la gratuité du premier geste. Et il faut surtout, d'après Ricœur, concevoir l'idée que les liens de don réciproque ont le pouvoir de nous ouvrir à la gratuité et à la générosité inconditionnelle d'un donner sans retour, et à ce que la tradition philosophique nomme l'amour-*agapè*.

Reprenant également les critiques que Marcel Henaff adresse à Mauss, Ricœur montre qu'il nous faut séparer les pratiques du don sans prix de celles relevant de la sphère économique, pour comprendre l'engagement dans le don et la qualité de la relation de reconnaissance généreuse qui ne suscite pas une restitution.

On vient de voir comment l'examen du don des gamètes révèle la tension créatrice entre générosité et obligation, montrant également l'incapacité d'éradiquer complètement la lutte et la demande de reconnaissance. Ce qui signifie à ce propos qu'il nous faut comprendre cette voix de la lutte pour la reconnaissance, celle qui demande à être reconnue et qui reste en attente et parfois en souffrance dans cette incomplète réciprocité, d'où la nécessité de prendre en compte la Règle d'or, car elle expose l'obligation de répondre de soi à autrui et d'autrui à soi.

L'une des conséquences majeures du *Parcours de la reconnaissance* est de montrer que dans cette lutte pour la vie, il subsiste des « expériences de reconnaissance pacifiée » : ainsi la dimension symbolique du « don », avec sa générosité et ses paradoxes liés au contre-don. Soulignons ici que l'homme s'ouvre sur autrui entre réciprocité et mutualité, et que la demande de reconnaissance se trouve partiellement incarnée dans les institutions politiques puisqu'elles portent le vouloir-vivre-ensemble.

Mais alors, se demande Ricœur, « un pont peut-il être jeté entre la poétique de l'*agapè* et la... règle formelle ? » (Ricœur, 2004 : 348). Ce qui est ainsi interrogé, c'est le statut de l'*agapè* et de ses luttes, ainsi que la dialectique entre l'amour, notamment l'*agapè* d'Aristote, et la justice.

Ce qui implique en même temps de reconsidérer avec Ricœur que, si la reconnaissance est souvent pensée comme une lutte violente, elle porte également une dimension reconstructive, puisqu'elle constitue à la fois l'expression du don et de la gratuité et le respect absolu de l'altérité d'autrui, comme nous le verrons plus loin en prenant en compte la spécificité de la Règle d'or.

À cet égard, nous pouvons faire deux remarques : d'une part, agir envers toute autre personne comme nous souhaiterions qu'elle agisse à notre égard implique que nous puissions faire l'expérience de la sollicitude. D'autre part, dans son *Parcours de la reconnaissance*, Ricœur préfère la notion de « mutualité » à celle de réciprocité, même si cette dernière est une figure de la réciprocité, car les traits de la mutualité arrivent à nous faire mieux comprendre comment la sollicitude peut conduire les sphères du « je » et du « tu » à prendre en considération l'anonymat et le tiers.

Effectivement, l'espoir d'une réelle relation de reconnaissance réciproque peut prendre toute sa profondeur dans la maxime morale que nous connaissons sous le nom de Règle d'or – « Fais à autrui ce que tu souhaites qu'il te soit

fait à toi-même » – il s’agit d’une règle qui énonce l’exigence de respect, puisque toute personne est une fin en elle-même et non pas un moyen et encore moins un objet. En ce sens, nous pouvons dire avec Ricœur que la Règle d’or peut être saisie comme l’extension de la sollicitude.

La Règle d’or est une vieille sagesse qui se trouve au cœur de la morale et des formes de justice. On trouve son origine et ses pratiques le plus anciennes dans les textes zoroastriens (plus de cinq siècles avant notre ère), et plus tard dans le Talmud de Babylone, ainsi que dans les Évangiles de Luc et Mathieu. Elle est aussi pour Ricœur un lieu de rencontre entre la théologie et la philosophie héritée du kantisme.

De quelle manière cette Règle d’or, qui est aussi une loi étroitement liée à l’amour – « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Mt, 22, 39) –, et que les Écritures traduisent sous un ensemble de commandements et d’interdictions, rejoint-elle l’élan éthique du don et de la sollicitude chez Paul Ricœur ?

C’est en philosophe et herméneute que Ricœur analyse les textes bibliques de la culture occidentale, ce recours à des sources non philosophiques telles que les mythes, les récits et les symboles faisant partie de sa démarche d’exégète et d’herméneute :

Je vois le christianisme comme un « Grand Code »... c’est me situer dans un grand ensemble symbolique, dont je ne suis pas l’origine... l’exégèse nous invite à ne pas séparer les figures de Dieu des formes de discours dans lesquelles ces figures adviennent. J’attends par formes de discours le récit ou la saga, le mythe, la prophétie, l’hymne et le psaume, l’écrit sapiential. (Ricœur, 1969 : 471).

D’un point de vue plus général, penser et questionner les textes chrétiens, ceux qui évoquent la Règle d’or (Mt, Lc) offre la possibilité selon Ricœur de nous conduire vers deux grandeurs qui ont un lien particulier avec le fondement de l’éthique universelle : d’une part, la règle d’or se comprend à travers l’éthique de la surabondance, celle de « l’économie du

don » dans la perspective d'aimer le prochain, y compris ses ennemis – cette éthique appartient au registre théologique. D'autre part, la Règle d'or se comprend en lien à une éthique de l'équivalence, qui tient compte des rapports de justice et de sollicitude. Ces différentes dimensions s'entremêlent, montrant que le don gratuit ne s'oppose pas à l'exigence radicale de justice, ni au « je donne parce qu'il m'a été donné ». De la même manière, on n'agit pas pour que l'autre me donne et la Règle d'or n'appartient pas au domaine du calcul économique. C'est vers la primauté d'une bienveillance désintéressée que Ricœur nous conduit avec l'analyse de la Règle d'or qui ne suppose pas d'emblée un mouvement en retour (Ricœur, 1998).

Il devient alors nécessaire de distinguer la norme de réciprocité de la relation de réciprocité et, par ailleurs, la Règle d'or en tant qu'exigence, loi ou norme de réciprocité, ne nous place pas toujours dans une réflexivité qui concerne l'agir. Elle vise aussi l'attente éthique vis-à-vis d'autrui. Par conséquent, la question de la réciprocité de l'agir comporte chez Ricœur deux orientations.

Assurément, chacun de nous projette son mode d'agir selon deux voies qui s'entrecroisent : celle de sa propre capacité réfléchissante et celle qui nous place devant la nécessité d'avoir recours à des normes ou des contraintes. Ainsi, la réciprocité de la Règle d'or révèle l'existence d'une asymétrie montrant l'altérité originelle de chacun de nous et de notre rapport à autrui. Dans un contexte particulier, elle peut conduire le soi à dépasser ses intérêts personnels et à ne pas regarder uniquement son bien-être pour l'ouvrir au mouvement réflexif de sa propre action, un soi qui est donc invité à une perspective altruiste et qui rend possible la reconnaissance mutuelle entre deux personnes et l'esprit de gratuité.

L'interprétation ricœurienne de la Règle d'or affirme haut et fort l'amour désintéressé, le souci d'amitié et l'exigence

de justice. Cette approche ricœurienne de la Règle d'or, qui nous permet de comprendre comment la réciprocité humaine engage la relation éthico-morale, prend un sens philosophique tout à fait inédit dans son ouvrage de 1990, *Soi-même comme un autre*, car nous y trouvons une définition exégétique et philosophique de la Règle d'or, non seulement comme impératif (quand il s'agit de régler les conflits de violence), mais également au sens éthique d'une relation mutuelle, bienveillante et consciente, notamment dans le chapitre sur la « sollicitude et la norme » (p. 255)⁵. En effet, la Règle d'or occupe dans cette œuvre une position centrale, puisqu'elle structure les trois développements : éthique, morale et sagesse pratique ; dans la *Septième étude*, le soi et la visée éthique ; dans la *Huitième étude*, le soi et la norme morale ; dans la *Neuvième étude*, le soi et la sagesse pratique : la conviction.

Au cœur de la « petite éthique » que nous trouvons dans la 8^e étude, la Règle d'or est mise en dialogue avec la philosophie morale de Kant, ce dernier ayant critiqué la Règle d'or pour son caractère imparfaitement formel. Mais d'après Ricœur, la procédure kantienne de l'épreuve d'universalisation reste trop abstraite, et c'est pour cette raison que nous voyons déjà apparaître la Règle d'or dans la 7^e étude⁶ au cœur même de la formule éthique ricœurienne : « visée éthique » la visée de la « vie bonne » avec et pour autrui dans des institutions justes » (p. 202). Mais ce recours au sens éthique et à l'équilibre réfléchi n'est possible qu'à partir de la réciprocité constitutive du Soi, telle que Ricœur l'expose dans la *Dixième étude*⁷ – une *ipséité du soi* qui traduit notre rapport réflexif au monde et à autrui, puisqu'il n'y a de monde et d'altérité que pour un soi capable

5 Ricœur prolonge également ce débat entre philosophie et théologie dans la conférence de Tübingen *Amour et justice*, ainsi que dans les *Gifford Lectures*, « Le soi dans le miroir des Écritures » à l'Université d'Édimbourg en 1986.

6 Au chapitre 1. *Viser à la « vie bonne »*.

7 Intitulée « Vers quelle ontologie ? »

de réplique et d'accueil, dans un geste libre qui engage la reconnaissance de tous les partenaires. Se mettre à la place d'autrui constitue donc un don d'amour, de générosité, de reconnaissance et de la sollicitude vers soi et vers le tout autre que soi. Un soi qui est à la portée du proche comme du distant.

Ainsi, toute intention altruiste et tout acte de gratuité (notamment celui du don des gamètes) reçoit son intelligibilité de la sollicitude; sollicitude dans les relations proches d'amitié, tout comme dans les relations de distance au sein des institutions justes.

Il semble alors que chez Ricœur l'amour possède un visage à deux profils : celui de l'amour du prochain, l'*agapè* du christianisme, et celui de l'amour amitié, ou sollicitude, hérité de la *philia* aristotélicienne en tant que bienveillance à l'égard d'autrui et amour de la sagesse (Aristote, 1997). Tantôt la gratuité totale de l'amour, tantôt la filiation à la sollicitude, de sorte que la dyade « donner et donner en retour » se substitue à la dialectique du « donner-recevoir », le binôme de la réciprocité et de la gratuité formant chez Ricœur les deux faces du don.

Et c'est là l'originalité de la pensée de Ricœur sur l'amour du don; une originalité qui ouvre des pistes fécondes à la réflexion sur la notion philosophique de l'amour.

Dès lors, si le don de l'amour est ce qui permet la redécouverte de soi et d'autrui, comment comprendre le phénomène de la paternité et de la maternité qui se donnent par le don de la chair humaine – celui des gamètes, non pas seulement comme simple fait de production biologique et de procréation, mais en même temps comme un événement, comme un don de ce que nous avons tous reçu : la vie, – tout en sachant que la perspective de demande de reconnaissance filiale peut conduire l'être humain jusqu'au déchirement avec soi-même et à la haine de l'autre?

Cette perspective qui interroge la place de l'amour et du corps en philosophie, Jean-Luc Marion⁸ va l'explorer dans son œuvre intitulée *Le Phénomène érotique. Six méditations* (2003), à partir d'une phénoménologie de l'amour (et non plus de l'être)⁹ qui traite des phénomènes amoureux à partir d'une conception bien précise de l'être humain. Réflexion rigoureuse que le philosophe conduira d'abord vers la réduction phénoménologique¹⁰, puis vers la théologie, afin de concevoir l'amour et le sens du don hors des échanges économiques, de la charité abstraite et du vide de l'époque contemporaine, pour nous conduire en définitive vers la conception d'un amour plus large d'un tiers à venir, où le tiers en tant qu'enfant apparaîtra comme un salut transitoire, puisque seul le tiers divin est le seul véritable témoin éternel : « L'enfant (...) témoigne de notre serment – à nous – en disant son nom – à lui. Les amants naissent de la parole de l'enfant » (Marion, 2003 : 318). Serment profond qui engage une fidélité pour l'éternité, puisque Dieu témoigne aux amants du véritable sens de leur amour.

Le pari de Jean-Luc Marion est de montrer que sentir, se savoir aimant et souffrant est à la base de tout questionnement sur l'amour qui veut dépasser la dichotomie classique de l'*éros* et de l'*agapè* pour convoquer l'appartenance du tiers à la relation amoureuse. C'est le cas avec le tiers-enfant, que Marion désigne comme le serment des amants qui se cristallise dans un autre qui leur échappe, comme nous pouvons le voir au paragraphe 38 intitulé « L'avènement du

8 Jean-Luc Marion est un philosophe français spécialiste de Descartes et de l'histoire de la philosophie moderne, il suivra la voie de la phénoménologie ; il est également membre de l'Académie française depuis janvier 2010.

9 Voir également, Jean-Luc Marion (2005).

10 La démarche phénoménologique de Marion n'est plus prisonnière de la métaphysique, comme c'est le cas dans la phénoménologie classique de Heidegger et Husserl.

tiers », révélant ainsi que le tiers habite l'amour, se donne et fait partie intégrante de la relation érotique (amoureuse) en tant qu'il est enfant :

Ce tiers phénomène (...) se nomme l'enfant. Un tel passage de l'amant à travers le serment, l'érotisation, la jalousie et la fidélité jusqu'à l'enfant, n'a rien de facultatif. À condition (toutefois) d'entendre l'enfant comme une requête inconditionnelle de la réduction érotique, dont en aucun cas l'amant ne peut même prétendre faire l'économie, sauf à suspendre cette réduction même ; et ce passage n'a rien d'arbitraire ni d'idéologique non plus, pour (une) raison claire. Le passage à l'enfant ne résulte pas d'une loi biologique ou sociale, mais d'une exigence phénoménologique. (Marion, 2003 : 304)

Marion part du constat phénoménologique que le serment entre deux amants fait surgir le phénomène érotique (amoureux) qui dit dans le même mouvement l'expérience corporelle, l'altérité, l'infini, l'*éros*, le désir, l'amour, la relation à autrui, le conflit, la souffrance, etc.

Les six méditations se développent autour du thème d'un « je » qui s'individualise, qui reste d'abord clos dans sa sphère individuelle, un *ego* vaniteux recherchant désir et reconnaissance, qui part en déséquilibre et qui parfois chute dans le sentimentalisme, l'idéologie, la pornographie et le soupçon nihiliste du « à quoi bon ? » – à quoi bon aimer sans raison, aimer la chair et le visage d'autrui sans réciprocité ?

C'est alors que la phénoménologie de l'*éros* révélera toutes ces contradictions et ces impasses à partir de l'instance érotique qui reste toujours dans l'attente de l'aimé (autrui) et qui interroge : « M'aime-t-on, d'ailleurs ? » ; de soi à autrui, le « je » se reçoit et reçoit l'amour de l'amant, il découvre que « l'on m'aime d'ailleurs », rendant ainsi à la question érotique toute sa force et son universalité au sein de la relation érotique et amoureuse.

Certes, le tiers enfant porte la chair et le visage des deux amants. Il est le témoin qui sépare (du duel) et, en même

temps, il est celui qui unit pour toujours le vécu amoureux puisqu'il porte le serment des amants au-delà de leur vie. Cette exigence morale et sociale du tiers est possible grâce aux deux dimensions de la relation érotique, celle du duel initial des amants et celle de l'union de leur serment amoureux. Cependant, « tout enfant advient comme un enfant trouvé », c'est-à-dire que tout enfant s'invite chez les amants, qu'ils soient les parents biologiques ou pas, car l'enfant doit rester un tiers pour pouvoir échapper aux tensions de la reconnaissance et éviter d'être réduit comme un objet aux désirs et aux besoins des amants.

Il faut dire que contrairement à Ricœur, mais aussi à Levinas, Marion inscrit le tiers non pas au sein de la relation éthique, morale ou juridique, mais plutôt au sein de la relation érotique (amoureuse), privée et intime, qui dit le désir d'aimer, et ce désir d'aimer crée le désir d'aimer davantage. L'amour se dit et se donne. Par conséquent nous devons dire que chez Marion, cette parole d'amour est étroitement liée à la problématique du don qui comporte deux dimensions : d'un côté le don conserve la réciprocité, de l'autre côté le don exclut l'économie de l'échange, la réciprocité et la justice. Un don d'amour qui affecte celui (l'amant) qui le reçoit et en même temps l'ouvre à un possible amour qui restera lié à Dieu, car Dieu est amour.

Le pardon est-il un don ?

L'analyse du don est une question centrale chez Ricœur. Elle se développe également autour du débat sur le pardon dans son œuvre *La Mémoire, l'histoire et l'oubli* (2000) où Ricœur traite également des notions de réciprocité, de gratuité et de mutualité même si la visée n'est pas d'abord morale. L'épilogue de cette œuvre, intitulé « Le pardon difficile », peut être vu comme une riposte au pardon impossible thématiqué par Jacques Derrida (1991, 2004).

Ricœur garde de Derrida le paradoxe du pardon, tout en voulant unir deux positions extrêmes. Pour ce faire, il distingue et combine ici deux plans d'analyse : le vertical, celui de l'inconditionnalité du pardon, qui va de la faute jusqu'au sommet élevé par le pardon de l'héritage judéo-chrétien ; ensuite le plan horizontal qui tente d'analyser la possibilité ou l'impossibilité d'un échange entre celui qui pardonne et celui qui demande pardon. Du pardon demandé au pardon reçu, l'analyse ricœurienne du pardon mérite toute notre attention puisque ce pardon doit pouvoir être effectif si on ne veut pas le limiter à un idéal impénétrable.

Ainsi, le pardon est de l'ordre de l'amour et se situe hors de tout modèle d'échange, même celui du don, car le pardon est offert sans condition, il ignore toute attente de rétribution, de prescription, d'amnistie. En même temps, tout en affirmant l'inconditionnalité du pardon, Ricœur cherche les conditions concrètes qui peuvent le faire advenir comme par exemple les regrets, l'aveu ou encore la réparation, comme on le voit dans la commission « Vérité et réconciliation » mise en place par Nelson Mandela en Afrique du Sud, ce qui est possible grâce au don de l'amour, l'attente vis-à-vis d'autrui, la gratuité, la norme de la réciprocité et la bienveillance désintéressée, voire la conversion de l'ennemi en ami.

Faisant ressortir à la fois la difficulté et la pureté du pardon, tout comme l'inconditionnalité du pardon derridien, la position horizontale de l'équation du pardon chez Ricœur peut se comprendre à la lumière du commandement de la Règle d'or et de l'estime de soi et d'autrui, développée dans la « petite éthique » de *Soi-même comme un autre* que nous venons d'évoquer précédemment. Et si l'amour gratuit motive l'action humaine, l'espérance d'une reconnaissance telle que Ricœur l'expose dans son *Parcours de la reconnaissance* demeure l'horizon de « Vérité et réconciliation ».

On voit alors à quel point Ricœur est un philosophe du dialogue qui ne cessera jamais de discuter ses thèses avec

d'autres philosophes comme Levinas et Derrida. Face à d'autres voix philosophiques divergentes, il ne cherche pas la polémique, mais s'efforce au milieu des confrontations de créer des liens entre les positions conflictuelles pour obtenir une possible réconciliation à travers la médiation herméneutique. L'approche novatrice de Ricœur associe toujours la pratique philosophique aux débats impliquant des enjeux éthiques et politiques de notre société contemporaine qui a tant de mal à penser le don de l'amour et l'amour du don. C'est par exemple le cas avec *Histoire et vérité* (1955), ainsi que dans les débats autour de la justice, concept clé dans son œuvre et largement questionné dans *Soi-même comme un autre* (1990), *Le juste 1* (1995) et *Parcours de la reconnaissance* (2004).

Au terme de cette recherche, nous comprenons que la réciprocité et la mutualité du don sont des régimes différents des relations d'échanges traditionnels des biens et des marchandises. S'inspirant de trois traditions – la tradition téléologique d'Aristote, la tradition déontologique venant de Kant, et la tradition des Écritures bibliques – Ricœur interroge la Règle d'or et va plus loin que Mauss dans le questionnement du don, en construisant une conception de l'éthique en tant que vivre-ensemble qui ne se limite pas aux relations interpersonnelles, mais s'étend à la vie des institutions, montrant ainsi que le langage religieux, philosophique et scientifique doit se libérer de toutes les fausses références.

Qu'il soit de l'ordre de la *philia*, de l'*agapè* ou de l'*éros*, nous éprouvons toujours de l'amour dans le don parce que nous sommes des êtres aimants qui cherchent à dire et à penser l'amour pour nos semblables, même quand nous aimons sans raison et sans condition, une conception qui nous permet d'envisager l'amour humain comme trace de l'amour divin.

Ainsi, nous dirons en guise de conclusion que cette analyse invite chacun de nous à cultiver sa capacité à dire, à sentir, à penser, à raconter, un don incommensurable pour tout être

humain, faillible, mais moteur, toujours, de gratitude et de sollicitude.

Références bibliographiques

ARISTOTE. 1997. *L'Éthique à Nicomaque*. Trad. J. Tricot, Paris, Vrin.

CAILLÉ, Alain. 2005. *Don, intérêt et désintéressement*, Paris, La Découverte.

DERRIDA, Jacques. 1991. *Donner le temps*, Paris, Galilée.

DERRIDA, Jacques. 2004. « Pardonner : l'impardonnable et l'imprescriptible », *Cahier de l'Herne*, « Derrida ».

DERRIDA, Jacques. 1999. « Le siècle et le pardon », in *Le Monde des débats*, nr. 9.

HABERMAS, Jürgen. 2002. *L'Avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral?*, Paris, Gallimard.

MAUSS, Marcel. 1986. « Essai sur le don », in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF.

MARION, Jean-Luc. 2003. *Le Phénomène érotique. Six méditations*, Paris, Grasset.

MARION, Jean-Luc. 2005. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, 3^e éd. corrigée, Paris, PUF, « Quadrige ».

RICŒUR, Paul. 1969. *Le Conflit des interprétations*, Paris, Seuil.

RICŒUR, Paul. 1959. « Le symbole nous donne à penser », in *Esprit*, 27/7-18.

RICŒUR, Paul. 1986. *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil.

RICŒUR, Paul. 1990. *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.

RICŒUR, Paul. 1991. « Éthique et morale », in *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil.

RICŒUR, Paul. 1995. *Le juste 1*, Paris, Éditions Esprit.

RICŒUR, Paul. 2001. *Le juste 2*, Paris, Éditions Esprit.

RICŒUR, Paul. 2000. *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil.

RICŒUR, Paul. 2004. *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris Stock.

RICŒUR, Paul. 1998. « Une obéissance aimante » in Paul Ricœur, André Lacocque, *Penser la Bible*. Paris, Seuil.

Soi-même comme un absolu. Poétique et philosophie romantique du don

GUILLAUME DREIDEMIE
Université Jean Moulin Lyon 3

Le don des dieux, entre absence et éternel retour

En 1788, Friedrich Schiller se plongea dans une lecture enthousiaste d'Homère et des Tragiques grecs. Cette lecture fera naître une profonde nostalgie de la Grèce antique dans l'esprit de bon nombre d'écrivains de la génération à venir. Cette nostalgie constituera la *Stimmung*, la tonalité fondamentale de nombreux écrits qui seront publiés en Allemagne à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle en s'inscrivant dans la lignée de Schiller.

Dans son poème « Les Dieux de la Grèce », Schiller dépeint l'époque où les dieux gouvernaient le monde « avec les légers liens de la joie » (Schiller, 2016 : 38) et où « l'amour établissait un doux lien entre les hommes, les Dieux et les héros » (Schiller, 2016 : 38). Ce « monde riant » a hélas disparu, et aujourd'hui le poète déplore que « nulle divinité ne s'offre à

[son] regard » (Schiller, 2016 : 39). Les dieux se sont donnés, corps et âme, chairs et âmes divines, aux hommes. À présent, ils se sont retirés. Le don, en son abondance divine, a laissé la place à un pur chagrin, en sa nudité terrestre.

Schiller n'en reste cependant pas à cette pure lamentation, puisque tous les essais philosophiques qu'il publiera dans les années suivantes, en particulier ses *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* et son essai *Sur La Poésie naïve et sentimentale*, seront consacrés à l'élaboration d'une réflexion visant à surmonter l'épreuve de la nostalgie, en permettant à l'homme moderne de trouver un sens et une beauté au sein même de la finitude.

Novalis et Hölderlin ont tous deux lu « Les Dieux de la Grèce » de Schiller. Ils vont chacun à leur manière interpréter cette histoire de la disparition des dieux. Schiller voyait dans l'apparition du monothéisme la fin de la présence immanente du Dieu dans le monde. La nature, privée de sa divinité, aujourd'hui « semblable au battement mort d'un pendule, suit servilement la loi de la pesanteur » (Schiller, 2016 : 39), alors qu'autrefois « la plénitude de la vie, tel un flot, traversait toute la création », ce qui fait que l'« on ne sentira jamais ce que l'on sentait alors », car « tout indiquait le regard béni, tout était la trace d'un dieu » (Schiller, 2016 : 40). Tout témoignait du don divin et radieux.

Novalis situe la mort des dieux dans la Réforme, considérant la profonde signification spirituelle de cet événement historique. Dans la perspective de l'auteur d'*Heinrich d'Ofterdingen*, la Réforme a détruit le lien de l'homme avec Dieu, le luthéranisme imposant le règne de la lettre au détriment de l'esprit. On retrouve ici une opposition déjà établie par Schiller, précisément dans son poème « Les Dieux de la Grèce » entre, d'un côté « les couleurs et les tons de la vie », et de l'autre « la lettre dépourvue d'âme ». Héritier de cette distinction schillérienne, Novalis note dans ses carnets : « Autrefois, tout était manifestation de l'Esprit... Le temps n'est plus, où l'esprit de Dieu était compréhensible. Le sens

du monde a disparu. Nous en sommes restés à la lettre. » (Novalis, 2003 : 127). Le don des dieux aux hommes était la manifestation de l'esprit. Sans ce don, le monde reste lettre morte, privé de sens.

C'est la même nostalgie des dieux enfuis qui anime Hölderlin. Dans son élégie « Pain et vin », le poète écrit ainsi qu'« Athènes s'est fanée » (Hölderlin, 1967 : 97), que le silence règne dans les « antiques et saints théâtres » (Hölderlin, 1967 : 98) et qu'est « morte la danse et sa rituelle allégresse » (Hölderlin, 1967 : 98). Mais dans la nuit moderne règne encore le sacré, car même si le Père des dieux a détourné des hommes son visage, « nous gardons souvenance des Immortels, qui furent jadis nos hôtes, et qui reviendrons au temps propice » (Hölderlin, 1967 : 99). Un tel poème n'est pas sans nous évoquer l'univers poétique de Gérard de Nerval, qui dans son poème « Delfica » chante le retour éternel des dieux : « Ils reviendront ces dieux que tu pleures toujours » (Nerval, 1965 : 241). Hölderlin et le poète romantique français conçoivent tous deux le don divin sous le prisme d'un retour éternel.

Dans son *Voyage en Orient*, Nerval déploie une « géographie magique », selon le mot de Jean-Pierre Richard dans son ouvrage *Poésie et profondeur* (1955). À travers ce voyage, Nerval médite l'éternel surgissement du passé au cœur du présent : « Sous l'enveloppe du présent » (Nerval, 1998 : 142) renaît le passé et s'esquisse le futur. Pour Nerval, les sensations et les émotions que nous livre l'instant présent peuvent être l'occasion d'une renaissance, d'un retour du passé qui ressurgit, enveloppe et imprègne l'instant présent de manière à ce que celui-ci retrouve la fraîcheur d'un instant passé adoré, préservé dans notre mémoire : le passé vient ainsi dévêtir le présent de sa morosité et l'emplir des forces accumulées, restées en retrait jusqu'à ce que la mémoire invoque ces forces et vivifie le présent, transfiguré grâce à cette invocation. Le voyage en Orient est ponctué de « sensations authentiques »,

véritables renaissances : « nous sommes encore jeunes, plus jeunes que nous ne le croyons » (Nerval, 1998 : 67) : chaque spectacle émouvant nous ramène au « berceau du monde » (Nerval, 1998 : 67), à un état d'enfance. La sensation heureuse nous rend au monde de jadis.

Plusieurs motifs nervaliens suggèrent l'éternel retour. La grotte est l'un de ces motifs. Elle incarne un endroit protecteur, limoneux, qui couvre les germes en son limon, évoquant un monde originel, où l'on peut voir nager la sirène, renaître la naïade. L'être y est en germination, tout prêt à accéder au surgissement, dans la lumière. « La géographie magique de Nerval atteint ainsi à son objet véritable et à son plein bonheur au moment où [...] elle recrée les signes physiques d'un centre, d'une origine ou d'un recueillement. » (Richard, 1976 : 54).

C'est au cœur d'une grotte qu'Heinrich d'Ofterdingen accède à la fleur bleue : en ses profondeurs, le passé ressurgit et dévoile sa beauté. La découverte de la fleur bleue, tout comme la contemplation de la sirène, constitue une véritable réanimation du monde, rajeunissant grâce à ce dévoilement. Dans ces récits, l'initiation est toujours envisagée comme le dévoilement d'une vérité, c'est-à-dire comme l'*alèthéia* provoquant la découverte d'un savoir primordial. Ce savoir ressurgit, éternellement, et ne sera pas trahi à partir du moment où le voyageur est suffisamment prêt à accueillir cette révélation.

Chanter la divinité du Tout, telle est la tâche de l'existence poétique. C'est lorsque le divin est séparé de la réalité, lorsque le caractère poétique de celle-ci n'est plus perçu, qu'il est alors plus que jamais besoin de poètes et de poésie. À quoi bon des poètes en temps de détresse? murmure Hölderlin. Les poètes du temps de la détresse, semblables aux prêtres de Dionysos errant dans la nuit sacrée, gardent la mémoire des dieux enfuis.

Tant que la réalité est vécue avec intensité et ferveur – ce qui fut pour Hölderlin exemplairement le cas des Grecs, qu’il nomme le peuple « plein de ferveur » (Hölderlin, 1967 : 41) dans son poème « Archipel » – il n’est pas besoin de poète, car alors l’activité poétique de l’homme se confond avec l’événement de la totalité de sa vie. C’est lorsque se défait ce que Hölderlin nomme « l’harmoniquement opposé » (Hölderlin, 1967 : 85), c’est-à-dire l’ajointement du ciel et de la terre, qu’il est nécessaire que la parole du poète dise « *das Heilige* », c’est-à-dire l’indemne, l’intègre, le sauf. Lorsque les dieux ne se donnent plus, c’est alors que le poète doit chanter.

Être en mesure de nommer « *das Heilige* », telle est la tâche des poètes modernes, de ceux qui vivent dans la nuit sacrée de la modernité et qui doivent endurer l’absence des dieux. Car même cette nuit est sacrée, précisément parce que cette absence du divin est encore pour lui une manière de régner, et même de régner de manière plus éminente que ce ne fut le cas lorsqu’ils étaient présents à ce peuple aimé des dieux que fut le peuple grec. Car, comme Hölderlin le montrera dans les *Remarques* qui accompagnent ses traductions des tragédies de Sophocle, plus le divin est proche de l’homme, plus il s’éloigne comme divin. C’est là le piège de la familiarité, qui conduit à donner aux dieux un visage humain. Plus le divin au contraire s’éloigne de l’homme, plus il redevient divin au sens authentique, mais plus l’homme se sent délaissé par lui. Ce qui menace alors, c’est la platitude totale d’une vie seulement humaine, trop humaine, pour reprendre le mot de Nietzsche, qui a si bien décrit cette terrible éventualité dans *Ainsi parlait Zarathoustra*.

Selon les *Remarques sur les tragédies de Sophocle*, il s’agit donc de retenir en mémoire l’infidélité divine, le fait que les dieux, dans la modernité, délaissent l’homme et se retirent. Le poète moderne doit endurer le retrait des dieux. La conviction de l’éternel retour des dieux et de toutes choses, précisément de l’éternel retour du don de l’absolu aux hommes, permet au

poète d'endurer ce retrait et lui donne la force de transmettre aux autres hommes son espérance.

Hölderlin explique que le moderne, contrairement au grec, n'a pas de rapport à la « *Moira* », au destin. L'homme moderne a perdu le sens du destin, et il est en cela proche de certains héros de Sophocle, en particulier d'Œdipe, dont Sophocle dit dans *Œdipe à Colone* qu'il est dans le « *dysmoron* », l'absence de destin, puisqu'il a survécu à la révélation de terribles crimes qu'il a, sans le vouloir, commis, et qu'il est ainsi « *atheos* », délaissé par le dieu. L'*atheos*, c'est celui à qui manque le don divin. Lisant Sophocle, Hölderlin comprend qu'il n'y a proprement tragédie que lorsque le Dieu se retire et qu'il s'agit pour l'homme de faire le deuil du divin, ce qui dit d'ailleurs littéralement le mot allemand pour « tragédie », « *Trauerspiel* », jeu ou spectacle du deuil. Ce qu'Hölderlin nous permet ainsi de comprendre, c'est la nécessité pour le héros tragique moins de mourir effectivement, comme c'est le cas pour Empédocle et Antigone, afin de manifester la puissance du destin, que d'endurer, tout en restant en vie, une autre sorte de mort, une mort non pas physique, mais spirituelle, ce qui est précisément le cas d'Œdipe. Hölderlin a bien vu que l'endurance de la finitude, de la séparation avec le divin, est finalement une expérience plus profonde du divin que le désir de s'unir immédiatement à lui dans la mort.

Le don de l'absolu, entre ardeur et recueillement

Le philosophe Friedrich Jacobi manifeste précisément le désir romantique de s'unir immédiatement au divin en cette vie. Selon Jacobi, l'absolu peut se donner, se dévoiler sans réserve à l'homme, en une expérience immédiate, qui est de l'ordre d'une intuition. Cette intuition est une saisie immédiate de l'être même. Dans sa lettre à Fichte de mars 1799, Jacobi élabore une distinction entre l'entendement (*Verstand*) et la raison (*Vernunft*). L'entendement désigne la réflexivité, la discursivité, tandis que la raison correspond à « ce quelque

chose qui est avant le savoir et en dehors du savoir, qui en premier lieu donne une valeur au savoir et à la faculté de savoir » (Jacobi, 2009 : 147). Pour Jacobi, l'absolu n'est pas accessible à l'entendement discursif, mais est immédiatement accessible à ce qu'il nomme « raison », synonyme d'« intuition » dans cette lettre à Fichte. Lorsque l'absolu se donne à la raison humaine, nous pouvons parler d'une intuition de l'absolu, et non à proprement parler d'une connaissance de l'absolu, dans la mesure où cette intuition dépasse les limites de l'entendement. Jacobi trouve légitime que nous puissions parler d'un *sentiment* de l'absolu, dans le cadre d'une telle expérience immédiate de sa donation. Dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Hegel désignera la philosophie de Jacobi comme une philosophie de l'intuition, ou encore du sentiment. Dans le cadre d'une telle philosophie romantique, l'absolu est intuitionné, senti, recueilli, mais échappe à toute saisie conceptuelle.

Jacobi révèle ici une approche quasiment pascalienne du divin, en affirmant l'existence d'une faculté supérieure à l'entendement discursif. L'intuition de l'absolu est une union immédiate avec le divin, non médiée par le *logos*. Au cœur de sa philosophie, Jacobi exprime en effet le désir de s'abandonner au divin en une union silencieuse avec celui-ci, sans en passer par la médiation du concept. L'auteur de la *Lettre sur le nihilisme* envisage la philosophie comme l'ensemble des efforts réalisés par l'homme pour parvenir à l'absolu. Mais le divin demeure ineffable, au-delà de tout concept ; il ne peut être l'objet d'aucun discours, rendant vains les efforts du *Verstand*. De ce point de vue romantique, l'intuition de l'absolu correspond à une union fusionnelle avec le divin, dans le silence du recueillement. L'absolu demeure indicible, que ce soit au moment de sa donation, ou que ce soit après cette expérience intuitive du divin. Lors de cette intuition, il y a union, ou encore donation sans mesure, sans réserve, de l'absolu pleinement senti par le sujet.

La philosophie romantique de Jacobi consacre l'idée selon laquelle l'absolu se donne entièrement, sans dissimuler un aspect de sa substance. De ce point de vue romantique, il n'y a pas de dieu caché pour l'homme qui en fait l'intuition. Une telle intuition (*Anschauung*) n'a rien d'une représentation (*Darstellung*). En effet, dans le cadre d'une telle intuition, l'absolu n'est pas envisagé comme un objet qu'un sujet se représenterait, à distance. L'absolu est bien plutôt tout entier au cœur du sujet; le sujet est tout entier au cœur de l'absolu. Il y a fusion entre le sujet sentant et l'absolu senti. Nous pouvons dire, dans le cadre de cette poétique et philosophique romantique, que le divin *fait sensation*. Aucune distance représentative n'existe plus entre le sujet sentant et l'absolu senti, qui se fondent l'un en l'autre. Une telle intuition est une véritable union amoureuse. Ainsi l'amour est-il le nom de cette donation sans réserve de l'absolu aux hommes.

La philosophie de Jacobi semble être le fruit d'un esprit impatient, désireux de s'élever avec force vers le divin afin de bénéficier, en une union ineffable, de la puissance et de la beauté de l'absolu. Le don divin n'est pas *beau* à proprement parler, il est bien plutôt *sublime*, si l'on reprend la terminologie d'Edmund Burke reprise par Kant, et si l'on considère qu'il dépasse précisément les limites de l'entendement.

Une telle impatience, chez Jacobi, semble contraster avec l'injonction hölderlinienne qui nous inclinait à endurer patiemment le retrait des dieux, sans nous épuiser en tentatives vaines pour nous élever immédiatement, dans un élan plein de ferveur, au divin. Cependant, ce qui anime Hyperion, du moins au début du récit d'Hölderlin, c'est l'esprit d'impatience. Ce qu'Hyperion finit par apprendre, c'est que le retour à une nature réenchantée, à nouveau animée par la présence des dieux, ne peut être immédiat. L'apparition de Mélite, l'héroïne du roman, correspond à une manifestation divine; elle est le sacré redevenu visible. Mais le poète peine à trouver les mots pour la décrire. Elle est le sacré ineffable,

le divin indicible, et se dérobe sans cesse, ne se donnant jamais entièrement à lui. Mélite est seulement pressentie, sans être jamais pleinement révélée. Aucune emprise amoureuse, aucune prise conceptuelle n'est possible sur elle. Cette apparition du sacré n'est pas appropriable par le poète, qui ne parvient pas à apprivoiser le divin, définitivement sauvage et indompté. Mélite symbolise l'effondrement des convictions romantiques, et notamment de celles de Friedrich Jacobi. Son roman, *Woldemar*, sera le roman de la belle âme qui, de peur de confronter ses idéaux à la réalité, se replie silencieusement sur elle-même, demeurant enfermé dans le rêve et l'idéalité, comme l'évoque Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit* :

Nous voyons ici la conscience de soi revenue au plus profond de son intériorité, pour qui toute extériorité en tant que telle disparaît, revenue dans la contemplation du Je = Je, dans laquelle ce Je est toute essentialité et existence [...]. Épurée jusqu'à cette pureté, [...] toute vie et toute entité spirituelle ont fait retraite dans ce Soi-même [...]. Il lui manque la force de l'aliénation, la force de faire de soi une chose et de supporter l'être. Elle vit dans la peur de souiller la splendeur de son intériorité par l'action et l'existence, et pour préserver la pureté de son cœur, elle fuit le contact de l'effectivité, et persiste dans l'impuissance obstinée à renoncer à son Soi-même effilé jusqu'à l'extrême abstraction et à se donner de la substantialité, ou encore à transformer sa pensée en être [...]. Elle est ce qu'on appelle une *belle âme* malheureuse dont l'ardeur se consume et s'éteint en soi-même, et s'évanouit en une brume informe qui se disperse dans les airs. (Hegel, 2012 : 540-542).

Le désespoir de la belle âme peut la conduire à adopter une attitude que Hegel qualifie d'*ironie romantique*, reprenant ainsi une expression forgée par Friedrich Schlegel (1988, 51). Hegel va déployer une critique de l'ironie romantique, particulièrement dans ses *Leçons d'esthétique*, en commençant par rappeler ce qu'est pour lui l'idéal de l'ironiste romantique : « Tout ce qui est n'est que par l'œuvre du moi, et ce qui n'est que par mon œuvre, je peux aussi bien l'anéantir à nouveau » (Hegel, 1997 : 124). L'ironie romantique se présente comme

une imagination créatrice et destructrice de tout contenu, ne s'embarrassant pas d'une morale qui pourrait restreindre son geste destructeur : elle réside dans le sentiment d'une pleine puissance vis-à-vis du monde, envisagé cyniquement et ne possédant une valeur que relativement au regard que cette subjectivité daigne lui accorder.

Ce que Hegel nomme la « nouvelle ironie » trouve d'après lui son origine dans la philosophie de Fichte, qui établit le Moi comme principe absolu de toute chose. L'ironie romantique consiste à soumettre toutes choses à la subjectivité du Moi, en considérant que rien ne subsiste par soi-même, hormis cette subjectivité, qui décide de tout contenu. L'ironiste romantique affirme que rien n'a de valeur en soi et pour soi, et que toute chose n'est qu'un produit de la fantaisie de la subjectivité humaine librement créatrice de n'importe quel contenu. L'ironiste romantique ne peut donc développer d'intérêt pour la vérité, pour ce qui est substantiel, en soi et pour soi, puisque précisément à ses yeux rien n'est essentiel, substantiel, à l'exception de sa propre individualité.

À la fin du paragraphe 140 de ses *Principes de la philosophie du droit*, Hegel décrit en ces termes l'attitude de l'ironiste romantique : « [...] je suis le maître souverain et de la loi et de la chose, dont je joue à mon gré et dans cet état de conscience ironique dans lequel je laisse s'abîmer le plus élevé, je ne jouis que de moi » (1998 : 161). Du point de vue de Hegel, l'ironiste romantique se complait dans une forme d'autocontemplation et de jouissance de soi. En refusant toute consistance au monde qui l'entoure, l'ironiste romantique tombe lui-même dans l'inconsistance, puisque seule une confrontation effective avec un monde reconnu en sa pleine autonomie est susceptible de lester la subjectivité d'un poids et d'une profondeur. L'individualité qui ne voit en ce monde qu'un jeu, que le libre produit de son imagination créatrice, ignore ce que Hegel nomme la *négativité* du monde, c'est-à-dire son âpreté et la douleur nécessaire à endurer pour

s'y confronter. Une subjectivité ne devient concrètement libre qu'au travers de cette confrontation (2012 : 63).

L'ironiste romantique finit logiquement par se replier sur lui-même suite à ce dénigrement du monde. Il est alors une *belle âme*, « revenue au plus profond de son intériorité, pour qui toute extériorité en tant que telle disparaît » (Hegel 2012 : 540). Dans ses *Leçons d'esthétique*, Hegel évoque la possibilité d'un regret qui affecterait la subjectivité de l'ironiste romantique. Ce regret prend la forme d'une nostalgie du vrai et du substantiel. La nostalgie de l'absolu entre donc en contradiction avec le sentiment de la vanité de toutes choses. Cette subjectivité demeure alors une « aspiration ardente » (Hegel 1985 : 644), elle aspire d'un côté à l'objectivité, au substantiel, et de l'autre refuse cette substantialité et reste enfermée en elle-même. Cette contradiction provoque le malheur de l'individualité romantique, qui se sent incapable de sortir de sa retraite, de son isolement, mais est tout aussi impuissante à combattre son besoin d'absolu : « cette insatisfaction fait surgir le chagrin et la maladie de la belle âme » (Hegel, 1997 : 126).

Le chagrin d'Hypérion est représentatif de cette contradiction. À la révélation – voilée, partielle, jamais pleine et entière – du sacré, succède inexorablement la conscience de la séparation et du caractère insaisissable de Mélite, symbolisant l'échec des prétentions romantiques. La première ébauche du roman d'Hypérion s'achève sur le départ de l'aimée auquel succède une profonde détresse pour Hypérion, qui ne cherche plus qu'à se retrancher du monde des vivants, mais qui perçoit cependant l'appel que lui adresse le monde : « Pourquoi me dédaignes-tu ? » (Hölderlin, 1973 : 51), ce qui laisse entendre que commence à se révéler à lui la nécessité d'endurer la disparition de l'apparition divine, le retrait du divin. Dans la version définitive du roman, Hypérion n'exige plus impatiemment la révélation immédiate du sacré. « Le bien suprême était là... il fut dans le monde,

il y peut revenir, il n'y est maintenant qu'un peu plus caché : je l'ai vu et je l'ai connu. » C'est ici que Hölderlin conquiert un rapport non nostalgique à la Grèce antique, comme il l'écrit à son ami Neuffer en 1794, affirmant qu'il commence à surmonter cette lâcheté puérile qui le poussait à se plaindre que le monde ne soit pas une Arcadie. Ce qui est ainsi surmonté, c'est l'antithèse schillérienne de la lumière grecque et des ténèbres modernes.

Nécessité du don absolu

La poétique holderlinienne rejoint, par certains aspects, les efforts de la philosophie hégélienne. Dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Hegel affirme au sujet de Jacobi que celui-ci pose « l'essence absolue au-delà du connaître » (Hegel, 2000 : 426), l'absolu jacobin n'étant pas accessible à l'entendement discursif, mais demeurant immédiatement accessible à l'intuition. Hegel entame une critique des positions de Jacobi car ce dernier récuse la possibilité de *connaître* l'absolu. D'après Jacobi, la connaissance humaine ne peut s'étendre au-delà du domaine des objets finis, l'infinité de l'absolu échappant à toute tentative de connaissance humaine. Dans une perspective hégélienne, l'absolu n'est pas inconnaissable pour l'homme. Hegel déploie en effet une philosophie sous la forme d'une *Encyclopédie des sciences philosophiques* dont le but principal est de parvenir à la connaissance de l'absolu. La *Phénoménologie de l'esprit* représente une étape dans cette odyssee de la conscience vers l'absolu. Au terme de ce voyage conceptuel, profondément initiatique, la conscience aura dépassé le simple sentiment romantique de l'absolu pour s'élever à une connaissance conceptuelle, rationnelle, du divin. Du point de la fin de cette odyssee, lorsque la conscience s'est dépouillée de ses illusions romantiques, elle n'a plus un simple pressentiment de l'absolu, mais bien plutôt une connaissance effective, rationnelle, du divin. Le pressentiment a laissé la place au concept.

D'après Hegel, la croyance romantique en un accès immédiat à un absolu qui se donnerait sans réserve ne peut donner lieu qu'à un sentiment vague, indéterminé, d'un absolu lui-même indéterminé, car appréhendé directement, sans médiation. En effet, selon Hegel, tout ce qui est appréhendé sans médiation est forcément indéterminé, car la détermination est le produit de médiations rationnelles. Seul ce qui est déterminé est effectivement concret, l'indéterminé demeurant dans le domaine des abstractions. D'un point de vue hégélien, l'absolu des Romantiques demeure une abstraction dans la mesure où il reste profondément indéterminé, en raison même du désir romantique de l'atteindre sans médiation. L'impatience des auteurs romantiques, désireux de s'élever immédiatement à l'absolu, rend cet absolu parfaitement obscur et indéterminé. D'après Hegel, seuls la patience et le recours à la raison peuvent nous permettre de parvenir à une compréhension claire et distincte de l'absolu. Les romantiques tombent précisément dans l'irrationalisme dans la mesure où ils prétendent pouvoir accéder à l'absolu sans recourir à la raison. Du point de vue hégélien, leur démarche intuitive est une pure folie qui rend incompréhensible le don de l'absolu :

L'esprit montre tant de pauvreté qu'il semble, tel le voyageur dans le désert qui n'aspire qu'à une simple gorgée d'eau, n'aspirer tout simplement pour son réconfort qu'à l'indigent sentiment du divin. Et c'est à cela même dont l'esprit se contente qu'on peut mesurer l'importance de sa perte. Toutefois, ce contentement de peu quant à ce qu'on reçoit ou cette parcimonie dans le don ne conviennent pas à la science. Tous ceux qui ne recherchent que la confortation édifiante, qui demandent qu'on enveloppe dans un brouillard la terrestre diversité de leur existence et de leur pensée et recherchent la jouissance indéterminée de cette divinité indéterminée, peuvent bien essayer de voir où ils trouveront cela; ils trouveront eux-mêmes aisément les moyens de s'inventer quelque fantasmagorie exaltante et passionnée, et d'en faire étalage. Mais la philosophie doit se garder de vouloir être édifiante. (Hegel, 2012 : 62-63).

Dans le cadre de cette perspective hégélienne, il n'y a pas d'objet ineffable, il n'y a pas de don indicible; l'ineffable n'est que le nom que nous donnons à notre impuissance à nommer les choses, il n'est que le nom de notre paresse intellectuelle et de notre abandon de toute approche conceptuelle rigoureuse. Ce qui nous semble ineffable n'est en réalité qu'un élément que nous ne sommes pas parvenus à conceptualiser. Seule une approche conceptuelle a du sens; seul le recours à la médiation du concept peut nous permettre de parvenir à un absolu sensé, déterminé, et non d'en rester à une simple intuition d'un vague esprit divin.

Nous n'avons conscience de nos pensées, nous n'avons des pensées déterminées et réelles que lorsque nous leur donnons la forme objective, que nous les différencions de notre intériorité, et que par suite nous les marquons de la forme externe, mais d'une forme qui contient aussi le caractère de l'activité interne la plus haute. C'est le son articulé, le mot, qui seul nous offre une existence où l'externe et l'interne sont si intimement unis. Par conséquent, vouloir penser sans les mots, c'est une tentative insensée. [...] On croit ordinairement, il est vrai, que ce qu'il y a de plus haut c'est l'ineffable. Mais c'est là une opinion superficielle et sans fondement; car en réalité l'ineffable c'est la pensée obscure, la pensée à l'état de fermentation, et qui ne devient claire que lorsqu'elle trouve le mot. Ainsi, le mot donne à la pensée son existence la plus haute et la plus vraie. (Hegel, 1998 : 163).

La critique hégélienne de la conception romantique, jacobienne, du don repose sur la dénonciation de son caractère profondément irrationnel et de sa proximité avec ce que Hegel nomme l'acosmisme spinoziste, qui correspond à la disparition de toute individualité finie au cœur de la substance. La philosophie de Spinoza est en effet comprise par Hegel comme le dépassement du dualisme cartésien entre la pensée et l'étendue par un monisme de la substance. Or ce dépassement opéré par Spinoza est proprement tragique dans

la mesure où il signe l'arrêt de mort de toute individualité finie, considérée comme inessentielle, au profit d'une unique substance détenant seule le privilège de l'essentialité. Selon Hegel, il n'y a pas chez Spinoza de principe conceptuel décisif pour affirmer la consistance des êtres finis. Le spinozisme pour Hegel représente un acosmisme engloutissant les êtres finis dans l'abîme de l'infini. De son point de vue, cette négation du fini est la caractéristique spécifiquement *orientale* de la philosophie de Spinoza. Hegel établit en effet un rapprochement entre le spinozisme et la religion perse de la lumière, dans le cadre de laquelle le divin est envisagé comme une pure lumière se diffusant dans le monde des êtres finis, mais sans qu'aucune résistance ne lui soit opposée, compte tenu de l'absence de consistance de ce monde, incapable de résister au déploiement de la lumière divine. Cette lumière est un torrent de feu consumant toute existence. À travers le déchaînement aveugle de sa puissance, cette lumière divine révèle son abstraction, dans la mesure où seule la confrontation à l'altérité permet de conquérir une effectivité. Or il n'y a pas ici de confrontation entre deux forces qui résisteraient l'une à l'autre, mais bien plutôt une dissolution des êtres finis, dépourvus de force, dans l'abîme divin. Cette lumière sublime dissout toute beauté. Son don de soi signifie la mort de toute beauté et de toute finitude. Cette lumière orientale, nourrissant les rêveries des écrivains romantiques, promeneurs solitaires qui entamèrent leur voyage en Orient, se donne tout entière, sans occulter une part d'elle-même, mais ce don est dépourvu de sens en raison du caractère inessentiel de l'élément où il s'effectue.

Pure luminosité de l'aube, qui contient et emplit tout, et qui se conserve dans sa substantialité sans forme. Son être-autre est le négatif tout aussi simple, les *ténèbres*; les mouvements de sa propre aliénation, ses créations dans l'élément sans résistance de son être-autre, sont des coulées de lumière, lesquelles dans leur simplicité sont des effluves de feu qui

dévoient la configuration. [...] Le contenu que ce pur être développe est un jeu inessentiel [...]. Les êtres finis ne sont que des messagers de sa puissance, eux-mêmes démunis de volonté propre, des contemplations de sa magnificence et des voix qui disent sa louange. (Hegel, 2012 : 564-565).

Hegel établit un rapprochement entre cette aube dévastatrice et le monisme spinoziste dans la mesure où l'absolu de Spinoza est une pure substance dépourvue de négativité, c'est-à-dire épargnée de toute confrontation véritable avec une altérité. L'absolu de Spinoza est une pure positivité, une pure identité à soi. À travers la donation romantique, héritée de Spinoza, de l'absolu se profile une progressive disparition de la subjectivité qui, en recevant le don de l'absolu, se confond avec lui, et finit par disparaître en tant qu'individualité. Cet absolu romantique demeure une pure abstraction précisément en raison de cette disparition de toute finitude. Cette lumière sublime est un infini mortifère, niant purement et simplement le fini. Or tous les efforts de la philosophie hégélienne visent à élaborer une vaste critique de cette pure négation de la finitude, en envisageant l'être fini comme un être profondément *nécessaire* à l'absolu.

Du point de vue hégélien, l'absolu divin a *besoin* de se donner aux hommes pour conquérir sa propre effectivité. En effet, un absolu qui resterait en retrait du monde des êtres finis demeurerait abstrait. Le divin ne conquiert sa concrétude que grâce à l'incarnation. Mais il est nécessaire d'envisager rationnellement cette incarnation, en la concevant comme le moyen par lequel l'esprit peut sortir de son abstraction initiale. Il ne faut pas simplement y voir une marque d'amour, en se contentant d'une vague intuition de ce processus divin. Il faut y voir une nécessité vitale. L'absolu a besoin de se donner pour échapper à son abstraction première, et il a besoin de se donner en étant compris rationnellement par l'homme. Par ce don, l'absolu conquiert sa propre absoluité. En s'élevant à cette compréhension du processus divin, l'homme s'élève

à ce qu'il y a de plus noble. Il effectue ce que l'homme peut effectuer de plus grand. Par ce don, il conquiert ainsi sa propre humanité.

Références bibliographiques

JACOBI, Friedrich. 2009. *Lettre sur le nihilisme*, Paris, Flammarion, « GF ».

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. 1997. *Leçons d'esthétique*, Paris, Le Livre de Poche.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. 2000. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris, Vrin.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. 2012. *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Gallimard.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. 1998. *Principes de la philosophie du droit*, Paris, PUF.

HOLDERLIN, Friedrich. 1967. *Odes, élégies, hymnes*, Paris, Gallimard, *nrf*.

HOLDERLIN, Friedrich. 1973. *Hypérion*, Paris, Gallimard, *nrf*.

NEURAL, Gérard de. 1965. *Les Chimères*, Paris, Flammarion, « GF ».

NOVALIS. 2003. *Fragments*, précédé de *Les Disciples à Saïs*, Paris, José Corti.

RICHARD, Jean-Pierre. 1998. *Voyage en Orient*, Paris, Gallimard, « Folio classique ».

SCHILLER, Friedrich. 2016. *Poésies*, Paris, Hachette.

SCHLEGEL, Friedrich. 1988. *Kritische Schriften und Fragmente*. Éd. Ernst Beller et Hans Eichner. Paderborn, Schöningh.

Sartre et le *don* : de l'impossibilité de vivre à sa possibilité

ELISA REATO

Université Paris Nanterre – Sophiapol

L'objet du don s'avère problématique, car qu'est-ce qui, exactement, se trouve donné? Dans *L'Être et le Néant*, Sartre n'affirme rien d'autre que « donner, c'est asservir » (Sartre, a) 2012 : 640). Dans ce cas, le don apparaît comme l'expression de l'instrumentalisation à la fois des rapports des hommes vis-à-vis d'eux-mêmes, des autres et par rapport au monde. Elle constitue une pratique *fausse* parce qu'elle soumet à la loi des choses ce qui, en principe, ne s'y laisse pas réduire : la liberté. Selon Sartre, la cause fondamentale de cette pratique doit être cherchée à la fois dans l'échange marchand des sociétés capitalistes et dans la structure ontologique de la réalité-humaine. À quels types de rapports interhumains authentiques se substituent les rapports aliénés de l'économie capitaliste? Dans les *Cahiers pour une morale*, Sartre écrit : « La vraie liberté *donne* – c'est-à-dire propose – reconnaît les inventions, – c'est-à-dire reconnaît les libertés à travers

leurs dons – et se manifeste à travers la construction d'un monde » (Sartre, 1983 : 146-147). Doit-on comprendre qu'on a affaire ici à deux variantes de la même notion de don ? On peut observer qu'elle manifeste clairement les processus d'asservissement et de libération entre deux individus humains, la conscience que possède X de la liberté de Y, et vice versa. C'est seulement ce double caractère de liberté et d'objectivité – le fait qu'une liberté, tout en étant liberté pour soi, doit pouvoir être objet pour l'autre – qui peut expliquer les notions complexes d'oppression, de lutte, d'échec et de violence. En un mot, il s'agit de s'interroger sur les conditions de possibilité du don qui impliquent la reconnaissance de la liberté d'autrui. Une telle reconnaissance définit une forme de générosité et une pratique *vraie* du don.

Le développement de la réflexion sartrienne nous permet d'interroger la notion de don à la croisée de plusieurs domaines : philosophique, littéraire, éthique et politique. Sans pouvoir embrasser la complexité que ces champs engagent, notre ambition est de creuser cette notion montrant qu'elle traverse l'œuvre sartrienne dès le début des années 1940 et qu'elle s'inscrit dans une dynamique qui aboutit, en 1965, aux manuscrits sur la morale¹. On se propose, dans les pages qui suivent, d'une part, d'examiner les définitions multiples et antagonistes de la notion de don et, d'autre part, de montrer laquelle se révèle la plus appropriée pour la morale promue par Sartre. Une telle discussion ne vise pas à montrer que la notion de don échouerait à penser les rapports interindividuels, bien au contraire elle montrera qu'une réflexion sur les rapports entre liberté et générosité débouche sur les pratiques d'engagement éthique et politique proposées par Sartre.

Pour ce faire, nous chercherons à comprendre comment s'articule l'« ontologie d'avant la conversion » (Sartre, 1983 : 13), appelée aussi « eidétique de la mauvaise foi » (Sartre,

1 Cf. Sartre, 2015 ; e) 2005.

1980 : 196), et pourquoi on a dans *L'Être et le Néant* un déploiement très étonnant de la notion de don, qui constitue une sorte de mauvaise foi dans la mauvaise foi. En ce sens, le don n'engendre pas de réciprocité. À cette définition du don asservissant, nous opposerons ensuite la description du rapport de réciprocité entre l'écrivain et le lecteur qu'on trouve dans *La Responsabilité de l'écrivain* et *Qu'est-ce que la littérature ?*

L'écrivain, *qu'il le veuille ou non*, est un homme qui donne les noms d'amour et de haine à des rapports indéfinissables entre les hommes, qui donne les noms d'oppression ou de camaraderie à des rapports sociaux. [...] Le lecteur, d'autre part, [...] constate à la fois qu'[il est] en présence d'une création réglée et à la fois qu'on fait appel à [s] a liberté (Sartre, 1998 : 20-25).

Enfin, nous nous appuyerons sur les *Cahiers pour une morale*, qui permettent de bien comprendre comment la notion de don s'articule à celles d'« appel » et de « reconnaissance », charnières de l'éthique que Sartre ne cesse de penser :

L'appel est *générosité*. Dans tout appel il y a du don. Il y a d'abord refus de considérer le conflit originel des libertés par le regard comme impossible à dépasser; il y a don en confiance de ma fin à la liberté de l'autre; il y a acceptation que mon opération ne soit pas réalisée par moi seul (Sartre, 1983 : 293).

Pour comprendre la polysémie de la notion de don, on pourrait tenter de prendre ce corpus de citations par l'entrée qui nous semble suggérée par la pièce théâtrale *Le Diable et le Bon Dieu*, qui montre les effets pervers de la cérémonie du don, c'est-à-dire désordre, méfiance, crainte, oppression :

KARL : — Quoi que fasse un seigneur, il ne sera jamais votre égal.
Et voilà pourquoi je vous demande de les tuer tous.
Celui-ci vous a donné ses terres.
Mais vous, pouviez-vous lui donner les vôtres ?
Il pouvait choisir de donner ou de garder.
Mais vous, pouviez-vous refuser ?
À celui qui donne un baiser ou un coup

Rendez un baiser ou un coup.
Mais à celui qui donne sans que vous puissiez rendre
Offrez toute la haine de votre cœur.
Car vous étiez esclaves et il vous asservit.
Car vous étiez humiliés et il vous humilie davantage.
Cadeau du matin, chagrin!
Cadeau du midi, souci!
Cadeau du soir, désespoir! (Sartre, c) 2005 : 477-478).

Dans le cadre du régime de propriété, les inégalités sont conformes au droit. La conséquence immédiate de cette situation est que, lorsqu'on possède, le don devient charité. Bref, la générosité n'est pas irréductible : elle peut être immorale, c'est-à-dire se faire de haut en bas, émanant d'une liberté qui règle l'ordre du monde sans le subir.

La générosité asservissante : donner pour être

Pour décrire correctement le don, il faut préalablement définir la possession d'un objet. Pour cela, il importe peu de pouvoir en user (j'use d'un verre au café, mais il n'est pas à moi) ou le détruire (dans une société où l'économie est dirigée, le patron d'une usine ne peut pas la fermer). Sans doute, le droit d'user et de détruire un objet renvoie au social (il défend ce droit à autrui), mais ce qui justifie le droit de posséder est la propriété comme relation établie entre le sujet et l'objet². Le lien de possession est un lien interne et ontologique du possédé (« en-soi ») avec le possédant (« pour-soi ») basé sur l'insuffisance d'être du pour-soi, car le sens de ce couple est que le possédant est la raison d'être du possédé. L'objet m'apparaît à la fois comme émanation de mon intériorité et extérieur à moi. Ainsi, je rencontre une *valeur* et on peut dire que le désir d'avoir est réductible au désir d'être la raison d'être d'un objet (ce stylo existe pour moi). C'est pourquoi « avoir, c'est d'abord créer » et le lien de propriété est un lien de « création continuée » (Sartre, a) 2012 : 636). L'objet est inséré

2 Cf. Sartre, a) 2012, 632 *sqq.*

dans ma situation, il n'a de sens que dans ma vie, mais pour pouvoir jouir des objets possédés, il faut que je les dépasse vers un but en les utilisant (le stylo me permet d'écrire), car tout pour-soi est libre choix d'être. Mes possessions réfléchissent mon être : mes objets sont moi, « je suis ce que j'ai » (*idem* : 637). Et pourtant, l'objet possédé existe en-soi, ma propriété ne le modifie pas. La possession, selon Sartre, révèle le désir de justification de l'individu humain qui vise l'idéal de l'« en-soi-pour-soi », le projet d'être un en-soi en se créant pour-soi, c'est-à-dire d'être son propre fondement : « Le mien, c'est moi comme non subjectif, en tant que j'en suis le libre fondement » (*idem* : 638). Toutefois, il est clair que la mort rend la possession une entreprise inachevée. Or, l'impossibilité de la relation d'appropriation entraîne l'envie de détruire l'objet. La destruction réalise l'appropriation, car détruire c'est entretenir avec l'être-en-soi de l'objet la relation d'être de la création, mais inversée (je suis le fondement du verre brisé). Du coup, je suis seul responsable de l'être de l'objet qui existait pour tous. En effet, s'approprier cet objet c'est s'approprier son être et le monde symboliquement, car le désir d'être se double d'un désir d'avoir et réciproquement³.

Sans aucun doute, l'Être est généralement pour l'homme un don perpétuel, mais la liberté est envoûtée. De façon générale, on entend le rapport premier avec l'Être comme désir et jouissance : le monde n'est dévoilé que comme désirable et le passage de l'homme se marque comme destruction. Si l'on admet que le sujet s'identifie dans l'objet possédé, on peut dire que « la possession est un rapport magique » (*idem* : 637) : je suis cet objet que je possède, mais

3 L'idée fondamentale de contingence hante l'œuvre de Sartre. Puisque l'homme est un manque d'être, l'existence précède l'essence, selon la formule bien connue. « La liberté est choix de son être, mais non pas fondement de son être » (Sartre, a) 2012 : 524), ce qui fait que l'homme est à la fois totalement responsable de son être, en tant qu'il en est le fondement et, à la fois, totalement injustifiable.

dehors, ainsi je m'aliène au profit de l'objet. De fait, puisque le désir est suscité en l'homme par la possession, le monde n'est dévoilé que comme désirable. À partir de là, « l'objet est posé comme essentiel et l'homme comme inessentiel » (Sartre, 1983 : 371). Le rapport premier au monde est celui du déroulement en commun d'une toile : on parcourt le monde qui nous renvoie l'image d'un *Nous*. Du fait de cette priorité du monde, l'être humain borné au désir se découvre comme aliéné dans la relation avec le monde et dans son rapport avec l'autre homme – l'autre me regarde et menace ma vie par son existence même, je suis objet, je suis *pris*. Il s'agit d'un désir de l'immédiat qui repose sur le manque d'être de l'homme sur l'absence de communication entre les hommes. Dans cet univers du désir, l'avenir des choses encercle l'avenir de l'homme⁴.

Ces remarques permettent de mieux comprendre le sens de la générosité. En effet, Sartre définit le don comme « une forme primitive de destruction » (Sartre, a) 2012 : 640) – on sait que le potlatch comporte la destruction de quantités énormes de marchandise –, et soutient l'équivalence donation-destruction-appropriation. Je détruis l'objet en le donnant, car je lui supprime la qualité de *mien* qui le constituait dans son être. De plus, j'enchaîne l'autre à cet objet qui reflétait mon être, qui était *moi* :

Tout ce que j'abandonne, tout ce que je donne, j'en jouis d'une manière supérieure par le don que j'en fais; le don est une jouissance âpre et brève, presque sexuelle : donner, c'est jouir possessivement de l'objet qu'on donne, c'est un contact destructif-appropriatif. Mais, en même temps, le don envoûte celui à qui l'on donne, il l'oblige à recréer, à maintenir à l'être par une création continuée ce moi dont je ne veux plus, que je viens de posséder

4 Sur les rapports infernaux avec autrui cf. Sartre, a) 2012 : 259-471, a) 2009 et a) 2005. La morale déchiffre les conditions d'intelligibilité de l'oppression en tant qu'expression historique concrète de la lutte des consciences.

jusqu'à l'anéantissement et dont il ne reste finalement qu'une image. Donner, c'est asservir (*ibidem*).

Ainsi, la rage de donner est avant tout rage de détruire et ne diffère pas de la rage de posséder : donner, c'est s'asservir l'autre par la destruction. Il s'agit donc de s'interroger sur l'une des conditions fondamentales des rapports avec l'autre.

Il importe de clarifier cette analyse avant de poursuivre notre discussion. Ontologiquement, le don est gratuit, non motivé et désintéressé. Donner c'est créer, inventer, faire exister le monde pour que l'autre le consomme, car le don est la transmission d'une propriété à un autre propriétaire. En même temps, donner c'est conférer au monde un sens humain : en se dégageant de mes biens, ma liberté trouve la liberté de l'autre, donc « le don suppose une réciprocité de reconnaissance », mais celle-ci n'est pas réciprocité de dons, elle se fait en acceptant le don. Ainsi « le don est liberté et libération » (Sartre, 1983 : 383), il délivre de l'univers du désir parce qu'il pose l'objet comme inessentiel et l'homme comme essentiel. Lorsque le don a lieu entre égaux, « l'acceptation du don est aussi libre, immotivée et désintéressée que le don lui-même, elle libère comme lui » (*idem* : 384). Mais le don asservit quand je ne suis pas libre de ne pas l'accepter : dans un univers aliéné, l'intention du don est viciée et celui-ci s'inverse en s'objectivant devenant envoûtement de l'autre, aliénation, oppression. Par exemple, si ma faim ne me permet pas de refuser le don, en l'acceptant je fais apparaître la liberté de l'autre et ma non-liberté, et on peut dire que le don m'enchaîne à l'ordre du monde. Il y a donc une forme de don qui asservit au lieu de libérer : en donnant « à un homme qui est liberté en tant qu'il est non-liberté », on constitue une « sous-humanité » (*ibidem*). Ainsi la charité apparaît comme l'inverse de la générosité, car l'un peut donner et l'autre ne peut ni donner ni ne pas recevoir. Puisque la chose donnée devient synonyme de la liberté de

l'autre, il faut rendre, donner autre chose, c'est-à-dire faire un « anti-don » qui anéantisse le don initial. Cependant, l'anti-don s'adresse de bas en haut et manifeste l'exigence d'une liberté méconnue d'être reconnue. Tandis que dans le don il y a la structure positive de la création (j'ai comblé ma faim), dans l'anti-don il n'y a que l'aspect négatif de destruction de mes biens et de mon image dans le monde (l'autre peut manger à sa faim). Dans la mesure où l'autre peut refuser mon anti-don, j'exige qu'il reconnaisse ma liberté comme je reconnais la sienne. Cela montre que, dans la perspective de l'aliénation, l'objet donné demeure l'essentiel pour le récipiendaire dont la liberté passe à l'inessentiel : le don actualise le désirable et enchaîne le récipiendaire à l'univers du désir, du coup il hypothèque son avenir.

Le donateur peut donner soit pour la pure et gratuite décision d'affirmer sa liberté, soit pour engager l'avenir de l'autre. Dans ce dernier cas, « le don devient entreprise concertée d'aliénation, non par la violence, mais par la générosité » (*idem* : 386). Cette thèse souligne qu'en constituant un avenir à l'autre, je ne fais que le lui constituer truqué parce qu'en voulant librement cet avenir il ne fait qu'agir comme moyen à l'intérieur de mon propre projet. Ce caractère obligatoire du don suppose une inégalité originelle⁵, et renvoie à la thèse de l'*Essai sur le Don* de Mauss : « L'obligation de donner est l'essence du potlatch » (*ibidem*). Dans le monde de l'aliénation, non de la solidarité, un acte manifestant l'inessentialité du monde n'est pas une possibilité ouverte dans le champ de mes possibilités, il est d'abord une possibilité de l'Autre qui m'est volée. L'analyse du texte maussien montre que le don est « *possession par l'âme* » (*idem* : 387)⁶. Ainsi faut-il remplacer la formule classique « la propriété

5 Le devoir est la limite intériorisée que la liberté de l'autre impose à la mienne, ce que Sartre appelle la présence de l'Autre dans le Même. Sur la critique de l'impératif kantien, cf. Sartre, 1983 : 248-285.

6 Le don, en tant que « cérémonie de transfert et rapports de conscience

c'est le vol » par celle-ci : « la propriété c'est le don » (*idem* : 392). Mais il faut remarquer l'ambiguïté du don, car il s'agit aussi d'une générosité qui fait paraître la liberté réciproque par double reconnaissance et l'essentialité de l'humain sur la destruction de l'univers. Autrement dit, dans le don il y a une structure externe d'asservissement réciproque et une structure interne de solidarité. Celle-ci (la structure libération-gratuité) constitue le noyau interne et essentiel du don. Cette double structure du don fait paraître le double aspect de la liberté (destruction-création) : par le don on cherche à ce que ma liberté s'installe comme limite subjective ou destin de la liberté de l'autre qui s'enchaîne d'elle-même se faisant exister comme hypothéquée par la mienne⁷. Dans son étude sur l'origine de l'oppression, Sartre en montre le scandale : tandis qu'il subit l'oppression, l'opprimé se fait oppresseur à son tour⁸. La preuve en est que la violence apparaît comme réalité quotidienne dans le rapport avec l'autre. Sartre la définit comme le « choix délibéré d'atteindre la fin *par n'importe quel moyen* » (Sartre, 1983 : 180) et particulièrement « en traitant l'homme comme moyen [...]. L'idéal impossible de la violence c'est de contraindre la liberté de l'autre à vouloir librement ce que je veux » (*idem* : 212). S'il est bien entendu que l'homme se constitue dans et par le dépassement du monde vers le monde, la fin et les moyens sont indiscernables, car le monde à venir éclaire le monde présent et le monde présent esquisse les traits du monde à venir.

à conscience », est la forme la plus sacrée de la propriété (Sartre, a) 2010 : 481).

7 Cf. Sartre, 1983 : 389-390.

8 L'oppresseur et l'opprimé, le bourreau et sa victime, le colon et le colonisé font partie de la même structure ontologique, celle du rapport dialectique hégélien du maître et de l'esclave. Mais Hegel n'a pas vu qu'on n'asservit qu'une liberté. Cf. (Sartre, 1983 : 338-412); (Sartre, b) 2011 : 53).

Reste alors l'autre définition possible (voir *supra*, seconde définition du don) de la notion qui conserve la liberté de l'autre, et qui réside dans la « conversion » de l'être au *faire* suggérée par la formule « qui perd gagne », à l'instar de Kean dans la pièce éponyme qui jouit de la liberté lui venant de son absence de possession : « Je n'ai rien donc rien ne me tient. Tout est provisoire » (Sartre, b) 2005 : 570). Il faut pour cela vouloir une liberté qui se veut liberté, pour soi-même et pour les autres, ce qui signifie, d'abord, poser en principe que toute activité humaine fait surgir une valeur qui justifie l'opération, ensuite, respecter la volonté de l'autre et, enfin, accepter que son projet soit *pour l'autre* exclusif du mien. La discussion porte en son fond sur la formulation de l'histoire, car de cette « conversion morale » dépend la « révolution historique » (Sartre, 1983 : 54). Selon la thèse sartrienne, l'aliénation précède l'oppression et la justifie : la liberté n'est plus créatrice, mais réalisante, elle n'a plus pour tâche de faire apparaître le monde de l'éthique, mais de le maintenir. Inversement, la conversion signifie vouloir « donner la liberté humaine comme fondement à l'être du monde » (*idem* : 486). Cette conversion ne va pas sans une réflexion sur la contingence et la finitude humaine : étant l'homme le fondement injustifiable de toute justification, il faut vouloir l'inventer. Cela permet de montrer que l'individu humain n'existe que dans et par le libre projet par lequel il s'annonce son être, l'homme étant à la fois et n'étant pas ce qu'il est (il est ce qu'il est sur le mode du ne pas l'être, d'avoir à l'être), et explique pourquoi l'avenir n'est pas réel, mais possible, car nous sommes perpétuellement menacés de nous choisir autres que ce que nous sommes⁹. Ce point de vue sur soi-même anéantit toute conception de son propre être lié à l'avoir, car on n'est jamais rien sans le faire, et implique le remplacement de la catégorie d'appropriation par la relation de solidarité. La question se pose donc de savoir comment

9 Cf. Sartre, a) 2012 : 591 *sqq.*

dépasser l'économique vers l'humain. Nous verrons que la libération se réalise de deux manières : d'abord, il faut que l'indifférence envers autrui se transforme en reconnaissance; ensuite, il faut considérer la Morale comme la théorie de l'action et l'Histoire comme l'histoire d'une pluralité de libertés.

La générosité libérante : donner pour agir

S'il n'est pas douteux que je me reconnaisse comme libre, il faut soutenir aussi la liberté des autres et des créations qui en découlent, car à l'état réflexif on comprend qu'on crée un bien en le choisissant et en se choisissant à travers lui on le pose comme universel¹⁰. Dans ces circonstances, autrui est considéré comme une liberté en situation, une subjectivité se proposant une fin comme création à faire et comme moyen de faire exister de l'être. Ce qui aura pour résultat, comme on va le voir, la sortie de l'univers des consommations et le remplacement de la dépense par le don. On peut montrer, en amont, que ce résultat repose sur le passage de la générosité asservissante à la générosité libérante. Pour ce faire, examinons l'exemple de la relation de réciprocité représentée par l'écrivain et le lecteur.

L'idée de la création comme sens de l'existence développée dans *l'Être et le Néant* est reprise dans *Qu'est-ce que la littérature?*. L'insuffisance ontologique du pour-soi est palliée dans l'œuvre en tant que « récupération de la totalité de l'être » (Sartre, 1948 : 106). Comme enchâssé à l'intérieur de la problématique du rôle et des fonctions de la littérature, on trouve une référence au don dans le langage comme activité humaine de dévoilement du monde pour moi et pour les autres : nommer un objet c'est le faire sortir de la subjectivité et l'intégrer dans l'esprit objectif, c'est donner à voir le monde présent pour le changer et proposer le monde à venir comme exigence adressée à la liberté : « Opprimer les

¹⁰ Cf. Sartre, b) 2012 : 31 *sqq.*

Nègres, ça n'est rien tant que quelqu'un n'a pas dit : les Nègres sont opprimés [...] : mais il ne faut qu'un mot pour que cela prenne un sens » (Sartre, 1998 : 18-19), c'est-à-dire d'abus-devant-être-supprimé. Par le livre, l'écrivain s'adresse au lecteur pour qu'il mène à bien l'entreprise qu'il a commencée. Pour cela, il n'est qu'un procédé : d'abord reconnaître la liberté du lecteur, puis lui faire confiance, enfin exiger un acte au nom de cette confiance même. De fait, d'une part, l'auteur requiert la liberté du lecteur pour faire exister son œuvre, de l'autre, le lecteur donne sa personne pour reconnaître la liberté créatrice de l'auteur, et cet exercice à la fois de générosité, confiance et exigence est un choix libre de l'un et de l'autre. Sans cette reconnaissance mutuelle, on ne ferait que contempler une œuvre comme un produit sans valeur adapté à une demande externe. Or, pour Sartre, « l'œuvre d'art est valeur parce qu'elle est appel » (Sartre, 1948 : 98), tant il est vrai que « la lecture est un pacte de générosité entre l'auteur et le lecteur » (*idem* : 105), car elle a la liberté pour origine et pour fin. Puisque l'écrivain fait appel à la liberté du lecteur pour qu'il reconnaisse la sienne, il présente au lecteur des injustices sociales pour les abolir. L'appel en effet peut se définir par sa structure subjective ou par son résultat objectif. Ainsi le livre exprime une indignation concrète à propos d'un événement particulier, exige une libération concrète à partir d'une aliénation particulière.

Ce développement conduit Sartre non seulement à affirmer que la trame de l'œuvre doit être la générosité, mais à faire de celle-ci la base de la morale : « Une classification des valeurs doit conduire à la liberté. Classer les valeurs dans un ordre tel que la liberté y paraisse de plus en plus. Au sommet : générosité » (Sartre, 1983 : 16). Mieux encore, Sartre définit désormais l'œuvre comme « une exigence et un don » (Sartre, 1948 : 111). Ainsi, si l'on veut recourir adéquatement à la notion de don, il faut en resserrer l'utilisation et l'appliquer aux situations où les sujets ne se considèrent pas eux-mêmes

en spectateurs distanciés et profondément indifférents aux plus vulnérables d'entre eux. Comme le montre Sartre dans une série de textes qui suit la ligne qui va de *La Nausée* aux *Séquestrés d'Altona*, en passant par *La Putain respectueuse*, une attitude désengagée à l'égard du monde extérieur témoigne d'un faible désir de vivre. La conséquence radicale de cette situation est que cette mélancolie ne permet pas d'interagir avec autrui.

C'est donc sur le modèle de l'œuvre d'art que doivent être les rapports interindividuels si les hommes veulent exister comme liberté les uns pour les autres. La communication se fait par l'intermédiaire de l'œuvre (esthétique, technique, politique, etc.), l'œuvre étant toujours don de deux libertés engagées. Lorsque l'homme abandonne la poursuite vaine de l'en-soi-pour-soi, il sort de la « réflexion complice » (la création comme destruction), adopte la « réflexion non-complice » (la création comme continuée) et comprend qu'« on se crée soi-même en se donnant à l'autre. C'est pourquoi toute création est nécessairement une passion » (Sartre, 1983 : 136). Autrement dit, pour que ma subjectivité projetée devienne objectivité, il faut qu'elle soit incorporée à la subjectivité de l'autre. Ce basculement inclut d'emblée la question du sujet sous sa variante collective du « Nous », c'est-à-dire aussi politique. On a donc là un décalage qui se joue et que l'on pourrait résumer ainsi : à la série destruction-don-oppression, il faut désormais substituer la série création-don-reconnaissance, car l'homme fonde l'être en le donnant : « Toute création est un don et ne saurait exister sans donner. [...] Je donne ce monde à voir, je le fais exister pour être vu et dans cet acte je me perds comme une passion. [...] Il n'y a pas d'autre raison d'être que de donner » (*idem* : 137).

Dans les *Cahiers pour une morale*, il y a la montée progressive d'un thème, presque au sens musical, qui est celui des véritables rapports avec l'autre et qui génère en réalité une double substitution : celle de l'exigence par la proposition et

celle de l'instantanéité par la temporalité. Contrairement à la « prière » et à l'« exigence » qui réclament le don instantané – elles demandent en obligeant inconditionnellement sans tenir compte des moyens¹¹ –, l'appel est la demande par quelqu'un à quelqu'un à partir de la reconnaissance de la diversité, c'est-à-dire de la liberté en situation, il est appel à une opération commune, proposée au nom de fins à vouloir qui supposent et dépendent des moyens, « il ne s'appuie pas sur une solidarité donnée, mais sur une solidarité à construire » (*idem* : 285).

Le dévoilement de la situation par l'autre homme esquisse des fins à atteindre comme avenir d'une liberté qui veut les réaliser à travers les moyens dont elle dispose. Or, selon Sartre, je peux comprendre l'activité de l'autre, son opération faisant surgir la valeur¹². Par exemple, si un homme court après un autobus, je comprends sa fin (atteindre l'autobus), mais cette fin n'existe pas pour-moi, elle ne se propose pas à ma situation, au contraire elle m'est volée. Il est clair que cela ressemble à ce qui se passe dans le regard d'autrui dirigé vers un objet de mon univers lorsque l'autre me vole cet objet qui *est* et que je fais *exister* pour moi. Toutefois, dans le cas de la fin d'autrui, la fin n'existe que pour l'autre, je la découvre dans son projet et pour donner un sens à ce projet. En ce sens, elle m'est accessible dans le mouvement existentiel par où je la pose comme fin de l'autre, et c'est par son être-pour-moi qu'elle m'échappe donc sa réalisation est pour moi un événement indifférent de ce monde. Du coup je peux soit nier la compréhension, soit voler à l'autre sa fin, mais la seule

11 Dans la prière, je suis d'abord objet, je m'offre comme transcendance transcendée; cet acte sauve l'homme en détruisant l'humain qui est l'entreprise. L'exigence, au contraire, vient à moi par un autre et révèle la structure de la morale du devoir : le sacrifice de l'homme à l'humain. Cf. Sartre, 1983 : 225 *sqq.*

12 La compréhension n'est pas contemplative, en revanche, ne pas comprendre c'est poser la fin comme inconditionnée, la valeur justifiant l'opération. Cf. CM : 287-288.

attitude *authentique* consiste à vouloir que cette fin soit réalisée par l'autre, c'est-à-dire à s'engager dans l'opération non pour l'accomplir moi-même, mais « pour modifier la situation de telle sorte que l'autre puisse opérer » (*idem* : 290). L'atteinte du but ne sera plus un événement qui ne me concerne pas, car je contribue à le réaliser et, du même coup, je reconnais la liberté de l'autre sans en être transi par le regard, c'est-à-dire non comme une liberté toute-puissante, mais comme une liberté en difficulté. En outre, cette fin est conditionnelle : je la veux parce qu'il la veut, ce qui signifie que je ne lui aliène ni ma liberté ni la liberté de l'autre. Enfin, je ne conçois pas les actes de l'autre comme des instruments pour la réaliser, c'est lui qui dépasse mes actes vers cette fin. Par exemple, si je lui fais la courte échelle, je suis l'instrument de l'autre dans ma facticité, il me dépasse vers sa fin. Au lieu de se distinguer de la mienne dans le conflit, je vois fuir la liberté de l'autre à travers moi vers sa fin : je ne suis pas transcendé par elle, car, d'une part, « j'ai donné mon aide généreusement *par-dessus le marché* et en dehors de mes fins propres qui restent intactes », de l'autre, « [l'autre] me reconnaît comme voulant librement la fin qu'il veut, mais la voulant pour lui » (*idem* : 291-292). En ce sens, l'appel est langage : la fin est pour-moi et pour-l'autre. La structure de l'appel révèle une imbrication des libertés où, d'un côté, je suis activité – je suis dans l'autobus et tends la main pour aider à monter celui qui court après l'autobus –, de l'autre, je me fais librement passivité, « je suis *don* » (*idem* : 297) – cette main que je lui tends est à prendre. L'aide est ici *passion* : je m'expose à une liberté qui me saisit comme instrument de son avenir. Or ici, le don est une forme surmontée du conflit des libertés. « Le processus de reconnaissance de la liberté pénètre de liberté sa facticité en pénétrant de facticité ma liberté » (*idem* : 298). Réciproquement, l'autre ne saisit pas ma main comme une poignée, il comprend mon geste et fait de l'acceptation de l'aide son but. Une création inattendue est apparue dans sa situation, « il se sent *happé vers ses propres*

fins, mais il est happé dans la mesure même où il y court » et, en saisissant la main offerte, « il fait *don de sa personne* à celui qui aide, pour lui permettre de réaliser son aide » (*idem* : 298-299). Le champ pratique étant ce qu'il est, il y a *impossibilité* d'atteindre l'autobus. Mais l'invention, en tant que dépassement intentionné de la situation présente vers un nouvel état du monde qui ne se réduit pas à l'ancien par voie causale et qui apporte une possibilité enrichissante à la totalité des hommes, exprime le refus de cette impossibilité par restructuration du champ.

Il apparaît ainsi qu'étant demande de compréhension du projet de l'autre, l'appel est générosité, don, car il reconnaît à la fois l'inconditionnalité de la liberté de l'autre et le caractère conditionnel de ses fins. On voit donc comment la notion de don est mobilisée de manière authentique : non pas comme *donnée* (liée à la facticité), mais comme *gratuité* (reconnaissant la liberté), cette gratuité faisant la véritable générosité, sa moralité. Certes, la gratuité implique que l'appel est du côté du *risque*, car la fin est conditionnelle aux moyens et donc le refus est toujours possible, mais elle implique aussi la *confiance* dans la liberté infinie de l'autre, la possibilité que l'autre subordonne ses fins à la réalisation des miennes. L'appel est don, car il est à la fois reconnaissance d'une liberté en difficulté, compréhension de ses fins et « promesse de réciprocité » (*idem* : 295)¹³. On peut sans doute considérer que le don constitue une exception du monde social, mais on risquerait ainsi de ne pas percevoir qu'il s'inscrit dans un ensemble d'actions se réalisant face aux situations hostiles entre individus et groupes sociaux. Cela éclaire le rapport dialectique de la Morale à l'Histoire manifestant la liberté qui se découvre en s'engageant dans des entreprises, au milieu des autres, en un lieu et en une époque.

Sur l'approfondissement qu'apportera la *Critique de la Raison dialectique* à propos de l'urgence contre l'impossibilité

13 Au contraire, l'exigence néglige la liberté de l'autre et ses fins.

de vivre, on portera à l'appui de notre discussion le moment du « groupe assermenté ». L'exemple analysé par Sartre est celui de la prise de la Bastille le 14 juillet 1789 où la menace est représentée par les troupes royales encerclant le peuple du quartier Saint-Antoine. Contre le danger de trahison de la cause commune, la seule manière de conserver la liberté acquise par le « groupe en fusion » est de jurer fidélité au groupe. Contre la possibilité de la dissolution dispersive, « jurer, c'est donner ce qu'on n'a pas pour que les Autres vous le donnent et que l'on puisse tenir parole » (Sartre, 1985 : 526). En ce sens, le serment requiert le libre engagement de tous, il touche chacun directement et à travers tous.

Dans la mesure où le réel est éclairé à partir de l'avenir, on invente les chemins dans le présent à partir de la fin. Il va de soi que l'avenir est un fait humain. Nous sommes le résultat de notre opération dans le monde, car le manque de liberté réclame l'invention de possibilités, c'est-à-dire la transformation de l'impossible en possible par modification des conditions présentes de possibilité à partir de la fin à réaliser. Autrement dit, la temporalité historique concrète est « l'homme faisant l'Histoire » (Sartre, 1983 : 39). Et puisque chaque tentative individuelle ou collective se vit dans la liberté, la force du *geste* du don dans l'appel ne ressemble en rien au don ostentatoire et instantané qui est synonyme de liberté toute-puissante. Cette attitude est une violence, mais déguisée. Par exemple, dans *Les Mouches*, Oreste délivre sa ville natale de l'usurpateur du trône de son père. Engager sa liberté pour se donner des racines et donner la liberté au peuple opprimé sont les motivations de son acte, mais, au lieu de prendre possession d'Argos, il se débarrasse de tout en un seul geste, celui du don ostentatoire. Il prend sur lui les fautes et les remords des habitants et leur fait cadeau d'un état neuf où « tout est à commencer » (Sartre, d) 2005 : 70), avant de quitter la ville. En se donnant l'allure de quelqu'un qui laisse l'autre responsable de ses choix, on refuse d'entendre l'appel

d'une liberté. Sans engagement dans la temporalité, le don n'est qu'une créance, car la vraie générosité s'étale dans le temps, elle est « *devenante* » comme la vérité (Sartre, 2008 : 35)¹.

Nous sommes libres en situation et pour des entreprises de longue haleine qui impliquent des sacrifices et des hiérarchies de biens. La liberté est elle-même temporelle dans ses projets transcendant une situation concrète vers ses fins et ces projets sont voués aux autres. En ce sens, l'événement est librement inventé par la pluralité des subjectivités. Selon Sartre, l'Histoire est la « continuité idéale perpétuellement brisée par le discontinu réel » (Sartre, 1983 : 33). Ainsi, on peut dire que l'appel se donne à la fois comme rupture et comme franchissement, comme interruption et comme processus de constitution voulu par les hommes. Aussi, le *don* dans l'appel est comme un *égalisateur des libertés*, la liberté de l'un étant hypothéquée dans la liberté de l'autre, et vice versa. Cette générosité est une *reconnaissance*, telle que celle qui sera centrale dans la *Critique de la Raison dialectique* et dans les manuscrits sur la morale. Ce qui se trouve à l'avant-plan des exemples sartriens est l'argumentation selon laquelle les *sous-hommes* se reconnaissent comme les exploités de la société et réclament un avenir humain contre l'impossibilité pour un homme d'exister comme homme.

Reste à examiner la manière dont Sartre analyse la question de la vérité. Dans *Vérité et existence*, la notion de don est loin d'être secondaire par rapport au propos de l'ouvrage et fait même partie de sa problématique propre. « La Vérité ne peut demeurer la propriété de l'absolu-sujet unique. [...] La Vérité est *don* » (Sartre, 2008 : 27). La vérité n'est jamais un donné mais en question dans son être : *donner* une vérité signifie assumer la vérité comme pratique vivante

1 On notera que la scène initiale des *Chemins de la liberté* montre Mathieu faisant l'aumône à un type qui lui donne, en retour, un timbre de Madrid, symbole de l'engagement manqué en Espagne (Sartre, b) 2009 : 393-394).

et ponctuelle ouverte à l'intersubjectivité. « En dévoilant je crée ce qui est ; en donnant la vérité, je te donne ce qui t'est déjà offert. Mais en outre je te le donne à ta pure liberté puisqu'il faut que tu recrées ce qui est à ton tour (puisque la liberté implique que la vérité ne soit jamais donnée) » (*idem* : 62). En un mot, je ne me retire plus de la communauté des hommes : j'affirme la relation essentielle d'interdépendance des libertés et, corrélativement, le devenir de la vérité, le projet, le changement. Tout est déjà là : le lieu de la politique se déplace des conseils au Prince à une certaine pratique de la vérité – non seulement un dire-vrai mais un agir-vrai, donc une histoire vécue par les hommes au jour le jour.

La centralité de la notion de générosité, et de l'idée corrélatrice selon laquelle « l'action dans l'Histoire est par proposition » (Sartre, 1983 : 37), explique pourquoi Sartre insiste sur le *faire* de la liberté². Tout se passe comme si elles obligeaient à une compréhension ontologique, morale et politique d'une liberté porteuse du sens du monde, la liberté de chacun ayant à faire don du monde à la liberté de tous. Il faut donc admettre que le don dans sa version authentique relève de la liberté des hommes qui les conduit à s'engager dans les luttes contre *l'impossibilité de vivre*, la liberté étant pierre de touche pour distinguer la générosité morale de la générosité immorale. Et au croisement de tout cela, ce dont témoignent des *Mots* : « Jamais je ne me suis cru l'heureux propriétaire d'un "talent" : ma seule affaire était de me sauver – rien dans les mains, rien dans les poches – par le travail et la foi » (Sartre, c) 2010 : 139)³.

2 La notion de don sera également centrale dans *Saint Genet* (Sartre, a) 2011 : 17) et dans *L'Idiot de la famille* (Sartre, b) 2010 : 722 *sqq.*, que nous ne pouvons pas étudier dans les limites de cet article.

3 Sartre analyse le rapport entre le génie (don) et l'ignorance (anti-don) comme une forme d'oppression, *cf.* Sartre, 1983 : 306 *sqq.*

Références bibliographiques

MAUSS, Marcel. 1986. « Essai sur le don », in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF.

SARTRE, Jean-Paul. 1983. *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie ».

SARTRE, Jean-Paul. a) 2010. *Carnets de la drôle de guerre (septembre 1939 – mars 1940)*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade ».

SARTRE, Jean-Paul. 1985. *Critique de la Raison dialectique* précédé de *Questions de méthode*, t. I, *Théories des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie ».

SARTRE, Jean-Paul. a) 2009. *Érostrate*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade ».

SARTRE, Jean-Paul. a) 2005. *Huis clos*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade ».

SARTRE, Jean-Paul. b) 2005. *Kean*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade ».

SARTRE, Jean-Paul. b) 2009. *L'Âge de raison*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade ».

SARTRE, Jean-Paul. a) 2012. *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, « Tel ».

SARTRE, Jean-Paul. b) 2012. *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, « Folio essais ».

SARTRE, Jean-Paul. b) 2010. *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie ».

SARTRE, Jean-Paul. 1998. *La Responsabilité de l'écrivain*, Paris, Verdier.

SARTRE, Jean-Paul. c) 2005. *Le Diable et le Bon Dieu*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade ».

SARTRE, Jean-Paul. c) 2010. *Les Mots*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade ».

SARTRE, Jean-Paul. d) 2005. *Les Mouches*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade ».

SARTRE, Jean-Paul. 2015. « Les Racines de l'éthique », *Études sartriennes*, n° 19, pp. 11-118.

SARTRE, Jean-Paul. e) 2005. « Morale et Histoire », *Les Temps Modernes*, n° 632-633-634, pp. 268-414.

SARTRE, Jean-Paul. a) 2011. *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, Gallimard, « Tel ».

SARTRE, Jean-Paul. 1948. *Situations, II*, Paris, Gallimard.

SARTRE, Jean-Paul. 1980. *Situations, IV*, Paris, Gallimard.

SARTRE, Jean-Paul. b) 2011. *Situations, V*, Paris, Gallimard.

SARTRE, Jean-Paul. 2008. *Vérité et existence*, Paris, Gallimard.

Sémiologie du don ou la critique tentée par l'éthique

CRISTINA ROBALO-CORDEIRO

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

Ce X^e Rendez-vous de la Critique me semble être, plus que les précédents, une rencontre de la Critique avec elle-même, un retour de la Critique sur elle-même. Le thème du don peut en effet nous servir de pierre de touche ou, je dirai mieux, d'épreuve de vérité. C'est aussi, et cela revient au même, pour les collègues de ma génération – ils se font rares... –, l'occasion de remuer des souvenirs de jeunesse. Davantage, c'est pour moi le prétexte à une sorte de bilan personnel, puisque, en préparant ces quelques pages, il m'a fallu mesurer toute la distance qui me sépare aujourd'hui de la vision de la littérature – et de la critique – qui était la mienne au sortir de mes études. La mienne, c'est-à-dire, je l'admets, celle de l'opinion dominante, à laquelle on se range toujours, et généralement sans le savoir. Que le temps a passé et que les choses ont changé depuis l'époque où, sous la pression des idées, des modes, des codes bien en cour, il aurait semblé extravagant, loufoque, presque indécent

de proposer un colloque *littéraire* sur le don ! C'est cet embarras, mon embarras rétrospectif devant une telle proposition que je souhaiterais analyser au seuil de cette nouvelle journée de réflexion.

Je commencerai cette « auto-analyse » en commentant deux mots du titre que j'ai donné à cet article, deux mots révélateurs de la gêne que j'aurais éprouvée il y a 40 ans et que j'éprouve encore un peu aujourd'hui, à traiter un sujet devant lequel je me sens comme désarmée. Sémiologie, d'abord. En le mettant en avant, j'ai eu le sentiment de me protéger derrière un solide rempart, fait de linguistique et de sociologie, dressé par des gens prestigieux, des maîtres du Signe. Ce sentiment de sécurité se nuance cependant de l'impression d'un certain anachronisme : en parlant de sémiologie ce matin, si je garantis la scientificité de mon propos, je m'expose en effet à tenir un discours différé, disons daté. La sémiologie, science encore jeune quand je l'étais moi-même, ne l'est plus. Nous en avons peut-être épuisé les plaisirs. Je regrette donc déjà de vous avoir annoncé un « système du don » car, à vrai dire, je n'ai pas la prétention de discourir pertinemment sur la loi du *do ut des*, même en termes littéraires : les exposés entendus hier en ont, du reste, largement traité, de Rousseau à Sartre. La structure relationnelle du don est certes un magnifique objet d'étude, mais qui me semble sortir du domaine de compétence de la critique proprement littéraire, où je prétends me tenir, – tout en mesurant ce qu'une telle affirmation a de contestable, – car il y a belle lurette que la critique littéraire a cessé de se cantonner dans la seule « littérature ».

Ainsi je reconnais avoir utilisé le terme de sémiologie comme un leurre, jouant à m'imaginer face à un public des années 1970, quand il m'arrivait d'aller écouter Roland Barthes ou Roman Jakobson au Collège de France. C'eût été alors l'unique façon de traiter le thème terriblement épineux, terriblement captieux du don. Ni la psychanalyse lacanienne ni le marxisme althusserien ne m'auraient autorisée à recevoir le

don comme du pain blanc, c'est-à-dire avec candeur, comme un acte individuel de générosité et interprétable comme tel.

Quant au terme d'« éthique », c'est une autre histoire... ou peut-être pas. Dans mon titre, il tient, à tort, la place du mot de « morale ». Nous savons ce qu'il en est de ce débat, jamais vraiment clos, entre l'éthique et la morale, entre la signification de l'une et la signification de l'autre. La première serait, pour quelques-uns, la théorie de la puissance (de Spinoza à Nietzsche, selon Deleuze) ou du bonheur (d'Aristote à Alain), la seconde serait la théorie du devoir, dans la tradition kantienne. La première se tournerait vers le Sujet, la seconde, vers Autrui. Quoi qu'il en soit, la critique préfère de beaucoup l'éthique, qui a l'avantage de former à partir de « poétique », un agréable mot-valise : poét(h)ique. Il reste que l'éthique n'est souvent rien de plus que la désignation euphémisée de la morale et c'est bien ainsi que je la prends, par délicatesse, pour épargner la susceptibilité des anciens de la grande démystification des valeurs. Curieuse pudeur ou hypocrisie à l'envers, dans le genre Buñuel, que cet évitement de la « morale » dans le langage de la critique, qui la fuit comme le diable fuit l'eau du bénitier.

Or le don, subrepticement, figure à peu près à lui seul toute la morale, de laquelle il est beaucoup plus que la simple métonymie (alors qu'il ne concerne qu'indirectement l'éthique, – pour autant que cette dernière reste attachée aux intérêts du Moi). Le don engage tout l'altruisme, toute la théologie de la charité, toute l'axiologie de la fraternité, toute la philosophie de l'action humanitaire et solidaire. Et c'est pourquoi la critique se sent désemparée, au moins celle qui a forgé ses outils sous le régime du structuralisme, et se demande si quelque chose ne lui aurait pas échappé. Autrement dit, le don est une notion qui « fait la morale », qui en appelle impérativement au « cœur », alors que la critique ne veut relever que de l'intelligence, du lucide exercice de

l'intelligence, cet animus sceptique, calculateur et même un peu avare.

Mais en a-t-il toujours été ainsi? La critique littéraire a-t-elle toujours abandonné la morale aux prédicateurs? De quand date la rupture entre les deux règnes? Si nous assistons actuellement à un « (*tournant*) éthique de l'écriture et de la critique », quand pouvons-nous situer le début de la tendance opposée, les premiers signes de leur séparation? Ce serait une trop longue digression d'esquisser l'histoire de leurs rapports, mais il m'importe, avant d'aborder franchement la thématique du don, de tracer un cadre où la situer.

La fondation de la *Nouvelle Revue Française* peut servir de premier repère, dans la mesure où « l'esprit NRF » a consisté essentiellement à dégager la littérature de ce qui n'est pas elle, de ses compromissions, sinon avec le Siècle, en tous cas avec le conformisme du début du siècle. Non pas que les fondateurs, comme Gide ou Schlumberger, tous deux de confession protestante, aient aspiré à vider la littérature de son contenu moral – bien au contraire –, mais il leur importait de rompre avec les vues conservatrices d'une bourgeoisie nationaliste représentée éminemment par un Paul Bourget, défenseur de la religion, voire, comme Maurras, de la monarchie. C'est dans ces mêmes années qu'il devint mal porté de faire preuve de « moralisme », la morale étant étroitement associée à l'ordre établi, à la famille, à la Patrie.

Or, si la NRF a favorisé le profond renouvellement de la critique, c'est qu'elle permettait à l'intelligence de prévaloir, comme l'avaient fait, à titre individuel, un demi-siècle plus tôt, Baudelaire et Flaubert, tous deux jugés pour attentat à la morale publique. Il est presque inutile, dans cette généalogie de l'antimorale, de faire mention du dadaïsme et du surréalisme, principales forces de subversion des valeurs dans la décennie qui suivit la Grande Guerre. Mais que des millions d'hommes – et parmi eux des centaines de jeunes écrivains – aient accepté de sacrifier leurs vies au Pays conduisit à une révision encore

plus radicale des idéaux. Et il n'est pas interdit de penser que le pacifisme contestant, à partir du début des années trente, la légitimité de ce don suprême a contribué à la démoralisation générale – aux deux sens du mot démoralisation (dépression psychologique et affaissement des normes éthiques), démoralisation dont *Le Voyage au bout de la Nuit* et *la Nausée* témoignent exemplairement, à la veille de la mobilisation de septembre 39.

Si donner sa vie pour la France, mère de toutes les valeurs en 1914, passe désormais, aux yeux de beaucoup, pour une effroyable jobarderie, il faut avouer que l'idée même de morale – celle du civil devenu soldat – ne peut que s'en trouver ébranlée dans son principe. La Résistance viendra redonner du sens au don de sa vie. « Des hommes ont su mourir pour demeurer des hommes », comme l'écrivit Pierre-Emmanuel, ce qui signifiait toute autre chose qu'une soumission aveugle à la Nation ou à une idéologie. En rétablissant, à la Libération, puis sous la Ve République l'autorité de l'Etat, le Général de Gaulle refondait du même coup la hiérarchie des valeurs morales.

La révolution culturelle de mai 68 a fait souffler sur la France gaullienne, sans doute vieillie, un vent d'individualisme libérateur ou libertaire – c'est à discuter – qui, s'il n'était pas contraire à l'éthique, l'était, incontestablement, à la morale (si l'on veut bien se souvenir du sens différentiel que j'ai donné à ces deux mots). Dans le même temps, l'Église traversait une crise non moins profonde, tandis que la critique universitaire s'enfermait dans un formalisme volontiers dogmatique, où toute position de valeurs morales ou spirituelles était jugée déplacée.

On connaît la suite, le cheminement d'un Tzvetan Todorov, sa conversion de plus en plus marquée à l'Humain, la croissante popularité dans le milieu académique des idées généreuses d'un Paul Ricœur, le prestige de la philosophie de l'altérité d'un Emmanuel Lévinas (et je cite ces noms comme

ils me viennent...) ont à leur tour modifié tout le paysage, et, pour faire vite, expliquent, pour une bonne part, qu'il soit naturel, qu'il soit légitime aujourd'hui de parler du don.

J'ai bien conscience du risque que je prends à pratiquer l'histoire des idées à la diable, comme je viens de le faire. Et je me rends compte également que c'est la seconde fois que je mentionne le diable dans mon texte... : c'est qu'en réalité je m'en fais l'avocat, comme vous l'avez compris... Quand j'enseignais, j'attirais féroce­ment l'attention des étudiants sur *l'énoncé* des dissertations et je les encourageais à le commenter, voire à le contester. C'est un peu ce que je fais avec le don. Je le remets dans « mon » contexte, qui est celui d'une universitaire retraitée et qui en a vu de toutes les couleurs...

Mais il est temps que, sur quelques exemples de dons en littérature, et sans quitter tout à fait le registre de la confession, j'expose la difficulté offerte par cette thématique à l'analyse textuelle telle que je la pratiquais autrefois. Il y a de multiples façons d'éluder le contenu manifeste d'un texte, autrement dit, la confrontation de la conscience du lecteur avec le problème moral posé par l'écrivain. À cet égard la question du don est peut-être particulièrement révélatrice des limites d'une approche formaliste de la littérature, comme nous allons le voir, à partir de trois échantillons.

Je passerai assez vite sur la pratique qui consiste à substituer un texte à un autre ou à plusieurs autres. Ce que la méthodologie de l'histoire littéraire appelle la recherche des sources – que je ne commettrai pas l'erreur de confondre avec l'intertexte – donne à voir une reproduction là où nous croyons avoir affaire à une création originale, et c'est déjà retirer du sérieux, de la gravité au thème. Ainsi, nous sympathisons avec un beau geste, mais si l'on vient nous dire que ce geste n'est que la répétition, l'imitation d'un geste déjà répertorié, notre émotion est déjà moindre. Quand Mgr Myriel sauve Jean Valjean en affirmant devant les gendarmes

qu'il a lui a fait don du plat d'argent et des deux chandeliers⁴, nous nous laissons immédiatement touchés par la grâce de ce geste rédempteur, qui sera pour le forçat l'origine de son salut. Quelle grande leçon de bienfaisance que lui donne le saint évêque au prix d'un petit mensonge !

Mais, écartant l'intéressante question casuistique (la charité nous autorise-t-elle à manquer à la vérité?), le commentateur, nourri de Propp – et pas seulement de Lanson – calmera aussitôt notre ardeur philanthropique naissante, en dénonçant un *topos* dans cette structure narrative bien connue des folkloristes : car la même scène se retrouve ailleurs, dans d'autres littératures, et il nous lira un conte bouddhiste (zen) du x^e siècle : « Le moine et le voleur », mettant en œuvre exactement le même schéma. La littérature comparée, comme la religion comparée, nous enseigne le relativisme en même temps que la parenté des cultures, ce qui est bon, mais, c'est évidemment au détriment de la « pistis », de la confiance, mise par le lecteur dans la parole de l'écrivain : le bienfait de l'évêque Myriel, pour évangélique qu'il nous soit d'abord apparu, se voit ramené à sa condition de schéma narratologique ! Si la lecture, au moins la première, demande un minimum de foi, la science de la littérature se charge, à tort ou à raison, de nous désabuser. La probité demanderait que je fasse, au passage, mention de la lecture jungienne que l'on peut faire du don de Mgr Myriel (ou de Shichri Kojun, dans le conte zen) et qui, selon Mireille Faivre-Engelhardt (2010), tient lieu pour Jean Valjean, de « nouvelle donne dans le jeu de la vie ». Mais le spiritualisme de Karl Jung représente précisément tout ce dont le structuralisme a voulu se débarrasser.

Un célèbre récit d'Alphonse Daudet me fournirait la matière de considérations semblables : « L'homme à la cervelle

4 *Les Misérables*, Mgr Myriel « offrant » le plat d'argent et les deux chandeliers à Jean Valjean : « Cet homme n'a pas volé, je lui ai offert ce plat d'argent et ces deux chandeliers, laissez-le aller en paix »

d'or » raconte l'histoire d'un enfant né avec un cerveau fait de ce métal précieux et sa vie ne sera qu'une folle dépense de ce don merveilleux au bénéfice de ses parents, de ses amis et finalement de la femme qu'il aime, sans oublier les voleurs. L'écrivain, car bien sûr, il s'agit d'un écrivain, meurt épuisé, la tête vide. Le don d'écrire, si généreusement répandu, si abusivement exploité par autrui, conduit, comme la Peau de Chagrin, au sacrifice de l'homme qui l'a reçu du destin. Mais l'analyse textuelle néglige cette lecture pieuse, il lui importe avant tout de ne pas se montrer dupe du sens, qui n'est jamais qu'un effet de façade. Voici ce qu'écrit, dans le résumé de son article, le critique qui semble moins intéressé par le drame du créateur prodiguant ses œuvres sans compter que par la syntaxe du récit :

L'intérêt particulier du conte d'Alphonse Daudet est d'intégrer deux textes types : la forme épistolaire et la légende ou le conte merveilleux.

Jusqu'ici tout va bien, mais, hélas, l'auteur poursuit dans les termes suivants :

Le but de l'analyse est de dégager les liens narratifs qui les unissent à divers niveaux [la forme épistolaire et le genre du conte]. La structure syntaxique est mise en relief par une exploitation du modèle quinaire de Paul Larivaille et la structure sémantique en fonction du carré sémiotique de Greimas. (Legrand, 1989 : 17)

Plutôt que de gloser sur la notion de sacrifice ou sur l'inexistence juridique de la propriété intellectuelle au XIX^e siècle, l'analyste préfère référer l'exploitation quinaire de P. Larivaille... Quant à la signification du drame, c'est au carré sémiotique de Greimas qu'il juge bon de nous renvoyer pour que nous soyons définitivement éclairés... Je n'aurais garde de railler cet abus d'intellectualisme si typique d'une école qui a été la mienne. Arrivée à l'âge de la « seconde simplicité » (Yves Bonnefoy), je me donne le droit de lire

dorénavant à mains nues, je veux dire sans outillage, et de ne pas systématiquement ramener le supérieur à l'inférieur.

C'est le plaisir que j'ai éprouvé récemment à découvrir, parmi mes auteurs maghrébins, le roman de Kamel Daoud, *Zabor ou les psaumes*, où est racontée l'histoire d'un jeune Algérien doté, lui aussi, du don d'écrire et, plus encore, du don de sauver, par l'écriture, la vie des gens de son village. Orphelin de mère, indésirable chez son père remarié, élevé par une tante célibataire et un grand-père mutique, Zabor n'avait rien d'un enfant comme les autres. Marginal, il a grandi à l'écart de son village aux portes du désert, dormant le jour, errant la nuit, solitaire et trouvant refuge dans la compagnie des quelques romans d'une bibliothèque poussiéreuse qui seuls ont procuré un sens à son existence. Très tôt en effet, il s'est découvert un don : s'il écrit, il repousse la mort ; celui ou celle qu'il enferme dans les phrases de ses cahiers (qu'il rédige dans une langue totalement étrangère dans son univers) gagne du temps de vie. Et je cite Daoud : « Il donne une expression très radicale à une croyance intime partagée par tous les écrivains et tous les lecteurs : la littérature ne meurt pas, elle perpétue, elle éternise, elle tue la mort ». Je crois être devenue capable de faire la critique du livre en me tenant à la lettre, ou bien plutôt, à l'esprit du texte. J'ajoute, en empruntant des mots à son auteur, que Zabor est un « homme fabuleux, l'homme fabulé, l'homme d'une fable de la littérature » et prendre ce roman comme une « fable », c'est affirmer qu'il ne joue pas sur le vraisemblable, c'est prendre le réel avec beaucoup plus de liberté. Et l'interprétation du don, de ce don miracle, cesse de faire problème.

Mais, comme j'évoque des conduites d'évitement – pour ne pas dire de fuite –, je procède à mon troisième exemple, que je retire du roman *La Condition Humaine*, dont j'avais fait l'objet de ma thèse de doctorat de 3^e cycle (1980). J'avais réussi, sur les trois cents pages de mon travail, à ne pas en consacrer une seule au « don du cyanure », que fait Katow à

Souen, tous deux condamnés à être jetés avec leurs camarades insurgés dans la chaudière bouillante de la locomotive dont le sifflet retentit dans la nuit. Il est vrai que ma recherche consistait à commenter dans l'œuvre tout ce qui, dans le discours narratif, concernait le traitement de l'espace, le point de vue cinématographique, la mise en scène, les sensations, les objets, etc. Toutefois, je concédais dans les dernières pages de la thèse un demi-paragraphe à cette leçon de fraternité héroïque. Je vous le lis :

Et finalement, même dans l'hostilité de ce préau où il sait qu'il trouvera la mort, Katow est toujours prêt à un geste de fraternité, de dévouement total : là, le don – *le plus grand don qu'il eut jamais fait* – est total – « *Je vais vous donner mon cyanure. Il n'y en a absolument que pour deux* » – et la fraternité –, *cette pauvre fraternité sans visage, presque sans voix, l'emporte sur l'égoïsme et sur la solitude.*

Katow était seul, seul entre le corps de son ami mort et ses deux compagnons épouvantés, seul entre ce mur et ce sifflet perdu dans la nuit. » (Malraux, 1946 : 259).

Curieusement, cette unique référence mienne au don suprême du cyanure, de la part, notons-le, d'un homme comme Katow, à la personnalité effacée, se trouve dans la conclusion, à laquelle j'avais innocemment donné comme titre « L'humanisme de Malraux », titre qui, ainsi qu'un membre du jury me l'a fait observer, entrainait en dissonance avec les options formalistes de mon étude. Mais j'avais éprouvé le besoin de saluer, au passage, cette mystérieuse fraternité qui porte le révolutionnaire athée, contre toute raison et, surtout, contre tout instinct, à l'abnégation totale.

Que faire du don fraternel en termes de critique littéraire ? Que faire du geste désintéressé et absolument paradoxal dont aucune interprétation réductionniste ne viendra jamais à bout ? Je n'énonçais pas aussi nettement le problème à l'époque, mais j'en ressentais l'importance. Je sentais aussi combien fautive est la situation du critique, tranquillement assis dans son bureau, entouré de sa bibliothèque, entre sa tasse

de café et sa cigarette, quand le livre qu'il analyse évoque la souffrance ou la transcendance. Le critique de bonne volonté ne peut rien faire pour diminuer le mal ou pour augmenter le bien, dans les romans pas plus que dans le monde. Son métier, depuis qu'il a été réformé par les sciences sociales, est, en premier lieu, de ne pas confondre la littérature avec la vie, le fictionnel et le réel. Le don reste à ses yeux, définitivement dessillés, un geste « de papier ». Ce cynisme professionnel le prépare donc mal à rencontrer, au détour ou au cœur d'une séquence narrative, la grandeur morale, « l'appel du héros » comme dit Bergson.

Diderot, critique d'art, ne se croyait pas tenu à l'impassibilité dont nous faisons naguère une condition d'objectivité. Devant le tableau de Greuze, il s'écria, emporté par l'émotion : « Cela est beau, très beau, sublime; tout, tout ». Mais la critique était pour lui une sympathie hystérique avec l'œuvre, et le lecteur pouvait, au XVIII^e siècle, verser sans honte des larmes au spectacle de la Vertu. Cette même Vertu, dont l'exagération aux yeux de Voltaire et de Stendhal est un « péché splendide⁵ », a beaucoup embarrassé Paul Valéry lorsqu'il dut en prononcer l'éloge devant l'Académie française en 1934. Il notait, en philologue, que « dès 1840, le mot de vertu commence d'être suspect. Il se teinte de ridicule. Il semble trop beau pour être vrai sur des lèvres modernes. » (Valéry, 1934). La suite du texte valéryen, qui annonce les *Mythologies* de Barthes, fait comprendre que « les sentiments les plus élevés » ont perdu leur crédit dès lors que la mentalité réaliste s'est emparée de la littérature et des mœurs. Le réalisme historique et le socialisme scientifique ne déterminent-ils pas, je cite à

5 Rappelons la note rédigée par Michel Crouzet dans son édition du *Rouge et le Noir*, Classiques de Poche, 1997, p. 180 : « L'héroïsme, la vertu, le mérite, s'ils sortent des chemins frayés par le conformisme, sont des péchés splendides : Stendhal, qui a souvent utilisé cet oxymore, l'avait trouvé chez Voltaire, qui rappelait que pour saint Augustin les vertus des païens n'étaient que des "péchés splendides" et chez Chamfort. »

nouveau, « que si l'ordonnance sociale est accomplie au point que tous nos besoins s'y trouvent prévus et satisfaits, ni la charité, ni la force de surmonter nos impulsions n'auront plus de causes »? (*idem* : 949). Quel sens garderait la bienfaisance dans une société parfaitement communiste?

Mais c'est à l'ami de Valéry, à André Gide, que j'emprunterai les meilleurs termes du débat qui fait le fond de mon propos. La formule que je vais citer, après s'être usée à force d'avoir été commentée, acquiert une nouvelle fraîcheur si on la rapproche de notre problématique :

J'ai écrit, et suis prêt à récrire encore, ceci qui me paraît d'une évidente vérité : *C'est avec les beaux sentiments qu'on fait de la mauvaise littérature.* (Gide, 1954 : 52)

Il n'est plus temps pour moi de traiter ce bon vieux sujet de dissertation. Gide aurait sans doute mieux fait d'écrire : « Les beaux sentiments ne suffisent pas à faire de la bonne littérature » et tout le monde en tomberait d'accord. Il n'empêche que ce trait d'esprit – de mauvais esprit – a beaucoup nui à la libre expression de la bonté en littérature. Gide, dans sa malice, ne reprochait-il pas à certains auteurs (et il pensait en particulier à Jean Guéhenno) de « parler du cœur comme on parle du nez » (Gide, 1954 : 52)? N'y a-t-il donc pas moyen de réconcilier la critique littéraire avec l'éthique, sans toutefois revenir aux excès de la Restauration, où il était possible, voire recommandé, de publier des « Leçons de littérature et de morale »? (Noel et De La Place) La critique ne peut-elle, sans retomber dans le moralisme, faire son bien de l'imagination morale, où la littérature trouve une part essentielle de sa vigueur? Le don total n'est-il une source d'inspiration que pour les prosélytes, comme dans *Polyeucte*? Le don ne peut-il être une source d'inspiration, non seulement morale, mais poétique? La morale n'est-elle qu'obéissance passive à l'impératif catégorique? Ne serait-

elle pas aussi intuition, émotion et création, en définitive poésie?

Gaston Bachelard, dans une préface à un roman de Balzac, a répondu d'avance à ces questions et, du même coup, riposté à l'amère boutade d'André Gide. Pensant au don, à ce beau thème et, comme le démontrent les exposés de ce colloque, générateur depuis toujours de très bonne littérature, j'achève ma réflexion non sur l'aveu d'un échec critique, mais par un acte de confiance dans la vertu tonifiante des images de la morale. Et je ne vois rien de plus et de mieux à dire que ce que Bachelard écrit dans *Le Droit de rêver* :

Dès que le lyrisme met en action les destinées morales et religieuses, il y a un dynamisme qui ne se confine plus dans les beautés de l'expression. Il entraîne l'âme entière. Le lecteur qui profitera des expériences dynamiques minutieuses accumulées dans l'assomption de Séraphitus-Séraphîta comprendra ce qu'est le lyrisme psychique, le lyrisme qui donne au psychisme le mouvement même de la verticalité. (Bachelard, 1970 : 133)

S'il y a une poétique du don, c'est en effet dans l'étude du lyrisme psychique qu'il nous faudra, guidés par Bachelard, aller en découvrir le principe.

Références bibliographiques :

BACHELARD, Gaston. 1970. *Le Droit de rêver*, Paris, PUF, 1970.

FAIVRE-ENGELHARDT, Mireille. 2010. « L'acte et l'inconnu. D'un retournement », *Che vuoi*, 34, pp. 11-21.

GIDE, André. 1954. *Journal, 1939-1949*, Paris, Gallimard, « Pléiade »

GRANT Lois. 1989. « Une analyse textuelle de "La Légende de l'homme à la cervelle d'or" d'Alphonse Daudet », *Francofonia*, 16, pp. 17-36. <http://www.jstor.org/stable/43015709>

MALRAUX, André. 1946. *La Condition humaine*, Paris, Gallimard, « Folio »

NOEL, François; DE LA PLACE, Michel. 1836. *Leçons de littérature et de morale*, Paris, V. Le Normant Librairie.

STENDHAL, 1997. *Le Rouge et le Noir*, Édition de Michel Crouzet Paris, Classiques de Poche,

VALÉRY, Paul. « Rapport sur le prix de la vertu », Académie Française, jeudi 20 décembre 1934. Disponible en ligne : <https://www.academie-francaise.fr/rapport-sur-les-prix-de-vertu-1934>

Antigone ou le don de soi

JOÃO DOMINGUES

Centro de Literatura Portuguesa (CLP)

Universidade de Coimbra

De tous les mythes qui ont marqué l'Histoire des civilisations, et avant même celui de Prométhée⁶, condamné à jamais pour avoir ravi le feu aux dieux et l'avoir donné aux hommes, Antigone est peut-être celle qui symbolise le mieux le don le plus extrême. Aussi, au fil des siècles, Antigone se perpétue-t-elle et se présente-t-elle en témoin, à la première personne, d'une expérience par-delà toute vertu et toute morale. Depuis l'original de Sophocle jusqu'à ses imitations, traductions et réécritures contemporaines, Antigone n'a cessé de nous interpeler, de nous séduire et de nous questionner sur le sens de cette volonté inébranlable que rien ne semble arrêter. Une détermination plus forte que l'amour de sa

6 Prométhée sera pardonné et, en lieu et place du châtement éternel, il acquerra l'immortalité qui lui sera concédée par le centaure Chiron (*cf.* Schmidt, 1985 : 263-265).

propre vie, qui vient du plus profond de soi et passe outre toute loi humaine.

Ce que nous appellerons ici « le don d'Antigone » se présente pourtant pluriel, nuancé, polychrome et polyglotte dans différents textes d'auteurs différents et à différentes époques.

En parcourant plusieurs *Antigone*, nous nous proposons de cerner d'abord, dans ce mythe, les multiples facettes qui façonnent ce « don », pour tenter ensuite de saisir ses dimensions, dans leurs différents contextes de parution. En effet, dans les œuvres de Sophocle, de Jean Anouilh ou de Henry Bauchau, les sentiers parcourus ne sont pas les mêmes, pas plus que les promeneurs ; il y est question du don, dans ses plus étranges teintes, jusqu'au don purement libre, total et absolument gratuit, le « don de soi ». Poursuivant la quête de ce même don, une dernière incursion dans *La Peste* et *Les Justes* de Camus nous permettra enfin de sonder le « don de soi » en tant qu'acte politique' extrême, nonobstant sa violence criminelle.

Antigone, un don des dieux⁷

Antigone est un don des dieux, car parmi les dons offerts, ou plutôt parmi ceux qui s'offrent en don, cette fille d'Œdipe incarne sans doute le don le plus désintéressé, le plus généreux, bien par-delà toutes les attentes que l'être humain puisse concevoir. Selon le récit de Sophocle, ayant appris que l'édit de Créon autorisait les cérémonies funèbres en honneur d'Étéocle, mais les interdisait à Polynice, Antigone décide de braver l'édit royal et d'accorder au corps de ce dernier les libations funéraires, afin d'accomplir le rite dû au mort, à tous les morts, afin qu'il puisse reposer pour l'éternité. Bien que consciente que la transgression de l'édit constitue un crime

⁷ Sophocle, *Antigone*, traduction française de Leconte de Lisle, disponible sur : <http://remacle.org/bloodwolf/tragediens/sophocle/Antigone.htm> (consulté le 09-06-2020).

de lèse-majesté, qu'elle aura à expier de sa vie, elle ne peut cependant s'empêcher de l'accomplir. Ainsi, elle offrira sa vie contre le respect du mort, comme un don : un don à l'amitié (*philia*), à l'amour fraternel et aux lois éternelles, immuables, celles-là mêmes qui ordonnent aux humains d'accorder une sépulture aux morts, à tous les morts sans exception.

Sa sœur, Ismène, voudrait, elle aussi, rendre à leur frère les honneurs funèbres ; mais, plus velléitaire, elle est impuissante à agir, refusant de « se donner » et de contrecarrer la volonté de Créon : « Je ne méprise rien, dit-elle ; seulement je me sens incapable d'agir contre le gré de ma cité » (vers 78-79). Ismène « ne méprise rien », mais elle ne donne rien non plus ; elle en reste à l'intention, ce qui n'est pas suffisant pour se faire don ; incapable d'agir, donc, elle disparaîtra du mythe des enfants de Œdipe et tombera dans l'oubli, rares étant ceux qui se rappellent son nom ou qui savent ce qu'elle est devenue après cet épisode.

Seule, donc, dans la quête de son idéal de vie, Antigone est surprise en flagrant délit, incarcérée et conduite à la présence du roi. Face au Tyran, c'est elle qui, la première, prend la parole et l'interpelle : « Veux-tu faire plus que me tuer ? » (vers 497), ce à quoi Créon répond : « Rien de plus. Ayant ta vie, j'ai tout ce que je veux » (vers 498). Mais Créon aurait sans doute dû répliquer : « Ayant ta vie, j'ai tout ce que je peux ». En effet, tout roi qu'il est, Créon n'a de pouvoir que sur la vie physique d'Antigone, sa volonté, elle, étant irréductible. Car, Antigone se voue à des vertus supérieures, l'amitié pour son frère et le respect des lois éternelles ; ce dont personne, même Créon, ne peut la détourner.

Antigone était fiancée au fils du roi, le prince Hémon, mais cet amour n'était ni gratuit, ni un pur don, ni un don pur : il supposait une contrepartie, il se réduisait à du troc, à du donnant-donnant, puisque s'y mêlait l'*éros*, l'amour charnel et la réciprocité. C'était un échange d'égal à égal et non un don gratuit de l'un envers l'autre ! Hémon finit par se donner la

mort, pour l'amour d'Antigone ; mais il aurait tout aussi bien pu rester en vie et se faire aimer d'une autre. Contrairement à Polynice qui, lui, n'avait personne ; il ne lui restait que sa sœur, et Antigone le savait !

Devant les reproches de Créon, qui l'accuse d'avoir honoré quelqu'un qu'elle aurait dû haïr – Polynice étant mort en ennemi de la patrie –, elle se contente de rétorquer qu'elle est née « non pour une haine mutuelle, mais pour un mutuel amour » (vers 523). À en croire l'étude de Jacqueline de Romilly, Antigone combine « dans sa décision une part de sens familial, avec une part de simple humanité et beaucoup de religion » (Romilly, 2002 : 84). Antigone, « nommée impie pour avoir agi avec piété » (vers 924) ; Antigone condamnée par les lois de la ville alors qu'elle obéit à des lois éternelles ; Antigone mise à mort parce que, tout en restant purement humaine, elle se tient par-delà tout jugement humain, moral ou autre. Antigone, un don purement libre, un don de volonté pure, désintéressé et intemporel ; un don total, extrême, un don des dieux.

Antigone n'est qu'un cri de révolte et de raison

Dans l'*Antigone* de Cocteau, la perception est tout autre. Dès l'Introduction, Cocteau affirme avoir fait une traduction « à vol d'oiseau », qu'il nomme « contraction » (Cocteau, 1948 : 11)¹. Or, dans cette « contraction » de la pièce de Sophocle, Antigone, après la mort de ses frères et face au décret de leur oncle qui accordait des funérailles à l'un et abandonnait le cadavre de l'autre à la merci des corbeaux, se fait beaucoup plus humaine et moins excessive que chez Sophocle, puisqu'elle commence par s'assurer qu'elle n'est pas seule, et que, comme elle, sa sœur Ismène est prête à offrir sa vie à l'honneur et à la justice (Cocteau, 1948 : 14).

1 La pièce de Cocteau fut représentée pour la première fois en 1922 avec un décor de Picasso, musique de Honegger et costumes de Chanel (cf. Cocteau, 1948 : 11).

En effet, si de prime abord, et malgré l'interdiction de Créon, Antigone compte sur l'aide de sa sœur pour enterrer leur frère, Ismène, en fille raisonnable, refuse, par la suite, de se faire don; et se soumettra au pouvoir. Car, pour elle, « c'est fou d'entreprendre des choses au-dessus de ses forces » (*idem* : 15). « Agis comme bon te semble », lui répond Antigone; « pour moi – dit-elle –, je l'enterrerai. Il me sera beau de mourir ensuite » (*idem* : 15). La beauté du don de soi, quand bien même ce geste conduirait à une mort certaine.

Pour l'Antigone de Cocteau, le décret de Créon se plie aux caprices d'un homme arrogant; un caprice qui ne peut aucunement prévaloir « sur la règle des immortels, sur ces lois qui ne sont pas écrites » (*idem* : 26), lesquelles, par conséquent, ne peuvent être révoquées. C'est au nom de ces lois supérieures et ineffables qu'elle s'offrira, comme un don, c'est-à-dire sans contrepartie, dans un pur geste d'accomplissement d'un devoir éternel. Antigone signifie le don d'une vie qui se sacrifie à la mort pour honorer la mémoire d'un frère.

Toutefois, et en dépit de sa détermination à disposer d'elle-même et à s'offrir, Antigone n'est pas entièrement libre. De fait, elle est tenue par un engagement que Cocteau met en exergue : elle est fiancée au prince Hémon, fils de Créon. Or, si Antigone s'en remet à la mort pour l'honneur de son frère, elle ne pourra plus se donner, ni être un don pour son fiancé. À l'inverse, en la rejoignant dans la mort, Hémon s'offrira en don pour elle, à l'instar de sa mère, Eurydice, qui met fin à ses jours, non par don, mais par rage; par rage et par désespoir de perdre son fils.

Dans cette tragédie « abrégée », dans laquelle le « tragique » sature la scène jusqu'à ce que le rideau tombe, Antigone n'est qu'un cri de révolte et de raison. Un cri contre la tyrannie, contre la dictature des caprices des grands, un cri lancé par la littérature à l'Humanité.

Antigone, le don de la désobéissance

« Pendant la dernière guerre mondiale, Antigone incarnait, comme on le sait, la résistance à l'oppression » (Romilly, 2002 : 166). Si l'on pense à l'*Antigone* d'Anouilh, « pièce noire » représentée pour la première fois à Paris en février 1944², nous nous trouvons devant une réécriture forgée, comme en témoigne l'auteur lui-même, sous « la résonnance de la tragédie que nous étions en train de vivre » (Anouilh, 1946 : 124). Reprenant son souffle, presque éternel, sous la plume de Jean Anouilh, Antigone renaît à nouveau comme un don, mais désormais comme un don de la désobéissance (cf. *idem* : 25) : Antigone « la sale bête, l'entêtée, la mauvaise » (*idem* : 25) doit aller enterrer son frère ; Créon, lui, doit la faire mourir. « À chacun son rôle » (*idem* : 24), dans la froideur dictée par les temps qui courent.

Ismène, qui ne veut pas mourir, n'ira pas enterrer leur frère et s'efforcera d'appeler sa sœur à la raison ; sans succès car, depuis toute éternité, se faire don et être raisonnable sont des exigences inconciliables. Tout don extrême surpasse la raison. La raison exige que l'on obéisse au roi et que l'on ne prodigue pas « tout ce qu'on a dans les poches au mendiant qu'on rencontre » (*idem* : 26). Mais Antigone, la désobéissante, n'écoute ni sa sœur ni la raison ; elle n'écoute que ce que lui dicte son cœur ; et son cœur lui ordonne de se rendre auprès du corps de son frère.

Prise en flagrant délit alors même qu'elle s'apprêtait à recouvrir pieusement le cadavre de son frère, elle est conduite par les gardes à la présence de Créon. Graciée par cet oncle tout-puissant qui la prie de rentrer sagement dans sa chambre ; elle brave cette injonction et s'éclipse sans tarder par une porte dérobée, se disant froidement : « il faut que j'aille enterrer mon frère » (*idem* : 71).

2 Elle fut publiée deux ans plus tard, en 1946.

Consciente qu'elle ne pourra jamais parfaire l'enterrement selon la pieuse coutume, puisque les gardes sont là et qu'ils vont l'en empêcher, Antigone sait qu'elle fera ces libations, ce geste, même absurde, de jeter un peu de terre sur le cadavre ; parce que c'est la seule chose qu'elle puisse faire. « Et il faut faire ce que l'on peut », dit-elle (*idem*).

Antigone, un don que Créon veut épargner, mais que, tout roi qu'il est, il ne pourra « ni sauver ni contraindre » (*idem* : 74). Parce qu'Antigone est un don libre. Elle peut dire non car, étant et agissant toute seule, elle ne compromet personne d'autre. Et « la désobéissante », celle qui dit « non », n'en reste pas moins un don.

L'Antigone d'Henry Bauchau : un hymne à la vie³

Dans la réécriture de Bauchau, Antigone, qui a déjà tout donné, qui s'est donnée elle-même, en mendiant pendant dix ans et en servant de guide à son père aveugle, revient à Thèbes, démunie, en suppliante, pour accomplir son destin. « En retournant à Thèbes, on dirait que tu obéis à un ordre » (Bauchau, 1997 : 29), observe Cléos, ce à quoi Antigone

3 L'enfance d'Henry Bauchau fut très marquée par l'invasion allemande ainsi que par l'incendie de sa maison à Louvain. Il fut mobilisé en 1939, après avoir fait du journalisme et milité dans des mouvements de la jeunesse chrétienne. Avant de rejoindre la Résistance armée, durant la guerre (entre 1940 et 1943) Bauchau fut responsable du SVTW (Service des volontaires du travail pour la Wallonie) ; c'est peut-être pour cela qu'il fut soupçonné après la Libération, mais il finit par être acquitté. Humilié par cette incrimination, il s'installe entre la Suisse et la France.

S'occupant à la fois d'enseignement, d'études de psychanalyse et d'écriture, Henry Bauchau partage sa vie entre la France, la Belgique et la Suisse. Ce n'est qu'en 1985 qu'il reçoit, pour l'ensemble de sa carrière, le Prix quinquennal de littérature. Quelques années plus tard (vers 1990), il commence son cycle mythologique : d'abord *Cédipe sur la route* (1990), puis *Diotime et les lions* (1991) et enfin *Antigone* (1997). Dans ses textes, Bauchau mêle souvent son enthousiasme mystique et ses grandes connaissances de l'Antiquité tantôt à la psychanalyse, tantôt aux philosophies asiatiques et même à la foi chrétienne.

répond : « – Il n’y a pas d’ordre, Clios, mais un amour, une compassion pour Thèbes et pour mes frères auxquels je dois obéir » (*idem* : 29).

En route vers la ville de Thèbes, avant d’arriver à l’enceinte fortifiée, Antigone rencontre une vieille femme, Ea :

elle est la dernière habitante du pays à être restée chez elle, malgré les ordres de Thèbes. Elle a soigné son mari malade, il est mort, elle n’a plus rien. Elle voulait rejoindre à Thèbes son fils [...], elle n’en a plus la force (*idem* : 36).

Et c’est celle qui n’a rien, Antigone, qui « devient sa force » : elle s’occupe de la vieille femme, la soigne, lui donne de l’eau puisée dans une source, mendie à nouveau pour elle du pain et la fait entrer dans la ville fortifiée où elle va retrouver son fils. Au moment de se quitter, Ea lui dit simplement : « sans toi je serais morte » (*idem* : 38).

Antigone vient à Thèbes pour mettre un terme à la guerre entre ses frères, et pour ramener la paix à la ville. En fait, elle croit pouvoir endiguer ce fleuve déchaîné, qui, depuis dix ans, creuse la rivalité entre les frères et ne cesse de grossir. Et même si elle fait l’admiration de ses frères, elle ne pourra les empêcher de s’entretuer :

Nous t’aimons [...], lui dit Polynice. Avec toi on croit aux dieux, à ceux qui éclairent et à ceux qui transpercent. On croit au ciel, aux astres, à la vie, à la musique, à l’amour à un degré inépuisable. Toujours tu es celle qui s’élance dans l’espérance de l’infini et qui nous entraîne grâce à tes yeux si beaux, à tes bras secourables et à tes grandes mains de travailleuse qui ne connaissent que compassion (*idem* : 141).

Antigone se heurte aux circonstances : elle qui voulait que Thèbes redevienne une cité paisible est confrontée aux caractéristiques mêmes de la ville, « un grand rapace qui a besoin d’un ciel, un cheval de guerre qui veut la bataille » (*idem* : 140); elle qui voulait réconcilier ses frères et mettre fin à cette guerre fratricide se trouve en présence de deux

êtres qui se porteront réciproquement « des coups superbes, profonds, inattendus »; qui auront, l'un envers l'autre, des « pensées ardentes et tendues [...] dans la joie de trouver, de vaincre ou d'égaliser » (*ibidem*). Et la guerre aura lieu, car ni cet élan d'Antigone vers l'infini, ni ses mains secourables toujours prêtes à compatir, ni ce don multiple d'Antigone ne pourront contrer ni la pulsion sauvage ni la force de la nature qui poussent les hommes vers le conflit.

Entrée en ville, la guerre ayant éclaté entre ses frères, Antigone va s'occuper des pauvres, des blessés et des malades. Et pour ce faire, il va falloir qu'elle mendie à nouveau, dans sa propre ville. Antigone, celle « qui n'a rien », rien que son amour et sa compassion pour sa ville et pour ses frères, prendra en charge ceux qui ont besoin de tout. Le don d'Antigone devient chaîne solidaire, cri qui unit et auquel personne ne peut rester sourd et payer de retour :

Le cri d'un enfant malingre, enfermé, abandonné dans une cave et qui entrevoit, à travers les millénaires ténébreux, l'espérance, l'existence de la clarté. C'est le cri vers la lumière de ceux qui sont nés pour elle et qui en ont été indéfiniment exilés (*idem* : 172).

Antigone se donne et fait qu'on se donne plutôt qu'elle ne donne, car elle n'a rien. Sa protection même, elle la doit au jeune Vasco, le chef d'une petite bande de vauriens de la ville et de garçons marginaux comme Zed. En somme, elle n'est qu'un cri :

Tu as tiré tout ça de ces sourds, de ces avarés, c'est incroyable, observe Ismène. Comment as-tu fait, Antigone ?
— Je ne sais pas. J'ai crié. (*idem* : 174)

Crier pour la vie, pour la sienne et pour celle de tous les êtres humains, crier un grand « oui » à la vie. Faite de compassion et d'amour, la solidarité humaine ne réclame que ce don : un cri, juste un cri, pourvu qu'il soit extrême, c'est-à-dire entendu, même par les « sourds » et les « avarés ». Dans

le rêve d'Antigone ou dans celui de Bauchau, aucun *distinguo* ne peut s'opérer.

Le « don » dans *La Peste* et dans *Les Justes*

Dans un langage non moins symbolique, mais plus tangible, Camus, cette grande voix de la Résistance avait, comme tant d'autres au lendemain de la Libération, rêvé d'une révolution « qui donnerait sens au combat mené dans l'ombre » (Forest, 1992 : 180), et qui ferait de ces vies sacrifiées un don – d'autant plus significatif qu'il avait souvent été extrême –, pour un avenir meilleur, pour l'édification d'une société plus juste. Mais *La Peste* parue en 1947 montre à quel point le désenchantement envahit Camus, son rêve n'étant qu'une illusion éphémère, rêverie qui se fane et se dissipe très vite.

Dans ce roman qui se déroule à Oran, pour combattre la peste qui ravage la ville, le docteur Rieux pense que « l'essentiel était de bien faire son métier » (Camus, 2021 : 53). Cependant, la peste devient l'affaire de tous lorsqu'un cordon sanitaire est décrété autour de la ville, et chacun va alors réagir à sa manière : Rambert, le journaliste parisien qui envisageait de s'enfuir, finit par décider de rester car il conclut qu'« il peut y avoir de la honte à être heureux tout seul » (*idem* : 241). Quant à Cottard, en se réjouissant de la peste et en prospérant sur la misère d'autrui, il s'auto-exclut de la communauté des hommes par son attitude amoral. Ainsi, seule la compassion et le service à autrui a pu rassembler, sous la même bannière, « celui qui croyait au ciel et celui qui n'y croyait pas », le médecin solitaire, le Juge qui avait perdu son enfant, et même le révolutionnaire Tarrou, pour qui tous les « décors » de la vie s'écroulent et qui ne verra à la fin que le vide, mais qui n'en a pas moins lutté pour rendre moins cruel le spectacle du monde. C'est ainsi que la peste, désastre collectif, devient aubaine de sympathie et de solidarité humaines, par la révolte de tous ceux qui se sont donnés, chacun à sa façon, certains

jusqu'à la mort, pour combattre le mal. Mais tous ne seront pas au rendez-vous.

De même, dans l'histoire, la vraie, la solidarité entre Français vainqueurs se révèle impossible. Les sacrifices de tant de Français sont souillés par l'épuration sauvage, la France sombre dans la lutte entre partis politiques qui se disputent le pouvoir, et entre dans la logique internationale qui sera celle de la guerre froide, sans accorder le moindre espace à une « troisième voie » qui ferait de l'Europe un continent neutre par rapport aux deux blocs, communiste et capitaliste.

Obsédé par le mal dans l'Histoire, apparemment inéluctable, et plus concrètement par le phénomène de la violence politique, Camus pense que le monde court le risque de s'abîmer dans le désordre, et qu'il est urgent de « sauver ce qui peut être sauvé, pour rendre l'avenir seulement possible » (Camus, *apud* Forest, *idem* : 183). Pour lui, il est donc impérieux :

qu'on y réfléchisse et qu'on décide clairement s'il faut encore ajouter à la peine des hommes pour des fins toujours indiscernables, s'il faut accepter que le monde se couvre d'armes et que le frère tue le frère à nouveau (*idem* : 183).

« Ni victimes ni bourreaux », tel était le titre de son article dans *Combat* paru en 1946. Mais pourquoi, donc, *Les Justes*? Pourquoi faudrait-il revenir à l'idée que quelqu'un doive être prêt à se faire « don extrême », à l'image d'Antigone, pour que d'autres puissent atteindre un état plus harmonieux? Pourquoi la mort de certains est-elle nécessaire pour qu'un état plus juste et plus solidaire soit possible? Pourquoi faut-il tuer le Grand-Duc, et peut-être des innocents en même temps, pour que des centaines ou des milliers d'autres innocents ne meurent tout simplement plus de faim? Au nom de quoi ces hommes sensibles et révoltés, ces « meurtriers délicats », sont-ils prêts à donner leur vie? Peuvent-ils se dire forcés au meurtre politique pour éliminer l'injustice de la société, et ce malgré eux? À l'instar d'Antigone, obéissent-ils à des ordres éternels? Leurs crimes, sont-ils justifiables? À vouloir être

« des justiciers » seraient-ils moins des assassins? (cf. Camus, 1977 : 63) À la limite, eux-mêmes, sont-ils des Justes, sont-ils des dons pour l'Humanité?

Travaillant à rendre vraisemblable ce qui était déjà vrai, Camus emprunte son argument à l'histoire de Russie et nous présente des personnages réels ayant des comportements qu'ils ont probablement eus! Une cellule de révolutionnaires décide de passer à l'action terroriste dans l'espoir de renverser l'ordre injuste du pays. Mais, très vite, ce groupe est en proie au questionnement : offrir sa vie pour tuer quelqu'un, est-ce vraiment un don? Un crime peut-il être juste, justifié, justifiable et légitimé?

Kaliayev, chargé de lancer les bombes sur la calèche du Grand-Duc, se confie à Dora en ces termes :

[...] je crois à l'idée. [...] je veux me sacrifier. Moi aussi, je puis être adroit, taciturne, dissimulé, efficace. Seulement, la vie continue de me paraître merveilleuse. J'aime la beauté, le bonheur! C'est pour cela que je hais le despotisme (*idem* : 36).

Mais « l'idée » n'est pas une abstraction; elle est réelle, elle a un nom : elle s'appelle justice pour le peuple russe. Et pourtant, le peuple « sait-il que nous l'aimons » au moins, se demande Dora. La réponse de Kaliayev ressemble de beaucoup à celle d'Antigone : « Mais c'est cela l'amour, tout donner, tout sacrifier sans espoir de retour » (*idem* : 84). Tous deux, Dora et lui, soutiennent que « mourir pour l'idée, c'est la seule façon d'être à la hauteur de l'idée » (*idem* : 38). En mourant ainsi, ils donneraient un sens à leurs vies. Cependant, au moment de jeter la bombe, Kaliayev ne peut éviter d'entrevoir « l'être humain » qu'il se prépare à tuer; et seule la haine pourrait l'aveugler au point de ne plus y voir un homme... De plus, lors de l'attaque, il prend conscience qu'il pourrait aussi tuer deux enfants qui se tiennent aux côtés du Grand-Duc; Kaliayev ne lance pas la bombe. « Frères, dit-il en se justifiant, tuer des enfants est contraire à l'honneur.

Et si un jour, moi vivant, la révolution devait se séparer de l'honneur, je m'en détournerais » (*idem* : 65)⁴.

Il accomplira son geste plus tard ; il sera emprisonné et jugé et, parce qu'il refusera d'être gracié et tiendra à revendiquer son geste et à dénoncer l'injustice de la société russe, il sera condamné à mort. Il mourra sur l'échafaud.

Mais, est-il juste de tuer quelqu'un pour épargner la vie de certains ? Quand et comment sait-on que c'est le seul moyen et qu'il s'agit forcément de choisir entre la vie d'un homme, aussi méchant fût-il, et celle d'une multitude d'innocents ? De plus, est-il juste de tuer un homme – Kaliayev – parce qu'il en a tué un autre ? Autrement dit, pour Camus,

Si la seule solution est la mort, nous ne sommes pas dans la bonne voie. La bonne voie est celle qui mène à la vie, au soleil. On ne peut avoir froid sans cesse... (*idem* : 135).

Car tuer, pas plus que se laisser tuer, ne mènent à la vie. Ce don extrême, aussi volontaire soit-il, est peut-être tout aussi criminel. L'action révoltée qui ne respecte pas l'honneur perd alors toute raison d'être, et n'a plus rien du don.

Stépan, plus exalté, avait condamné l'hésitation de Kaliayev en invectivant ses camarades :

Des enfants ! Vous n'avez que ce mot à la bouche. [...] Parce que Yaneck n'a pas tué ces deux-là, des milliers d'enfants russes mourront de faim pendant ces années encore. Avez-vous vu des enfants mourir de faim ? Moi oui (*idem* : 61-62).

Ce à quoi Annenkov ne put que répliquer :

Stepan, tout le monde ici t'aime et te respecte. Mais quelles que soient tes raisons, je ne puis te laisser dire que tout est permis. Des centaines de nos frères sont morts pour qu'on sache que tout n'est pas permis (*idem* : 61).

4 En prison, Skouratov lui fera remarquer que « si l'idée n'arrive pas à tuer les enfants [peut-être ne], mérite-t-elle [pas] qu'on tue un grand-duc ? » (Camus, 1977 : 113).

Or, comme l'a si bien saisi Camus lui-même.

L'homme d'aujourd'hui qui crie sa révolte en sachant que cette révolte a des limites, qui exige la liberté et subit la nécessité, cet homme contradictoire, déchiré, désormais conscient de l'ambiguïté de l'homme, et de son histoire, cet homme est l'homme tragique par excellence (Camus, *apud* Forest, *idem* : 198).

Dans *Les Justes*, la haine pousse Stépan au martyr, au don de soi, car, ayant vu, de ses propres yeux, des enfants du peuple mourir de faim, le mot « injustice » a un sens pour lui. Quant à Kaliayev, un étudiant et un poète, s'il s'offre pour tuer le Grand-Duc et libérer le peuple du joug des tsars, c'est par amour à l'Humanité; encore qu'il ne conçoive pas de tuer, en même temps, un enfant innocent, contrairement à Stépan, pour qui « rien n'est défendu de ce qui peut servir [la] cause » (Camus, 1977 : 61). Dans le sillage de Dora, pour qui « même dans la destruction il y a un ordre, il y a des limites » (*idem* : 62), Kaliayev considère que si, au nom de la révolution et d'un avenir meilleur, on consent à l'injustice, on finit par contribuer à l'émergence d'un despotisme encore plus abominable. « [...] J'aime ceux qui vivent aujourd'hui sur la même terre que moi [...]. C'est pour eux que je lutte et que je consens à mourir », dit-il (*idem* : 65).

Et la réflexion se poursuit, un crime restant un crime, quelles qu'en puissent être les justifications. Et même le Grand-Duc, incarnation du despotisme, était un homme de chair et d'os, un être humain qui aimait et était aimé. Envoyer quelqu'un à la mort étant un geste définitif et sans retour, comment pourrions-nous avoir des connaissances et des raisons aussi définitives pour valider ce geste? Alors peut-on envisager que, dans ces circonstances, donner sa vie est un vrai don? Tuer, puis se laisser tuer, est-ce un martyr ou un double crime? La problématique est déchirante : dans *Les Justes*, comme dans la vie, discerner le mal ou le bien, qui se trouvent d'ailleurs en tension permanente, n'est jamais

chose facile et ne peut se réduire à un simplisme manichéen. Choisir, décider, et en subir les conséquences « est le propre de l'homme ». Se donner ou se faire don est pour certains, un choix qu'il faut parfois faire. Car le don existe et on pourrait même ajouter : quand on se donne en don pour autrui, on manifeste une préférence « pour l'autre » au détriment de soi-même ; alors que, selon la justice, pour être juste, « aucune préférence n'est plus possible » (Levinas, 2019 : 77).

Si dans son projet de paix, pour ses frères et pour Thèbes, Antigone peut dire « j'ai échoué » (Bauchau, 1997 : 148), elle peut néanmoins revendiquer d'avoir dit « non » ; <anti-gônê> signifiant justement « celle qui dit non » : « non » d'abord à Créon, « non » à la soumission féminine, « non » aux lois politiques qui allaient à l'encontre des lois éternelles de la fraternité et du respect pour ce qu'il y a de plus humain chez l'Homme.

Un don, être un don ou se faire don, n'est pas toujours une bénédiction pour celui ou celle qui se donne ; bien au contraire c'est parfois un malheur : un malheur nécessaire pour que les générations futures puissent connaître un monde meilleur. Ce besoin de victimes sacrificielles, la douleur, la souffrance, physique ou autre, demeurent un des grands mystères de *l'humana conditio* ; un mystère indéchiffrable que l'homme subit, passivement. Il n'en reste pas moins que des êtres rares ont choisi de se donner en victimes sacrificielles et expiatoires – à l'instar d'Antigone ou « [des] justes » –, ou de se révolter, sans pour autant escamoter que « tout n'est pas permis ». Chez Camus, comme chez tant d'autres auteurs, la solution n'est pas énoncée, la morale n'est pas définie ; mais, en faut-il une ? Il suffit qu'ils nous donnent à penser, ce que fait Camus, admirablement.

En définitive, vivre, en donnant ou en se donnant, chaque jour, dans le travail et par le travail, dans le plus banal des quotidiens, c'est probablement aussi être un don pour les autres, de même qu'accepter ses peines et « la douleur du

besoin et du travail » (Levinas, 2019⁴ : 55), et qu'accepter « le définitif qui constitue la tragédie de la solitude », en se tenant dignement aux côtés de ceux que nous aimons et qui nous aiment. Car, pour tout être humain, face aux aléas d'une existence plus ou moins facile, plus ou moins douloureuse, les solutions sont infimes : soit il jouit avec délices pleinement de chaque instant puis il coupe le fil, quand cela lui devient insupportable, interrompant par là le cours de ce fleuve dont on ne connaît pas la fin, soit, dans le sillage de l'Antigone de Bauchau, il accepte ce voyage ultime quand il viendra, savourant le fait d'exister, d'être là, jusqu'à sa dernière goutte de lumière, et prenant la vie comme un don.

Références bibliographiques

ANOUILH, Jean. 1946. *Antigone*, Paris, Éditions de la table ronde.

BAUCHAU, Henri. 1997. *Antigone*, sl., Éditions Actes Sud.

CAMUS, Albert. 1947/2021. *La Peste*, Paris, Gallimard, « Folio ».

CAMUS, Albert. 1977/2005. *Les Justes*, Paris, Gallimard, « Folio ».

COCTEAU, Jean. 1948. *Antigone*, Paris, Gallimard.

DÉOM, L. et LAMBERT, J. 2016. « Mythobiographie chez Henry Bauchau. Récit mythique et élaboration de soi », in *Roman 20-50*, 2016/2 n° 62, pp. 55-68.

FOREST, Philippe. 1992. *Camus. Étude de l'Étranger, la Peste, Les Justes, La Chute*. Analyses et commentaires, Allier-Belgique, Éditions Marabout.

LEVINAS, Emmanuel. 2019. *Le temps de l'autre*, Paris, Éditions PUF, « Quadrige », 4^e édition.

MAUSS, Marcel. 1925/2007. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Introduction de Florence Weber, Paris, PUF, « Quadrige ».

ROMILLY, Jacqueline. 2002. *La tragédie grecque*, Paris, PUF, « Quadrige ».

SCHMIDT, Joël. 1985. *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, éd. Larousse.

SOPHOCLE. 1887. *Antigone*, trad. française de Leconte de Lisle). Disponible sur :

<http://remacle.org/bloodwolf/tragediens/sophocle/Antigone.htm> (consulté le 09-06-2020).

Les trois dimensions du don chez l'acteur novarinien : une épreuve de corps et de cœur

ALEXANDRA GAUDECHAUX

Univ. Rennes-II, UFR « Arts, Lettres, Communication »

Unité de recherche « Arts : pratiques et poétiques » EA 3208

Je souhaiterais me pencher sur les dons de l'acteur de théâtre ayant *pratiqué* les textes du dramaturge, essayiste et metteur en scène Valère Novarina. Ces *dons* ne sont pas entendus ici comme prédisposition quasi innée au métier d'acteur, mais plutôt comme engagement intense du comédien auprès de son art et dont résulte pour lui un savoir-faire singulier qu'il vient donner, par exemple, au spectateur, sans que ce don préalable ne soit parfois ni rendu, ni même reçu. Il arrive que le public n'applaudisse pas, il arrive qu'un spectateur s'en aille avant la fin. En cela, on pourrait dire que l'acteur donne, voire qu'il *se donne* à perte. Ces qualités d'humilité et d'abnégation que l'on retrouve, notamment, chez l'acteur de théâtre en général, semblent cependant poussées à leur paroxysme lorsqu'il s'agit de faire entendre et de faire voir l'œuvre novarinienne. Jouer les pièces écrites

par Valère Novarina relève en effet, pour ceux qui se joignent à ses créations, d'une mise au travail extrême du corps et de l'esprit dans le but, tout d'abord, de retenir un texte dont beaucoup témoignent de la grande difficulté d'apprentissage, si ce n'est des allures d'impossible. Tel un paysage rocheux que l'on souhaiterait arpenter, mais dont il n'existerait, pour ce faire, nul sentier apparent, l'acteur doit frayer dans son texte un chemin singulier, inventant pour cela des *techniques* de corps et de mémoire inédites autant qu'éprouvantes. Ces techniques vont ensuite devenir pour lui des *pratiques* qu'il va pouvoir déployer, intensifier et modifier au fil de ses collaborations avec Valère Novarina, certains d'entre eux travaillant avec le dramaturge depuis une trentaine d'années, à l'instar du comédien Dominique Parent¹.

Cette relation de fidélité entre acteurs et auteur s'inscrit dans la durée et permet d'entrevoir une logique du don propre à ce que Marcel Hénaff appelle la « mutualité » (Hénaff, 2010 : 85), c'est-à-dire « lorsque la réciprocité d'un échange se transforme en lien fort qui capte, enrôle et enroule la durée dans sa logique. Le temps y devient alors un allié et la confiance, un passage obligé d'une réciprocité sans cesse à venir » (*idem* : 84). Cette réciprocité différée se trouve dans le théâtre novarinien du côté du don de la parole, soit de ce tiers qui se déplace entre le donateur et le donataire et qui n'est autre ici que le langage parlé. Pas n'importe quel langage cependant, puisque celui-ci est façonné par Novarina depuis sa connaissance érudite des textes classiques, de la poésie et plus généralement de l'Histoire de la langue française, jusqu'à sa faculté d'écoute à l'endroit des tics de langage, coq-à-l'âne

1 Diplômé en 1989 du Conservatoire National Supérieur d'Art Dramatique de Paris, Dominique Parent commence sa carrière d'acteur auprès de Valère Novarina qu'il accompagne depuis. Parmi les collaborations entre l'acteur et le dramaturge, citons notamment : *Vous qui habitez le temps* (1989); *La Chair de l'homme* (1995); *L'Opérette imaginaire* (1998); *L'Origine rouge* (2000); *L'Acte inconnu* (2007); *Le Vivier des noms* (2015) ou encore *L'Animal imaginaire* (2019).

et autres façons de parler propres à chacun. C'est à partir de ce matériau vivant qu'est le langage parlé et que l'auteur transforme en *poétique de la parole* que l'acteur de théâtre vient donner au spectateur une parole à partir de laquelle se joue, avec le geste créateur, un pari sur ce qui n'est pas encore.

Afin de préciser ces différents points, il s'agira d'étudier ce *don de la parole* spécifique au théâtre de Valère Novarina en nous référant aux paroles recueillies auprès des acteurs eux-mêmes et dans lesquelles peut s'entendre un don qui se décline selon trois dimensions : physique, poétique et éthique. Si je m'oriente des propos des acteurs, c'est enfin parce que, selon Novarina, ils sont « (...) le seul endroit où ça se passe et c'est tout » (Novarina, 2007 : 22).

Un travail de la dépense. L'acteur au corps-à-corps avec son texte

Le don de la parole dans le théâtre de Valère Novarina relève tout d'abord de la dépense de l'acteur auprès de son texte, dépense qui doit alors produire *autre chose* qui se donne en retour. Il s'agit d'un nouveau sens, inédit, qui se produit lorsque l'acteur s'épuise dans son texte. Le corps de l'acteur novarinien est un étonnant « corps-en-vie » (Barba, 1985 : 41) pour reprendre ici l'expression du dramaturge et metteur en scène Eugenio Barba, expression que le comédien Dominique Parent complète lorsqu'il parle d'une nécessaire « sur-mémorisation » (Née, 2017 : 219) du texte que Valère Novarina lui confie. Ce *corps-en-vie* suscité par la *sur-mémorisation* de l'acteur permet d'entrevoir la suractivité physique autant que psychique que celui-ci doit mobiliser afin de retenir une tirade qui s'étend, parfois, sur une dizaine de pages si ce n'est davantage. L'acteur va alors inventer des stratégies mentales et corporelles dans le but de retenir son texte et descendre, à sa manière, dans ce que Novarina appelle « la lumineuse animalité » (Babin, 2007 : 71) des mots.

Rappelons pour exemple les ingénieux procédés mis en œuvre par la comédienne Agnès Sourdillon (Chénetier-Alev, 2015 : 46), lorsque pour retenir sa partition de « L'Enfant Infaillible » dans *La Chair de l'homme* (Novarina, 1995) elle dit avoir réalisé au préalable une découpe scrupuleuse de son texte, procédant pour cela par blocs de mots et de phrases sur lesquels elle ajoutait des figures dessinées ou bien calligraphiées par ses soins². Ce paysage visuel était ensuite incorporé grâce à une *mise en mouvement* qu'Agnès Sourdillon effectuait au « stade rue Championnet » où la comédienne venait *parcourir* ses textes le long de la piste d'athlétisme. Cette singulière *mise en corps* lui permettra de retenir les « cinquante-six figures de voltige » (*idem* : 48) présentes dans sa partition, qu'elle présentera au Festival d'Avignon en 1995. Un voyage sensoriel *dans* et *avec* le texte qui, pour reprendre le poète Jean-Michel Maulpoix, s'effectue ainsi « en son propre corps (...) rendu comme étrange ou étranger à soi, dans l'acte même par lequel il croit se dire³ ». L'actrice novarinienne semble ici effectuer une sorte d'*auto effacement* de son propre corps dans celui de son texte, dont elle puise un savoir qu'elle transforme en pratique physique. Un processus où transparait l'humilité inhérente au métier d'acteur de théâtre, une humilité confirmée par Valère Novarina pour qui « les acteurs ne sont pas du tout des agités qui brûlent de paraître, mais s'apparentent davantage à ceux qui chutent et viennent pousser l'Homme hors de lui » (Babin, 2007 : 71). C'est en effet aux suites de beaucoup de travail, de longs mois et parfois même d'années d'apprentissage, voire d'abnégation, que ceux qui *pratiquent* le théâtre de Novarina parviendront à se libérer de leur partition pour y trouver ce que le comédien

2 Toutes les citations d'Agnès Sourdillon proviennent d'un entretien privé mené le 11 avril 2014 au domicile de la comédienne par Marion Chénetier-Alev dont certaines figurent dans la référence précédemment citée.

3 <https://www.maulpoix.net/novarina>

André Marcon nomme « la bonne respiration » (Née, 2017 : 222) et qui n'est pas sans faire penser à l'exercice de la prière.

Cela pourrait évoquer en effet la pratique orientale de la prière du cœur, qui puise sa force dans la tradition *bésyche* de l'Orient chrétien et induit pour le croyant de répéter jour et nuit les mots qui la composent jusqu'à atteindre une union quasi sensible avec Dieu (Depraz, 2003 : 504). L'exercice de la *prière du cœur* oblige notamment à observer une attitude rigoureuse à l'égard de la position du corps, de la régulation du souffle et de la profération de certaines paroles. Trois attitudes qui doivent constituer, selon la philosophe Nathalie Depraz, un « cadre pratique à la prédisposition de l'attention et à la suspension concrète de soi afin de plonger entièrement dans sa prière » (*idem* : 506). Cette rigueur permet ainsi de rester vigilant envers soi-même et s'apparenterait à cette expérience « nue et quotidienne qui requiert, pour s'effectuer, un apprentissage permanent » (*idem* : 503) dont relèverait le travail de l'acteur novarinien, en regard des témoignages qui nous sont parvenus des pratiques que chacun invente pour apprendre par cœur, et par corps, son texte. André Marcon confie par exemple avoir développé une qualité de présence intense à lui-même que l'on peut rapprocher de cette rencontre avec « l'intime de l'intime » (*idem* : 504) dont parle Nathalie Depraz, rencontre née selon elle d'une « attention portée à son propre corps autant qu'au corps de son corps, c'est-à-dire à son cœur » (*ibidem*).

Un retour au corps par le cœur, lorsque le cœur se situe aussi dans le ventre de l'acteur, là où se trouvent le viscéral, l'intime et peut-être l'authentique. L'acteur perd alors toute maîtrise du sens et favorise en lui ce que Marcon désigne en tant que *dévoilement* de tous les sens possibles. Après avoir déposé son raisonnement et sa logique dans un travail du texte que l'on peut dire à *corps perdu*, l'acteur semble alors ouvrir l'avènement pour lui d'un *don de sens*. Ainsi, c'est sous la forme d'un don de soi qui se matérialise en une intense

dépense physique qu'une résistance chute, donnant lieu à un accès nouveau au texte pour l'acteur et qu'André Marcon pourrait appeler une « révélation » (Née, 2017 : 205).

Une poétique du dévoilement : le don du sens

Pour comprendre ce passage, revenons sur le témoignage du comédien suite à sa vertigineuse performance dans *Le Discours aux animaux* (Novarina, 2010) et qui permet d'entrevoir une autre dimension du don pour l'acteur novarinien, située du côté de la poétique. *Le Discours aux animaux* est un monologue créé au Théâtre des Bouffes du Nord à Paris le 19 septembre 1986. Ce spectacle met en scène, je cite : « Un homme [qui] parle aux animaux, c'est-à-dire à des êtres sans réponse. Il prononce *Le Discours aux animaux* qui est une suite de douze “promenades”, une navigation dans l'intérieur – c'est-à-dire d'abord dans sa langue et dans ses mots » (Née, 2017 : 205). Marcon témoigne du profond découragement qui fut le sien lorsqu'il débuta l'apprentissage de son texte. Un texte qu'il dit « trop difficile » (*ibidem*) et auquel le comédien s'attaque cependant pour qu'enfin les résistances qui s'exerçaient jusqu'alors du côté du sens tombent et qu'un sens *autre* survienne, du côté de la révélation si l'on en croit les mots de Marcon lui-même, qui parle d'une « apparition des choses, lorsque ce qui lui paraissait obscur ne l'était plus [et que] tout se dévoilait » (*ibidem*). Tel le marcheur en pleine obscurité, Marcon témoigne ainsi de ce cheminement vers la lumière que l'acteur novarinien doit entreprendre à travers son texte pour qu'au-delà des difficultés et de l'effort colossal qu'il induit pour être retenu, ce même texte puisse offrir, paradoxalement, une délivrance à celui qui le prononce, et peut-être à celui qui l'entend. Écoutons-en un extrait afin d'y repérer notamment un discours qui ne se réfère plus à dire les choses, voire qui ne se réfère plus aux choses elles-mêmes :

À qui est cette crâne-ci? Celle-là fut la crâne d'un enfant boucher.
Et celle trois? Celle trois-six fut la crâne d'un euphorique. Tu n'as

plus rien dans les orbites ? Tu penses dedans : « Paupières, ouvrez les deux quand je ferme mes yeux à ciel ouvert ! » sentence d'une pierre qui danse : « Tout ce qui est doit traverser. » Vingt-sept fois j'ai vu faillir sortir le monde d'une tête. Sans faire ni voir. Lorsque notre scène arrivera, nous brandirons l'ossement de notre père, et nous dirons trente fois la même scène à des gens qui n'auront rien joué. (Novarina, 2010 : 73)

Par son expérience du *Discours aux animaux*, Marcon parle ainsi d'un dévoilement du sens du texte qui est apparu après ses efforts pour le travailler. Ce sens ne se trouverait plus du côté de l'équivalence ou de l'adéquation du mot et de la chose, mais plutôt d'un sens au-delà des mots et que l'on rencontrerait du côté d'une puissance métaphorique de la poésie. Afin d'accentuer cet effet de désorientation du sens, Marcon s'est livré le 4 juillet 1987 à une performance pendant laquelle sa propre sensorialité, mêlée à sa mémoire du texte, furent mises à l'épreuve de façon extrême. Cette performance consista pour l'acteur à prononcer *Le Discours aux animaux* plongé dans l'obscurité la plus totale du sous-sol d'un château, sans spectateurs autour de lui et sans autre lumière que celle de son texte su. De cette performance existe un enregistrement diffusé par France Culture en 1989 et dans lequel se perçoit une expérience quasi mystique entre l'acteur et son texte, expérience qui se rapprocherait peut-être de ce que Novarina, reprenant saint Augustin, nomme « une parole qui s'entend et une pensée qui se voit ». (Née, 2017 : 205) Ce déplacement d'un *entendre* qui suscite le *voir* illustre bien la portée métaphorique de la parole novarinienne qui s'amuse à révéler les échecs du discours à dire *le vrai*. Pour cela, Valère Novarina met en scène une parole qui vient *nier* ce qu'elle semble vouloir dire et déjouer ce qu'elle est censée montrer. C'est ce qu'on peut notamment lire dans le passage suivant, extrait d'*Entrée perpétuelle* (Novarina, 2017 : 175) et prononcé par *Une Quidame* :

Je nie que je tiens quoi que ce soit qui tienne dans ma main ; je nie que je tienne une main comme ci – qui tiendrait au bout de *celui-ci mon bras* ; je nie qu'elle soit mienne et cependant elle est mienne, même quand je nie que je la parle ! et je nie que je la parle ! Qu'en pense *voire Solitude* ?

Comme le souligne cet extrait, la parole que Novarina met en scène ressemble à celle du paradoxe du menteur qui déclare : « Je mens ». Il est impossible de dire si cette proposition est vraie ou fausse. Une solution de ce paradoxe viendrait d'une distinction entre l'énonciation et l'énoncé et c'est la rencontre de ces deux niveaux du discours que Novarina semble faire entendre sur scène. Cette parole relèverait d'une dramaturgie qui ne rejoue pas la poétique aristotélécienne de la vraisemblance et du bien-dire, au profit d'une autre poétique : non linéaire, non vraisemblable et qui permettrait à l'acteur de faire l'expérience intime de ce que le poète Yves Bonnefoy appelle le « vrai lieu », Pierre Torreilles le prolongeant en « vraie vue » (Torreilles, 1990 : 157). De sorte que la parole éprouvée par l'acteur novarinien ne se donnerait plus pour *vraie* par rapport à ce qu'elle dit, comme s'il pouvait exister une adéquation entre le mot et la chose, mais par rapport au lieu d'où la parole se dit, soit de l'intime du sujet qui parle. Cette poétique serait alors celle d'un dévoilement qui consisterait en une levée d'un voile qui était apposé sur le lieu intime d'où parle le sujet. Ce serait ce lieu qui se révèle pour André Marcon et qui lui ferait accéder à un sens situé dans l'acte de dire et non plus dans la vérité propositionnelle de ce qui est dit. C'est donc ici que se jouerait un *don de sens* résolument ouvert sur la singularité de l'être parlant et que viendrait activer une poétique du dévoilement qui se déploie dans le théâtre de Valère Novarina. La découverte de ce lieu de l'énonciation du sujet qui parle mène à interroger l'adresse de cette parole et son échange selon une troisième dimension du don que je vais préciser, pour finir.

L'échange de la parole : vers une éthique du jeu

On vient de voir que l'acteur et son texte se donnent l'un à l'autre selon une réversibilité du don qui est perte et gain à la fois : dépense de l'acteur d'un côté et don du sens en retour, presque à l'image de la logique du don/contre-don selon l'expression de Marcel Mauss (2012). Cette relation de réversibilité entre l'acteur et son texte exige cependant, pour qu'il y ait théâtre, qu'elle s'adresse à un tiers qui puisse recevoir, à son tour, cette parole. La parole, telle que l'acteur l'acquiert aux suites de son travail doit être échangée avec un autre, qu'il soit le partenaire de jeu ou le spectateur, voire l'invisible dans l'obscurité d'un sous-sol. Cet échange de la parole pourrait être rapproché de ce que Marcel Mauss appelle un *échange de présents* qui, suivant la relecture qu'en propose Marcel Hénaff (2010), se distingue de l'échange marchand où toute chose peut s'échanger en raison d'une équivalence de valeur. Or, l'échange de présents tel qu'exposé par Mauss, s'il induit également une réciprocité, brise en revanche la garantie d'équivalence puisqu'il relève davantage d'un engagement de soi ainsi que d'un échange dont « les biens choisis sont d'abord des choses précieuses et non utilitaires » (*idem* : 81). Les paroles échangées dans le théâtre de Novarina seraient comme ces biens, et l'engagement, celui de l'acteur dont je parlais plus tôt.

L'échange de paroles se joue chez Novarina dans deux espaces de réciprocités qui induisent la possibilité du ratage. Le premier correspond à une réciprocité du jeu des acteurs nécessaire pour qu'il y ait théâtre mais où des *ratés* sont possibles. Exemple : une réplique est oubliée ou raccourcie. Le second se situe entre les acteurs et les spectateurs. Parfois, un spectateur sort de la salle avant la fin. C'est pourquoi l'échange de paroles comme don se situe du côté d'une inquiétude dans laquelle le spectateur peut *n'y rien entendre* voire refuser d'entendre quelque chose et exercer, ainsi, son droit

à la subjectivité, son droit à ne pas rendre. Cette inquiétude se retrouve aussi dans chacun des moments qui construisent l'événement de la représentation. Elle est présente à la source dès les premiers écrits du dramaturge, elle demeure lorsque l'acteur rencontre son texte, on la retrouve au moment du travail entre les comédiens et elle est prégnante lorsque la représentation se donne au spectateur. La salle de spectacle se décline dès lors comme le lieu privilégié où ce don de la parole peut s'effectuer, don qui, par l'inquiétude qu'il sous-tend, ne garantit pas qu'il y ait *partage*, mais qu'il puisse y avoir aussi un *ratage*. Si le *ratage* peut se situer du côté de l'indifférence du spectateur par exemple, lorsqu'il y a *partage* de la parole, le comédien Nicolas Struve témoigne d'un public qui donne l'impression de comprendre tout, de saisir tout et de recevoir le langage comme un lieu d'inventions. Dès lors, *bien jouer* son texte selon Nicolas Struve, revient surtout à *bien le parler*. Une justesse qui ne peut cependant advenir sans s'être accordée, au préalable, avec la parole des autres comédiens présents sur scène. Ainsi, de ce travail que chacun dit fastidieux et solitaire mené avec son texte peut naître cette troisième dimension du don que je proposais de nommer une *éthique du jeu*.

Dans *éthique du jeu* peut s'entendre l'équivoque du *jeu* et du *je*, équivoque où s'inscrit une éthique qui se joue dans le théâtre de Valère Novarina. Par cette éthique, se dessine en effet une *mutualité* de la parole mise en commun à différents moments du dispositif théâtral et dans lesquels se joue un pari sur l'avenir. Cette *mutualité de la parole* est ce que Marcel Hénaff désigne à l'endroit d'un échange qui va au-delà de l'échange marchand et qui engage celui qui y participe à un investissement de soi, c'est-à-dire à un positionnement éthique. Cette mutualité de la parole s'inscrit dans le temps, chez Novarina, et se confirme ou non par la confiance mutuelle qui va se nouer entre les individus selon trois niveaux de jeu : entre l'acteur et le dramaturge, entre les acteurs eux-mêmes et entre Novarina et les directeurs de salles ou de festivals

qui décident d'accueillir ses spectacles. En effet, les pièces de ce dramaturge ne sont pas des succès garantis et invitent ceux qui les programment à pratiquer, eux aussi, une certaine éthique du jeu, soit à faire un pari qui prend le risque aussi bien du succès que de l'échec. Une sorte de *fair-play* que l'on retrouve également dans le jeu du comédien, puisqu'il s'agit pour lui de savoir « faire » avec l'autre, quand bien même cet autre soit un point d'inconnu.

Cette dernière dimension du don comme éthique du jeu recouvre ainsi l'équivoque d'un *jeu* que l'acteur joue singulièrement afin de se mettre en relation avec un autre *je* présent au moment de la représentation. Une logique du don tournée vers l'autre dès lors et où la parole se révèle toujours *parlée à*, quand bien même on laisse à cet autre la liberté de ne pas répondre. Que cet autre soit le partenaire de plateau, le directeur de salle ou le spectateur. Ainsi, le partenaire de jeu peut ne pas être en rythme et offrir, trop tôt ou trop tard, une réponse à la parole donnée. C'est pourquoi ce don de la parole différée n'est pas garanti d'un retour équivalent ni en intensité ni en valeur. En cela, une telle mutualité de la parole dans le théâtre de Novarina n'est pas quantifiable ni évaluable et ne peut donc entrer dans une logique de divertissement. Cette parole qui se donne relève, dès lors, moins de l'échange marchand dans lequel on s'engage avec un maximum de garanties que de l'échange de présents, que Marcel Hénaff désigne comme un « engagement sur l'avenir qui transforme la cohésion fragile des dons/contre-dons simultanés en un lien fort dans lequel le temps devient un allié, oblige à la confiance et requiert de parier sur le “*ne-pas-encore*” » (*idem* : 84).

Et c'est sur ce *ne pas-encore* que reposerait non seulement l'éthique propre aux acteurs et à Valère Novarina lui-même, mais aussi chacune des dimensions du don que je viens de décliner : *Don de soi*, *don de sens* et *don de jeu*. Trois dimensions qui permettent à ce *théâtre des paroles* (Novarina, 2007) offert

par Valère Novarina et ses compagnons de jeu depuis plus de trente ans, de poursuivre aujourd'hui encore son chemin d'incertitudes. Gage, peut-être aussi, de sa générosité.

Références bibliographiques

BABIN, Isabelle. 2007. « Le langage se souvient. Entretien avec Valère Novarina », *L'Annuaire théâtral*, 42, pp. 69-78.

BARBA, Eugenio. 1985. « Le corps dilaté », *Jeu*, 35, pp. 40-58.

CHÉNETIER-ALEV, Marion. 2015. « Les mains de la mémoire. Sur la mémorisation de l'acteur », *Revue de la BNF*, 51, pp. 37-49.

DEPRAZ, Nathalie. 2003. « Pratiquer la réduction : la prière du cœur », *Laval Théologique et Philosophique*, 59, pp. 503-519.

HÉNAFF, Marcel. 2010. « Mauss et l'invention de la réciprocité », *La Découverte*, n° 36, pp. 71-86.

MAUSS, Marcel. 2012. *Essai sur le don*, Paris, Presses Universitaires de France, « Quadrige ».

NÉE, Laure. 2017. *Valère Novarina*, Paris, Garnier, « Classiques Garnier ».

NOVARINA, Valère. 1995. *La Chair de l'homme*, Paris, P.O.L.

NOVARINA, Valère. 2007. *Le Théâtre des paroles*, Paris, P.O.L.

NOVARINA, Valère. 2010. *Le Discours aux animaux*, Paris, P.O.L.

NOVARINA, Valère. 2017. *Voie négative*, Paris, P.O.L.

TORREILLES, Pierre. 1990. « Le langage poétique et le réel », *Cahiers de praxématique*.

**Si tu connaissais le *don* de Dieu...
Lecture de *Le Royaume* (E. Carrère)
et de *La Grâce* (Th. de Montaigne)
la foi entre perdre et gagner⁴**

JOSÉ DOMINGUES DE ALMEIDA
Instituto de Literatura Comparada Margarida Losa
Universidade do Porto

*Deux sortes d'êtres que je ne peux pas supporter : ceux qui ne
cherchent pas Dieu et ceux qui s'imaginent l'avoir trouvé.*

(G. Thibon, *L'Ignorance étoilée*)

*Il faut parfois ne rien réclamer à l'existence pour que tout nous
soit offert par surcroît. Il faut parfois fermer les yeux pour que
vienne la lumière.*

(Th. de Montaigne, *La Grâce*)

Dans *Le Crépuscule de la Culture française ?* (1995), Jean-Marie Domenach se demandait si « le roman p[ouvait] se passer

4 Le présent article s'insère dans la recherche menée dans le cadre du Projet de l'Institut de Littérature Comparée, financé par la Fondation pour la Science et la Technologie (UIDB/00500/2020).

de Dieu? Cette question obsède les écrivains français parce que notre imaginaire national a été façonné par quinze siècles de christianisme et par la riposte virulente d'une révolution dressée contre Dieu et les maîtres dont il garantissait les pouvoirs. » (*idem* : 186). L'écrivain, journaliste, mais surtout le fidèle catholique, regrettait le divorce progressif de l'écriture fictionnelle d'avec la foi, ce qui expliquerait l'état de décadence et le nihilisme que la littérature française connaît au sortir du Nouveau Roman, et surtout de la textualité; une époque qui coïncide avec un individualisme exacerbé dont Gilles Lipovetsky a brossé le portrait sociologique dans *L'Ère du vide* (1983), avec ses mutations de la famille et de la morale sexuelle que l'épidémie du sida avait mises en exergue. Ces considérations se verraient relayées plus tard par Nancy Huston dans *Professeurs de désespoir* (2004).

Parmi les rares auteurs épargnés, force est de signaler Christian Bobin dont *Le Très-bas* (1992) revisitait la vie passionnante et inspirante de saint François d'Assise, et constituait un récit hagiographique fort touchant en contexte postmoderne et postchrétien : « L'enfant partit avec l'ange et le chien suivit derrière » (*idem* : 13). *L'incipit* du roman de Bobin, qui est un passage du *Livre de Tobie*, donnait le ton à une plume que d'aucuns, tels Rémi Bertrand, feront volontiers ressortir au « minimalisme magique », une notion qui renvoie chez lui à trois prémices : les « relations qui peuvent exister entre le quotidien et l'écriture » (2005 : 24), l'assomption d'une « éthique du quotidien » (*ibidem*) et la brièveté textuelle, ce qui permet justement d'y intégrer la dimension de la foi et de revisiter poétiquement les symboles et le patrimoine imaginaire chrétiens :

La Bible est le seul livre d'air – un déluge d'encre et de vent. Un livre insensé, égaré dans son sens, aussi perdu dans ses pages que le vent sur les parkings des supermarchés, dans les cheveux des femmes, dans les yeux des enfants. Un livre impossible à tenir entre deux mains calmes pour une lecture sage, lointaine : il

s'envolerait aussitôt, éparpillerait le sable de ses phrases entre les doigts (Bobin, 1992 : 13).

Dans un monde où tout « religieux nouveau s'affirme (...) *dans un monde sorti de Dieu* et qui ne reviendra pas plus à cet antérieur que le poussin éclos de sa coquille », c'est-à-dire foncièrement postchrétien (Poulat, 1994 : 13), où d'aucuns détectent la décadence de l'Occident par épuisement civilisationnel (Onfray, 2017) ou par soumission (Houellebecq, 2015 ; Zemmour, 2014), la question de l'écriture de la foi devient tantôt anachronique, tantôt problématique, tantôt symptomatique d'un manque et d'un désir enfouis, mais qui convoquent la *grâce*, c'est-à-dire le *don* de Dieu. Si l'incontournable *Essai sur le don* de Marcel Mauss (1988 [1950]) se penche sur la valeur symbolique et la prégnance anthropologique du don et de l'échange dans certaines sociétés archaïques ou primitives, et pour le christianisme s'en tient à la pratique de l'aumône (*idem* : 73), force est d'admettre la centralité de cette pratique et poétique dans la spiritualité chrétienne.

En effet, *donner* s'avère un leitmotiv néotestamentaire traduisant la nouvelle posture du Dieu d'Israël par/dans le Christ, qui en est l'image parfaite et ultime, ce fils qui nous a été « donné » ; ce rabbin assoiffé qui, en plein midi et au bord d'un puits, s'entretient avec une Samaritaine venue puiser son eau, et lui propose l'échange symbolique et sotériologique du *don* : « Si tu savais le don de Dieu, quel est celui à qui tu parles, c'est toi qui m'aurais demandé de te donner l'eau vive. Car l'eau que je te donnerai en toi sera source de vie » (*La Sainte Bible de Maredsous*, 1973 : 1402). Cette logique d'inversion de la pratique du don, contre toute attente, métaphorise et condense la nouveauté évangélique : Dieu se donne, se vide et se transmet. Le sacrifice du Christ remplace et annule définitivement toutes les offrandes du Temple et assume toutes les victimes de l'Histoire.

Par ailleurs, le *Don* suprême de Dieu – que pointe Jésus à la Samaritaine – renvoie subtilement à l'effusion parousiaque de l'Esprit Saint et, *in fine*, à la grâce, (*charis* en grec), gratuité imméritée de Dieu, laquelle prendra la forme charismatique manifestant la présence et le visage agissant de Dieu (*idem* : 1630-1631).

Le rapport à –, ou le dialogue de cette approche spirituelle avec le parcours de l'écrivain en contexte postchrétien n'est plus que résiduel, et on est loin du temps où les écrivains français affichaient leur foi chrétienne, quand ils ne cherchaient tout simplement pas à l'illustrer dans et par la fiction. Dès 1995, *L'Express* consacrait un dossier thématique sur les écrivains français contemporains dont l'écriture était marquée en quelque sorte du sceau de leur foi chrétienne. Laurence Liban y voyait des « consciences chercheuses » (1995 : 61). La question récurrente de cette présence/absence de Dieu dans la fiction française contemporaine avait connu auparavant un relais dans *Lire* en 1989 sous le titre provocateur, mais explicitement décourageant : « Dieu recherche intellectuels désespérément » (01/05/1989). Plus récemment, *Le Magazine Littéraire* développait un dossier spécifique sur le sujet de la présence du religieux dans le monde postmoderne intitulé « Pourquoi les religions reviennent » (2016 : 70-97), mais dont la portée n'était pas directement littéraire.

C'est dans ce cadre postchrétien, plus spécifiquement français, marqué par l'importance de la laïcité, l'islamisation croissante du tissu social et médiatique, ou en tout cas du discours sociopolitique, et par la dislocation identitaire que nous interrogerons la réflexion de deux romanciers contemporains confrontés au don de la foi et à son expérience acquise et perdue, nommément Thibault de Montaignu dans *La Grâce* (2020) et Emmanuel Carrère dans *Le Royaume* (2014). Ces deux récits d'écrivains aux prises avec la foi gagnée ou perdue « (...) délaissent l'intrigue pour l'essai littéraire » (Liban, 1995 : 61), mais impliquent souvent le témoignage,

voire l'exégèse, à l'instar de ce que cette journaliste dégageait de l'écriture de Christian Bobin : « Écrivain du silence et de la contemplation, laissant filer la phrase au rythme d'une "pensée qui va et peut se perdre" (...) » (*ibidem*). Nous tâcherons donc de lire ces deux textes entre le roman et le témoignage en en dégageant les constantes narratives et les croisements spirituels.

La Grâce de Th. de Montaigne part d'un double constat. D'une part, celui, sociologique, de la déchristianisation d'« une vieille France dont l'enfant que j'étais écoutait les derniers murmures sans se rendre compte que bientôt ce monde-là ne serait plus » (2020 : 13) et où « le catholicisme n'est déjà plus pour beaucoup qu'un vernis social, un gage de respectabilité » (*idem* : 85; voir aussi 87, 237 et 255). D'autre part, d'une quête d'esprit qui entend se soustraire à l'égoïsme et à l'autosuffisance par l'accueil de la grâce, le *don* de Dieu. À cet égard et ironiquement, Montaigne est, entre autres, auteur d'un *Voyage autour de mon sexe* (2015) où il fait l'éloge des avantages démocratiques de la masturbation. Et, de fait, le narrateur de *La Grâce*, ne serait-ce que pour mieux distinguer les effets de la grâce, ressasse un passé personnel dépressif (2020 : 19) et hypocondriaque (*idem* : 42) étayé sur l'addiction du sexe et son ersatz virtuel, la pornographie :

Je renais à chaque instant, devant chaque femme, mû par l'audace surhumaine que donne la cocaïne. Tout mon esprit est tendu vers le moment où nos bouches se jeteront l'une sur l'autre, renversant les pudeurs, les discours, les artifices. Ces instants vertigineux où je déborde de moi-même pour m'anéantir tout entier dans une autre chair (*idem* : 95).

Mais le récit gagne en épaisseur par la projection de cette quête sur celle de l'oncle de Thibault de Montaigne, Christian – devenu Frère Christian, franciscain décédé prématurément d'un cancer – dont il fictionnalise le parcours spirituel – sa résurrection (*idem* : 128) – pour mieux en éclairer certaines affinités (voir *idem* : 127-128) : un passé marqué par l'expérience

homosexuelle, la drague dans les milieux gays parisiens avant la conversion et d'être touché par la grâce.

En fait, l'attachement à cette transformation de l'oncle opère un subtil changement d'aiguillage narratif. En effet, au départ, le narrateur voulait marcher dans les pas du fugitif Xavier Dupont de Ligonnès, l'aristocrate accusé de tuer toute sa famille avant de prendre mystérieusement le maquis dans le sud de la France, non sans avant poster des messages sur un site catholique. Le protagoniste de ce fait divers n'a jamais été retrouvé et a fait l'objet de plusieurs théories, et d'un épisode dans la série *Unsolved Mysteries* sur Netflix¹ : « Ligonnès... Voilà l'homme que j'étais venu chercher ici. Ou plutôt son fantôme (...). Ce que je n'osais leur dire, c'est que, pour une raison obscure, l'histoire de Ligonnès me parlait » (*idem* : 24-25).

Or le périple du narrateur fasciné par le personnage de l'assassin présumé de Nantes en 2011 le mène à sa surprenante conversion en devenant voyage intérieur : il est touché par la grâce lors d'un séjour au monastère bénédictin de Barroux – ce « mystère de la grâce qui fait jaillir la lumière au plus profond de l'obscurité » (*idem* : 138) – et entreprend d'exhumer le parcours de son oncle défunt dans lequel il commence à reconnaître le sien : même fulgurance de la grâce, comme un chemin de Damas (*idem* : 62), lui à Barroux ; Frère Christian sur une route en Espagne : « C'était quelque chose de physique. Il ne pouvait plus bouger. Il était transi. Comme enveloppé par quelque chose qui le soulevait » (*idem* : 59) ; « C'était entre Madrid et Saragosse. Une expérience tout à fait exceptionnelle. J'ai repris le volant. Je n'étais plus comme avant. En trente secondes, j'ai fait un virage à cent quatre-vingts degrés. C'était un tremblement de terre, un bouleversement radical » (*idem* : 152). Donc même âge : trente-sept ans dans les deux cas : « La seconde à laquelle j'ai pensé, c'est évidemment son âge au moment de cette

1 <https://www.netflix.com/pt/title/81026055>

révélation. Trente-sept ans. Le même que le mien » (*idem* : 61, voir aussi *idem* : 94).

Mais ce cheminement spirituel sur les traces de l'oncle disparu, qui mènera le narrateur à Medjugordjé, dernier théâtre d'apparitions mariales reconnues par l'Église, est surtout l'occasion d'une réflexion mûrie, véritablement théologique, sur la grâce en tant que *don* : « Mais cette inspiration elle-même est un don, une faveur divine qui nous est offerte et qui, à chaque instant, peut nous être retirée » (*idem* : 60) ; « Peu importe les signes, peu importe les phénomènes mystérieux, le seul véritable don du ciel est intérieur » (*idem* : 192) ; « J'aimerais que Christian puisse me répondre oui. Mais si lui-même n'y était pas arrivé ? La pauvreté, le don de soi, la vie en communauté, je ne doute pas. Mais le sexe, mais la chair, mais les yeux blancs de l'orgasme... » (*idem* : 205, voir aussi 282). C'est d'ailleurs dans cette attitude théologique et morale que le narrateur entrevoit le *Royaume* (traduction du grec *he basileia tou Zeou* et de l'hébreu *malkut-Yahweh*), cette réalité foncièrement théologique et typiquement christique – avec les motifs de l'*Abba-Père* et du *Temple* (Jeremias, 1966) – (voir Carrère, 2014 : 205, 240), qui donne nom et oriente le deuxième récit qui nous intéressera à présent.

On ne présente plus Emmanuel Carrère, auteur de plusieurs romans et récits à succès commercial et primés, amplement traduits et lus à l'étranger, dont *La Classe de neige* (1995) ou *Limonov* (2011). Comme scénariste, il est à l'origine d'une des séries françaises les plus étonnantes, *Les Revenants*² (2012), où il est justement question de la réapparition dans le quotidien d'un village d'enfants disparus et décédés dans un accident fatal de car scolaire, un projet qui a fait en sorte que Carrère mette de côté une autre idée : écrire sur les tout débuts du christianisme. Le narrateur homodiegétique et coscénariste en profite pour faire justement le rapprochement sémantique

2 https://www.canalplus.com/series/les-revenants/h/4443719_50001

au dogme chrétien de la Résurrection du Christ (Carrère, 2014 : 13), ce « revenant » par excellence.

Si le fait divers de Nantes avait inspiré la démarche scripturale et spirituelle de Thibault de Montaignu, une autre affaire criminelle, tout aussi médiatique par son atrocité, devait inspirer Emmanuel Carrère dans son cheminement vers le don de Dieu – être touché par la grâce (*idem* : 22) : le crime familial perpétré par Jean-Claude Romand, faux médecin, faux fonctionnaire de l’OMS et escroc compulsif à la psychologie obscure qui, en 1993 assassine toute sa famille, ses parents et son chien alors que sa vie fictive était sur le point d’être démasquée. Condamné à la réclusion criminelle à perpétuité, il est libéré sous conditions en 2019 pour intégrer l’abbaye de Notre-Dame de Fontgombault à la suite de sa fulgurante conversion au Christ en prison. Ce cheminement a fortement marqué le narrateur du *Royaume* au point de revenir fictionnellement sur la vie de ce mythomane dans *L’Adversaire* (2000), adapté au cinéma par Nicole Garcia en 2002. Rappelons que Carrère a visité le détenu en prison et a eu plusieurs entretiens avec lui, qu’il connaît son dossier (Carrère, 2014 : 27) et qu’il s’est entretenu avec son avocat. Il avouera :

J’ai honte d’être fasciné par cette histoire et par ce criminel monstrueux, Jean-Claude Romand. Avec le recul, j’ai l’impression que ce qu’il m’effrayait tant de partager avec lui, je le partage, nous le partageons lui et moi, avec la plupart des gens, même si la plupart des gens ne vont heureusement pas jusqu’à mentir vingt ans et pour finir tuer toute leur famille. Même les plus assurés d’entre nous, je pense, éprouvent avec angoisse le décalage entre l’image qu’ils s’efforcent tant bien que mal de donner à autrui et celle qu’ils ont d’eux-mêmes dans l’insomnie, quand tout vacille et qu’ils se tiennent la tête entre les mains, assis sur la cuvette des chiottes. Il y a à l’intérieur de chacun de nous une fenêtre qui donne sur l’enfer, nous faisons ce que nous pouvons pour ne pas en approcher, et moi j’ai de mon propre chef passé sept ans de ma vie devant cette fenêtre, médusé (*idem* : 415-416).

Cette période se rapporte à l'expérience chrétienne de Carrère pendant laquelle, d'une part, il est lui-même touché par la grâce par les entrefaites d'une marraine, la poétesse et mystique, Jacqueline, qui servira de mentor spirituel aussi bien à Emmanuel qu'à Hervé, un jeune auteur en quête lui aussi de sagesse et d'esprit (*idem* : 41). Une première retraite en pleine nature dans le cadre bucolique d'un village de montagne suisse sera l'occasion de faire la connaissance d'un prêtre de rite melkite et d'assister, ébahi, à la liturgie de la Parole. Or il y est question de la vocation de Simon Pierre : « Le père Xavier a lu un passage de l'Évangile selon saint Jean. Tout à la fin. Cela se passe après la mort de Jésus. Pierre et ses compagnons ont repris leur métier de pêcheurs sur le lac de Tibériade. Ils sont découragés. La grande aventure de leur vie a mal tourné et même son souvenir se décolore » (*idem* : 53).

Le passage qui frappe le plus profondément le narrateur au point de le transformer est celui-ci : « “Quand tu étais jeune, tu ceignais toi-même ta ceinture et tu allais où tu voulais. Quand tu auras vieilli, tu étendras les mains et un autre te ceindra, et il te conduira là où tu ne voulais pas aller” » (*idem* : 54). Un changement s'opère qui prend la forme d'un *don* (*idem* : 60) et d'un *abandon* : accueillir la parole de Celui à qui on s'abandonne désormais et se laisser conduire là où l'on n'était pas censé aller (*idem* : 54). D'autre part, cette période chrétienne, à présent révolue, a été également l'occasion de remplir des cahiers de commentaires et de réflexions sur le Nouveau Testament, une sorte d'exégèse en non-spécialiste, mais très exigeante du point de vue historique et critique, qui constitue la plus grande partie du *Royaume* et qu'il peut désormais relire en agonistique, certes, mais toujours profondément curieux et fasciné par la figure du Christ, mais aussi par celle des apôtres et de l'Église primitive :

Je n'ai pas de très bons souvenirs de cette époque, j'ai fait de mon mieux pour l'oublier. Miracle de l'inconscient : j'y ai si bien réussi

que j'ai pu commencer à écrire sur les origines du christianisme sans faire le rapprochement. Sans me rappeler que cette histoire à laquelle je m'intéresse tant aujourd'hui, il y a eu un moment de ma vie où j'y ai cru. Maintenant ça y est, je me le rappelle. Et même si cela me fait peur, je sais que le moment est venu de relire ces cahiers (*idem* : 23).

Voilà donc le récit d'une conversion et d'une adhésion sincère à la foi chrétienne qui se transforme en documentaire fictionnalisé sur ce premier siècle chrétien où tout un monde a basculé, comme si le recul et la distance permettaient d'y voir plus clair, et qui font l'objet de ces « cahiers datant de [sa] période chrétienne » (*idem* : 25). Un christianisme auquel il est dorénavant attaché de façon agnostique, mais toujours affective : « Non, je ne crois pas que Jésus soit ressuscité. Je ne crois pas qu'un homme soit revenu d'entre les morts. Seulement, qu'on puisse le croire, et de l'avoir cru moi-même, cela m'intrigue, cela me fascine, cela me trouble, cela me bouleverse – je ne sais pas quel verbe convient le mieux (*idem* : 342).

Il n'en découle pas moins une réflexion mûrie sur le don de la grâce et sur son expérience spirituelle intime, que Carrère eût aimé qu'elle durât (*idem* : 60); une sensation d'abandon et de joie intérieure infinie qui rend la vie légère et le travail moins pénible (*idem* : 65), voire qui relativise l'importance de l'écriture littéraire : « Si Dieu me redonne la grâce d'écrire un jour des livres, très bien. Cela ne dépend pas de moi » (*idem* : 68). Carrère avait pris conscience de l'exigence inhérente à l'engagement spirituel chrétien : « Ce qui nous est demandé, tous les mystiques s'accordent là-dessus, c'est ce que nous désirons le moins donner. Il nous faut chercher en nous ce qu'il nous serait le plus pénible de sacrifier : c'est ça. Pour Abraham, son fils Isaac. Pour moi, l'œuvre, la gloire, la rumeur de mon nom dans la conscience d'autrui » (*idem* : 71). La foi, même perdue ou simplement transformée en irrépressible fascination, renvoie inévitablement à la tension

éthique et spirituelle émanant du binôme *don* et *accueil* de la grâce. Confronté aux commentaires consignés dans les cahiers de cette époque, revisités pour l'écriture du *Royaume*, Carrère bute sur l'épaisseur et l'opacité de certaines paroles du Christ dont il compare les sources avérées (Marc et le répertoire des dits de Jésus que les exégètes désignent par *Q* de *Quelle* [source en allemand]), notamment celles-ci : « À qui a beaucoup, il sera donné davantage » (*idem* : 106) ; « Tout ce que vous lui demanderez [à mon Père], Il vous le donnera » (*idem* : 116), ou encore « Cherchez le Royaume, et le reste vous sera donné par surcroît » (*idem* : 365).

Or accueillir la grâce, c'est prendre le risque d'un engagement radical, donc d'un reniement honteux, à l'instar de celui de Simon Pierre, comme le narrateur le note sur un de ses cahiers : « Donne-moi ce que tu veux me donner, retire-moi ce que tu veux retirer, fais de moi ce que tu veux » (*idem* : 113), quitte à sacrifier un autre *don*, celui de l'écriture (*ibidem*) ; quitte à connaître les tentations du monde que Carrère a condensées dans *L'Adversaire* à partir de l'horrible fait divers de Nantes, qui lui aussi le hante, et qui prend la forme d'un autre désir : comment détourner son regard d'une affiche pornographique (*idem* : 70), ne pas surfer sur les sites porno ou ne pas discerner dans certaines extases mystiques rendues par les peintres un substitut de l'orgasme ? (*idem* : 376, 383).

Nous voilà, tant chez Thibault de Montaigu comme chez Emmanuel Carrère, confrontés à une véritable quête d'esprit en contexte postchrétien dans la perspective du littéraire. Dans les deux cas, il s'agit de renouer avec, et de redonner sens à des catégories chrétiennes, telles que la *grâce* (c'est-à-dire le *don*), dont l'effacement ou l'oubli accompagne, selon Michel Onfray, lui-même athée, le mouvement irrésistible de décadence de cet Occident qu'elles avaient contribué à forger (2017). Aussi, entre gains et pertes, la foi chrétienne s'accommode avant tout du doute, comme l'exprime Carrère : « (...) j'étais chrétien, cela consiste simplement, devant le

doute abyssal (...) à dire : qui sait? » (Carrère, 2014 : 418). Ce doute et cette démarche, Gustave Thibon les avait déjà formulées : « Le croyant et l'athée peuvent coexister dans le même individu » (1974 : 10). L'auteur de *L'Ignorance étoilée* se voulait catégorique, pour qui il y a : « deux sortes d'êtres que je ne peux pas supporter : ceux qui ne cherchent pas Dieu et ceux qui s'imaginent l'avoir trouvé » (*idem* : 1). Dans leur quête du don de la grâce, ces deux écrivains contemporains ne s'inscrivent heureusement dans aucune de ces deux catégories.

Références bibliographiques

AUVV. 1989. « Dieu recherche intellectuels désespérément », *Lire*, n° 164, 1^{er} mai.

BERTRAND, Rémi. 2005. *Philippe Delerm et le minimalisme positif*, Monaco, Éditions du Rocher.

BOBIN, Christian. 1992. *Le Très-Bas*, Paris, Gallimard.

CARRÈRE, Emmanuel. 2000. *L'Adversaire*. Paris, P.O.L.

CARRÈRE, Emmanuel. 2014. *Le Royaume*. Paris, P.O.L.

DOMENACH, Jean-Marie. 1995. *Le Crépuscule de la culture française*, Paris, Plon.

HOUELLEBECQ, Michel. 2015. *Soumission*, Paris, Flammarion.

HUSTON, Nancy. 2004. *Professeurs de désespoir*, Arles, Actes Sud.

JEREMIAS, Joachim. 1966. *Le Message central du Nouveau Testament*, Paris, Cerf.

LA SAINTE BIBLE. 1973. Version établie par les moines de Maredsous, Paris/Turnhout, Brepols.

LIBAN, Laurence. 1995. « Les saintes écritures », *L'Express*, n° 2320, 21 décembre.

LIPOVETSKY, Gilles. 1983. *L'Ère du vide*, Paris, Gallimard, « Les Essais », n° 225.

MAUSS, Marcel. 1988 [1950]. *Ensaio sobre a dádiva*, Lisboa, Edições 70.

MONTAIGU, Thibault de. 2015. *Voyage autour de mon sexe*, Paris, Grasset.

MONTAIGU, Thibault de. 2020. *La Grâce*, Paris, Plon.

ONFRAY, Michel. 2017. *Décadence. De Jésus à Ben Laden. Vie et mort de l'Occident*, Paris, Flammarion.

POULAT, Émile. 1994. *L'Ère postchrétienne. Un monde sorti de Dieu*, Paris, Flammarion.

THIBON, Gustave. 1974. *L'Ignorance étoilée*. Paris, Fayard.

ZEMMOUR, Éric. 2014. *Le Suicide français*, Paris, Albin Michel.

Don et humanisme dans *Réparer les vivants*

HELENA ANTUNES

Centro de Estudos Comparatistas

Universidade de Lisboa

Le roman de Maylis de Kérangal retrace avec beaucoup de poésie et de délicatesse la geste de Marianne et Sean se battant contre l'insupportable réalité de la mort de leur fils qu'ils acceptent et transcendent en faisant don de ses organes. Si *Réparer les vivants* peut se lire et se concevoir comme un documentaire sur la greffe d'organes et sur les étapes qui y mènent, ce roman pose, aussi et surtout, la question centrale du don *post mortem*, qui est un don particulier, car il requiert de la part de ceux qui y consentent – la proche famille – de faire preuve d'abnégation.

Ainsi, à travers les réactions des parents face à l'annonce du drame, l'auteure souligne les questions éthiques que soulèvent la mort cérébrale et le don d'organes. Cependant, ce roman met aussi en relief la relation entre le corps médical et le don. Si le personnel soignant révèle de grandes qualités humaines, en faisant preuve de compassion envers les parents

du jeune Simon et en les accompagnant dans leur prise de décision, les chirurgiens révèlent, d'une certaine manière, des caractéristiques héroïques qui, dans le contexte de la greffe, les rapprochent des chevaliers des poèmes épiques. La progressive acceptation de la mort de Simon conduit Marianne et Sean sur le chemin de l'assentiment qui enrichit le concept du don de nouvelles nuances.

L'ambiguïté

Le don d'organes, et plus particulièrement celui qui survient en contexte *post mortem*, est enceint d'ambiguïté, ce qu'a très bien rendu Maylis de Kerangal. Tout d'abord, l'ambiguïté de la mort, puis celle concernant le fonctionnement même du don.

La mort encéphalique, comme le souligne Anne Langlois, « recèle des ambiguïtés » (1998 : 68), car tous ne saisissent pas forcément l'irréversibilité et la fatalité que cette expression annonce. Par ailleurs, la philosophe se demande si, même bien comprise, « la mort cérébrale équivaut à la mort "tout court" ». Cette difficulté à accepter la relation de cause à effet entre la destruction du cerveau et un diagnostic de fin de vie est, à plusieurs reprises, illustrée dans le roman. Bien que le docteur Révol ait longuement expliqué à Marianne, lors du premier entretien, que la situation de Simon, qui avait souffert « une commotion violente » (Kerangal, 2015 : 63), n'évoluait pas « dans le bon sens » (*idem* : 67), celle-ci, ne percevant pas la fatalité qui se détache du discours du médecin, l'interroge sur la progression de l'état de santé de son fils (*ibidem*). Cette simple question et la réponse catégorique du praticien – « Les lésions de Simon sont irréversibles » (*ibidem*) – démontrent que l'association entre mort cérébrale et décès n'est pas systématique³. Plus tard, le père de Simon émettra les mêmes

3 Valérie Gateau, dans son essai consacré à la philosophie du don d'organes, explique que les réticences sont dues au fait que « la mort cérébrale pose problème pour certains qui ne la reconnaissent pas comme

doutes, il voudrait être certain que « tout a été fait » (*idem* : 104), alors que le médecin avait affirmé que « l'hémorragie était trop importante, trop avancée » (*idem* : 101) et que le scanner avait montré qu'il « était trop tard » (*ibidem*).

Soulignons que l'intervention du docteur Révol est transposée en une forme hybride du discours direct qui, tout en s'inscrivant dans la continuité de la narration, met en relief le message. L'absence des marques typographiques annonciatrices du discours direct, telles que les guillemets et le tiret, rapproche cette modalité du discours direct libre, lequel se caractérise par une insertion directe des paroles du locuteur sans recours à la ponctuation ni au verbe introducteur¹. Toutefois, elle s'en éloigne, car les propos du médecin sont amenés par le verbe expliquer. C'est en ce sens que nous pouvons parler d'hybridité, le mode d'introduction du message relevant à la fois du discours direct par la présence du verbe introducteur et du discours direct libre par l'absence de signes typographiques autres que les deux points. Cette modalité d'introduction du discours se singularise par la subtilité, dans la mesure où la violence du message est atténuée par la délicatesse de ce discours direct hybride. D'ailleurs, le choix du verbe introducteur² semble renforcer ce besoin d'expliquer que l'étendue de l'hémorragie représente un diagnostic de fin de vie. L'hybridité du discours direct ainsi que les explications du médecin, qui n'emploie

la mort et craignent de tuer leur proche par le prélèvement » (2017 : 38), puis ajoute que « la notion de mort cérébrale se révèle parfois difficile à comprendre, d'autant plus que la loi de 1976 n'a pas imposé l'information du public » (*ibidem*).

1 Cf. Authier-Revuz (1993 : 15).

2 Karine Germoni soulignait, à juste titre, la richesse de la palette des verbes locutifs, très souvent des verbes neutres ou qui ont une valeur descriptive (2017 : 192). Le verbe « expliquer » renforce cette constatation, dans la mesure où, allant au-delà de verbes déclaratifs tels que « dire » ou « déclarer », il renseigne le lecteur sur la signification implicite du discours rapporté. Ainsi, le docteur Révol ne transmet pas seulement une information, il s'efforce de « faire comprendre » une réalité.

jamais le mot « mort », participent de l'euphémisme qui vise à nuancer l'annonce dramatique de la mort et qui culmine dans la dernière clause de la phrase « il était trop tard » (*ibidem*).

L'ambiguïté de cette vie apparente pose la difficile question de la mort, dans la mesure où le cœur qui est l'organe de vie par excellence et lieu des affects continue de battre. Peut-on considérer qu'une personne dont le cœur bat est décédée? Anne Langlois, citant Marc Andronikof, médecin urgentiste, rappelle qu'établir une équivalence entre « celui qui ne peut plus vivre » et celui qui est définitivement mort peut se révéler néfaste, car elle ne rallie pas tous les esprits (1998 : 69). En ce sens, le long monologue intérieur du médecin, qui décuple la tension dramatique après la confirmation du diagnostic de mort cérébrale, souligne le paradoxe que peut représenter la mort, alors que le corps physique maintient l'apparence de vie. La présence manifeste de l'intertexte du *Dormeur du Val*, sonnet dans lequel Rimbaud évoque un jeune soldat qui, tombé sous les balles, semble dormir paisiblement, accentue davantage l'in vraisemblance que représente la mort de Simon pour ses parents. Le dialogue intérieur du docteur Révol, qui se construit sur la *ratiocinatio*, figure par laquelle l'orateur se demande à lui-même compte de ce qu'il avance, faisant suivre chaque proposition des motifs qui l'expliquent³, met en exergue l'incompréhension des parents, traduit la difficulté d'appréhender la mort dans ses nouvelles manifestations et invite à une réflexion sur les paramètres qui dictent le diagnostic de mort, car ce n'est plus « le souffle exhalé par la bouche qui désign [e] le vif (...), mais le cerveau électrifié, activé d'ondes cérébrales, des ondes bêta de préférence » (Kerangal, 2015 : 108). Selon l'historienne Laura Bossi Regnier, « il y a un changement de paradigme avec la mort encéphalique » (Pinganaud, 2018 : 8) qui ne correspond pas

3 « Ratiocinatio est, per quam ipsi a nobis rationem poscimus, quare quidque dicamus, et crebro nosmet a nobis pelimus uniuscujusque propositionis explanationem » (Achard, 1989 : 155).

à celui des parents de Simon pour qui le cœur est synonyme de vie et que cristallise la question de Sean « Son cœur bat, n'est-ce pas ? » (Kerangal, 2015 : 101).

Interrogé par ses amis surpris et gênés par sa nouvelle orientation professionnelle, Thomas Rémige répondra que c'est précisément cet équilibre ténu entre la mort et la vie qui l'a intéressé. Ainsi, dans ce discours explicatif, les champs lexicaux de la singularité, de l'hésitation et de la limite expriment la complexité de la mort et configurent une isotopie de l'ambiguïté. Conscient que le patient dont le cœur ne s'est pas arrêté de battre, mais se trouvant en mort cérébrale, se situe entre deux états, « au seuil du vivant » (*idem* : 79), l'infirmier soulève la question de la détermination de la mort, ce qui implique une redéfinition de celle-ci.

Le roman pose aussi la question de l'ambiguïté de ce don qui n'admet pas le principe maussien du contre-don, soit rendre en retour un équivalent. Claire, qui s'apprête à recevoir le cœur de Simon, exprime le malaise que lui inspire cette relation inégale, ce manque d'équilibre entre les deux parties, puisqu'elle ne pourra « effectuer un contre-don ad hoc afin de se dédier de cette dette infinie » (*idem* : 274). La condition exprimée dans la protase « si c'est un don » (*idem* : 273), admettant, implicitement, que cela puisse ne pas être le cas, résulte dans l'affirmation qu'il s'agit d'un don singulier – « il est tout de même d'un genre spécial » (*ibidem*) – qui doit être envisagé de façon particulière, ce qui pourrait remettre en question son fondement même. Dans la mesure où le donneur ne peut plus exprimer sa volonté, peut-on parler de don, puisqu'il n'y a pas, à proprement parler, de donneur, ni de donataire ? Cette réflexion concernant l'impossibilité de refuser l'organe qui est donné, donc le don, est intéressante, étant donné que la liberté de récusation nous semble l'une des composantes de la dynamique du don.

Le don d'organes relève de l'ambiguïté, car il ne correspond pas aux modèles du don qui ont été définis, sans doute parce

que la conscience éclairée que le geste suppose est absente ici, d'une part parce que le donneur effectif ne peut pas se prononcer, d'autre part parce que les proches qui s'y trouvent confrontés sont accablés par la douleur et éprouvent des réticences à accepter une démarche qui pour eux est utilitariste. Curieusement, dans sa tentative d'appréhension de la nature du don qu'elle s'apprête à recevoir, Claire formule une explication de nature pragmatique qui se rapproche, pourrait-on dire, de la logique du recyclage : « La remise en circulation d'un organe qui pouvait faire encore usage, assurer son boulot de pompe » (*idem* : 273). L'irruption d'un réseau lexical qui développe la notion d'utilité associée à un registre de langue lié au discours oral révèle le trouble de Claire dont les pensées exposent le sentiment de désarroi face à la greffe. En effet, à plusieurs autres reprises, elle témoigne son appréhension de recevoir un organe qu'elle considère comme un corps étranger. Bien que sachant que la transplantation est son unique chance de survie, Claire craint que la greffe n'entraîne une perte d'identité et qu'elle ne devienne une « chimère » (*idem* : 219). Cependant, plus tard, Claire établit une analogie surprenante entre l'acquisition d'une langue étrangère, l'anglais, qui lui a permis de mieux comprendre sa langue maternelle, et la réception d'un autre cœur qui lui est étranger et qui « lui permettrait peut-être de se connaître encore » (*idem* : 225). Ainsi, en attente de la greffe, le mouvement de « va-et-vient fluide » (*ibidem*) entre les deux idiomes qu'exigent ses travaux de traduction des poèmes des sœurs Brontë symbolise le travail d'acceptation de cet organe auquel elle construit métaphoriquement une cavité nouvelle dans son corps pour l'accueillir. Cette association métaphorique singulière ainsi que l'expression des doutes soulignent que le processus d'acceptation n'est pas chose aisée pour le patient qui dépend du don.

Le corps médical et le don

Bien que la relation du corps médical au don ne soit pas ambivalente, celui-ci adapte son discours à la sensibilité des proches. Si l'annonce de la mort et l'évocation du don d'organes se font sur le mode de l'empathie et dans le respect de la douleur de la famille, les descriptions des procédés techniques sont exemptes d'émotion.

Ainsi, Thomas Rémige, coordinateur des prélèvements d'organes et des tissus, se caractérise par son humanité envers la personne décédée, éventuel donneur, et envers les proches qu'il accompagne sans jamais leur imposer l'obligation du don d'organes et acceptant le refus comme étant, selon lui, « une condition du don » (*idem* : 136). La compassion de l'infirmier se révèle dans sa discrétion, mais aussi dans le respect d'un protocole éthique auquel il s'astreint. À ce propos, nous aimerions souligner la syntaxe particulière des phrases qui expriment ses pensées lorsqu'il interprète les réactions des parents comme un refus. Dans ce monologue rapporté au discours indirect libre⁴, la construction de certaines phrases se caractérise par l'absence de sujet exprimé, commençant par la forme verbale : « Ont à peine réalisé » (*idem* : 135), « Ramasse le dossier » (*ibidem*), « Ne saurait insister » (*ibidem*). Cette structure syntaxique tronquée imprime le rythme de la phrase et traduit le trouble intérieur de l'infirmier. Par ailleurs, la triple répétition de l'expression « leur épargnera » (*ibidem*) met en relief son engagement éthique envers les proches des donneurs et, surtout, envers le geste du don.

L'humanité du docteur Révol, qui lui permet de comprendre la douleur et l'incompréhension des parents, est visible dans ses interventions, mais aussi dans la description de son état émotionnel après avoir annoncé la mort de Simon. L'adjectif « exsangue » (*idem* : 105) manifeste l'émoi ressenti

4 Concernant le discours indirect libre, nous nous permettons de renvoyer aux travaux de Dorrit Cohn (1978) et de Mikhaïl Bakhtin (1978).

par le médecin lors de son entretien avec les parents et illustre les conséquences émotionnelles et physiques de cet échange sur son corps. Cet adjectif traduit l'état de fatigue intense du praticien qui semble avoir perdu toute sève de vie. Cependant, son trouble se manifeste aussi par le biais de la rhétorique, plus précisément par l'emploi de la *ratiocinatio*, que nous avons déjà commentée. En effet, ces questions rhétoriques (*cf. ibidem* : 108-109), qui n'appellent aucune réponse, car elles ne peuvent être répondues, si ce n'est par celui qui les formule, reflètent aussi l'émotion du médecin et son sentiment d'impuissance face aux parents et à leur difficulté à appréhender la mort de leur fils.

La description technique du processus contraste avec la délicatesse dont font preuve Thomas et le docteur Révol durant la phase de discussion. L'intervention de ce dernier, lorsqu'il détaille la procédure d'enclenchement de la greffe, se caractérise par l'utilisation d'un lexique neutre. Ainsi les noms « évaluation » (*idem* : 161), « éléments » (*ibidem*), « organes » (*ibidem*), « prélèvements » (*ibidem*), « intervention » (*ibidem*) et les verbes « transmettre » (*ibidem*), « proposer » (*ibidem*), « organiser » (*ibidem*) renvoient à la sphère du pragmatique. Transposée au discours direct libre, la parole du médecin, non interrompue par le narrateur, se déroule calmement, respectant le temps des parents qui doivent assimiler ces informations. Ainsi, la neutralité du vocabulaire qui désigne les différentes étapes du processus d'enclenchement du don est contrebalancée par une structure de phrase longue et complexe. En contrepartie, le rythme ternaire et saccadé de la phrase « on incise le corps, on prélève, on referme » (*idem* : 162) prononcée par Thomas reproduit la précision de l'acte chirurgical. La description des prélèvements, décrite avec minutie, rappelle les batailles des poèmes épiques. Ainsi, les bistouris sont des « lames rapides et rigoureuses » (*idem* : 254) symbolisant les épées des chevaliers. Soulignons, d'ailleurs, la présence d'une isotopie de la guerre portée non seulement

par la référence à la « lame », renvoyant, par métonymie, à l'instrument devenu, ainsi, une arme, mais aussi par l'analogie entre la pratique de la chirurgienne hépatique et la lutte « la bagarre » (*ibidem*). Les médecins deviennent eux aussi des héros épiques, car, tout comme les chevaliers médiévaux, leurs qualités sont extraordinaires et semblent les placer au-dessus de la mêlée. L'hyperbole est ici de mise, Virgilio est d'une « rapidité stupéfiante » (*idem* : 255), son bras possède la force du « catcheur » (*ibidem*) et ses doigts la légèreté de « la dentelière » (*ibidem*); quant à la chirurgienne hépatique, il s'agit de l'« une des étoiles montantes » de ce milieu (*idem* : 254). Apparentés aux héros épiques des chansons de gestes, ils réalisent des hauts faits qui sont dignes de mémoire et qui sont, d'une certaine façon, chantés dans ce roman. Outre leur excellence, ils révèlent des qualités humaines, lorsqu'ils consentent à suspendre l'arrêt du cœur le temps que soient réalisés les rites promis aux parents, qui les rapproche des chevaliers médiévaux, qui devaient faire preuve de vaillance et de probité morale. Toutefois, l'humanité de ces héros apparaît davantage face à la dépouille à laquelle ils restituent sa dignité et son intégrité physique, marques ultimes du respect dues à l'être humain⁵.

Les parents face au don

La relation des parents de Simon au don se caractérise par une certaine ambivalence. En effet, ces derniers témoignent de la défiance à l'égard du don qui se manifeste par de fortes craintes concernant le respect de l'intégrité du corps et par un sentiment de scepticisme en ce qui se rapporte au principe de l'altruisme. Cependant, au fil du roman, un double processus d'acceptation se déclenche, celui de la mort

5 Le soin apporté à la restitution de l'apparence du corps révèle aussi le respect des praticiens envers le sacrifice qui a été consenti et qui peut être considéré comme un contre-don.

et, conséquemment, celui du don, qui, paradoxalement, agit comme une force libératrice et humanisante.

Ne cherchant pas à présenter Sean et Marianne comme des héros ou, du moins, comme des héros sans épaisseur psychologique, l'un des mérites de Maylis de Kerangal est de mettre en lumière leurs incertitudes concernant le don d'organes. La peur liée à ce que la famille considère une profanation du corps de la personne décédée cristallise le refus du prélèvement. Dans ce roman, l'angoisse de voir le corps de leur fils avili est bien réelle. Ainsi, la forte présence du champ lexical de la dispersion, du morcellement (*cf. idem* : 162) représente la peur ancestrale que l'enveloppe charnelle, trace ultime de la condition d'être humain de celui qui vient de disparaître, ne soit pas préservée dans son unité, ce qui est vécu comme une agression du corps humain. La variation, presque imperceptible, mais, néanmoins, forte de sens, des énoncés négatifs « Ils ne lui feront pas de mal » (*idem* : 159) et « Ils ne lui feront aucun mal » (*ibidem*) traduit un sentiment de frayeur ainsi qu'une tentative de se persuader qu'aucun mal ne sera fait à son fils. En effet, si l'expression « ne... pas » exprime une négation simple, de l'ordre de la constatation, l'adjectif indéfini « aucun » introduit une valeur sémantique de nullité. L'insistance sur l'idée d'absence d'intention de mutiler le corps est l'expression de leur détresse et de leur appréhension. La méfiance à l'égard du don d'organes soulève, donc, la question de la protection des corps au-delà de la mort et, en dernière instance, celle du respect qui est dû à la personne qui n'est plus.

Ainsi, le concept de réification exprimée par la métaphore du stock (*cf. idem* : 134), qui instaure une analogie entre le corps et une réserve de marchandises, exprimée par le père de Simon, traduit la crainte que le corps, « trace individuelle d'une vie unique » (Agacinski, 2018 : 137), ne soit plus considéré dans son unicité et perde sa condition humaine aux yeux de la société, ce qui pour les proches est d'une violence

insurmontable. L'intervention de Sean (*cf.* Kerangal, 2015 : 158), transposée au discours direct⁶, se caractérise par l'emploi d'un lexique volontairement familier qui renvoie, d'autre part, à un champ de référence visuelle, celui du dépeçage des animaux, qui instaure un fort sentiment de répugnance et renforce le sentiment de rejet d'un processus vu comme une mutilation du corps.

La relation de Sean et de Marianne au don se caractérise également par une remise en question du principe de l'altruisme présenté comme un acte solidaire. L'intervention du père : « [...] on sait, on sait tout ça, les greffes sauvent des gens, la mort de l'un peut accorder la vie à un autre, mais nous, c'est Simon, c'est notre fils » (*idem* : 139) souligne l'ambivalence essentielle du don d'organes qui, ainsi que le rappelle Anne Langlois, est prisonnier de son combat entre « la mort individuelle » (1998 : 71) – celle des malades en attente d'un organe salvateur – et « son besoin de la mort collective » (*ibidem*). Effectivement, pour les proches des potentiels donneurs, aucune vie sauvée par le biais de la transplantation ne pourra remplacer leur être cher. Dans ce contexte, la notion de solidarité communautaire peut paraître cynique et cruelle tant le déséquilibre entre ceux qui donnent et ceux qui reçoivent est immense. Ainsi, le concept de « corps généreux » (*apud* Pinganaud, 2018 : 9), défendu par le philosophe François Dagognet, pour qui un corps « a des droits, mais aussi des obligations et un devoir de solidarité voire même de sacrifice » (*ibidem*), se heurte à la sensibilité des familles qui revendiquent le droit à l'intégrité physique des corps. Perçue comme une forme d'égoïsme, cette volonté de protection d'un corps que la vie a déjà abandonné représente aussi une certaine ambivalence. Les parents, tout comme la société, sont conscients que des vies dépendent

6 L'usage du discours direct qui permet de transmettre le message du locuteur sans l'intermédiaire du narrateur a pour effet de mettre en relief la puissante référence visuelle à laquelle renvoie Sean.

du don, mais s'agissant d'un proche le sacrifice leur paraît incommensurable.

Après que Sean annonce que son fils est donneur, le narrateur reprend les rênes du récit et transmet au lecteur le tourbillon des émotions qui les assaille à ce moment précis. Bien que l'énoncé « donneur, donneur, donner, abandonner » (Kerangal, 2015 : 160) ne soit pas formulé par les parents, il dépeint parfaitement leur bouleversement. Les procédés d'insistance de l'épizeux et de la figure dérivative intensifient le sentiment de désarroi de Sean et Marianne. D'autre part, l'association entre les verbes « donner » et « abandonner », qui, dans leur esprit, deviennent synonymes, participe du même mouvement d'intensification que l'épizeux et la figure dérivative.

L'ambivalence des parents se révèle aussi dans les descriptions des réactions de Sean. Ainsi, ce dernier, qui « souffle comme un bœuf » (*idem* : 134), est soumis à un processus qui l'assimile à un animal dont la puissance et l'agressivité imprévisible soulignent la combativité, caractéristique qui est, de nouveau, relevée lorsque le docteur Révol compare Sean à un boxeur (*cf. idem* : 162). Ce combat que se livrent les mouvements contradictoires qui agitent intérieurement Sean et Marianne leur permettra d'initier, au fil du récit, un processus d'acceptation du don, qui agira comme une force libératrice et humanisante.

L'adhésion au don implique de se résigner face à la réalité inaltérable de la mort et, en ce sens, ce nouvel état d'esprit représente une libération. La phrase « il est donneur » (*idem* : 160), par laquelle Sean déclare qu'ils acceptent de faire don des organes de leur fils, bien qu'empreints de douleur, démontre qu'ils admettent la mort de Simon et commencent le processus du deuil en organisant les rites qui précéderont l'arrêt définitif du cœur. Par l'accomplissement de ces rites, les êtres chers qui ont accompagné la vie de Simon et qui sont symboliquement présents l'escortent dans son passage

définitif vers une autre réalité. Après s'être rendue une dernière fois dans la chambre de Simon, Marianne prend conscience de la mort de son fils et compare la solitude qui émane de son corps à celle d'un objet (*idem* : 174). Cette analogie, renforcée par le comparatif d'égalité, pose, implicitement, la question du statut de Simon. D'ailleurs, le verbe « délester » (*idem* : 175) est très révélateur, puisque, signifiant réduire la charge, soit libérer, son emploi soutient la prise de conscience que le corps qui est étendu, bien que gardant l'apparence de la vie, ne possède plus les attributs de l'humain. Ainsi, pour Marianne, que le corps ne soit plus « relié à une communauté » (*ibidem*) ni « inséré dans un réseau d'intentions » (*ibidem*) est incompatible avec le principe de la vie, car il n'est plus qu'une enveloppe matérielle. Les dernières pensées de Marianne qui s'interroge sur les conséquences de la diffraction du corps sur la préservation de l'image et de la mémoire de son fils favorisent une réflexion sur ce qui subsiste de la personne après sa disparition. L'éclatement du corps, dont les éléments de vie ont été distribués aux quatre coins de la France, ne signifie pas la perte d'unité de la personne dans son essence, celle-ci, représentée par sa mémoire, demeurera vivante.

Ce roman, comme le souligne l'auteure (*apud* Germoni, 2017 : 194), peut se concevoir comme les chansons de gestes médiévales, car, tout comme ces longs poèmes narratifs, il met en évidence des exploits. Ainsi, la transplantation cardiaque est, sans nul doute, un haut fait des temps modernes, car les médecins bravent la mort. Cependant, il s'agit aussi d'un roman peuplé de héros rappelant les chevaliers légendaires, non seulement par leur vaillance extraordinaire, mais aussi par leur faculté à accepter la fatalité et à transcender la douleur. Si le récit du prélèvement des organes nous renvoie aux descriptions des batailles des chansons de gestes, les médecins surgissant comme des héros, les échanges entre le docteur Révol, Thomas et Sean apparaissent également comme des scènes de combats épiques dans lesquelles ce dernier lutte à la

manière des chevaliers, tel Roland à la bataille de Roncevaux. Certes Sean n'a pas perdu la vie, mais, en consentant au don, il se sacrifie lui-même.

Néanmoins, leur attachement au corps physique de leur fils est ce qui les rend profondément humains. Ainsi, bien que cela puisse être paradoxal, l'assentiment final participe d'un processus humanisant par la nature particulière du don qui est admis. Il ne s'agit pas d'un don qui s'inscrit dans une logique solidaire et généreuse imposée par la société. Frédéric Lordon, qui expose sa théorie du don à la lumière de l'*Éthique* de Spinoza, distingue le don de servitude, à rattacher, selon lui, aux affects, et le don de fortitude lié à la condition d'homme libre qui ne se laisse pas asservir par des motifs passionnels et qui aurait une dimension d'universalité (2006 : 120-121). Il nous apparaît que leur relation au don relève plutôt de la seconde catégorie, dans la mesure où ni l'altruisme ni le devoir de solidarité collective ne semblent les avoir guidés. Ce positionnement en marge d'une conception uniquement altruiste et solidaire, ayant donc un intérêt salvateur, met en valeur le don pour lui-même et souligne la capacité des parents à transcender la douleur et la pulsion des affects. Ce don purement désintéressé, car n'ayant pas pour ambition de recevoir l'approbation de la société ni de ressentir un sentiment de bien-être, contribue à les humaniser au sens où ils sont pleinement maîtres de leur choix.

Si le roman de Maylis de Kerangal continue de nous interpeller, c'est certes parce que la question du don d'organes nous touche et que, pouvant y être un jour confronté, notre réaction est une équation à plusieurs inconnues. Les questions éthiques et philosophiques liées à la mort, à ses représentations, mais aussi à l'intégrité du corps suscitent des doutes et des réponses ambivalentes. *Réparer les vivants* met, de ce fait, en lumière toutes ces ambiguïtés qui perturbent la société, représentée par les parents de Simon, sans jamais porter de jugement sur le sentiment d'incompréhension

que ceux-ci expriment. En vingt-quatre heures exactement, ils sont confrontés au coma irréversible de leur fils et à la nécessité de se prononcer sur le don d'organes. Durant ce laps de temps, dont la brièveté accroît l'intensité et l'exacerbation des émotions, les parents livrent une bataille contre la mort et contre l'accaparement du corps de Simon, car ne pas céder Simon, c'est aussi ne pas le céder à la mort. Cependant, face au dénouement inéluctable, Marianne et Sean acceptent de faire don des organes de leur fils, ce qui leur permet d'initier le deuil et de s'affranchir de leurs passions qui conditionnaient leur relation au don. Libérés des affects et, de ce fait, d'une conception uniquement altruiste et solidaire du don, une autre voie se dessine, celle d'un don délié de l'asservissement passionnel. Ainsi, *Réparer les vivants* est une épopée des temps modernes, dont les hauts faits sont représentés par les batailles que les médecins livrent contre la mort, mais aussi par le caractère héroïque des parents de Simon transcendant leur douleur.

Références bibliographiques

ACHARD, Guy. 1989. *Rhétorique à Herennius*, G. ACHARD (trad.), Paris, Les Belles Lettres.

AGACINSKI, Sylviane. 2018. *Le tiers-corps. Réflexions sur le don d'organes*, Paris, Éditions du Seuil.

AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. 1992. « Repères dans le champ du discours rapporté », *L'information grammaticale*, 55, pp. 38-42.

BAKHTIN, Mikhaïl. 1978. *Esthétique du roman*, Paris, Gallimard.

COHN, Dorrit. 1978. *Transparent Minds, Narrative Modes for Presenting Consciousness in Fiction*, Princeton, Princeton University Press.

GATEAU, Valérie. 2017. *Pour une philosophie du don d'organes*, Paris, Vrin.

GERMONI, Karine. 2017. « Réparer les vivants ou comment greffer la parole vive : discours direct, absence des guillemets et tirets dialogiques », in M. BONAZZI, C. NARJOUX, I. SERÇA (dir.), *La langue de Maylis de Kerangal. « Étirer l'espace, allonger le temps »*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, pp. 179-199.

KERANGAL, Maylis de. 2015. *Réparer les vivants*, Paris, Folio Gallimard.

LANGLOIS, Anne. 1998. « Relation au “corps” et dons d’organes », *Laval théologique et philosophique*, 54, pp. 63-82.

LORDON, Frédéric. 2006. « Anti-humanisme théorique, humanisme et religion. Le don tel qu’il est, et non tel que l’on voudrait qu’il fût », *Revue du Mauss*, 27, pp. 105-126.

PINGANAUD, Geneviève. 2018. « Donner et recevoir un organe : réflexion éthique autour du prélèvement », *Revue de Bioéthique de Nouvelle-Aquitaine*, pp. 17-22.

Le partage de nos données de santé nous rendra-t-il plus autonomes ?

MARIE-FRANCE MAMZER

*Centre de Recherche des Cordeliers, Sorbonne Université, Université de Paris,
Inserm, Laboratoire ETREs, F-75006, Paris, France.
Unité Fonctionnelle d'Éthique Médicale, Hôpital Necker-Enfants malades,
APHP*

Introduction : de quel partage parle-t-on ?

L'accélération qui caractérise notre temps s'accompagne d'une automatisation croissante des pratiques professionnelles qui n'épargne pas la médecine. L'essor de la numérisation des données de santé, désormais systématique, et la quantité massive de données qui en résulte, couplée à l'utilisation des outils des Big Data ont rendu possible l'émergence d'outils d'aide au diagnostic et au traitement utilisant l'intelligence artificielle. Le contexte récent de crise sanitaire liée à la pandémie mondiale a par ailleurs accéléré le développement de la téléconsultation et sa perception comme un moyen de lutter contre les déserts médicaux. La promesse implicite est

celle d'une augmentation des performances de la médecine et des systèmes de soins, d'une amélioration de la santé globale et de l'autonomie des personnes, qui pourraient même accéder à une autogestion de leur santé, en se laissant guider par des outils « intelligents », capables de diagnostiquer plus tôt les maladies, et de les traiter plus vite et au moins aussi bien que les meilleurs médecins. Le premier prix à payer pour cette révolution technologique est l'acceptation du partage large, voire en temps réel, des données de santé. À ce prix, la médecine de demain pourrait devenir de plus en plus technique, précise, affranchie des erreurs et « biais » humains, voire des médecins. Incontestablement, les données de santé et leurs partages se trouvent au cœur d'enjeux complexes, médico-scientifiques, économiques, politiques et éthiques.

Et pourtant, en admettant que cette médecine-là advienne, que nous apporterait-elle en termes d'autonomie, entendue comme capacité d'agir de manière indépendante d'autrui, de de se déterminer par soi-même, de choisir d'agir librement, en référence à la définition de l'autonomie telle qu'elle est redéfinie dans *Les Principes de l'éthique biomédicale* de Childress et Beauchamp. Un individu autonome y est celui qui agit librement en accord avec les projets personnels qu'il a choisis personnellement, selon ses préférences, d'une manière un peu comparable à la façon dont un gouvernement indépendant s'occupe et gère ses territoires et met en place ses politiques. Pour ces auteurs, les deux conditions essentielles de l'autonomie sont la liberté, entendue comme l'indépendance vis-à-vis de toute influence extérieure et l'agentivité ou le pouvoir d'agir, c'est-à-dire la capacité d'agir intentionnellement sur les choses ou les personnes. Mais en quoi et comment, le partage des données de santé numérisées pourrait-il renforcer notre autonomie ? Certainement pas en s'appuyant paradoxalement sur une contrainte initiale forte : l'obligation de partager.

Le partage dont il est question dans ce contexte ne consiste pas dans la fragmentation d'un tout en plusieurs parts, ni de la répartition de biens entre plusieurs individus, ni encore de posséder à plusieurs quelque chose. La signification du mot partage, lorsqu'il est rapporté à des données numérisées, ou dématérialisées, est plus complexe, et n'admet pas de définition univoque. Entre mise à disposition et mise en commun au profit de la production scientifique et technologique, ce partage des données de santé n'a rien de spontané. Il s'inscrit dans une vaste entreprise internationale de mise en réseau des chercheurs et des institutions scientifiques, autour d'infrastructures de recherches interopérables permettant le stockage et l'accès sécurisé aux données, le plus souvent dans des environnements eux-mêmes sécurisés et dotés d'outils technologiques adaptés au traitement de ces données dans un objectif de production de connaissances scientifiques, le cas échéant dans le cadre de collaborations internationales. Les données d'intérêt pour la recherche en santé et le développement d'outils technologiques d'intelligence artificielle sont nombreuses, et multiples, dans une représentation de l'état de santé comme étant un « phénotype » résultant d'interactions entre des caractéristiques ou prédispositions génétiques, constitutionnelles et l'exposition à l'environnement au sens large, incluant le mode de vie. Ainsi, il est désormais classique de distinguer trois catégories de données de santé : les données de santé par nature, celles qui du fait de leurs croisements avec d'autres données deviennent des données de santé, et enfin les données de santé par « destination », c'est-à-dire en raison de l'utilisation qui en est faite du point de vue médical. Les données produites dans le cadre du soin ou des prises en charge médico-sociales, les données d'habitus, ou encore les données autoproduites par des objets connectés sont donc susceptibles de devenir des données de santé, tout comme les données de géolocalisation.

Malgré un objectif louable, la progression des connaissances, un tel partage de données à caractère personnel avec des tiers, et pour d'autres objets que ceux pour lesquels elles ont été produites, présente au moins deux risques éthiques très bien identifiés : le risque de porter atteinte aux droits des personnes concernées, en bafouant leur autonomie, et celui de porter atteinte à leur vie privée. Ces deux préoccupations, au cœur des principes de l'éthique de la recherche internationale et des réglementations occidentales en la matière sont encore aujourd'hui considérées comme des obstacles à l'accès aux données et à leur partage large, et ont fait l'objet de nombreux travaux. Le partage des données de santé est donc ainsi au cœur d'une tension éthique bien identifiée entre, d'un côté, l'objectif de mutualisation des données en vue de favoriser la production de connaissance, et de l'autre, celui de garantir l'anonymat et la protection de la vie privée des personnes concernées.

La garantie du respect de l'autonomie par la loi

La régulation de ces partages de données est double : collective et individuelle. À l'échelle collective, l'actualisation des principes éthiques internationaux dans la déclaration de Tapei adoptée par l'Assemblée Médicale Mondiale (AMM)¹ en 2016 en réaffirme la pertinence et l'actualité pour l'utilisation des bases de données de santé – comme des biobanques – tandis qu'en Europe, le règlement général de protection des données (RGPD) établit des règles destinées à réglementer la circulation de ces données, tout en essayant de protéger les libertés et droits fondamentaux des personnes physiques, et en particulier leur droit à la protection des

1 Déclaration de l'Assemblée Médicale Mondiale sur les considérations éthiques concernant les bases de données de santé et les biobanques. <https://www.wma.net/fr/policies-post/declaration-de-lamm-sur-les-considerations-ethiques-concernant-les-bases-de-donnees-de-sante-et-les-biobanques/> Consultée le 4 septembre 2021.

données à caractère personnel². Mais ce droit, qui n'est pas absolu, est susceptible d'être mis en balance avec d'autres droits, et la tendance actuelle est plutôt de favoriser les usages secondaires multiples des données de santé, notamment au profit de la recherche, au nom de l'intérêt public. Ainsi, bien que le règlement européen interdise, par principe, le traitement des données sensibles, et donc celui des données de santé, il prévoit plusieurs exceptions qui définissent autant de bases légales de traitement. À l'échelle individuelle, s'agissant des usages pour la recherche d'intérêt public, les personnes concernées par les données disposent d'un droit d'information sur chacun des traitements envisagés, tant que les données utilisées ne sont pas totalement anonymisées et présentent donc un risque de réidentification. Les responsables de traitement sont alors tenus de consulter ces personnes, et selon les cas, soit de recueillir leur consentement, soit de leur proposer un dispositif leur garantissant l'effectivité d'un droit d'opposition. Ce processus couplant une information et le recueil d'un consentement, ou a minima celui d'une opposition est celui qui est destiné à garantir le respect de l'autonomie des personnes à cette toute première étape qui précède celle du partage des données de santé.

Face à ces contraintes, les partisans d'un développement accéléré des outils embarquant l'IA sont tentés de passer outre ces barrières et de relativiser ces enjeux de protection de la vie privée, en invoquant le besoin de prendre en compte les mœurs actuelles. Pour eux, il existerait un paradoxe sociétal dans la contradiction entre la nécessité de respecter la vie privée des citoyens et leur comportement, particulièrement celui des jeunes générations, très enclines à partager librement leurs données sur les réseaux sociaux. De tels comportements, quasi-généralisés plaideraient selon eux en faveur d'un

2 Règlement général de protection des données. <https://www.cnil.fr/fr/reglement-europeen-protection-donnees/chapitre1#Article1>. Consulté le 4 décembre 2021.

désintérêt de ces générations vis-à-vis de leur vie privée et de la nécessité de préserver d'éventuels secrets qu'ils pourraient ne pas avoir. En réalité, il est vraisemblable qu'il n'y ait aucune ambivalence dans les comportements de nos contemporains vis-à-vis de l'importance qu'ils accordent à ces droits. Les travaux de référence de la sociologie du xx^e siècle, qu'il s'agisse de *La Construction sociale de la réalité* de Peter Berger et Thomas Luckmann, des travaux d'Erwin Goffman, comme *Stigmate*, ou *La Présentation de soi*, ou encore de *La Société des Individus* de Norbert Elias, nous rappellent que les déterminants des comportements des individus sont en bonne partie sous le contrôle de la société qui les entoure et dont ils participent et qui contribue à leur évolution. Ainsi, les outils technologiques de communication qui sont à la disposition des individus de nos sociétés contemporaines sont devenus d'usage quasi obligatoire, puisqu'ils sont les portes d'entrée à la fois vers des formes de socialisation irremplaçables, mais aussi vers de très nombreux services devenus indispensables au quotidien. La médiatisation des rapports sociaux qu'ils permettent, voire imposent, aux plus jeunes générations a transformé la nature des interactions sociales, en permettant le partage au-delà de leur cercle le plus proche, mais aussi la mise en scène permanente de leurs vies quotidiennes, jusque parfois dans le vécu de leurs problèmes de santé. Mais leurs intentions sont rarement celles de s'afficher sans filtre devant des individus qu'ils ne connaîtraient pas, et encore moins devant ceux qui seraient mal intentionnés. Il y a une forme de trahison, et de manipulation organisée qui prend au piège en entretenant l'illusion selon laquelle les réseaux sociaux permettent de choisir et de maîtriser le cercle du partage de l'intime, sous le sceau de liens d'amitié et de confiance. Ainsi, les retours faits sous forme de « like » ou autres réactions témoignant de l'intérêt, de la solidarité, parfois de la désapprobation, et non seulement poussent à ces mises en scène permanentes de soi, mais contribuent à prendre en compte ces retours comme

des guides fiables pour ajuster les comportements à la cote de popularité qui est renvoyée. Récemment, Serge Tisseron a développé le concept d'*extimité*, emprunté à Jacques Lacan, dans son livre *L'Intimité surexposée*. Pour lui, les comportements caractérisés par une propension à exposer une partie de soi-même à l'extérieur est un moyen, non pas de mettre au vu et au su de tout le monde son intimité, mais plutôt de chercher l'approbation des autres, comme une forme de réassurance sur soi par la collectivité, permettant l'acceptation de soi par soi, dans toutes les dimensions. Les médias sociaux permettraient ainsi les interactions avec des « amis », qui seraient là pour étayer les plus vulnérables dans les moments où ils se sentent eux-mêmes les plus vulnérables, en mesurant plus ou moins les risques qu'ils prennent. Mais de risques et dangers avérés de ces réseaux manipulateurs sont aujourd'hui identifiés comme l'exposition à des prédateurs sexuels, ou encore au harcèlement qui peut conduire à la perte d'estime de soi, voire au suicide. Ces éléments conduisent d'ailleurs un certain nombre d'internautes à revendiquer un droit à l'oubli effectif, car malgré l'esprit protecteur de nos lois, notre règlement général de protection des données ne considère pas comme relevant de son ressort la régulation des informations que chacun d'entre nous décide de son plein gré de partager avec autrui, y compris par l'intermédiaire des réseaux sociaux. Finalement, l'apparente maîtrise qu'ont nos contemporains de l'image qu'ils renvoient d'eux via les réseaux sociaux est loin d'augmenter leur autonomie... Au fond, ce qui est en jeu est la question du secret, de la ligne de partage entre ce que nous désirons rendre public, et ce que nous souhaitons garder privé. D'ailleurs, rien ne permet d'affirmer que ceux qui partagent le plus largement leurs quotidiens sur les réseaux sociaux, notamment les influenceurs et influenceuses partagent réellement leur intimité et ne cachent pas soigneusement leurs secrets.

La mise en péril du secret médical, au nom de l'intérêt général

Pierre Le Coz a proposé il y a quelques années la définition suivante pour la notion de secret :

Le secret est la possession de ce qui est ressenti par le détenteur comme une vérité énonçable à la connaissance de laquelle il désire que le plus grand nombre de personnes chez lesquelles elle produirait un retentissement contraire à ses attentes et à son intérêt ne puissent accéder (Le Coz, 2013 : 29).

Cette définition, en apparence complexe tente d'exprimer toutes les nuances et toute l'évolution de la signification moderne du mot secret. Dans le cadre de la médecine, le secret est protégé par un serment : le serment d'Hippocrate, que chaque médecin prononce systématiquement au moment où il va devenir médecin. Et pourtant, la médiatisation technologique des pratiques médicales a rendu poreux les murs autrefois étanches qui entouraient la consultation médicale, qualifiée parfois de colloque singulier. Ainsi, dès lors que des examens complémentaires sont nécessaires, des compléments d'informations parfois décisifs pour le diagnostic sont générés hors les murs et doivent circuler. De la même façon, les prises en charge complexes, hospitalières ou non et les parcours de soins séquentiels sont à l'origine de la multiplication des acteurs participant à la prise en charge globale de la santé des patients, et donc légitiment la circulation des données au-delà du périmètre de la consultation. Plus encore, le secret lui-même peut être révélé à l'extérieur de la consultation, avant d'y être réintroduit pour sa communication avec le patient. Dans toutes ces situations, le partage du secret se fait au bénéfice de la personne soignée, sans qu'elle en ait réellement conscience, voire même dans son indifférence, tant que cela se fait sous couvert d'une institution de confiance et à son profit.

Il paraît donc important, par loyauté vis-à-vis des patients de dialoguer avec eux et de s'assurer qu'ils ont compris ce à quoi ils consentent lorsque pour les besoins de la recherche, il leur est proposé de partager à plus grande échelle les éléments générés à l'occasion de leurs prises en charge et qui dérivent de leurs personnes. En effet, les progrès technologiques croissants exposent chacun d'entre eux à ce que soient mis à jour, à l'occasion de ces partages, des éléments qu'ils n'ont pas nécessairement envie de partager. Ainsi, les fouilles de données auxquelles les chercheurs procèdent à partir des données de santé numérisées, incluant les données de séquençage génétique, les données « omiques » en général et les données épigénétiques peuvent être à l'origine de l'exposition, à leur insu, voire avant même qu'ils n'en aient eux-mêmes connaissance, d'un diagnostic, d'un facteur de risque de survenue d'une maladie ou de tout autre élément qu'ils souhaiteraient classer dans leurs secrets, ou au contraire sur lesquels ils ne souhaitent rien connaître, et encore moins partager avec des tiers.

Il semble alors pertinent de sauvegarder un droit pour chacun d'accepter ou non le partage en fonction de finalités et de destinataires définis. Car, en effet, la circulation et le stockage de ces éléments plus ou moins dé-identifiés se fait de manière plus ou moins sécurisée, et présente un risque variable de réidentification, avec des probabilités tout aussi variables de leur permettre de bénéficier des résultats des recherches qui pourraient pourtant être pertinents pour eux. Ceci incite donc à réfléchir à la pertinence de tout dogme consistant à affirmer que le partage des données de santé doit être large et favorisé, dès lors que son objectif vise l'amélioration de l'intérêt public, et *a fortiori* lorsqu'elles ont été financées par des fonds publics. L'acceptation d'un tel partage des données de santé au bénéfice de la population générale, de la science et de la médecine, pourrait relever d'une décision de chaque individu, précédée d'une

délibération éclairée l'autorisant à y consentir, ou s'y opposer de manière autonome. Cette décision, comme toute décision complexe devrait pouvoir faire intervenir les préférences, voire les volontés, dans le cadre d'un arbitrage autonome entre les différentes possibilités offertes par la situation, ses contraintes et son degré d'indétermination. Car en effet, lorsque la décision aura été prise, la situation de la personne aura changé, éventuellement de manière irréversible.

Une incitation forte à partager, pour contribuer à une médecine plus performante

Néanmoins, les perspectives d'une médecine et d'un système de santé plus performants sont au cœur des incitations à partager les données à caractère personnel et en particulier les données de santé au sens large, incluant les habitudes de vie. Et les pistes d'amélioration ne manquent pas, malgré les progrès déjà réalisés! Nous avons besoin, par exemple, de nouvelles connaissances ou de nouveaux traitements pour améliorer le pronostic des cancers, de l'arrêt cardiaque ou encore mieux comprendre et soigner les maladies rares. Nous avons aussi besoin de dispositifs permettant le traitement rapide de la quantité croissante des connaissances disponibles, ou la fiabilisation et la sécurisation des soins en diminuant les erreurs de diagnostics, ou celles qui sont associées aux produits de santé. Nous avons besoin d'améliorer l'accès aux soins en général et en particulier dans les zones qualifiées de « déserts médicaux ». À tout cela, et à bien d'autres difficultés de nature différente, comme la nécessité de réduire l'impact des biais cognitifs ou d'optimiser les coûts, l'intelligence artificielle nous promet des réponses, sous réserve de disposer de données de qualité, fiables et représentatives des populations et des systèmes de santé pour lesquelles les outils seront utilisés. De très nombreux outils existent déjà ou sont en cours de développement, dans le but de répondre aux nombreux besoins des professionnels de santé et de la

population : outils d'aide au diagnostic, d'aide à la décision, outils de gouvernance hospitalière et des systèmes de soins, outils d'aide à l'autodiagnostic ou à l'automédication...

Il est d'ores et déjà possible de penser une forme d'articulation entre la médecine, les médecins et les algorithmes? La médecine, au carrefour de la science et de l'Art, peut être vue comme une discipline hybride, destinée à produire des connaissances spécifiques en vue de l'amélioration de l'état de santé des individus et des populations, et à former des praticiens compétents. Les médecins sont alors des professionnels ayant assimilé les connaissances, contribuant à en produire de nouvelles et à les enseigner, mais surtout capables de les mettre en pratique. À l'échelle collective, ils peuvent engager et s'engager dans des actions de santé publique. À l'échelle individuelle, ils savent transformer le symptôme en signe et cheminer vers le bon diagnostic, dialoguer avec les patients et leur permettre de s'approprier la part des connaissances théoriques dont ils ont besoin pour aller vers les décisions les plus justes pour eux. Ils sont aussi capables d'ajuster le niveau d'engagement thérapeutique à l'état de santé de chaque individu, de leur prodiguer des soins de confort et d'accompagnement tout au long de leurs maladies, et jusqu'à la mort si nécessaire. Ils sont enfin responsables, engagés moralement, juridiquement et devant leurs pairs, par leur décisions, actes et comportements. Les algorithmes, chatbots et autres outils embarquant l'Intelligence Artificielle, n'ont pas cette plasticité. Ils n'ont pas de conscience morale. S'ils sont capables de résoudre des problèmes complexes, parfois plus vite et mieux que le meilleur professionnel de sa discipline, ce n'est que lorsque la question posée est techno-scientifique, ou lorsqu'ils ont été réglés pour proposer une réponse préfabriquée.

L'éthique et les algorithmes

Certains cèdent à la tentation de vouloir intégrer l'éthique dans les algorithmes. Ceci n'est conceptuellement pas imaginable, sauf à réduire l'éthique à des dimensions relevant du domaine technique (fiabilité des données, des opérations de calculs et des résultats), ou de celui de la déontologie (respect de règles opératoires permettant d'insérer des normes et des interdits dans la conception des outils). Ces aspects ne sont pas triviaux, et à défaut de doter des objets techniques de consciences morales, ils peuvent garantir la validité des opérations qui leur sont confiées, ainsi qu'un certain degré d'acceptabilité. Dans ce contexte, selon la complexité des questions posées, et chaque fois qu'il est nécessaire d'intégrer des connaissances provenant de disciplines différentes (au minimum des connaissances médicales et bio-informatiques), seul un travail de construction interdisciplinaire est susceptible de garantir la fiabilité du système³. Cette approche interdisciplinaire s'impose à chacune des étapes clés identifiées, afin de garantir la fiabilité (et l'explicabilité) des résultats. La conception d'un modèle algorithmique peut être décomposée en trois phases clés : celle de la sélection des données entrantes, celle du choix du système intelligent et celle de la validation des données sortantes. Chacune de ces phases constitue un point de vigilance à maîtriser nécessitant l'intervention et la collaboration entre les différentes disciplines concernées pour fiabiliser chacune d'entre elles et leur ensemble. Les enjeux de la sélection – et de la fabrication – des données entrantes sont complexes puisque celles-ci conditionnent la capacité du système à répondre à la question posée, de préférence sans reproduire les biais humains à l'origine de la production de ces données entrantes. En effet, les données entrantes

³ Mes remerciements vont au Professeur Stéphanie Allasonnière, mathématicienne, et à toute l'équipe du multidisciplinaire du département Intelligence Artificielle et Santé de l'Université de Paris qui ont significativement contribué à développer ces aspects.

sont non seulement constituées de données « brutes », de signaux primaires, mais aussi de données annotées, c'est-à-dire dotées d'une signification par un praticien, spécialiste de la discipline concernée, ou encore de données résultant des pratiques en vigueur dans le système de santé dans lequel elles ont été produites. De la même manière, le choix du système algorithmique, qui n'est finalement que celui de l'outil technologique le plus approprié pour répondre à la question posée doit être validé par des praticiens dotés de compétences spécifiques et complémentaires à celles des médecins, notamment des compétences techniques et biomathématiques. Enfin, les données sortantes, qui selon le système peuvent être soit des propositions de diagnostic, soit des propositions d'action – de prescription de traitement ou de toute autre décision, de quelque nature qu'elle soit – méritent une attention encore plus grande, car les propositions qui sont faites par le système algorithmique sont destinées à guider la décision et donc l'action. La plus grande des vigilances est donc de mise, pour l'opérateur – celui qui va devoir mettre en œuvre l'action – et qui, s'il s'agit d'un professionnel, en endossera la responsabilité ainsi que celle de ses éventuelles conséquences. Cette étape, particulièrement délicate, est celle au cours de laquelle les experts peuvent repérer des « anomalies » dans les propositions, et doivent les interpréter. Une telle anomalie, entendue comme une proposition faite par la machine incompatible avec les référentiels médicaux et disciplinaires pertinents, peut en effet être le résultat d'une erreur, et nécessiter des mesures correctrices dans la sélection des données entrantes ou la conception du système algorithmique. Elle peut, au contraire, être la traduction d'une corrélation signifiante, faite par le système, et remettant en cause les pratiques et référentiels anciens, représentant donc à ce titre une nouvelle hypothèse scientifique à valider. Les compétences multidisciplinaires mobilisées et le travail interdisciplinaire de validation des différentes phases ou de mise

en œuvre de boucles de rétrocontrôle constituent sans doute l'une des solutions pour fiabiliser les systèmes d'intelligence artificielle. Dans le domaine de la santé, comme ailleurs, ils pourraient contribuer à générer une forme de confiance de la part des utilisateurs, qu'ils soient professionnels de santé ou usagers dans une démarche d'autogestion de leur santé. Il est alors probable que cette confiance soit conditionnée par un partage des responsabilités préalablement et clairement défini entre concepteurs, développeurs, et usagers en cas d'erreur (Lai, Brian, Mamzer, 2020). Dans la droite ligne de cette proposition, il est vraisemblable que cette répartition des responsabilités soit à penser différemment selon que l'utilisateur sera un professionnel de santé au service de patients, un professionnel administratif au service d'une politique d'établissement, ou une personne essayant de prendre en charge sa santé en « autonomie ».

Se soigner sans médecin ?

Ainsi, alors que les coûts de la santé ne cessent d'augmenter dans nos sociétés occidentales, et que certains usagers du système de soins revendiquent un accès plus immédiat aux soins, de nouveaux services se développent autour de la santé, tels que la téléconsultation, l'orientation vers un médecin ou non par des agents conversationnels (chatbots) « intelligents », ou encore l'automédication « contrôlée ». Si cette tendance peut dans certains cas être justifiée, les particularités des situations participent de la diversité des enjeux médicaux et humains et leur connaissance aide à contribuer à mieux définir les places respectives de la technique et de l'humain, dans ce champ particulier qu'est la santé.

Ainsi, l'automédication pour une infection bactérienne aiguë bénigne et localisée ou pour les symptômes désagréables des maladies virales saisonnières les plus usuelles, est parfaitement possible et rationnellement justifiée. L'assurance maladie promeut en France l'automédication

dans ces situations-là, sous la supervision des pharmaciens d'officine. Cette « autonomie » n'est en général pas étendue aux situations médicales les plus graves et les plus urgentes, nécessitant des interactions complexes entre les professionnels de santé et les patients. Les situations les plus extrêmes et les plus caricaturales de l'indétrônable de l'humain sont probablement celles dans lesquelles la gravité des affections et l'absence de solution thérapeutique rendent prééminent l'accompagnement humain, ou encore celles qui conduisent à prendre des décisions de limitation ou d'arrêt des traitements, lorsque les patients sont hors d'état de s'exprimer.

Malgré les limites de la médecine actuelle : un état de l'art à perfectionner, une démographie médicale qui est loin d'être optimale et des déserts médicaux, une relation de soin qui est parfois, voire souvent défailante, la technoscience paraît insuffisante à apporter à elle seule toutes les solutions. Les technologies de l'information, dont le développement est si dépendant d'un accès large à nos données de santé, ne semblent pas pouvoir résoudre l'ensemble des difficultés rencontrées au quotidien par les professionnels de santé. Si elles sont très porteuses d'espoirs dans l'accélération de la production de connaissances et peuvent permettre de développer des outils au service des médecins et de la société, c'est incontestablement par leur capacité à automatiser et rendre plus performants et plus fiables les diagnostics et les propositions de traitements les plus « biomédicalement adaptés » dans le cadre des approches actuelles de thérapie ciblée, en étant capable d'intégrer le nombre croissant de données déjà impossible à maîtriser par le cerveau humain. Néanmoins, ces systèmes, qualifiés d'intelligents, quel que soit le soin apporté à leurs constructions, ne semblent pas être en capacité de répondre aux questions qui engagent la conscience morale des professionnels. La complexité « humaine » des questions qui sont posées est tellement complexe et doit prendre en compte une telle part de

subjectivité, de vécu, de ressenti humain, qu'il semble difficile d'intégrer tous les paramètres pertinents dans une machine, fût-elle un supercalculateur. Et même dans l'hypothèse où cela serait possible, comment argumenter et justifier des décisions qui seraient proposées par un tel système, en prenant en compte la part d'indétermination inhérente à toutes ces situations et en déléguant de fait la responsabilité à une « chose irresponsable ».

Quels seraient les effets de telles évolutions sur les médecins responsables, sur leurs capacités à garder un esprit critique par rapport aux propositions de la machines? Quels seraient les enseignements à mettre en place pour garantir l'absence de perte de compétence des professionnels et leur permettre d'avoir le dernier mot sur la machine? Sur quelles bases engager le dialogue et créer du lien, notamment en cas de *dissensus* dans l'équipe, dans la famille... Quels seraient les effets sur les équipes confrontées aux difficultés des décisions collégiales en fin de vie? Ne risque-t-on pas d'avoir un désengagement de ces équipes qui pourraient y trouver un meilleur confort moral, aux dépens peut-être de l'intérêt des personnes les plus malades et les plus vulnérables? Quel serait l'effet sur le patient et ses proches? L'acceptabilité d'une fin proche et inéluctable serait-elle meilleure? La confiance serait-elle augmentée ou, au contraire, la défiance accrue vis-à-vis des médecins et de nos systèmes de santé? Enfin, réduire la décision médicale à un algorithme fondé sur des données, même fiables, ne permettra pas d'intégrer dans la réponse la composante humaine du soin, celle que chacun attend lorsque, se rendant en consultation auprès d'un médecin les patients vont chercher du réconfort, de l'aide, une relation de soin. Force serait alors d'admettre le développement de chatbots « mimant » le langage et les émotions humaines, contribuant à brouiller les frontières entre l'humain et la machine, tout en reproduisant, en les étendant à la santé les manipulations déjà dénoncées dans les réseaux sociaux. L'ouvrage récent de

Kazua Ishiguro, intitulé *Klara et le soleil*, vient confirmer, s'il en était besoin, l'intérêt de la littérature dans l'explicitation des enjeux éthiques liés aux développements biotechnologiques. Il y est question d'une « histoire d'amitié » entre une jeune fille malade et d'un robot, destiné à être son ange gardien, avant de devenir son deadbot...

Références bibliographiques

LAÏ MC, BRIAN M, MAMZER MF. 2020. « Perceptions of artificial intelligence in healthcare: findings from a qualitative survey study among actors in France ». *J Transl Med.* 2020 Jan 9; 18 (1) : 14.

<https://doi.org/10.1186/s12967-019-02204-y>

BEAUCHAMP, T. L. et CHILDRESS, J. F. 2008. *Les Principes de l'éthique biomédicale*, Paris, Les Belles Lettres.

BERGER, Peter, LUCKMANN, Thomas. 2018. *La Construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin.

LE COZ, Pierre. 2013. « Que recouvre le “secret” ? Esquisse de définition », Patrick Ben Soussan éd., *Peut-on vraiment se passer du secret ? L'illusion de la transparence*, Paris, Érès, pp. 17-29.

DÉCLARATION DE L'ASSEMBLÉE MÉDICALE MONDIALE SUR LES CONSIDÉRATIONS ÉTHIQUES CONCERNANT LES BASES DE DONNÉES DE SANTÉ ET LES BIOBANQUES. <https://www.wma.net/fr/policies-post/declaration-de-lamm-sur-les-considerations-ethiques-concernant-les-bases-de-donnees-de-sante-et-les-biobanques/>.

ELIAS, Robert. 1991. *La Société des individus*, Paris, Fayard.

GOFFMAN, Erwin. 1975. *Stigmate : les usages sociaux des handicaps*, Paris, Editions de Minuit.

RÈGLEMENT GÉNÉRAL DE PROTECTION DES DONNÉES. <https://www.cnil.fr/fr/reglement-europeen-protection-donnees/chapitre1#Article1>. Consulté le 4 décembre 2021.

L'activité littéraire de Joanna Drażba : un don pour les soins palliatifs

MARTYNA TOMCZYK

*Institut des humanités en médecine
Centre hospitalo-universitaire vaudois (CHUV)
Université de Lausanne*

SADEK BELOUCIF

*Service d'anesthésie-réanimation
Hôpitaux Universitaires Paris Seine-Saint-Denis
Université Sorbonne-Paris Nord*

« [...] pour parler de tous et à tous, il faut parler de ce que tous connaissent et de la réalité qui nous est commune. La mer, les pluies, le besoin, le désir, la lutte contre la mort, voilà ce qui nous réunit tous » (Camus, 2013 : 1346), notait Albert Camus lors de sa conférence à l'université d'Uppsala en Suède le 14 décembre 1957.

Parler « de tous et à tous », c'est exactement ce que fait Joanna Drażba (1971-1995), jeune poétesse polonaise, dans son livre autobiographique *Za parawanem powiek* (Drażba,

1995)¹. Mais elle y parle aussi d'elle-même, de ses sentiments, ses joies et ses souffrances, ses espoirs et ses désespoirs, mettant ainsi en lumière sa propre singularité et, par-là, celle de chaque être humain. Unissant l'universel et ce singulier, son activité littéraire s'avère inestimable ; c'est un don tant au sens exact que métaphorique du terme.

Cette jeune poétesse de grand talent emplie de rêves et de joie de vivre, originaire de Łekno, petit village situé dans le centre-ouest de la Pologne, est une brillante étudiante en philologie polonaise à l'université Adam Mickiewicz de Poznań, lorsqu'elle tombe gravement malade, à l'âge de 20 ans : une tumeur maligne osseuse localisée dans la colonne vertébrale. Dans le journal de sa maladie, elle écrit :

Le 21 avril 1991. Cette date marque le début d'une nouvelle ère dans ma vie. Une vie pleine de douleur, souffrance et dépendance. Mais pas seulement. Ce jour-là, j'ai ressenti une douleur, pour la première fois. J'avais mal au dos, dans le bas. Initialement, je croyais que cette douleur résultait de mon surmenage. [...] Chaque jour, la douleur devenait de plus en plus insupportable. Au début, je n'y faisais pas trop attention, croyant qu'elle passerait, avec le temps. Ce n'était pas le cas. (Drażba, 1995 : 81).

Elle lutte courageusement contre l'atroce maladie, jusqu'à la fin. Après plusieurs mois d'errance médicale et d'horribles souffrances, elle rencontre, pour la première fois, le Professeur Jacek Łuczak (1934-2019) – co-initiateur des soins palliatifs dans les années 1990 dans une Pologne à peine sortie du communisme. Cette rencontre s'avère des plus fructueuses : d'abord pour eux deux, puis pour des milliers de personnes en fin de vie et leurs proches en Pologne comme à l'étranger,

1 Ce livre se compose de trois parties : un recueil de poèmes, un journal de maladie et enfin un journal intime. Il est publié en polonais ; sa traduction en français demeurant inédite à ce jour (20/06/2021). La traduction personnelle du titre du livre est la suivante : *Derrière le rideau des paupières*. Toutes les citations issues de ce livre sont traduites en français par nos soins ; les numéros de page indiqués entre parenthèses dans le texte se réfèrent donc à la version polonaise.

notamment dans des pays d'Europe Centrale et de l'Est, où le Professeur œuvre à la mise en place des soins palliatifs. (Łuczak, Bogusz & Tomczyk, 2020 ; Tomczyk, 2021).

Dans le cadre du présent article, nous allons montrer, à travers d'exemples issus du livre de Joasia², traduit en français par nos soins, comment l'activité littéraire de cette talentueuse poétesse a contribué à l'enrichissement des soins palliatifs. Afin d'en faciliter la compréhension, nous allons, dans un premier temps, cerner le contexte, en évoquant le début des soins palliatifs modernes dans le monde et en Pologne, pour enfin décrire la rencontre de Joasia avec le Pr Łuczak.

Le début des soins palliatifs modernes dans le monde : le rôle de Cicely Saunders

La naissance des soins palliatifs modernes est incontestablement liée à Cicely Saunders (1918-2005), infirmière, travailleuse sociale et enfin médecin. Son parcours atypique, sa rencontre inoubliable avec David Taśma (jeune juif polonais ayant vécu le drame du ghetto de Varsovie et mourant d'un cancer inopérable dans un hôpital londonien) et enfin son mûrissement personnel et sa persévérance infinie l'ont amenée à fonder, en 1967, à Sydenham, au sud-est de Londres, *St Christopher's Hospice* – le premier hospice pour les personnes en phase terminale de leur maladie. Dès le début, cet hospice était un établissement centré sur une philosophie du soin à la personne (Clark, 2018 ; Saunders & Clark, 2006).

En effet, à force d'étudier la douleur physique et, surtout, à force d'accompagner les personnes en fin de vie, Cicely Saunders a fait la découverte surprenante que lorsque la douleur physique était soulagée, d'autres aspects de la souffrance apparaissaient. Un jour, interrogée sur sa douleur, une patiente lui a répondu que *tout* était douleur. C'est cette réaction, mais aussi bien d'autres exprimant la même idée, qui

2 Diminutif affectueux du prénom Joanna, très souvent utilisé par le Pr Łuczak.

l'ont fait avancer dans sa réflexion. Aussi a-t-elle élaboré le concept de douleur/souffrance globale – *total pain* (Saunders, 1976). Cette dernière comporte certes une souffrance physique, mais inclut aussi une souffrance psychique, existentielle, sociale et spirituelle, sans qu'une frontière exacte entre ces différents types de souffrance puisse être cernée. En revanche, tous ces éléments sont en interaction; il est donc déraisonnable de soigner l'un sans se préoccuper des tous les autres. Saunders affirmait qu'une présence bienveillante et une écoute attentive sont susceptibles d'apaiser la douleur physique. Inversement, un analgésique puissant risque de s'avérer inefficace si la douleur psychique n'est pas soulagée (Saunders, 1976, 1993, 1997). Précisions que le concept de souffrance globale a été fondé sur une certaine vision de la personne humaine. En effet, selon Saunders, la personne malade est « un tout » – *a whole person* (Saunders, 1976) et devrait être considérée comme telle. Elle est d'abord un esprit, une entité affective incarnée dans un corps. Ensuite, elle est un membre d'une communauté (famille, proches, etc.), le cadre de vie jouant un rôle important. Enfin, elle est indissociable de son histoire personnelle, des hauts et des bas de son existence. C'est justement ce « tout » pluridimensionnel (dont tous les éléments sont inséparablement liés) qui rend *cette* personne si singulière et unique, appelant et suscitant ainsi une attention individualisée.

Le début des soins palliatifs en Pologne : le rôle de Jacek Łuczak

Les soins palliatifs modernes ont débuté en Pologne avec le « Mouvement des hospices », au tournant des années 70 et 80. En effet, en 1972, le cardinal Karol Wojtyła (1920-2005)³ a initié le Synode de Cracovie, en vue de présenter les travaux du Concile Vatican II aux croyants de l'Archidiocèse de Cracovie. À ce moment-là, un groupe de parole a été créé, et

3 Métropolitain de Cracovie à cette époque-là et futur Pape Jean-Paul II.

ses membres ont commencé à se réunir régulièrement, pour lire et analyser la Bible, et pour en discuter. L'analyse de la prière de Jésus-Christ au Jardin des Oliviers était d'une importance cruciale, les amenant à réfléchir sur « [l'] amour actif » et la « compassion efficace ». Ils ont finalement constaté que cet « amour actif » et cette « compassion efficace » se traduiraient le mieux par l'accompagnement des personnes incurablement malades et en fin de vie. Quelques années plus tard, en 1976, des membres de ce groupe de parole ont pris la décision d'accompagner effectivement ces personnes, à l'hôpital de Nowa Huta-Bińczyce, à Cracovie : l'accompagnement était assuré bénévolement. Par la suite, l'activité s'est élargie : quand certaines personnes malades ont été autorisées à rentrer chez elles, les bénévoles ont continué à les accompagner à leur domicile. À partir de 1981, les premiers hospices ont commencé à voir le jour, sous les auspices de l'Église catholique ou des associations. Ils assuraient les soins palliatifs à domicile⁴ et reposaient sur le bénévolat. À l'époque, ce « Mouvement des hospices » se présentait comme un phénomène hors du commun tant sur le plan théorique que pratique ; divers mémoires de fin d'études de théologie étant consacrés à ce sujet. Plus encore, l'accompagnement des personnes incurablement malades et en fin de vie étaient dès lors considéré un nouvel élément de la foi chrétienne (Łuczak, Bogusz & Tomczyk, 2020 ; Tomczyk, 2021).

Il importe de souligner qu'à Poznań les soins palliatifs avaient un caractère particulier : il y existait deux courants, l'un basé sur le bénévolat et l'autre encadré par le système de santé public. Ce dernier était intimement lié au Pr Jacek Łuczak (1934-2019), cardiologue interventionnel et anesthésiste-réanimateur, mais surtout « un homme humain »⁵. En 1986, il a

4 Ce n'est qu'à partir de 1992 que les unités de soins palliatifs ont commencé à être créées.

5 L'expression « homme humain » traduit du polonais en français par

créé, de façon d'abord non officielle, l'Équipe mobile de lutte contre la douleur à domicile (*Wyjazdowy Zespól do Walki z Bólem*) qui, un an plus tard, a été rattachée à l'hôpital Przemienienie Pańskie, à Poznań. En mai 1988, lors du I^{er} Congrès *European Association for Palliative Care* à Milan en Italie, il a présenté un exposé sur les soins palliatifs de Poznań. Lors de ce congrès, il a fait la connaissance d'Elisabeth Kübler-Ross et de plusieurs autres personnes importantes du monde médical. C'est aussi à ce moment que le Pape Jean-Paul II l'a reçu au Vatican. Le Dr Łuczak lui a offert la documentation relative au congrès, y compris le résumé de sa présentation, lui a brièvement raconté ce qu'il avait déjà réalisé pour les soins palliatifs en Pologne et lui a demandé des conseils pour la suite. Le Pape a suggéré : « Insistez sur l'Église ! » Ultérieurement, lors de diverses interviews et de conversations moins officielles, le Dr Łuczak soulignait qu'outre la précieuse expérience et la littérature relative aux soins palliatifs, il avait rapporté d'Italie des pousse-seringues (cadeaux offerts par ses amis italiens) et la bénédiction du Pape Jean-Paul II.

En 1990, un service de soins palliatifs de sept lits a été créé, dans un ancien fumoir de l'hôpital d'oncologie de Poznań. Un an plus tard, en 1991, grâce à la bienveillance des autorités de la Faculté de médecine de Poznań et du directeur de l'hôpital, la Clinique d'anesthésie, de soins intensifs oncologiques et de soins palliatifs a été fondée, ce qui a permis d'introduire un programme d'enseignement des soins palliatifs obligatoire pour les étudiants en médecine et en soins infirmiers. Le Dr Łuczak a aussi élaboré et introduit un programme d'enseignement des soins palliatifs pour les médecins et les infirmiers, ce qui a par la suite étayé la création de la spécialité de médecine palliative pour ces deux professions (Łuczak, Bogusz & Tomczyk, 2020 ; Tomczyk, 2021). À partir de 1992, le projet de construction de l'Hospice Palium, selon le modèle

nos soins a été utilisée par Joanna Drażba, dans son poème dédié au Pr Łuczak (Drażba, 1995 : 76).

britannique, a été mis en place, malgré de très nombreuses difficultés de tous ordres. Et c'est en 1994 que le Pr Łuczak a rencontré Joanna Drazba, pour la première fois (Drazba, 1995 ; Łuczak, Bogusz & Tomczyk, 2020).

Joanna Drazba : une rencontre avec Jacek Łuczak

Au bout de trois années de multiples hospitalisations, d'errances diagnostiques et thérapeutiques et, *in fine*, d'atroces souffrances, Joasia fait connaissance du Pr Łuczak. Dans le journal de sa maladie, elle raconte le cadre de cette première rencontre :

Il était évident qu'il fallait augmenter la dose de morphine. Papa a contacté un professeur de Poznań. Un jour, mes parents sont allés voir ce professeur, à l'hôpital. Il y dirige un hospice⁶ de quelques lits et, en plus, il essaie de fonder d'autres hospices dans toute la Pologne. Ils sont convenus que le professeur viendrait me chercher en ambulance jeudi prochain et que, sous anesthésie, il me transporterait à l'hôpital de Poznań. Quand les parents sont rentrés à la maison, nous avons réfléchi à ce projet et fini par y renoncer. L'objectif de mon hospitalisation serait d'adapter la dose de morphine, pour que je puisse me mettre sur le côté. Nous ne croyions pas qu'ils y parviennent. En plus, maman n'était pas en forme pour passer une semaine de plus à l'hôpital, auprès de moi. (Drazba, 1995 : 108-109).

Malgré le renoncement au projet d'hospitalisation, le Pr Łuczak, accompagné d'Anna Glowacka, infirmière de soins palliatifs, rend visite à Joasia, à son domicile à Łekno. Joasia décrit ainsi cette première rencontre :

Jeudi matin, quand je prenais mon petit-déjeuner, j'ai entendu la sonnette. Maman a ouvert la porte et aperçu le professeur de Poznań accompagné d'une infirmière. Ils sont venus, pour me rendre visite, tout simplement. Nous étions très agréablement surprises. Le professeur m'a examinée, et l'infirmière s'est occupée de mes escarres. [...] Le professeur et maman sont allés

6 En Pologne, le nom d'hospice, issu de la tradition anglo-saxonne, est en usage, pour désigner l'unité de soins palliatifs.

chez notre médecin d'ici, pour le convaincre à me prescrire plus de morphine. (*idem* : 109).

Mais cette première rencontre, comme les suivantes, ne se limite pas à une prise en charge purement médicale. Au contraire, Joasia est prise en charge de manière globale, holistique ou plutôt humaine, pour la première fois depuis qu'elle est malade, c'est-à-dire depuis trois ans. Si le Professeur s'intéresse à tous les aspects de sa souffrance, tentant de les soulager, il est aussi très sensible à la beauté de sa parole littéraire et à la profondeur de ses réflexions sur la condition humaine :

Nous avons commencé à parler de ma maladie et de mes activités quotidiennes. Je leur ai dit que j'écrivais des poèmes. Le professeur m'a demandé quelques photos de moi et un poème. Il a dit en faire des diapos. [...] Le Professeur est un homme formidable. Il est très gentil et chaleureux. [...] Il a dit venir jeudi et tenu sa promesse. L'ambiance était de nouveau sympa. Il m'a dit avoir déjà fait des diapos à partir des photos et d'un poème que je lui avais donnés. Il m'a demandé d'autres poèmes. (*ibidem*).

Le Professeur encourage Joasia à rédiger un journal de maladie, ce qu'elle accepte de faire, tout en s'inquiétant de la destinée de ses écrits :

Il m'a encouragée à écrire un journal de ma maladie, ce que je suis en train de faire. [...] J'ai réalisé le vœu du professeur : j'ai écrit un journal de ma maladie. Qu'est-ce qui se produira après ? Seul le destin le sait. (*ibidem*).

Face à sa mort imminente, Joasia s'inquiète aussi de la suite de ses poèmes :

Quel sera l'avenir de mes poèmes ? Comment se sentiront-ils sans moi ? Seront-ils dévorés par le feu ? Seront-ils dissipés par le vent ? Seront-ils noyés dans une mer d'oubli et d'insouciance ? Ils partiront avec moi. Ils cesseront d'exister, comme moi, car nous sommes liés par une âme. Mes poèmes. Mes petites échappatoires à la solitude, à la tristesse et au désespoir. Mes petites nostalgies

et espérances enfermées dans des mots, vers, strophes, poèmes. Mes petits bébés. Les seuls bébés dont j'ai accouché – mes poèmes. Mes chers petits, accouchés dans la douleur et une joie d'accomplissement. Accouchés dans la solitude. Peut-être, pas toujours très réussis, mais les miens, si adorés, uniques. Quel sera leur avenir? (*idem* : 117).

Peu avant sa mort, elle confie tous ses écrits au Pr Łuczak qui lui promet de les faire publier. Il tient sa promesse et lui annonce la bonne nouvelle d'avoir trouvé un éditeur le 24 juin 1995, en guise de cadeau pour son 24^e anniversaire. Elle en est très heureuse. Pourtant, ce jour-là, dans la soirée, son état commence à s'aggraver sérieusement ; et c'est apaisée qu'elle décède quelques heures plus tard. Son livre paraît donc à titre posthume, en 1995. Plus encore, le Professeur l'adresse au Vatican puisqu'il a, quelques années auparavant, rencontré Jean-Paul II qui l'a encouragé à développer les soins palliatifs. Jean-Paul II bénit aussi ce livre dont il apprécie fort la lecture. Dans une lettre du 29 mai 1996 envoyée au Pr Łuczak, il salue vivement les efforts visant à sauver de l'oubli « l'attitude héroïque d'une jeune et talentueuse personne face à l'épreuve de la souffrance d'une maladie incurable »⁷. Dès sa publication en 1995, ce livre remporte un vif succès ; sa version originale en polonais, rééditée à plusieurs reprises, devient rapidement une référence bibliographique obligatoire, pour tous ceux qui viennent se former en soins palliatifs à l'Hospice Palium de Poznań : étudiants, médecins, infirmiers, psychologues, travailleurs sociaux, bénévoles, etc. De plus, traduit en anglais et en hongrois, il est un support précieux pour les étrangers suivant une formation de soins palliatifs ou étant en stage à l'Hospice.

7 Lettre rédigée en polonais dont la photocopie est jointe au livre de Joasia. Traduction personnelle en français.

« Derrière le rideau des paupières » : un don pour les soins palliatifs

Sans nul doute, ce livre peut-il être considéré comme un don pour les soins palliatifs, tant au sens purement pragmatique qu'intellectuel. D'un point de vue pragmatique, il permet, comme nous pouvons le lire dans une lettre rédigée par le Pr Łuczak et jointe au livre, de récolter des dons pour équiper l'Hospice Palium ; ceci étant conforme au souhait de Joasia et avec l'autorisation de ses parents. D'un point de vue intellectuel, il permet de mieux comprendre le concept de souffrance globale élaboré par Cicely Saunders dans les années 70 et, *in fine*, de mieux soigner les personnes atteintes d'une maladie grave et incurable, qu'elles soient en fin de vie ou non.

Comme rappelé plus haut, la souffrance globale est empreinte d'une dimension à la fois physique, psychique, existentielle, spirituelle et sociale, à des degrés variables. Joasia, plongée dans une telle souffrance pluridimensionnelle, l'exprime et illustre parfaitement à travers ses écrits.

Atteinte d'une tumeur maligne osseuse localisée dans la colonne vertébrale, cette jeune poétesse souffre physiquement, ce d'autant qu'elle subit de très (trop!) nombreuses errances diagnostiques et thérapeutiques, et surtout une immense incompréhension de la part des médecins. Avant que le diagnostic correct ne soit posé, l'errance médicale évoque successivement le « tour de reins », l'inflammation du nerf intercostal, la scoliose ou encore la tuberculose osseuse. De toute évidence, les traitements prescrits pour ces pathologies s'avèrent inefficaces, alors que la douleur dorsale s'intensifie. *A contrario*, d'autres médecins considèrent Joasia comme une malade imaginaire, et sa douleur comme « une douleur dans la tête », ce qui est le plus difficile à accepter. Dans le journal de sa maladie, elle l'évoque à plusieurs reprises :

Des médecins de cet hôpital croyaient que ma douleur était « dans la tête ». Ils m'ont collé une telle étiquette. (Draz̑ba, 1995 : 83). [...] lorsque maman le [l'orthopédiste] suppliait de nous donner une ordonnance pour hospitalisation, afin d'effectuer des examens spécialisés, il a dit : « Je peux vous donner une ordonnance pour hospitalisation en psychiatrie ». (*idem* : 84). [...] Elle [la neurologue] estimait que je mentais comme le fait chaque étudiant... Elle disait que cette douleur était « dans la tête ». Elle n'a pas permis à ma maman de m'aider à m'habiller, et moi, je ne pouvais même pas bouger, à cause de cette douleur. Mes parents me portaient, presque. (*idem* : 85).

Dans un poème, Joasia décrit brillamment ses sentiments à l'égard de cette incompréhension :

la porte entr'ouverte
vers une angoisse
encore une blouse blanche
et un sourire insincère
tu es autorisé à découvrir
tous ces recoins
où avaient été mis
des cris, un baragouin, des gémissements (*idem* : 62).

Elle se sent perplexe, au point de se taire :

le silence
c'est la seule défense
se taire, se taire
jusqu'à une prochaine crise
[...]
notre voix
non
nous n'avons pas le droit
de prendre la parole
peut-être un cri ?
une erreur encore
un silence
ce sera le mieux (*ibidem*).

Au bout de plusieurs mois d'errance médicale, la douleur de Joasia est enfin prise au sérieux. Dans le journal de sa maladie, elle le résume ainsi :

Jusqu'à ce moment-là, tous les médecins estimaient que ma douleur était « dans la tête ». Les médecins de cet hôpital-là m'ont dit qu'il faudrait exclure toutes les autres causes et qu'une consultation psychiatrique viendrait en dernier. Il s'est avéré que cette dernière n'était plus nécessaire... (*idem* : 85).

Mais l'identification de la cause de la douleur n'égale pas à un soulagement optimal :

La douleur était de retour, avec toute sa force. Maman est venue. Une bataille pour la morphine a commencé. Les médecins ne voulaient pas me la prescrire ; ils avaient peur que j'en devienne dépendante. Maman ne supportait pas me voir souffrir. Elle cherchait un médecin pendant deux heures. Une fois trouvé, il lui a dit qu'il n'y avait plus de morphine dans le service. Je pleurais, maman était perplexe. Enfin, ils ont trouvé de la morphine. Mais presque chaque nuit et souvent dans la journée aussi, maman devait se battre pour avoir de la morphine. La nuit, les infirmières ne voulaient pas réveiller les médecins ; la dose prescrite le soir devait me suffire. (*idem* : 93-94).

De plus, la douleur physique, résultant directement du cancer, est renforcée par l'indélicatesse de certains soignants :

Pendant tout ce temps-là, on me faisait divers examens : radios, échos, etc. Pour un examen, un aide-soignant souill me transportait. Il faisait cogner le lit contre les murs, ce qui me faisait extrêmement mal. C'était un cauchemar. (*idem* : 89).

Elle est aussi renforcée par certains gestes :

Je me souviens de ces moments atrocement douloureux où on m'a levée du lit et installée dans un fauteuil. La plaie opératoire avait saigné, j'étais donc collée au lit. Je me sentais atrocement mal. (*idem* : 91). [...] Je croyais que, dans un instant, ils allaient de nouveau me décrocher du lit. Je commençais à avoir peur. Maman et l'infirmière sont allées chercher un fauteuil roulant. Dès qu'elles sont parties, je me suis mise à pleurer et je tremblais ; j'ai fait une

crise d'angoisse. On ne m'a donné aucun antidouleur. On m'a installée dans un fauteuil. Cela me faisait atrocement mal, bien entendu. Même la présence de maman ne m'a pas soulagée. J'ai dit que je ne consentirais plus jamais à une telle opération. Et c'est à cause de ce transfert stupide. (*idem* : 99).

Joasia consacre un poème entier à sa douleur physique. Cette dernière, envahissant ses pensées, engendre une terrible souffrance psychique :

la douleur dévore mes pensées
avale mon espoir
ses oisillons
éclosent dans mon esprit
et des oiseaux soucieux
partent à la recherche d'une nouvelle nourriture
dans un cocon de douleur
je compte les marées hautes
et les marées basses
une mer de souffrance
est frappée par une tempête (*idem* : 71).

Avec courage, elle accepte les piqûres d'antidouleurs, dans l'espoir que celles-ci calment à la fois la douleur physique et « la douleur de questions » :

une seringue
remplie d'espérance
pique douloureusement
le bras de la dépendance
qui reconnaîtra
les pensées dissipées
qui soulagera la douleur de questions [...] (*idem* : 63).

Enfin, il convient de souligner qu'à cette douleur intense non soulagée ou partiellement soulagée s'ajoutent d'autres symptômes physiques tels que la paralysie progressive des membres inférieurs, une incontinence urinaire et fécale, des escarres, une altération de l'état général, etc. Clouée au lit, Joasia lui consacre un poème :

le lit

comme une feuille sur laquelle je nage
vers un abîme de mes pas enlevés
de mes paroles fracturées
et des formules magiques cassées
une cage de pensées
ferme le cadre d'un tableau
que l'on souhaiterait changer
un arbre frappé par la foudre
s'est effondré sur notre route
pardonnez-moi ma perception
autorisez mon sentiment (*idem* : 65).

Comme mentionné plus haut, la douleur physique entraîne une souffrance psychique. Mais cette souffrance résulte aussi d'un écart excessif entre les rêves et le réel :

[...] Je veux me lever, m'habiller et marcher. Me promener. Mais tout d'abord, je veux m'habiller. Je le désire si ardemment. Je veux mettre un pantalon ou une jupe longue et un chemisier, ou encore un pull. Je veux avoir l'air. Je veux avoir l'air, être habillée et chaussée. Les chaussures, justement. Avoir des chaussures et marcher. Se promener et, en marchant, cueillir des branches de pommier. Ah, combien ce serait magnifique! Mes pensées me font mal, à cause de ces rêves. Je ne peux me lever, je ne peux m'habiller, je ne peux marcher depuis deux ans. Combien de temps encore? Je rêve de chemisiers, culottes, collants, petits pulls – toutes ces choses dont je suis privée. J'ai envie de les toucher et caresser, les mettre tout près de moi et regarder. Rien de plus. Je suis licenciée de la vie. LICENCIÉE DE LA VIE!!!⁸ Sans aucun motif. (*idem* : 118).

Cette souffrance se traduit par divers sentiments très explicitement évoqués dans le livre. Il s'agit essentiellement des sentiments tels que

la peur :

La peur? Elle est là. Souvent. Tantôt elle est très forte, tantôt elle l'est moins. Parfois, elle est absente. Ce sont de bons moments. Après la mort, aurai-je peur, également? Ce serait injuste. J'ai peur qu'au moment de la mort, je ne me comporte pas comme je le

8 Nous gardons ici la typographie originale.

souhaiterais. J'ai peur que des instincts prennent le contrôle, qu'ils soient plus forts que moi. (*idem* : 113).

la colère :

Toujours, cette colère aveuglante. Étranglante et étouffante. Et ce déchirant désir de guérison et d'une vie normale. Je me fais des illusions toujours, en me disant que c'est un songe, puisque la vie ne peut être si cauchemardesque, si cruelle. [...] (*idem* : 115-116).

la tristesse :

Une admission à l'hôpital, enfin. Pour la première fois, je me suis assise dans un fauteuil roulant ; j'ai été transportée et admise dans le service. À ce moment-là, je me suis mise à pleurer : le fauteuil roulant, l'hôpital, la séparation de mes parents – tout cela avait une mauvaise influence sur moi. (*idem* : 85).

À cela s'ajoute une souffrance existentielle, sous-entendant la question « Pourquoi » (« Pourquoi moi ? », « Pourquoi cette souffrance ? ») :

Pourquoi? Cette question me hante, bien que je ne sache jamais trouver de réponse. Il n'y a pas de réponse à une telle question. Peut-être, ne pose-t-on pas de telle question? (*idem* : 118).

Souffré-je à cause des péchés de quelqu'un? Pourquoi souffre-t-on? Et pourquoi ne souffre-t-on pas? Pourquoi ne souffrais-je pas il y a deux ans, et maintenant je souffre si terriblement, jusqu'aux confins de ces souffrances? Je n'ai plus de force. Je deviens folle! Je deviens folle! Je deviens folle! (*idem* : 116).

La souffrance existentielle est intimement liée à une souffrance spirituelle, voire religieuse. Joasia s'interroge sur l'existence de Dieu et la vie après la mort :

[...] Existe-t-il [le Seigneur] réellement? Vu le nombre de fidèles, on peut dire que oui. Cet argument est accablant. S'il existe, cela signifie qu'il y a quelque chose après la mort. Faut-il en avoir peur? Personne ne sait ce qu'il y a après la mort. Sera-ce mieux que la vie ici-bas? Tout le monde espère que ce sera mieux tout de même. Si, ici, c'est tellement nul, quelque part ailleurs, cela doit être mieux.

Et cela doit être là-bas, justement. Sinon où? Aucun vivant n'y est allé, n'a vu, alors on peut rêver! (*idem* : 118-119).

Et enfin, une souffrance sociale. Celle-ci se traduit d'abord par un sentiment de perte; « petit à petit, je perdais tout : ma santé, mes études, mon bien-aimé » (*idem* : 102), écrit Joasia dans le journal de sa maladie. En effet, son ami, dont elle est si éperdument amoureuse, la quitte, ce qui est particulièrement douloureux pour elle. Elle le décrit ainsi :

En octobre, Andrzej m'a rendu visite. C'était notre dernière rencontre. Andrzej est tombée amoureuse d'une autre fille. Nous avons pris congé. J'ai passé quelques nuits à pleurer. Quand je me réveillais le matin, mes yeux étaient tout enflés, à cause des larmes. C'était un choc pour moi. [...] Andrzej m'a téléphoné une fois et écrit une lettre. Mais je ne lui ai pas répondu et je ne souhaitais pas que l'on garde le contact. Andrzej m'a demandé s'il serait possible qu'il me rende visite un jour. Je lui ai dit que je ne savais pas. Il ne m'a pas rendu visite. Maintenant, il habite avec sa nouvelle copine, à Poznań. Pour moi, ce chapitre de ma vie est terminé à jamais. Des photos et des souvenirs restent. (*ibidem*).

Si Joasia est abandonnée par son amoureux, ses « derniers amis fidèles » gardent le contact avec elle :

Une fois par semaine (plus ou moins) Kasia me rend visite. Alicja vient un peu plus rarement. De temps en temps, Jacek me rend visite, également. Il me téléphone souvent aussi. Je suis en contact épistolaire avec Amelia de Złotów⁹. Mon temps passe ainsi. (*idem* : 108).

À la maison, bien que sa maman, son père et son frère prénommé Błażej soient présents, Joasia se sent très solitaire, ceci pouvant être qualifié de solitude émotionnelle :

J'aimerais tellement que quelqu'un soit auprès de moi, en ce moment. Je me sens si seule et abandonnée. Et dire qu'il y a tant de monde dans cette maison. Et personne n'est auprès de moi. Mince, qu'est-ce que je suis triste! Maman, où es-tu?! J'ai besoin de toi. Papa et Błażej, que faites-vous? Venez me voir! Demandez-moi

9 Commune urbaine de la Voïvodie de Grande-Pologne, située à environ 120 kilomètres au nord de Poznań, capitale de cette voïvodie.

si j'ai envie d'être entourée. Il est clair que je ne vous téléphonerai pas pour vous dire : « Soyez auprès de moi ! » [...] Je me sens si atrocement mal. C'est un état si cauchemardesque qu'il me manque les mots pour le décrire, tout simplement. (*idem* : 120).

Ces différents types de souffrance n'étant point ou pas suffisamment pris en charge l'amènent finalement à une tentative de suicide. Dans son journal intime, elle le décrit ainsi :

Pourquoi vis-je ? Pourquoi la morphine m'a-t-elle tellement déçue ? Au bout d'une heure, je me suis réveillée, toujours en vie. Une atroce ironie du destin. J'ai franchi ce seuil, une fois. Je n'y ai pas réussi. Je suis revenue. D'où puiser de la force et du courage pour le refaire ? Ah, si seulement, j'avais suffisamment de force et de courage pour avaler, avaler, avaler... Puis, boire et s'endormir. Dormir, dormir, dormir merveilleusement. (*idem* : 114).

Pour le Jacek Łuczak, *Doctor honoris causa* du *Albert Schweitzer World Academy of Medicine* et membre nommé du *Fellow of Royal College of Physicians in London*, Joasia Draz̧ba était, comme il le soulignait à plusieurs reprises, « son enseignante ». C'est grâce à elle et son activité littéraire qu'il a réellement compris ce que signifient « souffrir » et « co-souffrir », au sens large du terme, et comment prendre soin d'une personne gravement malade et en fin de vie ; ceci contribuant ultérieurement à une meilleure prise en charge de ces personnes, dans une approche holistique. Plus encore, *via* les cours, les formations spécialisées et les congrès, il a transmis ces savoirs, savoir-faire et surtout savoir-être à des milliers d'étudiants en médecine, en soins infirmiers ou encore dans d'autres filières (psychologie, formations pour travailleurs sociaux, etc.), mais aussi à des médecins, des infirmiers, des bénévoles, etc., en Pologne comme à l'étranger. Afin d'honorer l'apport de cette jeune poétesse à la compréhension de la souffrance globale des personnes incurablement malades et en fin de vie et, par-là, à l'enrichissement des soins palliatifs, le Pr Łuczak a fait donner le nom de Joanna Draz̧ba au service de jour de l'Hospice Palium de Poznań, et ce même nom a été attribué

au concours littéraire national, organisé sous l'égide de la Société polonaise des soins palliatifs. Enfin, il convient de préciser qu'il évoquait le livre de Joasia à chaque occasion, y compris dans sa dernière interview, peu avant son décès en octobre 2019 (Łuczak, Bogusz & Tomczyk, 2020).

Pour Joasia, Jacek Łuczak était « un homme humain » ; il s'intéressait à tous les aspects de sa souffrance, tentant de les soulager, et il était sensible à son activité littéraire. Lors des quatre années de sa courageuse lutte contre l'atroce maladie, lui, il était le premier à la considérer comme *un sujet de vie* et non comme *un objet de traitement*¹... Afin de le remercier, elle lui a dédié, le 14 février 1995, soit moins de six mois avant sa mort, le poème suivant :

il m'a serré la main
il m'a regardée
j'ai senti un amour silencieux
nageant dans une rivière de touchers
il partage son cœur
comme on partage du bon pain
avec des mots, il crée des tableaux
qui murmurent des couleurs
il touche les maladies
et calme le cri de la douleur
il donne son cœur doux
et son âme honnête

Ni roi, ni dieu
UN HOMME HUMAIN²

Au Professeur Jacek Łuczak
Joanna (Drażba, 1995 : 76).

1 La référence est faite ici à l'ouvrage de Jean-François Malherbe *Sujet de vie ou objet de soins ? Introduction à la pratique de l'éthique clinique* (Montréal : Les Éditions Fidès, 2008). Une modification a été faite : au lieu d'employer l'expression « objet de soins », nous utilisons l'expression « objet de traitement ».

2 Dans la version polonaise, l'auteure l'a écrit en majuscules, pour mettre en exergue les qualités humaines du Professeur et pour lui rendre hommage. Nous gardons donc la version typographique originale.

Références bibliographiques

CAMUS, Albert. 2013. « L'artiste et son temps », in CAMUS, Albert, *Œuvres*, Paris, Gallimard, pp. 1339-1355.

CLARK, David. 2018. *Cicely Saunders: A Life and Legacy*, Oxford, Oxford University Press.

DRAŻBA, Joanna. 1995. *Za parawanem powiek*, Poznań, Media Rodzina.

ŁUCZAK, Jacek, BOGUSZ, Halina & TOMCZYK, Martyna. 2020. *Moje Palium*, Poznań, Wydawnictwo Poznańskie.

SAUNDERS, Cicely. 1976. « Living with dying », *Man and Medicine*, 1, pp. 227-242.

SAUNDERS, Cicely. 1993. « Some challenges that face us. Second Congress of the European Association for Palliative Care Brussels, 19-22 October 1992 ». *Palliative Medicine*, 7, pp. 77-83.

SAUNDERS, Cicely. 1997. « Hospices Worldwide: A Mission Statement », in SAUNDERS, Cicely & KASTENBAUM, Robert (eds), *Hospice Care on the International Scene*, New York, Springer Publishing Company.

SAUNDERS, Cicely & CLARK, David. 2006. *Cicely Saunders: selected writing 1958-2004*, Oxford, Oxford University Press.

TOMCZYK, Martyna. 2021. « “Les malades sont nos héros et nos maîtres.” In memoriam : le Professeur Jacek Łuczak (1934-2019), co-initiateur des soins palliatifs en Pologne », *Médecine palliative – Soins de support – Accompagnement – Éthique*. <https://doi.org/10.1016/j.medpal.2021.01.003> [consulté le 20 mai 2021].

Prendre soin en le Donnant

NEJMA BATICHTY

Université Gustave Eiffel UPEC

Laboratoire interdisciplinaire d'étude du politique Hannah Arendt

(LIPHA)

Notre réflexion sur le don émerge de notre expérience de cadre de santé dans un établissement d'hébergement pour personnes âgées dépendantes, relevant du service public. Les personnes que nous accueillons sont souvent fragilisées d'un point de vue socioéconomique, ce qui retentit inévitablement sur leur santé physique et psychique.

Dès lors, nous proposons de nous intéresser à la question de l'hospitalité, car le don ne peut être sans l'accueil de l'autre (Derrida, 2001 : 187). Au décours de cette discussion et, grâce à des témoignages de soignants, nous évoquerons celui qui donne le soin et celui qui le reçoit car, sans l'un ou l'autre, il ne s'agirait pas de *don*, mais d'*abandon*. Pour autant, nous éviterons le piège de l'hypersimplification qui pose un donneur et un receveur. De même, nous nous interrogerons

à nouveau, à travers la relation de soin, sur les termes « donnant-donnant ».

Accueillir pour donner

L'hospitalité a pour étymologie le latin *hospes* : qui reçoit un étranger; elle est cordialité, attention dans la manière d'accueillir l'autre, et pour cela, il nous faudra nous décentrer, nous effacer un peu, faire un pas sur le côté, comme lorsque nous ouvrons la porte pour laisser entrer quelqu'un. Bien souvent, en EHPAD, comme dans toute institution, l'hospitalité est tolérance de la présence de l'autre. « (...) la tolérance reste une hospitalité surveillée, sous surveillance, avare, jalouse de sa souveraineté » (Derrida, 2001 : 187). La tolérance est, nous dit-il, l'inverse de l'hospitalité. En tout cas sa limite. Si je crois être hospitalier parce que je suis tolérant, c'est que je tiens à limiter mon accueil, à garder le pouvoir et à contrôler les limites de mon « chez moi », de ma souveraineté, de mon « je peux » (mon territoire, ma maison, ma langue, ma culture, ma religion, etc.). Alors, j'oublie que le résident est chez lui, et je ne servais de ce vin bon marché à Madame L. que si elle termine son repas; alors, nous refuserons le chat, compagnon de madame F, âgée de 85 ans, laquelle aura perdu son chez-soi et son unique ami.

Il ne s'agit pas de discréditer cette hospitalité surveillée, mais, comme nous le suggère Derrida, de la rendre moins conditionnelle et d'éviter la mise à l'index de certains candidats à l'hébergement. Pour que le candidat puisse être accepté, il lui faut passer ce que l'on appelle une visite de préadmission (VPA). Un vent « tabac-zéro » fait que nombre d'EHPAD refusent l'hébergement au vieux fumeur, même si ce dernier doit continuer de vivre dans la précarité. Ce principe sans doute érigé arbitrairement est bien évidemment contraire à l'hospitalité.

Nous disions que le don ne peut être sans hospitalité : hospitalité est cordialité et attention dans la manière

d'accueillir celui qui, faute de pouvoir rester dans son vrai chez-soi, échoue dans nos institutions. Littré nous rappelle que le verbe « accueillir », sans adverbe qui le modifierait, signifie toujours *bien* accueillir.

Applaudissements de 20 h

De chez eux, lors du premier confinement, nombreux étaient de ceux qui, à 20 h pétantes, applaudissaient à la fenêtre : était-ce un moyen de remercier les soignants ? Ou, était-ce un prétexte pour sortir un peu de la torpeur du confinement ? Ou bien les deux ?

Au cours d'une journée dramatique, deux soignantes devaient enfermer dans leur housse en plastique deux résidents décédés, l'un après l'autre. Le lendemain, l'une d'elles raconte : « Après avoir fini ma vacation d'hier, de la rue j'appelle une amie pour trouver un peu de réconfort. Après quelques secondes d'échanges, mon amie me dit : « Je dois te laisser car je vais applaudir ». « Il était 20 h, l'heure des applaudissements », poursuit l'infirmière.

Ce qui aurait pu être don pour et par cette amie, don d'écoute, don de confiance pour l'une, don d'écoute et don de son temps pour l'autre, fut confisqué, pour un rendez-vous moins confidentiel, plus spectaculaire : non pas le journal de 20 h, mais les applaudissements de 20 h, lesquels, souvenons-nous, se présentaient initialement comme un Merci, faisant écho à d'autres dons, mais aussi à d'autres mercis. La possibilité du don porterait-elle en son cœur une précarité intrinsèque ? C'est à ce moment précis, celui du coup de fil, que le don pouvait être, mais, l'occasion opportune de donner n'a pas pu être saisie par cette amie. Nous parlerons du *Kairos*, dieu grec, « (...) souvent représenté comme un jeune homme ayant une épaisse touffe de cheveux à l'avant d'une tête chauve à l'arrière ; il s'agissait de le saisir par les cheveux lorsqu'il passait (...) toujours vite » (cf. *Encyclopédie de l'Agora*, <http://>

agora.qc.ca/encyclopedie/index.nsf/impression [consultée le 26 mai 2021].

Donnant-donnant

Donner se révèle bien à contre-courant d'un autre schéma percutant du donnant-donnant; celui qui donne attend-il un retour? Le don trouve-t-il en son cœur sa propre récompense? Aristote (1992/? : 299) nous dit : « Ainsi le plaisir vient parachever l'activité qui se déploie ». Serait-il possible que l'action de donner pût nous apporter la joie, comme un parachèvement du don? Parfois, les soignants semblent éprouver une certaine volupté lorsqu'ils aident le résident. Cette volupté prendrait racine dans le fait de se sentir pleinement utile et responsable d'autrui. Sans aucun doute, prodiguer un soin dans les règles de l'art conforte l'estime de soi, aide à la prise de conscience de ses capacités d'agir dans le monde.

Soit, mais une question s'impose à nous : cette satisfaction d'ordre moral pourrait-elle être nourrie également d'un sentiment secret de se percevoir comme celui qui aide et non pas celui qui est aidé? Celui qui donne et non celui à qui l'on donne? (Laplantine, 1986 : 137).

Réciprocité

Écoutons Sylvie, infirmière : « lorsqu'on me dit ton métier est dur car tu dois te donner, je suis gênée car je reçois tellement! ». Ce témoignage nous suggère d'éviter le piège de l'hypersimplification qui pose un donneur et un receveur, nous renvoyant à ce schéma très mécaniste, enseigné autour de la communication. Il nous explique que l'interaction verbale entre deux êtres, à l'image des échanges au *talkie-walkie*, est bilatérale, mais ne se fait pas simultanément. L'émetteur (le locuteur) doit pour parler appuyer sur un interrupteur et ne le lâcher que pour donner la parole au récepteur (son interlocuteur). En réalité, les deux interlocuteurs sont

locuteurs et interlocuteurs dans le même temps. Dans *Parcours de la reconnaissance. Trois études* (Ricœur, 2004 : 376), après celle de la reconnaissance d'un objet sur un mode objectif, puis celle de soi-même sur un mode subjectif, Ricœur nous invite cette fois à penser cette reconnaissance mutuelle comme la réciprocité de dons dépassant la dissymétrie, réciprocité s'inscrivant dans une intersubjectivité qui implique la réciprocité des dons. Mais, quelquefois, le don butte sur un non-recevoir, ou sur quelque chose qui doit être, comme un dû, nous renvoyant à cette reconnaissance par la lutte.

Dans les étages de notre établissement, il arrive parfois qu'un résident ou résidente dise : « Vous êtes ici pour ça négresse, vous êtes là pour nettoyer mon cul ». Que répondre alors à cette jeune soignante, fraîchement diplômée, se plaignant de la violence et du mépris des mots ? Garder une langue de bois et rester neutre ? Ne serait-ce pas là ajouter de la violence et du mépris ? Il arrive alors que nous soyons amenés à convoquer les deux acteurs : celui qui donne le soin et celui, non pas qui le reçoit, mais à qui il est donné. Nous rappelons alors qu'à défaut d'amitié, nous nous devons au nécessaire respect. Le respect est un impératif catégorique (Kant, 1993/1785 : 71). En effet, nous devons respecter autrui. Le vocable vient du latin *respectus*, qui veut dire regarder en arrière. Il est le mouvement de l'homme qui suspend son activité pour consentir à porter son regard sur un autre que lui. C'est aussi regarder à deux fois, considérer quelqu'un une deuxième fois, en mettant la première impression à distance, en résistant à une première impulsion. Le respect est alors comme le dernier rempart qui devrait nous soutenir dans notre métier d'homme, certes de soignant, mais aussi de soigné. À cette jeune femme donnant du soin, il nous faudra alors donner soin. Cela éviterait peut-être aussi un double abandon : abandon de cette soignante et, par ricochet, celui de la résidente. À défaut d'avoir pour matrice l'amitié, le don et son accueil pourraient reposer sur le respect.

Don comme antithèse du sacrifice

Nous ajouterons que le don est l'antithèse du sacrifice qui est accompagné de souffrance. Voici une anecdote qui pourrait illustrer ce propos. Catherine, une jeune infirmière amenée à panser la plaie de tumeur d'un sein d'une résidente, se voit enfin soulagée de pouvoir l'effectuer avec un masque depuis son port obligatoire. En effet, cette jeune soignante, devant donner ce soin quotidiennement, avant la pandémie, n'osait porter le masque, car elle craignait d'offenser cette résidente. À sa grande surprise, cette dernière lui confia alors qu'elle avait toujours été très gênée par les odeurs nauséabondes de ce sein tuméfié et suintant et que, finalement, si l'infirmière portait un masque, elle aussi souhaiterait en porter un. Ici, la patiente nous rappelait que le don se révèle être l'antithèse du sacrifice qui s'accompagne de souffrance.

Dans les premiers temps de la crise sanitaire, l'ombre du sacrifice semblait accompagner, malgré eux, nos soignants. Ils ne pouvaient pas porter de masque ; au niveau ministériel, on disait que cela ne servait à rien, et nous ne savions encore rien de ce virus Covid-19. Plus tard, comme des guerriers, et c'est ainsi qu'on les nommait, nos soignants profondément traumatisés en venaient à cacher leur matériel, masques, lunettes de protection, gants... sous les draps, dans les placards, avec toujours la crainte d'en manquer. Et que dire de cette infirmière lorsqu'elle raconte le bruit (zzzz) de la housse en plastique se refermant sur le résident, bruit devenu hantise, au point que même fermer son sac à main lui devenait insupportable.

Mais vous le valez bien !

Dans ce chaos, nous devons aussi parler de nos volontaires, auxiliaires de puériculture qui ont choisi d'apporter une aide à leurs collègues de gériatrie. Pendant le confinement, les crèches publiques de la ville étaient fermées face à cette première et

inouvable vague. Les auxiliaires puéricultrices pouvaient rester chez elles et être tout de même payées. Donner, ici, était simplement volontaire. Et le don remarquable de leur présence venait jeter une lumière sur un pan oublié du monde, celui de nos soignantes de gériatrie : elles ouvraient une fenêtre, apportaient une nouvelle douceur au soin, puisée sans doute dans la grande proximité des enfants.

Le don est aussi celui qui fait qu'autrui ne se sent pas redevable. Au résident dépendant, sollicitant avec honte son aide, Brigitte, une auxiliaire de vie répondait en parodiant la publicité d'une célèbre gamme cosmétique : « Mais vous le valez bien ! ». Elle disait ces mots avec légèreté, et cela avait pour effet de liquider cette honte, sur-le-champ.

Ordre des mobiles

Don gratuit ou fin en soi, don comme moyen ou par intérêt, Kant nous aide à dénouer un peu cet entrelacement. Il s'agit de percevoir l'action de donner en tant que conforme à la loi morale. Kant écrit que volonté est bonne lorsque le mobile de l'action n'est pas l'intérêt, mais le devoir, devoir car conforme à la loi morale.

Il nous faut alors plus que distinguer les bonnes actions des mauvaises :

1. Notre action peut être bonne, mais, si réalisée par intérêt, elle est non conforme au devoir. Ainsi, parmi les soignants (hors agents de la ville, rémunérés qu'ils aient été présents ou non) venus en renfort, certains répondaient présents car, en premier lieu, avant tout, ils en attendaient un retour financier, doublement majoré dans cette crise. Si les uns étaient des guerriers, les autres devenaient-ils des mercenaires ?

Désirer être heureux n'est pas en soi une mauvaise chose. Kant précise que le mal est dans l'inversion de l'ordre des mobiles : par intérêt d'abord, puis par obéissance à son devoir ensuite.

2. Notre action peut être bonne, conforme au devoir et être réalisée par devoir; cette action bonne est « non pas comme moyen en vue de quelque autre fin, mais bonne en soi-même » (Kant, 1993/1785 : 61). Ainsi certains soignants n'hésitaient pas à revenir durant leurs jours de repos, pour pallier les absences de leurs collègues contaminés. Il s'agit bien ici de don : don de son temps, don de sa force physique et psychique, don de sa force de travail.

3. Enfin, nos actions peuvent être conformes au devoir et réalisées par intérêt. Ainsi ce jeune étudiant en soins infirmiers qui, à la question : que pensez-vous du don dans le soin? nous répondit :

je ne fais pas don de ma personne, je suis rémunéré. Ma fonction induit un échange avec le malade, ainsi j'en tire bénéfice aussi bien financièrement que socialement. Je rencontre des situations différentes de la mienne qui me permettent d'évoluer et de compléter ma réalité. Si je pensais mon activité comme un don, alors je ne la penserais pas sereinement. Je suis fier d'exercer ma profession contre rémunération.

Mais le don n'est-il pas plutôt contenu dans la façon de donner? (Aristote, 1992/? : 105).

Fausse reconnaissance

Les soins ne sont plus des dons, ils sont théoriquement un droit. Depuis 1901, après la séparation de l'Église et de l'État, ils ne sont plus fondés sur la charité, mais sur la solidarité, néanmoins le dévouement et la bonté restent les qualités requises pour être une bonne infirmière. Ainsi la culture soignante reste imprégnée de son histoire, le don du soin renvoie à la vocation, vocable bien démodé, désuet. *Vocatio*, de *vocare* en latin, est étymologiquement la voix. Par extension, il signifie *appeler*. La vocation est un « mouvement par lequel on se sent porté à la vie religieuse, ou l'inclination que l'on se sent pour un état » (Littré, 1957 : 1814-1816).

Nous le savons, ceux qui portent des soins au corps sont le plus souvent des femmes ; comme une continuation de l'espace privé. Notre société entérine le fait que les champs de l'activité soient soumis au genre : il est donc normal que la vie privée et publique d'une femme s'inscrive dans l'attention à l'autre, dans le don, souvent jusqu'à épuisement (Brugère, 2008 : 15). Nous connaissons ces formules : bonnes infirmières, bonnes soignantes, bonnes professionnelles, généreuses, qui ne comptent pas leurs heures, admirables, dévouées, des héroïnes qui ont la vocation... Ces formes de reconnaissance peuvent devenir aussi des moyens de domination sociale, car elles renforcent souvent une image de soi, conforme aux attentes de la société, mais aussi de l'institution. Cette fausse reconnaissance (Honneth, 2008 : 247-248) suscite un sentiment d'estime de soi, et plus facilement que la contrainte n'invite à une certaine soumission volontaire. Elle ne sert pas à accroître la puissance d'autrui, mais à l'enfermer dans un rôle prédéterminé, visant son asservissement, participant à sa fatigue. Cette fatigue (Fiat, 2018 : 300-312) est la pire ennemie pour celui qui veut donner. Il ne s'agit pas de cette fatigue du juste, après une journée de labeur, ouvert sur le monde, attestant de sa participation au bien commun.

Non, cette fatigue serait celle qui fait éprouver au soignant, comme un désintérêt de ses actions, ses gestes devenus mécaniques. Épuisé, il devient « terrain vague ». Il existe comme l'idée d'un vide intérieur. Les Anglo-saxons appellent « *burn-out* » cet état défini comme « [l'] endommagement [d'un matériau] provoqué par la répétition de sollicitations et pouvant entraîner sa rupture ». Il s'agit d'une fatigue qui « grisaille » son âme et, par conséquent, le monde. Elle lui retire sournoisement son horizon, l'idée même de la possibilité du don.

Notre conclusion pourrait bien être celle d'un enfant de 10 ans qui à la question : « Pour toi qu'est-ce que c'est le don ? », répond simplement : « Le don, c'est un bien qui fait

du bien à celui qui le donne et à celui qui le reçoit ». Réponse qui nous appelle à la méditation.

Références bibliographiques

ARISTOTE. 1992. *Éthique à Nicomaque*, Paris, Flammarion.

BOURGEON, Dominique. 2007. « Le don et la relation de soin : historique et perspectives... », in *Recherche en soins infirmiers*, vol. 89, n° 2, pp. 4-14.

BRUGÈRES, Fabienne. 2008. *Le Sexe de la sollicitude*, Paris, Seuil.

DERRIDA, Jacques ; HABERMAS, Jürgen. 2004. *Dialogues à New York* (octobre-décembre 2001) avec Borradori, Giovanna, Trad. de l'allemand par Bouchindhomme, Christian, traduction de l'anglais (États-Unis) par Gleize Sylvestre, Paris, Galilée.

DUPONT-HESS, O., KNIBIEHLER, Y., LEROUX-HUGON, V., TASLAIYRE, Y. 1984. *Cornettes et blouses blanches, les infirmières dans la société française 1880-1980*, Paris, Hachette.

FIAT, Éric. 2018. *Ode à la fatigue*, Paris, Éditions de l'Observatoire, t. 1 « La Relève ».

FLEURY, Cynthia. 2020. « Les leçons philosophiques de la Covid-19 » in *Philosophie à l'hôpital, Soins*, n° 849-octobre, p. 73.

HONNETH, Axel. 2008. *La Société du mépris, vers une nouvelle théorie critique*, Cher, Saint-Amand-Montrond, La Découverte Poche.

KANT, Emmanuel. 1993/1785. *Fondement de la métaphysique des mœurs*, Paris, Le Livre de Poche, « Classiques de la philosophie ».

LAPLANTINE, François. 1986. *Anthropologie de la maladie*, Paris, Payot.

LEBLANC, Guillaume. 9 mars 2017. « À propos de la fin de l'hospitalité », conférence. Paris, Chaire de philosophie de l'Hôtel-Dieu.

LITTRÉ, Émile. 1957-1958. *Dictionnaire de la langue française*, Paris, J.J. Paubert éd., Gallimard/Hachette (Vol. 5-7).

RICŒUR, Paul. 2004. *Parcours de la reconnaissance Trois études*, Paris, Stock.

Filmographie

GUERET, Éric. 2020. « *Vieillir enfermés* », Film. Paris (France), Arte, 52'.

Joë Bousquet (1897-1950)
« Exploration de mon médecin »
ou le don des mots

GÉRARD DANOU
Médecin et essayiste

« Exploration de mon médecin » est un court texte de Joë Bousquet écrit sur commande pour la revue suisse *Formes et couleurs* en 1943 – qui avait été fondée par des artistes et écrivains suisses vaudois. Mais si nous voulions attacher le nom de Joë Bousquet à une seule revue majeure ce serait aux *Cahiers du Sud*, revue littéraire initiée par Jean Ballard, qui accueillera en ses pages de nombreux auteurs souvent amis intimes de Bousquet parmi lesquels le philosophe Ferdinand Alquié et René Nelli. Joë Bousquet a toujours été entouré d'une présence médicale. D'abord par son père, ce qui facilitera plus tard les nombreuses consultations, avis médicaux ou chirurgicaux que sa future blessure de guerre en 1918 nécessitera tout au long de sa vie. À côté de ce père médecin attentif et bienveillant, d'autres figures médicales familiales joueront un rôle important pour la « survie » de

Bousquet, en particulier son cousin (Adrien Gally), dont il sera longuement question dans le texte que je propose de commenter, et que l'auteur présente comme une figure du double, un double protecteur.

En effet Adrien et Joë sont non seulement cousins, mais amis depuis leurs communes années scolaires. Puis Adrien choisira la voie des études de médecine, et c'est à ce double titre fraternel et médical qu'il veillera le futur écrivain dans les suites de sa blessure, puis lors de crises liées à de graves et douloureux troubles physiologiques. Cette blessure de guerre à la colonne vertébrale, on le sait, Bousquet y revient sans cesse tant dans ses textes poétiques que dans ses nombreuses lettres, le laissera paralysé des deux jambes. Il convient au lecteur de se souvenir (afin d'éviter l'illusion rétrospective) qu'à l'époque on ne disposait d'aucun traitement permettant de prévenir ou de soigner efficacement les complications en particulier infectieuses et rénales qui émaillent les années de vie d'une personne privée à jamais de l'usage de ses membres inférieurs.

Ainsi restait-il « à demi-mort » sur son lit (parfois en fauteuil à la belle saison, au jardin) luttant contre d'incessantes douleurs physiques à l'aide (pas toujours efficace) de l'opium³. Et c'est depuis ce lieu clos, cette chambre de malade qu'il commencera à écrire. Son ami d'enfance, ce cousin médecin, incarne pour Bousquet le paradigme du médecin idéal (idéalisé), celui qui prend le temps de dialoguer en langue commune (il ne dit jamais devant moi, écrit Bousquet, « excoriation » pour « écorchure ») et qui tient le plus grand compte de la vie psychique de toute maladie, la guérison au sens médical ne recouvrant pas la guérison au sens psychologique. Est-il besoin de préciser que ce texte n'est

3 Joë Bousquet usa de l'opium comme beaucoup autour de la Belle Époque, ensuite uniquement contre les douleurs liées à son état physique délabré. Son père médecin lui en apportait. Il n'écrit pas sous l'influence de la drogue.

pas celui d'un spécialiste de Bousquet; je n'ai pas écrit de thèse sur le poète de Villalier dont l'œuvre est considérable autant que ses ramifications et ses multiples commentaires (Internet en est prodigue).

Parmi ses principaux textes poétiques qui m'ont saisi, je citerai « Traduit du silence », et surtout ses somptueuses lettres d'amour à Marthe, et plus encore à Germaine dite « Poisson d'or. »⁴ J'ai parcouru son œuvre comme aurait dit Montaigne « à sauts et à gambades ».

« Exploration de mon médecin » (Bousquet, 1943, 1988) est un texte adventice dans l'œuvre de Bousquet que j'avais inclus dans mes recherches sur le thème « Littératures et médecine ». Je l'avais cité dans le corpus de mon essai « Le corps souffrant » (Danou, 1994). Son titre avait alors attiré mon attention. Il s'avère aujourd'hui à la relecture qu'il excède le cadre strict d'une réflexion sur la relation thérapeutique médecin et malade, et qu'il me paraît nécessaire pour en faire sentir la pertinence, de garder à l'esprit le contexte historique (l'histoire médico-militaire de la Grande Guerre) et culturel (les mouvements artistiques dont la poésie et la peinture surréalistes ainsi que « La Résistance et ses poètes – 1940-1945 », pour citer le titre d'un recueil capital de Pierre Seghers publié tardivement en 1974).

C'est dans ces sombres temps, selon l'expression souvent citée d'Hanna Arendt, que Joë Bousquet envoie son texte à *Formes et couleurs*. Il appellera les mots à son secours selon le titre voisin d'un numéro collectif des *Cahiers du Sud* intitulé « Joë Bousquet ou le recours aux mots », à la suite de sa blessure de guerre qui fera de lui un devenir poète, (il n'écrivait pas avant la Grande Guerre) traduisant le monde en mots-images depuis sa chambre à Carcassonne. Privé d'une

4 Il s'agit de Germaine K... Ils entretiennent une magnifique correspondance de 1937 à 1949.

sexualité épanouie antérieure à sa blessure, le voici avec une sensualité intacte⁵ :

Son ascèse, écrira son ami Alquié dans un post-scriptum à sa « Philosophie du surréalisme » ne fut pas celle d'un solitaire ayant volontairement quitté le monde, mais celle d'un amoureux que le monde avait quitté, et qui ne pouvait le rejoindre qu'en le préférant à lui-même, en ne cherchant que dans l'éclat des choses l'essence de ses douleurs. (Alquié, [1956] 1973 : 222-231)

C'est au creux de sa brisure doublement traumatique qu'il deviendra écrivain. Bousquet mérite pleinement le statut d'écrivain au sens fort et relativement ancien que Deleuze rappelle dans ses *Pourparlers* (Deleuze : 1990). En effet, dit-il en ces termes : « L'écrivain n'écrit pas avec son moi, sa mémoire ses maladies » ; dans l'acte d'écrire « il y a la tentative de faire quelque chose de plus que personnel, de libérer la vie de ce qui l'emprisonne ». Bousquet se voit prisonnier d'un corps à demi-inerte qui se rappelle à lui par de fulgurants messages douloureux épuisants. Face à ce réel concret, l'écriture, la poésie, les correspondances amoureuses lui permettront de se libérer, non de la dure réalité concrète, mais d'alchimiser son rapport à la norme. Loin de se victimiser, il fait de son état non un manque, mais une nouvelle santé.

Tel est le sens que ce qu'il nomme une seconde naissance. « J'échappais [dit-il] aux conséquences mortelles d'un choc afin de rendre douteuses les dispositions que ma naissance m'avait données. Par un travail inlassable, je me substituais un être de culture », dit-il dans « Le meneur de Lune » (Bousquet, 1946). L'écriture est venue à lui et l'a maintenu en vie. Elle l'attendait avec sa blessure. Elle était sa blessure même. À demi-mort, elle l'a ranimé. Il devra à ses recherches philosophiques et

5 Pour des raisons liées surtout à son état physiologique, Bousquet qui avait découvert Éluard avec passion, restera en relation avec les surréalistes, mais à distance discrète et amicale, sauf des peintres qui, écrit-il à M. Nadeau le 13-7-1945, « m'ont comblé. Quand j'étais aussi pauvre qu'eux, ils ont fait de ma chambre une demeure enchantée ».

poétiques, à son entretien infini avec les mots et les images, de survivre des années dans un corps paralysé.

Appréciant les conseils et les soins médicaux de son temps, il n'attendra d'eux pas plus qu'ils ne pourront lui donner et se forgera une éthique proche de la morale stoïcienne antique. « Sachez [écrit-il à Poisson d'Or en 1937] que je vois enfin ma blessure comme le plus grand bienfait de ma vie ». En 1941, il écrit dans « Traduit du silence » : « J'aurai mis toutes mes forces à naturaliser l'accident dont ma jeunesse a été la victime. J'ai voulu qu'il cessât de me demeurer extérieur ». Et en 1947 toujours à Poisson d'Or : « Ma vie est extérieurement une vie de rebut, et je n'en veux pas d'autre. Je ne grandirai jamais qu'en la voulant telle qu'elle m'a été infligée, blessé. »

J'ai choisi comme titre de cette étude : « Le don des mots » au moins pour deux raisons :

La première, par la proximité des signifiants « mot » et « mort » (ils ne diffèrent que de la lettre *ŋ*). Grand blessé aux combats, Bousquet a côtoyé les charniers de la guerre des tranchées dont il est revenu à moitié vivant, à moitié mort. La seconde raison pour la proximité du mot *don* avec le verbe français du premier groupe peu employé au quotidien à savoir le verbe *douer* (gratifier) que j'ai retrouvé en feuilletant Mallarmé, et qui m'a réjoui. Mallarmé propose en 1886 une certaine définition de la poésie : « L'expression par le langage humain, ramené à son rythme essentiel, du sens mystérieux des aspects de l'existence : elle doue ainsi d'authenticité notre séjour et constitue la seule tâche spirituelle. » La poésie nous gratifie par le travail sur la langue d'une recherche spirituelle immanente. La poésie cet « enfant de la matière », comme l'écrira René Char qui remerciera Bousquet pour l'exemplaire dédié de son livre *Le Meneur de Lune*.

Le regard médical selon Bousquet, ou Sa Majesté le gros orteil

La dimension sensible, qualitative, du regard est sans doute le maître-mot du texte de Bousquet « Exploration de mon médecin ». Plutôt devrions-nous dire les regards : tout d'abord le regard médical objectivant, puis le regard social, amical, et le regard singulier du poète, son esthétique. Écrit en pleine Seconde Guerre mondiale, ce texte revient sur la blessure de 1918, ce qui permet à Bousquet de prendre une distance critique ironique et d'évoquer les examens neurologiques des médecins militaires avec une certaine facétie. La clinique neurologique doit répondre à trois questions qu'elle avait bien de mal à l'époque à résoudre sans les imageries d'aujourd'hui : Y-a-t-il une lésion organique ? Où est-elle ? De quelle nature ? Les médecins militaires qui l'ont examiné ne s'accordaient ni sur les lésions, ni sur le pronostic. Mais pourquoi de tels désaccords ? Le tableau clinique ne rentrait pas exactement dans le cadre que l'on nomme typique auquel ils devaient s'attendre après une telle blessure. Non seulement le blessé résistait à la mort (ce qui les étonnait ; il aurait dû mourir selon les manuels), mais les muscles des jambes se fortifiaient au lieu de s'atrophier, note Bousquet. Bref, l'examen clinique ne « collait pas » ; il était atypique.

Tout ceci introduisait un trouble de jugement et des soupçons. Mensonge, hystérie, ou maladie organique ? La figure médicale fondamentale était alors celle de Babinski qui contribua à montrer que les paralysies dites pithiatiques ou hystériques n'avaient pas de fondement organique. Il fallait, autant pour la science médicale que pour l'intérêt politique de la guerre, dépister les simulateurs qui cherchaient à se soustraire à l'enfer des tranchées¹. Élève préféré de Charcot,

1 La question des traumatismes psychiques depuis la Guerre de 14-18 est entièrement revue aujourd'hui par les spécialistes de psychopathologie qui tendent à « réhabiliter l'événement », à savoir sa plasticité destructrice cérébrale, produisant de l'inauthenticité de la facticité dans la vie psychique.

Jules Joseph Babinski, médecin neurologue (et auteur de théâtre de boulevard), est d'une importance capitale pour avoir su départager le pithitisme (et ses signes modulés par la persuasion) des paralysies par lésion anatomique. André Breton qui avait été étudiant en médecine dans son service le vénérait. Babinski a laissé son nom à un signe clinique dont la recherche observée par un profane semblerait étrangement comique.

En effet, les médecins sont réunis et penchés autour des pieds dénudés du malade et, armés d'une épingle de nourrice, grattent et grattent encore le bord externe des voûtes plantaires du talon aux orteils... Ils observent le réflexe dit « cutané plantaire ». La recherche de ce signe, que tous les étudiants ont apprise, est des plus importantes cliniquement, mais ferait rire les profanes qui, n'étant pas soumis à l'usage du discours médical, parlent en langue commune, en langage expressif qui introduit du jeu du bougé entre le mot et la chose. En grattant la plante du pied avec une épingle les orteils doivent normalement se fléchir. Le réflexe cutané plantaire est dit en flexion. Mais si le gros orteil s'élève, je souligne, lentement et majestueusement selon les descriptions des traités médicaux, et de plus, si les petits orteils s'écartent en éventail, alors on dira que le patient « a un Babinski », signant ainsi une lésion organique des voies motrices centrales. Voici ce qu'écrit avec moquerie Bousquet : « Le maître, soulevant mes draps : Le réflexe de Babinski, demanda-t-il sans regarder personne, se produit-il en flexion ou en extension ? Deux médecins, deux réponses : « “En extension”, dit-l'un ; “En flexion répondit l'autre”. »

Bousquet moque non pas la sémiologie clinique, mais l'attitude théâtrale et pontifiante des médecins à son égard. C'est fort dommage pour eux, car il y a une beauté dans l'art

Il crée une autre histoire, un passé qui n'existe pas. (Malabou, 2007 : 251-260). Je remercie la philosophe C. Vollaire qui a bien voulu relire mon texte et me rappeler la référence citée du livre de Catherine Malabou.

d'examiner et de traduire les signes d'un examen clinique externe, attentif, méticuleux, respectueux de la personne que l'on touche délicatement. Si la lecture (la traduction ou l'interprétation) n'est pas du même ordre, j'y vois une certaine analogie avec l'attention fine aux détails du quotidien, source de fictions infinies qui caractérise, selon Roland Barthes, le romanesque. La sémiologie médicale, c'est le roman de la médecine. Avec la valeur clinique du « signe de Babinski », l'art médical élève à la plus haute dignité le gros orteil, cet *articulus*, ce petit membre.

« Il est cruel de se sentir seul »

Telle est la petite phrase qui inaugure la seconde partie du court texte de Bousquet. Déçu par les hésitations, l'impuissance et le discours monophonique des médecins neurologues militaires, le voici désarmé dans son nouvel état qu'il comparera plus tard à une renaissance. Il naît paraplégique, il vient au monde blessé. En suivant les observations de Winnicott, il devra à nouveau comme le nourrisson apprendre la solitude en présence d'autrui, ce qui revient à accepter la déchirure de la séparation.

Dans « La capacité d'être seul » (1958), le pédiatre et psychanalyste anglais montre comment le petit enfant, pour mûrir affectivement, fait l'expérience de la solitude bien que sa mère soit à ses côtés. Ce sera le rôle majeur tenu par Adrien Gally, le cousin médecin. En effet, tout à coup, tel un conte merveilleux, surgit la figure d'Adrien Gally qui veillera sur lui au décours de sa blessure, et qui, ensuite, dialoguera au sens plein du mot, ce qui exigera une véritable attention à l'autre et une double traduction : du langage technique vers Joë Bousquet, et des paroles de Joë vers son médecin. Cet échange de savoirs ne peut se construire que dans la durée : du temps et du dialogue².

2 Ceci est encore plus évident aujourd'hui. La chronicisation des maladies justifie l'intérêt pédagogique pour la médecine narrative.

Une telle relation thérapeutique idéalisée serait-elle affaire de don, un cadeau de la nature ? Je ne le pense pas, et Bousquet nous livre trois indices précieux favorisant ces qualités. Tout d'abord Adrien n'est pas neurologue, ce qui le dispense d'un supposé savoir trop proche de la maladie de son ami. Ensuite (ou en même temps) il est « oculiste », précise Bousquet. Enfin, il a la réputation de bien écrire ses observations médicales. En bref, il n'objective pas, il pèse ses mots (il les pense) et il sait voir, il a l'œil. Il ne dit pas seulement ce qu'il voit, mais il « voit ce qu'il voit », selon une belle formule de Charles Péguy. Son regard optique « d'oculiste » se double d'un regard sensible, d'une relation qui, par redoublement regarde prend sous garde. Véritable responsabilité du regardant envers le regardé.

Bousquet joue sur l'ambiguïté du titre « Exploration de mon médecin ». Qui explore qui et quoi ? Par l'échange de regards et de paroles, par le dialogue, ils se découvrent l'un l'autre, l'un par l'autre, s'approfondissent, font co-naissance :

Il ne se contente jamais d'un mot que je lui dis de mes souffrances : il faut que je l'aide à les imaginer ; instruit de mes sensations, il se recueille lentement comme s'il défait son diagnostic sur elles. On dirait qu'il demande à ses organes un secret pour guérir les miens. Il ne me voit que dans la mesure où il se regarde lui-même.

Un jour j'ai compris que s'il appliquait aux organes les noms que j'employais moi-même, c'était au cours d'un effort inconscient qu'il accomplissait pour se mettre à ma place (...) il m'apprenait à la dérobée les termes scientifiques dont il faisait fi. À quels mystérieux échanges souhaitait-il obscurément de présider ? Il parlait de mon affection en malade et j'en dissertais comme un médecin. (Bousquet, 1988 : 26)

Chacun part à la découverte de l'autre comme l'explorateur à l'aventure pour découvrir des contrées inconnues et en faire l'épreuve. Tel est le sens du titre. Au-delà des savoirs singuliers ou spécialisés, cette rencontre est régulatrice, modératrice et bienfaisante. Adrien Gally eut d'abord à répondre au besoin

de soins d'étayage indispensables à son état physique. « Jamais [écrit Bousquet] vous n'avez eu tant besoin de ceux qui ont la passion de guérir ». Il lui servira d'auxiliaire temporaire (au sens grammatical du terme) qui lui permet, dit Bousquet, de commencer à se sentir vivre à nouveau, de penser, de se sentir exister avec et contre l'inertie de son corps blessé.

J'ai l'habitude d'insister sur le fait, à propos de la relation thérapeutique médicale, qu'il ne s'agit pas dans ce qu'on appelle « être sensible aux histoires des patients à travers ce qui leur arrive » (le but de la médecine narrative, selon Rita Charon), d'endosser leur maladie, ici à devenir réellement paralysé. Bousquet se refusait à attirer sur lui tout apitoiement. Il ne provoquait pas la compassion. Tout au contraire, il était celui qui donnait courage et clairvoyance à qui venait le rencontrer. Un « devenir Bousquet paralysé », selon une terminologie empruntée à Deleuze, répondrait à l'effort d'attention et d'enseignement pour comprendre son existence à savoir sentir comme nous pensons et sentons qu'il sentait, puis en parler (ou l'écrire) pour travailler les représentations qui naissent en nous, sachant que celles-ci sont toujours affectées. Il y aurait ainsi se tissant dans la rencontre une sorte de résonance affective dont le timbre résultant serait un sentir qui n'est certes pas celui de l'autre, mais qui n'est pas non plus tout à fait le sien propre.

Dans un texte sur l'amitié, Giorgio Agamben (2008 : 26-27) rappelle qu'en grec ancien : exister (*to einai*) signifie *sentir* et *penser*. Il tire cette remarque d'un passage peu commenté, dit-il, de l'*Éthique* d'Aristote dédiée à Nicomaque, que je cite ici tant il me semble important non seulement pour la nature du lien amical dans la société que pour la question des affects dans la relation thérapeutique médicale :

Celui qui voit sent qu'il voit; celui qui entend sent qu'il entend, celui qui marche sent qu'il marche, et il en va de même dans tous les autres cas; il y a en nous un je ne sais quoi qui sent que nous déployons notre force; aussi pouvons-nous sentir que nous

sentons, de même penser que nous pensons; or du fait même que nous sentons ou pensons, nous existons – car nous l'avons dit exister c'est sentir ou penser. (Aristote, ed. GF : 253)

En tant qu'ami et homme de bien supposé heureux de se sentir exister (en termes aristotéliens), Adrien ne pouvait que souhaiter la même qualité d'existence à Joë. Mais face au réel concret de son état physique, il devait tenter de comprendre ce qui lui était arrivé sachant cependant que l'événement blessure, le vivre, n'appartenait qu'à lui seul, Joë Bousquet, dans le cours naturel, disait-il souvent en apprenti stoïcien de son « aventura », son aventure d'être en vie. (Agamben, 2016)

Doué d'un « voir sensible », ce médecin idéalisé savait bien que le mot *paraplégie* ne dit rien de plus qu'une étiquette plaquée sur un sujet. L'aventure concerne le *bios* (la vie sociopolitique), alors que le regard médical, par essence, ne regarde que *zoè*, la vie nue. L'événement blessure a eu lieu, c'est un fait : « J'ai bien dû être tué, vous savez le 27 mai 1918. Mais la mort m'a trouvé trop lourd à emporter », écrit-il à Germaine (Poisson d'Or) le 16 août 1937. Cependant, Bousquet nous parle, lecteurs, par la médiation de son écriture, de sa mémoire revisitée. Dans la mesure où il faut en passer par le « détour du signe », on doit considérer que l'inscription de l'événement n'est pas figée dans une donnée biographique, mais le produit de son discours esthétique et poétique.

Bousquet revient souvent dans ses écrits sur sa blessure comme un fait historique de 1918; il s'agit d'une mémoire traumatique à deux niveaux. D'abord un niveau relativement partageable avec les survivants : la guerre des tranchées, les bombes, les gaz, la mort des soldats qu'il commandait dans la boucherie des assauts... Et, simultanément, un niveau singulier plus profond que l'œuvre poétique tentera sans cesse de dire tout en buttant sur l'impossible. Cet impossible, c'est la « tâche aveugle » du trauma, de l'événement traumatisant.

En somme, l'œuvre dans toute sa dimension poétique est sa blessure même. Non pas ce qui est arrivé en général,

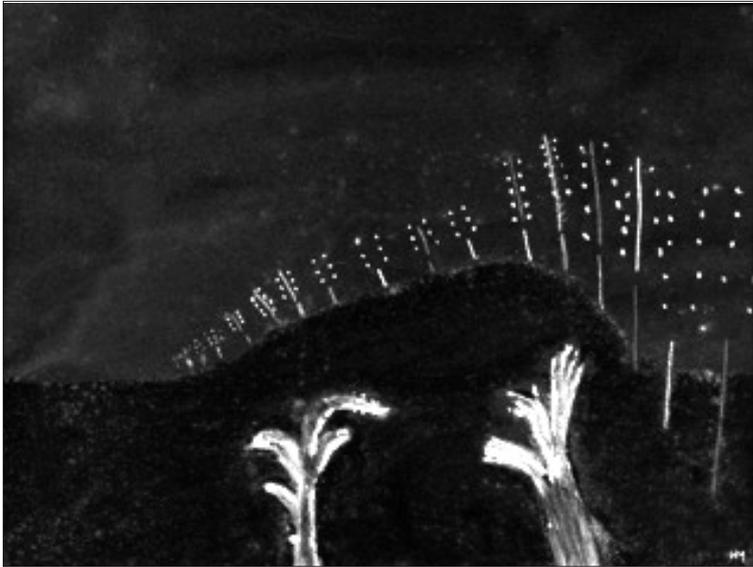
mais ce qui lui est arrivé à lui, son aventure singulière, sa blessure dans sa blessure. Le cousin médecin, je l'ai dit plus haut, est un auxiliaire temporaire. Bousquet vivait alors sa maladie aigüe, comme le petit enfant dépendant des figures nourricières, au stade du besoin. Puis, peu à peu, il se reconstruira une vie sociale, trouvera ses amis parmi les poètes, les peintres. Si l'amitié (avoir des amis de qualité dit Aristote) est une dimension sociopolitique indispensable, elle est au cœur même du sentiment personnel de vivre, de se sentir exister. Elle est ce décentrement nécessaire à la pensée en mouvement qui n'est ni univoque, ni maître d'elle-même comme de l'univers. Les livres, la poésie, la littérature, les arts picturaux sont ou peuvent devenir des amis. Ils aident à penser dans la nuance. Ils ouvrent les fenêtres du sens. Ils libèrent un potentiel d'imagination sans limite.

Une vie de poète allongé

Joë Bousquet a vécu près de trente années allongé sur son lit. Cette horizontalité forcée favorise nécessairement une écoute corporelle cénesthésique. Mais, en contrepartie, elle laisse vagabonder l'imagination, la création d'images mentales les plus variées, rassurantes ou terrifiantes, d'autant que dans les maladies chroniques douloureuses, longues sont les nuits. Il y aurait sans doute une phénoménologie de l'insomnie à explorer que Bousquet a sans doute connue, et qui a certainement pu influencer son esthétique picturale. La nuit, contrairement au jour, serait-elle plus fécondante? Nous comprenons pourquoi Bousquet aimait tant Michaux. La nuit, écrit Michaux en 1935, a « des rivières souterraines »; elle n'est pas comme le jour : « elle a beaucoup de souplesse ». Et ailleurs : « Je me suis uni à la nuit », écrit-il en 1930, dans un de ses plus célèbres poèmes dédié à l'espace nocturne. L'espace-temps de la nuit silencieuse permettait à Bousquet de mêler les images des œuvres qui couvraient les murs de sa

chambre, aux images de son monde intérieur. Dans une lettre à Jean Paulhan de 1938, il écrit³ :

Il y a des tableaux que j'aime et qui sont accueillis par une vraie crise, des tableaux (comme ceux de Tanguy) que j'aime et qui me font mal, d'autres qui me guérissent – celui de Michaux me paraît être de ceux-là. (...) que n'ai-je connu la peinture de Michaux plus tôt! Noir sur noir, imaginez une vague de nuit sur laquelle monte et descend une haie phosphorescente de poteaux télégraphiques. En premier plan, pétris de la même clarté qui se dissout à l'horizon, deux sommets d'arbres décapités, comme des mains impuissantes à retenir cette nuit. On dirait en pleines ténèbres l'ascension d'un gouffre.



« Gouache de Michaux », © Archives Michaux

3 Gouache sur papier noir 24 sur 31 cm (1936 ou 38). Je remercie Franck Lebovici gardien des précieuses Archives Michaux de m'avoir transmis par courriel un passage de cette lettre inédite de Bousquet à Paulhan. Michaux a rencontré Joë Bousquet en 1940, alors qu'il revenait du Brésil. Poussé par l'exode il se « replia » près de Carcassonne où toute la N.R.F. s'était réfugiée et se rassemblait autour de Bousquet dont la chambre était tapissée de tableaux.

De ces « mains impuissantes à retenir la nuit », on voit, on entend comme un appel fondamental qui excède les limites de la pensée médicale, comme de toute conscience rationnelle. Au contraire, l'entretien de Bousquet avec son cousin Adrien offre un excellent exemple de ce que la médecine devrait penser, à savoir la question du Sujet. L'enseignement les Humanités peut-il combler cette défaillance fondamentale ? Je ne sais. Au moins nous rappellent-elles, gravées en lettres d'or, que les corps sont placés sous l'autorité d'un absolu⁴. Bousquet est mort en 1950, quelques mois après le mariage de Germaine (Poisson d'Or), mariage qu'il avait encouragé par lucidité et amour quasi paternel.

Joë Bousquet parle en mystique, pas en croyant : « Je me soumetts à une vérité cachée sans rien préjuger d'elle. », confie-t-il peu avant sa mort. Sa spiritualité, c'est le poème, la peinture, les images : car les mots sont aussi des images des pseudo-présences qui relient et forment le regard. L'ensemble de ces images construit selon l'expression de J-P Richard, l'univers imaginaire d'un écrivain. Par son œuvre poétique identifiée à son indicible blessure, il se sent proche de la morale stoïcienne dans la mesure où il a dit et écrit maintes fois que celle-ci était venue naturellement à lui pour l'habiter. Bousquet est loin de la plainte et du ressentiment. Ce dernier, le ressentiment, écrit Deleuze « est contre l'événement » (Deleuze, 1969 : 175) ; il s'oppose à ce qui lui arrive et à « en être digne » (*idem* : 174)

« Le contenu de nos sensations est source de vie », note encore Bousquet. Certes, mais il y a des limites du supportable, des limites à l'intensité des sensations et à leur retentissement psychique. C'est sans doute sur la question des limites du supportable dans la réalité concrète de la maladie et de la douleur physique que la relation forte à Simone Weil

4 Le Divin pour les croyants, le ciel étoilé pour les kantien et pour aujourd'hui surtout le tribunal du Droit.

s'est si brusquement et malencontreusement interrompue⁵. Cependant Simone Weil n'a pas compris (n'a pas voulu comprendre, ou bien alors trop tard, et s'est excusée par écrit apprenant qu'il avait été hospitalisé à cause d'intolérables souffrances échappant aux antalgiques) l'héroïsme d'une œuvre poétique surréelle construite entièrement avec et contre un corps douloureux blessé. Quand Bousquet apprit seulement en 1944, un an plus tard, la mort de Simone Weil, il eut ces mots justes : « Ses pensées étaient les miennes, mais elle se reposait dans les pensées qui m'ôtaient le repos ».

Bousquet n'a jamais rejeté les médecins. Au contraire, il les écoute et les idéalise à travers la figure d'Adrien Gally, ce médecin qui a le sens de la qualité et lui a prodigué ses soins attentifs. Il nous a fait don de textes magnifiques en grande partie de philosophie-poétique⁶. Pour paraphraser Maurice Nadeau (1990 : 80) qui publie une longue lettre de Bousquet dans ses mémoires littéraires : Grâce lui soit rendues.

Références bibliographiques

AGAMBEN, Giorgio. 2008. *L'Amitié*, Paris, Payot, « Rivages poche ».

AGAMBEN, Giorgio. 2016. *L'Aventure*, Paris, Payot, « Rivages poche ».

ALQUIE, Ferdinand. 1956 (1973). *Philosophie du surréalisme*, Paris, Flammarion.

BOUSQUET, Joë. 1941. *Traduit du silence*, Paris, Gallimard.

BOUSQUET, Joë. 1967. *Lettres à Poisson d'Or*, Paris, Gallimard.

5 La correspondance Simone Weil-René Bousquet est éditée par Claire Paulhan en 2019 avec une longue et remarquable préface de Florence de Lussy et Michel Narcy qui expose en détails les termes de leur rencontre.

6 Pour Deleuze (1969 : 174-180) « L'œuvre de Joë Bousquet est tout entière une méditation sur la blessure, l'événement et le langage ».

BOUSQUET, Joë. 1978. *Lettres à Marthe*, Paris, Gallimard, N.R.F.

BOUSQUET, Joë. 1943 (1988). *Exploration de mon médecin*, Toulouse, Sables.

BOUSQUET, Joë. 1946. *Le Meneur de Lune*, Paris, Albin Michel.

CHARON, Rita. 2020. *Médecine narrative*, Paris, Sipayat.

DANOU, Gérard. 1994. *Le Corps souffrant (Littérature et médecine)*, Seyssel, Champ Vallon.

DELEUZE, Gilles. 1969. *Logique du sens*, Paris, Minuit.

DELEUZE, Gilles. 1990. *Pourparlers*, Paris, Minuit.

MALABOU, Catherine. 2007. *Les Nouveaux Blessés (De Freud à la neurologie, penser les traumatismes contemporains)*, Paris, Bayard.

MICHAUX, Henri. 1930. *Un Certain Plume*, Paris, Gallimard.

MICHAUX, Henri. 1935. *La Nuit remue*, Paris, Gallimard.

NADEAU, Maurice. 1990. *Grâces leur soient rendues (mémoires littéraires)*, Paris, Albin Michel.

WEIL, Simone & BOUSQUET, Joë. 2019. *Correspondance 1942*, Paris, Éd. Claire Paulhan.

WINNICOTT, Donald. 1958 (2015). *La Capacité d'être seul*, Paris, Payot

Table des matières

Introduction : Le don à l'épreuve du temps par Maria de Jesus Cabral	7
Derrida au royaume des Mères Mortes Fragments d'une poétique du don au Moyen Âge par Carlos F. Clamote Carreto	21
Ricœur et la grandeur de la Règle d'or. Don, réciprocité et reconnaissance mutuelle au cœur de l'exigence éthique par Adelaide Gregório Fins	71
Soi-même comme un absolu. Poétique et philosophie romantique du don par Guillaume Dreidemie	91
Sartre et le <i>don</i> : de l'impossibilité de vivre à sa possibilité par Elisa Reato	109
Sémiologie du don ou la critique tentée par l'éthique par Cristina Robalo-Cordeiro	131
Antigone ou le don de soi par João Domingues	145
Les trois dimensions du don chez l'acteur novarinien : une épreuve de corps et de cœur Alexandra Gaudechaux	163
Si tu connaissais le <i>don</i> de Dieu... Lecture de <i>Le Royaume</i> (E. Carrère) et de <i>La Grâce</i> (Th. de Montaigu) la foi entre perdre et gagner par José Domingues de Almeida	175
Don et humanisme dans <i>Réparer les vivants</i> par Helena Antunes	189

Le partage de nos données de santé nous rendra-t-il plus autonomes ? Marie-France Mamzer	205
L'activité littéraire de Joanna Drazba : un don pour les soins palliatifs par Martyna Tomczyk et Sadek Beloucif	223
Prendre soin en le Donnant par Nejma Batikhy	243
Joë Bousquet (1897-1950) « Exploration de mon médecin » ou le don des mots par Gérard Danou	255



Imprimé en France pour les Éditions Le Manuscrit

Décembre 2021

