

HERMÉTIQUE

du même auteur aux éditions extrême éden

La Réalité (la foudre), 1999.

Souvenirs d'après le progrès, 2016.

texte composé en Latin Modern Roman

couverture composée en Junicond ™ 1543 Humanen Jenson,
avec une gravure du Tonneau des Danaïdes par
Claude Paradin, *Devises héroïques*, 1557, « *Hac illac
perfluo* », accessible sur gallica.bnf.fr ; libre inspira-
tion de l'édition réalisée par Johann Reuchlin en 1503
du recueil de poèmes *De Laudibus sanctæ crucis* de
Raban Maur († 856), accessible sur le site du Center
for Jewish History, cjh.org.

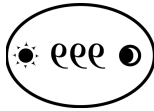
exemplaire n° .. /20

CC-BY *extreme eden editions*, 2017 ¶

serge bossini

Hermétique

livre de l'ouvert et du fermé



extreme eden editions

À Jean-Paul,
in memoriam,
ses bras ouverts et son âme tranchante,
son rire sombre et solaire,
souverain.

Élève-toi au-dessus de toute hauteur, descends au-dessous de toute profondeur ; rassemble en toi toutes les sensations des choses créées, de l'eau, du feu, du sec, de l'humide. Suppose que tu es partout à la fois, sur la terre, dans la mer, dans le ciel ; que tu n'es jamais né, que tu es encore un embryon, que tu es jeune, vieux, mort, au-delà de la mort. Comprends tout à la fois : les temps, les lieux, les substances, les qualités, les quantités, et tu comprendras...

Corpus Hermeticum, XI, 20.

J'AI OUVERT ET FERMÉ CE LIVRE tant de fois avant de l'écrire. Tant de fois je l'ai ouvert — et : y entrant j'en sortais.

Ce livre est une fausse porte, au mouvement inversé : ce n'est pas elle qui est dérobée, ni l'assistante du magicien, mais l'assistance, moi, le monde. Et, aussitôt : restitués, immodiés. Amusant manège, sans double-fond ni miroir — je connais ma gauche de ma droite —, sans les pastilles « *eat me* » d'Alice, ni le chien Pollux, dont l'accent anglais a égayé mon enfance. Peut-être un souvenir — j'ai quelque temps habité près d'une « porte fausse », dans le Vieux Nice. Je l'ai su en lisant son nom dans *L'Arc-en-ciel de la gravité* de Thomas Pynchon. Le héros, Tyrone Slothrop, prend un café-croissant juste à côté, une courte pause dans son périple à travers l'Europe de 1944. Tel le germe d'une épidémie, il écume le continent, que nous redécouvrons avec lui : un tripot éventré où s'échangent des croyances oubliées, une contrebande de corps et de civilisations trafiquées, une débâcle d'idéologies boueuses illuminée, irradiée par la science physique. Comment un topo-

nyme tel que « *porte fausse* » aurait pu échapper à un tel écrivain dans un tel roman ! Je l'imagine s'exclamant, tandis qu'il marche en rond dans son appartement de Manhattan Beach, son guide Baedeker à la main, lui qui n'a jamais mis les pieds à Nice. La « *porte fausse* » n'est-elle pas l'équivalent sur une carte d'Épiménide le Crétois — le chaman qui s'avoue menteur et ouvre une brèche dans la non-contradiction ? La porte fausse tient et ne tient pas ses promesses ; elle n'est pas une porte, elle ne s'ouvre pas, et se disant pourtant porte, elle ouvre sur le vide logique, cet espace où l'on peut sans ralentir tourner à angle droit : « *Vient à Slothrop la meilleure sensation que puisse faire le crépuscule sur une ville étrangère : précisément là où la lumière du ciel équilibre celle des candélabres électriques, juste avant la première étoile, là se tient la promesse d'événements sans cause, de surprises, d'une direction à angle droit avec chacune des directions que sa vie a suivies jusqu'à maintenant.* » Moi, je ne fus jamais un électron lancé à la vitesse de la lumière, changeant de spin par claquement de doigts dans la beauté veloutée qui finit le jour niçois. Il n'y eut pas pour moi de surprise à angle droit près de la porte fausse — à part cet incroyable roman, prêté par mon meilleur ami. J'y crus pourtant. Le doigt dans le trompe-l'œil !

Ou alors, autre porte, autre guerre, autre livre hyperdigressif : la porte Saint-Nicolas, à Namur, par laquelle les Anglais délogent les Français lors du siège de 1695, au cours d'une attaque qui vaut à l'oncle de Tristram Shandy une blessure à l'aine.

Des années après, l'idée vient à l'oncle Toby, pour soulager sa douleur toujours aigüe, d'établir une grande carte des fortifications de la ville et de la citadelle, qu'il détaille chaque jour davantage. La fausse porte Saint-Nicolas sur sa carte ressemble bientôt à une maquette à l'échelle 1:1. Mais, pour être facétieux, l'auteur de *Vie et opinions de Tristram Shandy*, Laurence Sterne, n'en fait pas mystère : il est facile de distinguer le monde de sa représentation à l'échelle 1:1. C'est précisément par sa fidélité que la maquette se trahit — le monde est si inconstant et réflexif, comment lui être fidèle ? Ce qui m'échappe dans le mensonge avoué de la porte fausse, l'oncle Toby ne le saisit pas mieux dans la vérité cartographiée de la porte Saint-Nicolas. Et de toute façon, je ne suis pas ici pour produire du neuf ou du vrai, mais pour trouver mon chemin.

Si le livre ouvert et fermé devait être une porte, il ressemblerait en fin de compte à la Porte Saint-Martin, à Paris. Un bloc de pierre devenu inutile, percé de trois trous comme un carcan et décoré d'anges à trompette. Franchir la porte, c'est rester à l'extérieur. Oh, certes, elle occupe la place de ce qui fut une vraie porte, au sens étymologique, même, c'est-à-dire un passage dans la muraille d'une ville. Par métonymie entre porte et muraille, par métaphore entre ennemi extérieur et ennemi de classe, en 1674, vingt ans avant Namur, Colbert en fait la marque de séparation entre la ville et ses faubourgs ; de fait, aujourd'hui, la chose est encore le signe de l'altérité entre arrondissements à un chiffre et arrondissements à deux

chiffres. Par un paradoxe que nous rencontrerons souvent ici, le passage fait désormais obstacle ; le gros parallépipède de calcaire, rayé de lignes horizontales, bouche la rue du Faubourg Saint-Martin au moment où elle devient rue Saint-Martin. Le livre existe, en travers de mon chemin : mais quand je l'ouvre pour y entrer je me retrouve dehors.

Un livre, grand comme une porte de ville, aux lettres espacées sur ses lignes immenses ? Allons de l'autre côté de la Seine, dans le Faubourg Saint-Germain : le détective Auguste Dupin, au sujet de *La Lettre volée*, semble évoquer ma difficulté. « *Il existe un jeu de divination, qu'on joue avec une carte géographique. Un des joueurs prie quelqu'un de deviner un mot donné, — un nom de ville, de rivière, d'état ou d'empire, — enfin un mot quelconque compris dans l'étendue bigarrée et embrouillée de la carte. (...) Les adeptes du jeu choisissent des mots en gros caractères qui s'étendent d'un bout de la carte à l'autre. Ces mots-là, comme les enseignes et les affiches à lettres énormes, échappent à l'observateur par le fait même de leur excessive évidence.* » Ainsi, je sortirais du livre en y entrant parce que ses lettres, ses caractères, ses glyphes, en sont démesurément grossis ? Je l'accorde à Dupin, j'éprouve une passion pour la typographie. Je peux m'abîmer dans la contemplation d'un minuscule « a » minuscule — qui plus est lorsque l'impression au plomb se signe d'un imperceptible désalignement des caractères, dû à la main trop humaine du « singe », et d'un léger foulage du papier (papier

dont la main tient du tissu et la reliure de la couture). Ce « a » romain, j'en ressens le cambré des courbes, les orbes de la panse, la fermeture de l'œil, le fouetté du serif. Je longe les étangs noirs de ses pleins — j'hume cette encre grasse comme du pétrole, qui mord les rives bouffantes mais reste dans son lit. Paysage aux échelles emboîtées — page paragraphe ligne mot lettre courbe —, dont chacune révèle une beauté pleine de sens. Palimpseste du passage de la plume, voire du styilet repoussant l'argile et formant des gouttes, à la manière des bosquets qui incarnent des limites parcellaires depuis longtemps oubliées. Mieux : à la manière des rides de sourire qui convoquent dans un visage les générations disparues (ou de fausses ressemblances entre ses exes). C'est-à-dire, non comme conséquence, mais comme *condition* de la reconnaissance. Cette contemplation m'inonde aussi de la joie hilare du trait, qui me réincarne en Romulus soc à la main — en *rex*, roi qui sait tracer des partages rectilignes, recteur des âmes bien droites. Elle me rehausse du soupir satisfait du paysan qui fait de son champ véritablement une page, *pagina*, quand il a ancré en terre un rang de vignes. Les pouvoirs de la typographie et du trait m'élèvent à la dignité d'aigle qui, survolant l'assemblage complet de ces rectangles agrafés par des haies, détecte la musaraigne cédillant dans les jambages (ou la cédille musardant dans les cépages).

Je peux dire ici ma gratitude que les éditions extrême éden composent cet ouvrage en Latin Modern — à défaut d'impression en plomb *in*

octavo pour laquelle je jalouse secrètement Hubert Tonka travaillant avec Yves Stourdzé aux *Ruines du futur*. Projet *open source* maintenu par Bogusław Jackowski et Janusz Nowacki, la police de caractères Latin Modern dérive de Computer Modern, que l’informaticien et mathématicien Donald Knuth a conçue en 1978 — afin que les publications scientifiques ressemblent enfin à quelque chose. En 2008, Donald Knuth adresse un « *message important* » à tous les utilisateurs de son traitement de texte T_EX (c’est-à-dire à tous les scientifiques du globe) pour qu’ils l’aident à « *faire disparaître de la surface de la terre* » une vieille version de son « δ », dont la terminaison était déliée et non pleine. Que penser de cela ? Ceux qu’on appelle « hommes de lettres » partagent-ils cette hypersensibilité à ce qui pourrait constituer la matière première même de leur métier ? Sans doute faut-il ne pas le leur souhaiter : s’ils devaient, comme un Zénon d’Élée armé d’une plume et non d’une flèche, s’arrêter devant *chaque* lettre, ils n’avanceraient guère dans leur ouvrage.

À cet égard, je m’amuse que les « hommes de lettres » partagent avec le BTP le privilège de voir le même nom désigner leur travail *et* son fruit : « ouvrage » — ouvrage savant, ouvrage d’art —, qui correspond au verbe « ouvrir », travailler. Il n’est certes pas inhabituel que l’effort pour réaliser une chose disparaisse, y compris des mémoires, quand la chose est achevée. Comme le dit le proverbe inventé par l’écrivain Pascal Quignard, « *aucun fruit n’a vu de fleur* » (le phénoménologue Gaston Bachelard lui répond, car tout pro-

verbe a son anti-proverbe « *la fleur est toujours dans l'amande* »). Mais la philosophe Hannah Arendt nous signale l'importance de cette substitution du travail à l'œuvre et de la disparition du verbe « ouvrir ». Elle y décèle en effet la tache de naissance de la modernité : « *alors qu'ouvrir prend fin quand l'objet est achevé, prêt à s'ajouter au monde commun des objets, travailler tourne sans cesse dans le même cercle que prescrivent les processus biologiques de l'organisme vivant, les fatigues et les peines ne prennent fin que dans la mort de cet organisme.* »

On constate en effet qu'à partir du XVII^e siècle, l'usage du verbe « ouvrir » s'amenuise. Les linguistes du centre national de recherches textuelles et lexicales (CNRTL) attribuent cette attrition à une rivalité sonore : « *l'homon. de ouvrir et de ouvrir* à diverses formes était gênante* ». Recouvrir et recouvrir sont pourtant dans la même situation, sans que l'un des deux termes n'élimine l'autre ; leur confusion offre d'ailleurs quelques images inattendues — un couvreur a recouvert la santé, une héritière à découvert a recouvert sa fortune. Toujours est-il que, sans forcément penser à mal, la langue a préféré la métaphore du supplice à trois pals (*tripalium*), il est vrai, elle, sans ambiguïté. Il y a pourtant bien des raisons, bonnes ou mauvaises, d'utiliser des mots qui se ressemblent pour évoquer à la fois travail et ouverture. « Jours ouverts » et « boutiques ouvertes », par exemple, entretiennent le doute. Plus chic : l'Ouvroir de Littérature Potentielle (OULIPO), qui tire son nom des ateliers de travail

de couture dans les couvents, se propose « *d'ouvrir de nouvelles possibilités inconnues des anciens auteurs* ». Mais « ouvrir » dérive du latin *aperio* (ouvrir, dévoiler, percer, offrir...) dont l'antonyme *operio* (couvrir, ensevelir, charger, accabler, dissimuler...) est un faux jumeau d'*operor* (travailler, accomplir, faire acte de charité), dont « ouvrer » provient. Comme « œuvre », *via operor*, « ouvrer » remonte à *ops* (capacité, habileté, aide, force...). L'étymologue profane que je suis aime croire cette ambiguïté un peu plus profonde, en fait. *Operio* s'apparente au grec ἔργω ([*'er.gɔ:*], fermer, exclure, empêcher de faire) qui semble aussi signifier « travailler », puisqu'il donne ἔργον ([*'er.gon*], action, œuvre, travail, intrigue, événement, qui nous donne énergie, ergonomie...), d'où naît ὄργανον ([*'or.ga.non*], instrument de travail, de musique, et organe du corps). Il semble établi que c'est Aristote qui le premier désigne les parties du corps comme des instruments de travail, les poumons étant le soufflet de la forge, par une métaphore que ne s'étaient pas autorisée les ouvrages de médecine de son époque. Je veux rêver encore qu'entre aussi, dans la métaphore de l'organe, l'ambiguïté de ἔργω, travailler et clôturer, c'est-à-dire que le mot « organe » porte à la fois une fonction instrumentale et une étendue close, délimitée. Ouvert, ouvrage, opercule : le livre ouvert et fermé a des racines bien entremêlées, dans un sol profond où les processus biologiques et les organes ont commencé de palpiter.

Peut-être puis-je commencer à décrire le mouvement de ce livre qui de dehors me conduit de-

hors. De la contemplation d'un « a » à l'étymologie d'« organe », ma rêvasserie vient d'illustrer comment « en y entrant j'en sors ». J'ai face à moi un *espace* étrange ; sa topologie, c'est-à-dire sa manière de se comporter tandis que je l'explore, que je le presse, que je tente d'en faire le tour, me semble vibratile et confuse. C'est sans doute mon ignorance qui la rend floue, mais je dois partir du constat que cette topologie est tautologique, que « ce qui est dehors, est dehors ». Est-ce si grave ? N'est-ce pas la conclusion de la démonstration du détective Dupin ? « *l'oubli matériel est précisément analogue à l'inattention morale d'un esprit qui laisse échapper les considérations trop palpables, évidentes jusqu'à la banalité et l'importunité.* » La vérité n'est-elle pas *en évidence* ? La bête évidence n'est-elle pas vraie ? Ne suis-je pas, ahuri de me retrouver dehors alors que je cherchais la vérité dedans, justement arrivé à mes fins ? Après tout, la tautologie et la grande théorie unifiée de la physique sont elles si différentes ? La solution et la dissolution ? L'unité et la vacuité ? La sagesse et la bêtise ? Si souvent l'idiotie semble à l'intelligence une origine et une destination.

Auguste Dupin parle depuis le troisième étage du 33 de la rue Dunot, cartographiée seulement entre les pages de livres qui sont, à n'en pas douter, aussi jaunies que ma version de chez Penguin. Mais l'inexistence de Dupin en dehors des nouvelles d'Edgar Poe n'entraîne pas l'existence d'une topologie non tautologique. C'est-à-dire que je n'ai pas encore réponse à la question : peut-on

assurément distinguer ce qui est caché de ce qui est exposé ? Y a-t-il une manière sûre de discriminer ce qui est « le dedans » et ce qui est « le dehors » ? Y a-t-il une méthode claire pour séparer ce qui est fermé de ce qui est ouvert ? À notre époque obsédée par les frontières, je ressens bien le ridicule de le demander, mais y a-t-il une façon de fermer qui soit absolument fermée ? Existe-t-il dans la réalité des choses une frontière proprement étanche, c'est-à-dire une discontinuité absolue ? Alors que Romulus trace un trait dans le sol pour notifier la première frontière de l'ère romaine, son frère Remus, par défi, l'enjambe aussitôt. On aurait espéré fondation moins équivoque ! Quand on représente le monde sur une feuille de papier, la réponse est évidemment plus simple : il suffit de tracer un trait sans lever le crayon et l'on forme un lacet infranchissable aux habitants du plan. Mais est-ce une propriété du monde ou de sa représentation plane ? Tout le monde a ressenti ce trouble, dessinant la carte de telle ou telle partie du monde en cours d'Histoire-Géo, de s'imaginer, selon la maladresse de son tracé, remodeler les frontières, déplacer les montagnes, inonder les plaines, agrandir des îles, amputer les littoraux. Pouvoir enfantin et magique qui explique peut-être le plaisir de dessiner des cartes — et le secret d'État qui grevait les portulans. Cartographe, c'est non seulement placer au bon endroit sur la page la représentation du monde visible, c'est surtout retirer ce qui est indigne de représentation — nuages, ombres, troupeaux, migrants disparaissent en général — et choisir la

forme du signe. Le cartographe, tel l'oncle Toby ou le guide Baedeker, place sans trembler la vieille muraille ; la forme du signe qui la représente est une simple réduction à l'échelle. Mais que doit-il reporter de la rivière ? Faut-il dessiner son lit, dans son épaisseur ? La largeur de la rivière varie avec les saisons. Faut-il dessiner les contours de son lit mineur, ordinaire, ou de son lit majeur, qu'elle occupe pendant les inondations ? Les deux informations, très différentes, ont leur importance. Faut-il, comme un photographe, geler le temps à un instant précis (lequel) et avec un seul œil (lequel) ? Faut-il au contraire additionner tous les états et délimiter des zones floues où, à la manière d'une densité de probabilité quantique, « il pourrait y avoir une rivière » ?

Ou faut-il quitter la cartographie et ses choix cornéliens pour le « flux en temps réel », c'est-à-dire abandonner l'image fixe pour l'image animée ? Les informaticiens réunis depuis vingt-cinq ans dans le *Moving Picture Experts Group* (MPEG), un collectif international qui édicte les standards pour la vidéo numérique, sont pourtant confrontés à des dilemmes homologues au cauchemar du trait-de-côte qui torture notre cartographe. En effet, les avancées les plus fortes dans le domaine de la compression des fichiers vidéo reposent sur le constat paradoxal que deux images qui se suivent dans une séquence vidéo sont en général presque identiques. En voulant exploiter cette redondance temporelle, les algorithmes de compression isolent, dans une image complète (image 1), la minime partie qui bouge — les

lèvres de l'orateur, la voiture sur la route — et ne codent que cette partie mobile dans les images suivantes (images P — prédictives), comme dans les dessins animés japonais des années 1970. Pour être plus efficaces, les algorithmes s'offrent une sorte de prescience : ils exploitent également la ressemblance avec les images suivantes (en créant les images B — bidirectionnelles). En moyenne, il se dit qu'une séquence IBBP consomme 60 % de stockage ou de bande passante de moins qu'une séquence III, pour une qualité équivalente, au prix certes d'une consommation de calcul plus grande pour l'encodage et le décodage. Les joies du *streaming* et de la télévision numérique s'ourlent aussi d'un registre d'images inédit : les *glitches* et les *sprites*, pour lesquels le français n'a semble-t-il pas encore de mot — bien qu'ils forment un genre artistique en soi, accueilli dès 2013 par le Musée d'Art Contemporain de Chicago au cours d'une « *Glitch Art 0P3NR3PO Share Fest* ». Les visages s'hybrident avec la tapisserie du contre-champ, qui apparaît dans le plan suivant, les véhicules sèment derrière eux un sillage de petits carrés d'eux-mêmes par-dessus les paysages.

Il semble que les travaux actuels sur la norme MPEG-4 misent sur la convergence avec la reconnaissance visuelle et la réalité virtuelle. Il s'agit de pouvoir deviner la totalité de l'arrière-plan d'une scène, devant lequel les objets mobiles sont isolés et modélisés ; c'est-à-dire qu'il s'agit de deviner, *a priori*, que derrière le bras de l'actrice qui parle dans une bibliothèque, il y a des livres, et que le

bras, même immobile, est rattaché à l'actrice et non à la bibliothèque. Sans faire injure à ces experts, on pourra sourire de retrouver dans leur objectif une recommandation de Leon Battista Alberti, polymathe du *Quattrocento* dont l'ouvrage *De Pictura* de 1435 provoque l'irruption de la perspective dans la peinture occidentale. Selon lui, il convient, dans la création d'un tableau, de tracer d'abord le lieu, suivant la méthode qu'il invente de perspective linéaire, puis seulement d'y placer les figures humaines. L'historien de l'art Daniel Arasse insiste d'ailleurs que l'unité de lieu n'emporte pas, dans les tableaux du XV^e siècle, l'unité d'action : dans des fresques peintes par Masaccio ou Filippo Lippi, les mêmes personnages sont peints à plusieurs endroits — répétition semblable à nos *glitches*, sauf qu'elle le fruit d'une pensée humaine riche de significations. Car le tableau en ce début de Renaissance est une scène, une *historia*, c'est-à-dire à la fois un lieu vide, figé, et le récit dynamique d'un événement lourd d'implications pour le spectateur. Daniel Arasse replace cette norme dans son contexte politique florentin agité, peu avant l'avènement des Médicis — dont nous aurons à reparler. D'où sans doute l'attachement de Leon Alberti à une représentation « *sans tumulte* » ; et d'ailleurs, cette norme sera évincée avant la fin du XV^e siècle, au profit d'une priorité redonnée aux figures humaines sur le lieu vide, avant de réapparaître, par intermittences, et d'asseoir sa domination définitive, au XX^e siècle, grâce à l'abondance des représentations visuelles produites par les machines monoculaires.

Un Léonard de Vinci qui dès 1490 s'affranchit de la norme d'Alberti, tout en admirant son auteur, pourra-t-il aujourd'hui faire de la vidéo sans respecter la séparation de l'immobile et du mobile sur laquelle repose la norme MPEG-4 ? Qui délimitera les enjeux biologiques et politiques d'une telle normalisation des représentations visuelles ? Leon Alberti y insiste, il n'y a pas de vision sans cognition : *« Peut-être qu'ici on m'objectera ce que j'ai dit plus haut, que le peintre n'a que faire de s'occuper de ce qui ne se voit pas. Soit ; mais si l'on veut habiller des figures, il faut d'abord les tracer nues avant que de les vêtir ; de même, si l'on veut peindre le nu, il faut savoir mettre en place les os et les muscles qu'on devra après recouvrir de chair et de peau, afin de n'éprouver aucune difficulté à reconnaître où ces premiers sont placés. »* Dans un bras immobile nous « voyons » ses mouvements potentiels — et, continue Leon Alberti, nous en ressentons l'émotion. Nous isolons spontanément ce qui bouge de ce qui ne bouge pas. Même lorsque nous nous déplaçons, cette capacité se maintient — bien que la vue « objective » de « ce qui ne bouge pas » se déforme avec notre déplacement. Selon la formule saisissante de Daniel Arasse, l'œil détaille le monde comme un boucher détaille la viande. Les grands peintres de la Renaissance savent aussi dépecer les cadavres.

En voulant reconstruire cette capacité si universelle, on découvre en fait à quel point nos facilités recouvrent des expériences différentes, individuelles. Ainsi, l'universitaire Danah Boyd, qui en

avait assez de vomir à chaque fois qu'elle chaus-
sait des lunettes de réalité virtuelle, finit-elle par
avoir l'intuition que la vision en trois-dimensions
mobilise des processus préférentiels différents chez
les hommes et chez les femmes. Le *motion paral-
lax*, qui diminue la taille de l'objet qui s'éloigne —
propriété qu'Alberti confère aux « rayons ex-
trêmes » — serait plutôt masculin. Le *shape from
shading*, qui bleuit la couleur de l'objet qui
s'éloigne sur l'horizon — qui relève pour Alberti
des « rayons du milieu » — serait plutôt féminin.
En soutien de cette hypothèse, il semble que les
hormones dites sexuelles soient très concentrées
dans les rétines. Toujours est-il que, femme ou
homme, enfant ou adulte, à l'instar de la pres-
cience des images B, nous isolons même du regard
ce qui *pourrait* bouger de ce qui ne bouge pas.

N'est-ce pas un exploit ? Au XIII^e siècle, le do-
minicain Maître Eckhart répond : « Ô Dieu,
quand l'homme a-t-il la simple intelligence ? Je
vous le dis : "Lorsqu'un homme voit une chose
séparée d'une autre." Et quand dépasse-t-il la
simple intelligence ? Voici ce que je peux vous
dire : "Lorsqu'il voit tout en tout, c'est alors que
l'homme dépasse la simple intelligence." » Cela
relève en effet de la simple intelligence de deviner
que « le livre » est séparable de « la table » où
« il » gît et qu'« il » est « lui-même » d'un seul
tenant : deux qualités qui font du livre un
« corps plein détaché ». Cela signifie que la vision
dépasse considérablement la vision : elle « orga-
nise » — elle complète les frontières, les clôtures,
qui enserrent des « organes », bien qu'elle ne les

perçoive toujours que partiellement. Quel gain de mémoire et d'attention ! On comprend que cela fasse envie aux ingénieurs chargés d'économiser de la bande passante ! Toute partie du champ visuel stimulée par des altérations est réduite au mouvement prévisible d'un « organe », dont nous pouvons anticiper les trajectoires les plus complexes. Il est tellement évident de séparer la guêpe et l'orchidée, pour reprendre l'exemple des *Dialogues* de Gilles Deleuze et Claire Parnet. Des deux caractéristiques de l'« organe », instrument de travail et étendue délimitée, notre facilité à séparer visuellement les choses les unes des autres nous fait préférer évidemment la seconde. Et pourtant : « *L'orchidée a l'air de former une image de guêpe, mais en fait il y a un devenir-guêpe de l'orchidée, un devenir-orchidée de la guêpe (...). La guêpe devient partie de l'appareil de reproduction de l'orchidée, en même temps que l'orchidée devient organe sexuel pour la guêpe.* » Ce qui nous aide à discerner les parties d'un tout nous empêche de percevoir le commerce que ces parties entretiennent, sans « nous » (même si notre corps en fait partie). Nous ne parvenons plus à comprendre qu'elles forment « *le monde commun des objets* » que mentionnait Hannah Arendt plus haut. Comme disent encore Gilles Deleuze et Claire Parnet, comprendre les relations entre les choses revient à « *penser avec ET, au lieu de penser EST, de penser pour EST: l'empirisme n'a jamais eu d'autre secret. Essayez, c'est une pensée tout à fait extraordinaire, et c'est pourtant la vie.* » Notre aveuglement aux rela-

tions de chose à chose, qui sont « *pourtant la vie* », est le pendant de l'efficacité organisationnelle de notre vision. Il est également le support de notre civilisation du droit. Jean-Pierre Baud, dans son histoire juridique du corps, nous rappelle « *comment naît le droit de propriété : lorsque la relation de la chose corporelle avec les autres choses cède la place à la relation, identifiée, elle, par le droit civil, de la personne avec les choses.* » Le corps d'un affamé a une association directe avec le morceau de pain, qui ne transite pas par la relation contractuelle entre la personne dont le corps est affamé et le boulanger au sujet du morceau de pain. Séparer ne serait-ce que visuellement le corps famélique et le pain, ne pas voir leur « sympathie » mutuelle, leur connexion intime, ne pas voir que le retrait du pain est comme une amputation : nos capacités visuelles précèdent et rendent possible la revendication de la possession des choses, la supériorité du droit de propriété (qui enclos) sur le droit de vivre (qui relie).

Au XIII^e siècle encore, le Docteur Irréfragable franciscain Alexandre de Hales parvient à inverser la hiérarchie stoïcienne latine qui prévaut jusqu'alors dans l'Église chrétienne, et qui dispose que l'honnêteté (relevant de l'âme) doit primer sur l'utilité (relevant du corps), c'est-à-dire que l'homme doit préférer la mort au vol. Ce principe s'accompagne certes de dérogations, qui sont fonction de l'intérêt de la République à ce que cet homme vive — c'est-à-dire à ce que son utilité ne soit pas seulement liée à son corps à lui, mais au

corps politique. Le médiéviste Gilles Couvreur démontre comment Alexandre de Hales « interprète » Cicéron en distinguant loi naturelle et loi positive ; considérant l'état de la nature antérieur aux possessions privées, il établit que les choses sont communes, c'est-à-dire qu'elles doivent être mises en commun en temps de nécessité — et par là, que l'affamé voleur est innocent, voire même doté d'un droit sur l'aliment supérieur au droit de celui qui en est propriétaire. Cette idée très hardie ressemble mais ne se confond pas avec le mythe d'un communisme primitif. Certes, les règles qui régissent dans les moindres détails le quotidien des ordres monacaux, alors en plein essor, prévoient de manière cruciale la communauté de vie des moines. Mais Saint-François d'Assise s'en distingue subtilement, précisément en professant que la vie n'est pas quelque chose à quoi l'on donne forme « *par le bâton et le fouet* ». Le philosophe Giorgio Agamben, dans son étude *De la très haute pauvreté*, précise : « *la forme n'est pas une norme imposée à la vie, mais une façon de vivre, qui, à l'exemple de la vie du Christ, se donne et se fait forme.* » La pauvreté n'est pas pour les Franciscains une pénitence imposée par une règle mais une forme de vie joyeuse et libre. Les chaussures ne leur sont pas interdites, parce qu'il va de soi de marcher pieds nus. Les échos sont nombreux avec la définition de la santé qu'élabore le médecin épistémologue Georges Canguilhem : « *L'homme ne se sent en bonne santé — qui est la santé — que lorsqu'il se sent plus que normal — adapté au milieu et à ses exigences — mais nor-*

matif, capable de suivre de nouvelles normes de vie. » La puissance de l'affirmation franciscaine en faveur de la vie est d'autant plus retentissante que les XII^e et XIII^e siècles sont tous les trois ans frappés par la famine — vingt mille personnes meurent de faim à Londres en 1235 —, et que l'amputation voire la pendaison est prononcée pour le moindre larcin, en vertu du droit coutumier. Les démonstrations d'Alexandre de Hales et les confrontations des Franciscains avec l'Église seront — comme tant de révolutions — aussi mémorables que vaines. Quand la communauté de choses qui lie la main affamée et l'épluchure n'est pas tranchée par le droit de propriété, c'est la main elle-même qui continue de l'être.

La main s'approche d'un aliment : de cette situation, deux interprétations s'affrontent. Au service de la première, le phénoménologue de la masse et de la puissance Elias Canetti lance sa « *psychologie de la main* » droit au fait : « *L'espace enclos par la main qui saisit est l'anti-chambre de la bouche et de l'estomac.* » En cela, « *La main qui ne lâche pas est pour les hommes l'emblème même du pouvoir.* » La main qui saisit, qui pointe, qui palpe, qui trie, qui exerce une pression parfois jusqu'à broyer, qui tient au secret (« sous-main »), est pour Elias Canetti le premier instrument de la violence humaine et le sceptre de toute puissance. C'est elle qui prend possession — dont l'étymologie appelle à la fois l'assise et le pouvoir (*possideo* de *sedere* : être assis, fixé, établi ; et de *potis* : maître de maison, despote, puissant). Plus directement, le terme de

mancipatio — qui signifie littéralement « prise en main » et dont on a retenu la négation, « émancipation » — désigne en droit romain l'acte de vente symbolique qui précède la prise de propriété. C'est comme si tout le poids du *paterfamilias* se concentrait dans sa main, posée sur la tête de ses enfants, sur l'épaule de ses esclaves, sur le garrot de ses chevaux, sur l'horizon de ses terres — et parfois sur sa femme, si son mariage était « avec la main » dans le rituel de la *coemptio*. Les femmes romaines ont pu, peu à peu, profiter de mariages « sans la main », inaugurant au sens propre les combats toujours actuels de l'émancipation.

Par-delà la mort, le corps de l'affamé pendu au Moyen Âge aussi peut se venger de la main du seigneur, dont les doigts sont des dagues et les ongles des dents. Voici le cauchemar de la main du possédant qui enserme et renferme l'aliment désiré : voici la main-de-gloire, main détachée du corps d'un pendu et conservée dans une sorte de salaison, relique profane, voire maléfique, qui a entre autres pouvoirs celui d'ouvrir toutes les portes. Miroir de la main fermée comme un coffre, la main-de-gloire est plus qu'une main ouverte : elle ouvre les serrures (et endort les braves gens). Engendrée par l'altération linguistique de « mandragore », main-de-gloire est une créature de la langue — mais elle devient aussitôt le résultat de recettes quasi-culinaires qui accommodent de véritables mains de suppliciés. Les témoignages — et même les mains — abondent à la suite de la publication en 1668 du *Petit Albert*, grimoire qui en

livre le secret — et par là même la trame d'innombrables nouvelles fantastiques du XIX^e siècle. Qu'est-ce que la littérature, si ce n'est de la magie qui a réussi ?

Dans une perspective moins macabre, la main affamée qui s'approche d'un aliment peut ne pas être un instrument de puissance orienté vers un « corps plein détaché » qu'elle va priver de sa souveraineté mais une partie de deux « corps partiels détachables » qui, loin d'être clos sur eux-mêmes, sont ouverts l'un à l'autre. Ils vont ensemble, ils sont faits l'un pour l'autre. Il faut même effacer de notre conception l'asymétrie de « l'intention » qui permettrait de se raconter que la main « veut » manger — est-ce si difficile de se dire que le fruit « veut » être mangé (par exemple pour disséminer ses graines) ? Le sociologue Yves Stourdzé invite Lucrèce à sa promenade à travers *Les Ruines du futur* : « Je rappellerai maintenant ce que j'ai déjà exposé, à savoir combien tous les corps sont poreux. » En exergue à son étude, Giorgio Agamben aussi cite le poète épicurien : « *Vitaque mancipio nulli datur, omnibus usu.* » La vie n'est donnée en *mancipatio* à personne, en usage à tous. C'est-à-dire qu'il y a une autre manière de « saisir » l'aliment que l'appropriation qui prélude au commerce ; cette manière réclame de ressentir l'affinité entre l'aliment ET l'affamé, de la reconnaître, de percevoir la porosité des relations et non plus seulement l'enclos opaque des « organes ». Cette revendication d'« affinité » peut certes être qualifiée de pré-scientifique de par ses échos très « seiziè-

mistes », qui évoquent la *convenientia* éclairée par le philosophe Michel Foucault dans *Les Mots et les choses*. Elle est pourtant à l'œuvre dans notre vie quotidienne. Jean-François Billeter lui donne le nom d'intégration. « *Quand un enfant apprend à verser de l'eau dans un verre, il doit accorder divers mouvements de façons à ce que, de leur combinaison, naisse le geste. (...) À un moment donné, l'effort cesse parce que le geste surgit. Il naît d'un phénomène d'intégration qui se produit dans l'activité du corps. À l'effort succède la facilité. L'enfant a acquis un pouvoir d'agir, il peut désormais produire le geste à volonté, de façon effective ou intériorisée, c'est-à-dire en imagination : il peut se le représenter et le comprendre de l'intérieur quand il le voit fait par d'autres.* » Le sinologue nous aide à visualiser le lien entre le corps humain et les choses, lien qui n'a rien à voir avec la domination de la nature ni avec la possession exclusive des choses. Il fait émerger la sensation, finalement banale, de « faire corps avec ». L'enfant verse de l'eau machinalement parce que son corps — reins dos tête épaule bras main doigts — ne se distingue plus du broc, de l'eau, du verre. C'est comme si son sens proprioceptif — celui qui l'aide à se tenir debout et à se sentir dans un monde en trois-dimensions — s'était étendu jusqu'aux objets, inanimés un instant auparavant, comme s'il ressentait, anticipait, accompagnait, inconsciemment, les mouvements incroyablement complexes de l'eau qui chute d'un récipient dans un autre.

La communauté du corps et des choses ne va pas toujours dans le sens de l'extension du corps aux choses, élargissement, agrandissement qui est source de liberté humaine. Les choses aussi peuvent s'étendre au corps humain. Robert Linhart choisit pour le récit de sa tentative de subversion de la vie d'usine le titre *L'Établi*, qui illustre deux types de relation entre l'humain et la machine. Lui, l'établi — c'est-à-dire l'étudiant maoïste envoyé à l'usine « *pour faire du travail d'organisation dans la classe ouvrière* » — subit la machine qui commande aux humains par le rythme et l'intelligence confisquée, imprimée dans ses circuits. Il réitère en 1967 la glaçante précision de *l'Expérience de la vie d'usine* retranscrite par la philosophe Simone Weil plus de trente ans plus tôt. Comme lui, elle est frappée d'une inversion dans la relation des choses et des corps : aux yeux des contremaîtres, « *les choses jouent le rôle des hommes, les hommes jouent le rôle des choses ; c'est la racine du mal.* » Presque par contrepoint, pourtant, Linhart rencontre aussi l'allégorie de la bonne relation entre le corps et les choses. À l'écart des postes de soudures de l'atelier 86, il « *observe avec admiration les gestes habiles* » d'un ouvrier solitaire, âgé, méticuleux. « *Le plus étonnant, c'est son établi. (...) Cet établi bricolé, il l'a confectionné lui-même, modifié, transformé, complété. Maintenant, il fait corps avec, il en connaît les ressources par cœur.* » Demarcy fait corps avec son établi « *aussi concentré qu'un chirurgien* », « *un artisan, presque un artiste* ». Cette fusion entre le retoucheur et son outil se

manifeste *a contrario* lorsque le Bureau des Méthodes s'avise d'augmenter sa productivité en lui fournissant un établi tout neuf et très rationnel. Maladresse. Désorientation. Panique. « Faire corps » n'est pas un artifice de langage. Quand le directeur vient sur place se féliciter de ce progrès de la technique au service du profit, Robert Linhart croit « assister à une démonstration d'hôpital, avec professeur, internes, infirmiers, où le vieux ferait le cadavre. » Le contremaître finit par lui restituer son vieil établi, mais Demarcy, peu après, tombe malade.

L'admiration de l'étudiant-ouvrier pour l'ouvrier-artisan renvoie à la révérence toujours forte de l'*animal laborans* envers l'*homo faber*, pour reprendre les catégories d'Hannah Arendt. Cette révérence se déploie pleinement, et de manière réflexive, dans l'*Éloge du carburateur* de Matthew Crawford. L'ex-consultant devenu réparateur de vieilles motos détaille avec beaucoup de finesse comment, autour d'une relation réussie entre le corps et les choses, s'orchestrent des relations humaines dépourvues de domination. Pour autant, je continue de m'inquiéter de la nostalgie larvée derrière ce respect envieux, de cette tentation *Arts & Crafts* d'abolition individuelle du présent industriel au profit d'un passé médiéval idéalisé. Hannah Arendt elle-même n'espère pas le retour de l'*homo faber*, elle engage à persévérer dans la *vita activa* sous des formes nouvelles. Rappel plus direct d'Yves Stourdzé : « Cette opposition entre sécurité et insécurité, protection et désintégration constitue un artifice. Le Moyen Âge intègre parce

qu'il broie ; la révolution industrielle organise parce qu'elle morcelle. » La mise en garde de Georges Bataille aussi continue de tinter à mes oreilles : « *Malheur à celui qui jusqu'au bout voudrait ordonner le mouvement qui l'excède avec l'esprit borné du mécanicien qui change une roue.* » Robert Linhart s'est établi chez Citroën, Simone Weil termine son expérience chez Renault. Peut-on ordonner le mouvement qui nous excède en écoutant ceux qui fabriquent des automobiles ?

Nous recevons d'abord la confirmation que la séparation forcée du corps humain et des choses limite tellement la vie humaine qu'elle ressemble à un asservissement. Elle précède et permet l'extension aux corps humains du droit civil. L'asservissement se justifie *a posteriori* comme simple hiérarchie juridique du droit de propriété sur le droit de vivre. Simone Weil est très précise quant à cette chronologie : « *L'esclavage m'a fait perdre tout à fait le sentiment d'avoir des droits.* » J'ai longtemps cru que le mot « aliénation » voulait dire « emprisonnement », à cause de l'expression « asile d'aliénés » qui éveille l'image des camisoles, et des fantômes de « lien » et de « liane » qui hantent le mot. C'est en fait un emprunt au vocabulaire juridique du droit romain de propriété : aliéner son bien, c'est se priver de ses droits sur lui au profit d'un autre (*alius*). S'aliéner signifie, par une métaphore aussi vieille que le sens propre, « devenir étranger à soi-même », comme si l'on perdait possession de soi, et qu'on entrait sous l'empire d'un autre. L'aliénation moderne désigne d'ailleurs ce double mouvement, à la fois

de séparation entre l'homme qui travaille et le fruit de son travail (la dépossession) ; et d'assimilation de l'homme qui travaille à une machine sous l'empire d'un autre (la réification). Entre le corps de l'homme et les choses, l'usine provoque à la fois une déliaison et une reliaison, un réagencement. Le déplacement, *dans cette direction précise*, de la frontière entre le corps humain et les choses est peut-être « *la racine du mal* ». Mais le mal ne réside pas dans la continuité sous-jacente entre les corps et les choses, que révèle le déplacement de la frontière. La dénonciation de la réification est ainsi parfois mal orientée.

Ce n'est pas que le corps humain soit une chose qui pose problème ; la racine du mal est que nous pensions que les choses sont dignes d'exploitation jusqu'à leur dislocation. Dans son ouvrage sur le fil barbelé, l'épistémologue Reviel Netz met les points sur les « i » : « *Une assertion telle que "les Nazis ont traité les Juifs comme des animaux" nous fait penser dans un cadre faussé. Comme si d'un côté nous avons des Juifs européens qui, dans la vie normale, s'occuperaient de leur vie — peut-être pour rejoindre leur travail en tramway, prendre le bateau, le train. Et de l'autre côté nous aurions certains animaux, par exemple des vaches, qui, dans la vie normale, vivraient entourées de fil barbelé et concentrées en un lieu pour être tuées. Alors serait survenue la Solution finale, et les Juifs auraient été traités comme les vaches normalement le sont. Mais c'est faux : dans la vie normale, les vaches cherchent leur nourriture dans l'espace ouvert des grandes prai-*

ries ; elles broutent, font des petits, forment des troupeaux, se déplacent. Voilà la vie naturelle des vaches, tandis que le ranch, à l'opposé, est aussi artificiel que le camp de la mort. » Contre l'évidence « bioéthique » et la sacro-sainte « dignité humaine », l'historien du droit Jean-Pierre Baud nous convainc, dans *L'Affaire de la main volée*, de considérer le corps humain comme une chose — une chose non commerciale, certes, mais une chose dont les relations avec les autres choses ne sont pas plus médiées par le droit que les relations entre la coccinelle et la rosée, l'abeille et le pollen, la guêpe et l'orchidée. Comme Georges Canguilhem, nous devons être sceptiques devant les médecins moralistes qui se plaignent que leurs patients jouent avec leur santé — car c'est précisément la définition de la santé ! Les politiques sincères qui prônent le respect de la vie humaine cherchent trop souvent à la distinguer de la vie tout court, qu'ils abandonnent à l'exploitation. Et les politiques sincères qui prônent l'émancipation ont souvent du mal à comprendre que l'émancipation n'est pas coupure mais réagencement, déliaison-reliaison. La rupture des liens qui nous enserrant ne protégera pas plus la dignité humaine qu'elle ne libèrera les humains. L'enjeu est de choisir souverainement ses nouveaux liens alors qu'on est encore sous *mancipatio* — paradoxe de l'émancipation bien mis en évidence par le politiste Ernesto Laclau. En tout état de cause, si l'on ne reconnaît pas ce besoin de re liaison, il risque de prendre des formes suicidaires. Dès 1941, le psychanalyste Erich Fromm a détaillé, dans *La*

Peur de la liberté, les mécanismes de défense rationnels qui conduisent à se rétrécir soi-même, pour trouver sa place dans un système totalitaire ou dans une vacuité consumériste – costard, brushing, bagnole.

La bagnole est l'épitomé de la société de consommation-production – les *sixties* hilares et exploiteuses. Robert Linhart, en deux phrases : « *Les carrosseries, les ailes, les portières, les capots, sont lisses, brillants, multicolores. Nous, les ouvriers, nous sommes gris, sales, fripés.* » Mais je reste persuadé que même en dehors de l'usine, l'automobile est une institution concentrationnaire : incarcération et désincarnation. Je repense à Elias Canetti : « *Lissité et ordre, attributs manifestes des dents, ont pénétré la nature même de la puissance. (...) Aussi polie que fût la pierre, elle n'était pas aussi lisse que l'épée de bronze, puis de fer. L'attraction envers le métal tient en vérité au fait qu'il est plus lisse que tout le reste.* » Sans doute cette époque est-elle en passe de passer, quand la virilité se pesait dans la lourdeur des chromes, quand la puissance en chevaux vapeurs s'affirmait puissance tout court, quand dans le grave vrombissement retentissait l'organe du maître de la route. Mon grand-père disait déjà, il y a quarante ans, qu'avec toute cette circulation, il avait perdu le plaisir de conduire. Les sensations restent pourtant : la vision d'un monde déformé par la vitesse, l'odeur du Skaï, le toucher du volant, le son du moteur aux différents rapports, et par-dessus tout la proprioception qui réagit à l'accélération. Le conducteur fait corps avec la ma-

chine : dans les lacets, il pilote la voiture autant qu'elle le pilote, ils sont dans l'intégration libératrice telle que Jean-François Billeter la définissait. La nouvelle peau du conducteur est plus grande, c'est la carrosserie lisse et brillante qui lui en tient lieu et le sépare maintenant du monde. Yves Stourdzé nous en livre la généalogie : « *L'anticipation de ce modèle, de cette priorité du mobile fermé sur lui-même, isolé et narquois face au réseau, la littérature en offre la primeur : c'est naturellement le Nautilus de Jules Verne. Objet étanche par définition, clos et absolument rétif à participer à quelque système extérieur de contrôle que ce soit. Union de l'individualisme frondeur et de la technique.* » *Robocop, Iron Man, Avatar...* les exosquelettes à l'honneur dans les *blockbusters* sont la prolongation de la voiture qui est la prolongation du *Nautilus*. C'est une peau de métal désormais qui entoure le conducteur : la tôle le protège tellement qu'elle devient une arme — lisse et dure comme une dent, comme une balle de fusil —, elle le protège en tout cas jusqu'au moment où elle devient cage, coquille cassée, sarcophage, taule, prison : les unités de secours sont dotées de matériel de « désincarcération ». Enfant, j'adorais dessiner les carrosseries, en inventer. Je lisais l'Auto-Journal, auquel mon grand-père était abonné, et qui présentait les nouveaux modèles du monde entier, je connaissais toutes les marques, sans jamais m'intéresser à la fonction même de la voiture, c'est-à-dire le transport, ni même aux sensations de l'accélération, et encore moins à la mécanique qui pourtant occupait souvent mon

père et son père, dans le garage à la fraîcheur ténébreuse d'une grotte, l'été. Quand j'ai dû m'asseoir à la place du conducteur lors de mes premières leçons de conduite, la panique m'a envahi — la sensation de la masse et du mouvement me satura d'images de tôle et de corps déchiquetés. Était-ce le souvenir de l'accident mortel de mon cousin, en 1976, au volant de son Alpine Renault A110 qui, comme dit ma mère, aura été son cercueil ?

Mon cousin était ouvrier à Sud-Acier, une mini-acierie à côté de Toulon dont l'activité venait de cesser ; la carrosserie violet métallisé de l'Alpine était en fibre de verre et polyester. Mais si l'acier disparaît, si l'idéal de la lourdeur perd de son lustre, la peau élargie de la voiture continue de partager avec la pierre tombale la lissité et l'étanchéité. Yves Stourdzé, dès la fin des années 1970, insiste sur l'importance de l'étanchéité pour notre avenir : *« Je pense à l'idée d'un ministère des Couches profondes : un ministère de la Nuit, un ministère des Bas-Fonds, marins ou pas, vraiment un ministère de l'Intérieur (un ministère des Intérieurs). Un ministère du Trouble. (...) Avez-vous remarqué que les centrales atomiques sont en France aux mains des marins ? Bien sûr, il y a de bonnes raisons techniques à cela (...). Mais j'y vois également autre chose. Les marins sont les hommes de la chaudronnerie et de l'étanchéité. (...) La relation fondamentale qui est conservée est celle qui relie étanchéité à catastrophe. Les marins devinrent donc les pilotes de risque à l'intérieur même des terres. »* Les Français dépensent

plus en joints d'étanchéité qu'en livres. Le chiffre d'affaires de l'entreprise Hutchinson, qui fabrique des joints d'étanchéité, est de 3,8 milliards d'euros, c'est-à-dire le chiffre d'affaires « sortie de caisse » des éditeurs en France. La climatisation, l'insonorisation, et, avec l'électrique, la fin des odeurs d'essence et des vibrations, bref l'isolement sensoriel, prennent le pas sur l'orgie de sensations que provoquait la conduite d'une 4L ou d'une 2CV. C'est sans doute une consolation, un repos, une régression physiologique, pour ceux qui, dès le travail fini, ont besoin de « décompresser ». Pour autant, le caoutchouc est aussi une matière de prédilection dans les transports en commun, où il répète à tout bout de champ sa quasi-onomatopée.

Sur mon trajet domicile-travail, je commence par claquer la porte de mon appartement (plus ou moins blindée). Puis ascenseur (porte métallique et porte coulissante intérieure automatique), entrée et sortie. Porte du hall de l'escalier C, qu'il faut pousser tout en appuyant sur un bouton. Ascenseur à nouveau, porte coulissante automatique, entrée et sortie. Porte donnant sur la rue, qui s'ouvre automatiquement en appuyant sur un bouton. Passage piéton. Portique du métro Gaîté : badger mon *pass navigo*, faire tourner le tourniquet et pousser une porte battante, la retenir pour le suivant. Porte du métro, automatique (ou pas, selon l'âge de la rame de la ligne 13). Sortie dotée d'une seconde porte coulissante attachée au quai. Correspondance à Champs-Élysées-Clémenceau. Porte coulissante attachée au quai,

doublant la porte automatique du métro ligne 1. *Idem* à l'entrée et à la sortie. Pour un raccourci à La Défense, il faut passer par la zone RER — *pass navigo*, tourniquet, porte battante qu'il faut retenir pour le suivant. À nouveau *pass navigo*, porte coulissante. Passage par le CNIT. Fouille des bagages et ouverture des manteaux. Porte battante qu'il faut retenir pour le suivant. Arrivée à la tour Séquoia. Grande porte tambour automatique (capricieuse). Vérification du badge professionnel par des vigiles. Puis vérification du badge par une machine, porte coulissante qui ne s'ouvre que si on n'est pas trop près. Ascenseur, portes coulissantes. Porte du secrétariat, porte phonique de mon bureau. À chaque « rupture de charge », une sensation de rétraction corporelle nous transforme en acteurs de *slapstick*, dignes de jouer dans *Les Temps modernes* ou *Mon Oncle*. Les tourniquets menacent les parties génitales et nous nous plions à moitié, les portes battantes font rentrer la tête dans les épaules, les portes coulissantes tentent de nous cisailer un membre, voire la poitrine, surtout lorsqu'il y a foule : nous pourrions tous postuler au *Ministry of Silly Walks*. Mais le comique de la situation nous échappe. Les portes scandent *sine ira et studio* l'écoulement continu plus ou moins visqueux dont on se sent simple « atome » (sauf que précisément, contrairement à son étymologie, il risque d'être « coupé »). D'ailleurs, je ne croise que peu de visages sur mon chemin ; les gens, je les vois toujours de dos, je n'en vois que l'arrière de la tête. L'anthropologue spécialiste de la Grèce antique Jean-Pierre Ver-

nant parle-t-il de mon expérience quand il décrit « *cette cohorte indistincte de défunts normalement expédiés dans l'Hadès où ils se fondent dans la masse de ceux que, par opposition aux "héros glorieux", on appelle les "sans-nom", les nonum-noi* » ? L'autocollant coloré du métro, qui torture sans fin *Serge le lapin* (« *Ne mets pas tes mains sur les portes, tu risques de te faire pincer très fort* ») évoque plutôt les magnifiques affiches de prévention-sécurité industrielle. Dans notre usine, ce sont les humains qui forment la pâte que travaillent les portes automatiques, qui sont les ouvriers. Le caoutchouc offre à la fois adhérence, étanchéité, et l'amortissement des chocs, soit de la machine sur elle-même soit de la machine sur les humains — le matin et le soir, le caoutchouc est la principale IHM (interface homme-machine) à laquelle j'ai affaire. Des sonorités particulières accompagnent le tout — dans *oz* de Jean-Christophe Valtat, le narrateur : « *Puis le bus s'arrêtait, me cachait d'un coup mon amour sans nom, poussait un gros soupir puant plein de lassitude, faisait chuintier ses portes dans un bruit où le cliquetis sec du métal démentait l'invitation chuchotée des portes.* »

Sensations fortes et évidentes, mais inaperçues si je n'étais en train d'écrire le livre que j'ai tant de fois ouvert et fermé. L'idée est très convaincante que la domination sémiotique a supplanté la domination énergétique, pour employer des termes délicieusement *seventies*. Les couloirs du métro forment en effet un labyrinthe auquel on ne survit qu'en suivant les panneaux indicateurs. Ariane et

Dédale ne sont d'aucune aide ici, ni même un très bon sens de l'orientation. Il faut obéir servilement aux signes. Même chose avec le *pass navigo* : s'il porte une inscription illisible par la machine, aucun mouvement n'est plus possible, et il n'y a plus guère d'humains avec qui s'expliquer, transiger. Ce que mon corps éprouve comme une « réalité » n'est plus, dans les discussions politiques ou budgétaires, qu'un « sous-jacent ». Mais dans la gouvernementalité, rien ne disparaît jamais : la domination sémiotique *s'ajoute* à la domination énergétique ; leurs contrôles s'additionnent au lieu de se substituer les uns aux autres. Je l'ai dit plusieurs fois, le droit de propriété (le signe, l'inscription) rompt les liens entre les choses seulement dans la mesure où la vision a les déjà isolées en « organes » ; mais la vision elle-même est instruite par l'imagination, qui est nourrie de l'intégration « à la Billeter », c'est-à-dire de la non-séparation du corps humain et des choses, qui a permis au monde d'éduquer notre corps par le contact, la chaleur, la pression (l'énergie). C'est parce que nous avons reçu la leçon intime enseignée par les choses que nous pouvons prétendre ne rien avoir à faire avec elles — quels mufles ! L'épistémologue Bruno Latour cite l'exemple malicieux du « gendarme couché » : la chose est devenue signe, et nous croyons à l'efficacité du signe en soi, à sa « performativité ». Notre obéissance nous valorise, d'ailleurs : nous l'appelons intelligence, ignorant l'ironie de Maître Eckhart quant à la « *simple intelligence* ». Capacité à agir en conséquence des signes qui nous préviennent

qu'il est vain de lutter contre le caoutchouc, elle nous offre distinction par la frontière visible à l'œil nu qui nous sépare des analphabètes sémiotiques, humains et non-humains, qui continuent de se cogner, de se perdre, de mal se comporter. Mais Reviel Netz nous réveille de notre rêve de dématérialisation, de remplacement de la force brute sur les non-humains par la morale pour les humains. « *L'immense déploiement du fil barbelé à travers l'histoire, dans l'agriculture, la guerre et la répression humaine, tout autour du globe, correspond à l'équation simple et constante entre la chair et le fer. La première doit céder au second, sous peine d'une douleur inévitable. Les frontières entre les espèces sont traversées par l'histoire de la violence et de la douleur, et par conséquent par l'histoire de la modernité.* »

D'où sans doute le désir de changer le nom de notre époque moderne — de l'appeler postmoderne, par exemple — et d'insister sur le « changement de paradigme » qui ferait disparaître l'équation chair & fer au profit de l'équation captation & cognition. La « *frontière entre les espèces* » semble ainsi sauvée. Même la voiture est aspirée dans cette ère de la dématérialisation cognitive. Chez les garagistes, les moteurs ne se laissent plus diagnostiquer que par des ordinateurs. Le GPS est devenu l'accessoire indispensable du conducteur, qui ne se perd plus. Qui ne trouve plus non plus du reste une destination qui ne serait pas déjà une inscription — le cartographe qui se grattait la tête à côté de la rivière est à l'inverse tout à son aise au bord d'un réseau routier

calibré, balisé, signalisé, ou dans une ville à la forme et aux adresses qu'il peut croire stables, si ce n'est figées. Avant même que le véhicule ne soit devenu autonome, avant même la mise en place d'un *geofencing* généralisé, aussi virtuel qu'efficace, le conducteur ne pilote plus en dehors des signes. C'est un argument des partisans du véhicule autonome, qu'il va améliorer la sécurité routière. Comme si la domination sémiotique effaçait dans la réalité corporelle les effets mortifères de la domination énergétique. Comme si l'informatique n'était pas soumise aux lois de la thermodynamique et de la psychologie humaine. Comme si l'information circulait, elle, sans effort et sans accident sur les autoroutes qui lui sont réservées ! Mais le mythe porte — véhiculé même par ses détracteurs *Arts & Crafts* — et nous livre le succédané du progrès qu'est la promesse proliférante de la science-fiction, fût-elle dystopique. La post-modernité prolonge la modernité, en ce que pour elles deux, le signe objectif marque la déliaison des humains d'avec le monde, déliaison qui est retrait, protection, émancipation, progrès. L'intégrité de l'information serait le miroir, le support, le garant de l'intégrité corporelle des passagers. La cryptographie numérique sécuriserait la crypte qu'est la voiture. Tout cela est fable. Le mot sécurité, comme toujours en France, réveille l'ogre du centralisme.

Yves Stourdzé décrit, sans prétention universelle mais avec une acuité inouïe, le rapport à la sécurité dans notre pays : « *Les corps d'ingénieurs de l'État, les militaires associent plus ou moins*

consciemment les choix techniques à des considérations de sécurité. Donc en arrière-fond de la scène technique : tranquillité publique et résistance à l'invasion. Le second thème, c'est l'inadaptation des technologies retenues au nom de la sécurité lorsqu'il s'agit d'assurer une défense véritable. (...) La sécurité ici se confond trop avec la protection d'égoïsmes particuliers, la défense de positions caduques. » La sécurité est centralisée, surviennent les catastrophes. Les accidents de train ou d'avion sont moins nombreux et beaucoup plus retentissants que les accidents de la route. Mais si l'on devait appliquer à la route les procédures de sécurité du transport ferré ou aérien, c'est-à-dire si l'on respectait réellement les distances de sécurité, les vitesses maximales, ou les règles quant à la lucidité des conducteurs, les autoroutes urbaines seraient complètement bloquées. La voiture permet à l'État d'affranchir l'usage de ses infrastructures de ces limitations, tout en « naturalisant » les morts sur la route. Dans l'ensemble, il y a une étonnante acceptation, avec la bagnole, de mettre sa vie entre les mains d'autrui. À la différence des trains et des avions, nous acceptons que l'institution renvoie les « accidents » de la route à la responsabilité individuelle d'une myriade de « sans-nom ». Dans les cas récents d'attentats revendiqués, à Nice, à Charlottesville, à Barcelone, où le tueur roule dans la foule, on n'incrimine pas les dispositifs de sécurité routière. Les transports aériens et ferroviaires, eux, ne bénéficient pas de cette libéralité et, tout en portiques, rayons x, fouilles au corps,

participent à la convergence de la sûreté et de la sécurité.

C'est-à-dire que la prévention politique des « actes de malveillance » avance masquée derrière la protection contre des accidents « provoqués par les objets ». Par exemple, des ferrailles tombées sur des caténares permettent en droit à l'État de harceler des groupuscules politiques bien inoffensifs. Ce qui apparaît maintenant comme un levier de contrôle supplémentaire, comme une défiance de plus des humains envers les humains, a pourtant constitué un progrès social. Jusqu'à la révolution industrielle, les choses (et les humains assimilés à des choses, comme les enfants, les apprentis ou les domestiques) étaient sous la direction d'un humain et donc sous sa responsabilité. Mais qui dirige la machine-outil qui vient d'arracher un bras à l'ouvrier qui se tenait face à elle ? L'ouvrier lui-même ? On a vu qu'il obéissait à la machine plus que l'inverse. Le propriétaire de la machine ? Il dit n'y pouvoir rien si « ses » ouvriers sont maladroits. La vieille distinction entre les dommages dus à une chose (l'accident) et ceux provoqués par l'erreur ou la malveillance humaine (la faute) a dû être escamotée. La loi du 9 avril 1898 introduit la notion juridiquement osée de « responsabilité sans faute » de l'employeur pour indemniser les accidentés du travail sans qu'ils n'aient à plaider. Dans le même esprit, la loi du 5 juillet 1985 crée un régime spécial pour les victimes d'accidents de la circulation et éteindre les litiges avec les compagnies d'assurance. Il faut dire que les années 1970 ont agrafé ensemble les

mots « route » et « hécatombe ». Aujourd'hui encore, plus de la moitié des accidents mortels du travail sont des accidents de voiture. Face à la masse de corps abîmés par les machines-outils et les bagnoles, le droit a dû faire exception à la séparation formelle, qu'il a ancrée dans nos représentations, entre les humains et les choses.

La voiture autonome naît à cet égard de la confluence inattendue de deux généalogies opposées : le transport collectif guidé, qui vient de l'industrie et la voiture de maître, qui vient de l'aristocratie. À ce stade de développement coexistent des projets de flottes de véhicules autonomes standardisés, anonymes, qu'on louerait à la volée, et les projets de véhicules très personnalisés, comme si nous pouvions nous offrir les services d'un chauffeur — à la manière des standardistes qui facilitèrent le déploiement du téléphone dans les demeures bourgeoises en se faisant accepter comme des sortes de domestiques à distance. Transport collectif guidé des taxis totalement automatisés : flux indénombrable. Ou bien distinction, discernement d'« organes », entre voitures n'obéissant chacune qu'à un maître. Dans aucun des deux cas pour autant, la voiture ne sera plus la bagnole, ce mobile arrogant qui sortait des stries des inscriptions — ligne jaune, rabattement, cédez-le-passage — et d'ailleurs partait trop souvent « dans le décor ». Certes, la voiture de maître, même autonome, garde un trait de son ancêtre le *Nautilus* : son intérieur bourgeois, ses fauteuils de cuir, ses meubles de bois précieux, et par-dessus tout son prix inaccessible au *vulgum*

pecus. Nous vivons encore dans la société dont le philosophe André Gorz, constatant le caractère impartageable des Citroën DS et SM, résumait ainsi la devise, en 1974 : « *Ce qui est bon pour tous ne vaut rien. Tu ne seras respectable que si tu as "mieux" que les autres.* » Aujourd'hui encore, la marque Tesla doit ses succès commerciaux à la même vieille tactique de la rareté et de la hiérarchie sociale. La voiture ne pourra bientôt plus sortir des rails sémiotiques ; elle véhiculera encore le séparatisme des élites. Frontière si hermétique qu'on ne voit plus les poignées des portières, qu'on ne peut plus accrocher du regard qui se tient assis derrière les vitres teintées. Frontière financière sans défaut abritant « ceux qui en ont » — stars, ministres, patrons, petites frappes — des badauds qui debout voient dans la carrosserie limpide leur reflet déformé. N'est-ce pas là la véritable « sécurité » promise ? Sécession et secret partagent la même étymologie latine.

Mieux que la Tesla S, la Lotus Elite revendique explicitement sa fonction sociale. La rumeur veut que Colin Chapman ait choisi le nom de « Lotus » pour sa marque parce qu'après l'intense travail de création de son premier modèle, il ressentit le besoin des puissances revigorantes légendaires de la fleur égyptienne. C'est un peu décevant. « Lotus » aurait pu mobiliser la phénoménologie générale de la fleur. Gaston Bachelard le rappelle : « *Tout calice est demeure* » — et nous imagine bien lovés au velours des pétales. Homère aussi aurait pu être invoqué. Ne fait-il pas s'échouer Ulysse sur le rivage des Syrtes au

milieu des Lotophages trop pacifiques, ne le fait-il pas échapper de justesse — lui le héros de la mémoire et de la promesse tenue — à l'engourdissement et à l'oubli offerts par la dégustation du λωτός ([lɔ:'tos], fruit du jujubier) ? Le lotus est chargé de phénomènes qui débordent, et de beaucoup, ce que nous pourrions découvrir par nous-mêmes dans nos prairies et sur les rives de notre mer. Le « lotus aux mille pétales » est le lieu de l'illumination, au sommet du crâne, et les techniques du tantrisme tibétain le visualisent manière systématique, de différentes couleurs, et avec un différent nombre de pétales, ou rempli de lettres, de divinités, comme une image même de l'ouverture et de l'irradiation spirituelle.

Comme ce livre ouvert et fermé, le lotus nous mène dehors quand on y entre. Tout l'inverse de la « matrice », qui nous laisse dedans quand on en sort. Le *Bardo-Thödol* (en tibétain བར་དོ་ཐོས་གྲོལ, « libération par l'audition pendant les stades intermédiaires ») rassemble les textes à chuchoter, pendant quarante-neuf jours, à l'oreille de l'humain qui vient de décéder. Le récitant permet au défunt de s'orienter dans les états intermédiaires qui suivent la mort. Il établit pour lui leur cartographie ; le guide met des mots sur ce que le défunt voit afin de diminuer sa peur — car on a moins peur lorsqu'on voit, car on ne voit que lorsqu'on nous a dit ce qu'on voyait. Tous les efforts du guide sont tendus vers l'acceptation par le défunt de la félicité, de la lumière, de la lucide vacuité et de la compassion — et de l'arrêt du cycle des réincarnations. Hélas, les états intermédiaires

sont effrayants et tristes, la terreur et l'apitoiement pousse et tire le défunt dans une funeste direction : ils attisent sa tentation de trouver refuge dans une « matrice », prélude à la réincarnation redoutée. La matrice procure au défunt l'apaisement des sens, loin de la cacophonie de sa famille en pleurs, loin des lumières éblouissantes des cinq Bouddhas. Elle protège aussi son intégrité contre les meutes de monstres qui ont dévalé sur lui pour le dévorer « organe par organe ». Elle lui apporte enfin une consolation un peu coupable — régressive en tout cas — alors que son âme défunte n'a pas su soutenir la lumière de toutes les divinités que Bouddha lui a patiemment envoyées pour l'accompagner vers le *nirvāṇa* (en sanscrit निर्वाण, extinction). Oh, bien sûr, tout cela ne me parvient que par le truchement d'une innombrable quantité de traductions linguistiques et culturelles — sans doute autant de malentendus et de contresens —, et sans l'imagination déclenchée par la Lotus Elite, j'aurais pu simplement me rappeler ce que le philosophe Theodor Adorno disait de l'orage, qui angoisse l'humain précaire et reconforte l'humain à l'abri. Et d'ailleurs à mon sens voiture et matrice sont liées par la phénoménologie : le siège-baquet n'est-il pas le moule et l'empreinte du corps du conducteur ? Toujours est-il que, depuis ma première lecture du *Bardo-Thödol*, j'entends le récitant me répéter, opiniâtre : « Affronte ta peur de la lumière ! Garde fermée la porte de la matrice ! N'y entre à aucun prix ! »

Le sanscrit pour matrice, गर्भ (garbha), désigne l'« intérieur ». Il dérive du verbe ग्रह (grah) : saisir, recevoir, dérober, faire prisonnier, qui donne en anglais « *to grab* », en allemand « *greifen* » et en français « griffe », « agripper ». Cet intérieur peut être celui d'un bout de bois ou d'un temple. Il peut compris directement comme l'utérus, à l'intérieur du corps de la femme, ou comme l'embryon, à l'intérieur de l'utérus. Les ascendances latine et grecque de « matrice » vont en sens inverse à cette plongée — *matrix* et μήτρα ([*'mi.tra*], qui donne notre « endomètre ») renvoient l'un et l'autre vers la mère, *mater* et μήτηρ ([*'mæ.tɛ:r*]), et non vers le « germe » qu'ils pourraient héberger. Les sens collatéraux de « matrice » en français proviennent des métaphores de la mère comme source, cause, origine — « métropole », « matricule », « matière » ou « mardrier » (eh oui). J'ignore si une patrouille psychanalytique va me dresser contravention ; j'ai le sentiment que c'est moins la mère que l'intériorité qui joue dans le danger décrit ici. La matrice qui attire le défunt triste et apeuré porte les fonctions de la coquille résumées par Gaston Bachelard : « *L'homme, l'animal, l'amande, tous trouvent le repos maximum dans une coquille. Les valeurs du repos commandent toutes ces images.* » Ce repos que désire le défunt, je le comprends, par-delà les langues, les croyances, les siècles, et surtout par-delà mon ignorance. C'est le repos de la déliaison absolue. Toutes les initiations commencent par placer l'impétrant dans cet état de décomposition. De même l'alchimie — science « hermétique »

par excellence, car mythiquement fondée par Hermès Trismégiste, d'après *La Table d'émeraude*, qui figure dans des manuscrits arabes dès le VI^e siècle — commence son travail en « préparant les ténèbres », prélude à « l'œuvre au noir ». Les ingrédients sont réduits à une matière primitive, ils sont broyés, pourris, pulvérisés, calcinés. Tout souvenir de leur passé, de leurs liaisons, est annihilé — et l'alchimiste traverse avec eux les peurs que les psychologues qualifient d'infantiles : mourir de faim, être dévoré, étouffé, empoisonné, découpé en morceaux, vidé de sa substance. Sur l'autre face de ces peurs de dissémination, de devenir-poussière, de devenir-cendre : le repos sans mémoire. Le renvoi à la nuit d'avant l'histoire, d'avant la préhistoire, d'avant les mythes les plus obscurs, d'avant les genèses, d'avant le chaos. Nuit parfaite, intacte. Et pourtant. Un souvenir rémane de cette absence de souvenirs.

À l'aide d'images vestigiales qui auraient pu être volées à une table d'alchimie, Pascal Quignard en remonte la piste tenue : « *Éden, cité lointaine, grotte en haut de la montagne, nid d'aigle, temple détruit, mur du temple détruit, où percent quelques liserons verts, chambre interdite à l'intérieur du donjon, château blanchâtre perdu au fond de l'immense forêt pleine de cerfs, de biches, d'ours, de sangliers, de loups, de faucons, de vautours. Toujours nous tente le désir de retourner là où nous avons été heureux. Nous ne savons plus très bien où était ce lieu merveilleux et obscur. Nous croyons qu'il date de l'air atmosphérique et qu'il se trouve dans l'espace.* » L'A-

depte dénude (trituration, mollification, extrait, liquéfaction, conversion, division, distillation, macération, projection, réincrustation, impaction, fixation, exaltation, putréfaction, cimentation) les substances qui sont le reflet de lui-même dans un récipient qu'il appelle sépulchre, crucible, creuset, ventre de la mère, matras, matrice, œuf philosophique, vaisseau, *vase* merveilleux. De même l'amnios, par lequel notre médecine désigne la poche des eaux, c'est-à-dire l'enveloppe la plus étroite entourant le fœtus, vient du grec ἀμνίον ([am.'ni.on]) : bassin, vase. On pensera aussi brièvement à la שבירת הכלים ([chevirat hakelim], brisure des vases), épisode de la Genèse, dans la kabbale lourianique, au cours duquel sept des dix grands principes divins, qui ont pris la forme de récipients sphériques, cèdent sous l'afflux de la lumière divine, et nous laissent vivre désormais au milieu d'éclats de vases brisés. Vase, du latin *vas*, certes vase, équipement, mais aussi — note pour plus tard — vêtement.

Pour l'heure : nous voici arrivés à la naissance de l'acception de « parfaitement étanche » de l'adjectif « hermétique » : en alchimie le vase est absolument clos. Des dictionnaires profanes du XVIII^e siècle attribuent l'adjectif à la manière de sceller l'œuf philosophique. Par exemple, dans le dictionnaire de Trévoux, de 1762 : « SCEAU DES SCEAUX. *T. de Philos. hermét. Sceau hermétique. Manière de boucher un vase. Sigillum hermeticum. Occlusio. C'est le sceau d'Hermès qui se fait en trois manières, ou en fondant le col du vaisseau, ou en le bouchant avec un vaisseau de verre bien juste, & le luttant pour plus grande assû-*

rance ; ou en mettant un autre œuf renversé sur le premier, qui doit contenir la matière hermétique. » Dépliant « sceau » avec précaution, nous y trouvons le latin *sigillum*, diminutif de *signum*. Petite statuette, c'est-à-dire chose devenant signe, tenant lieu de la chose, authentifiant ce lieu : signature. Après tout le mal que j'ai dit de la pseudo-domination sémiotique, me voici sur le chemin inverse : par le sceau de cire, de plomb, d'amidon ou d'argile, le signe gagne sa matérialité, il devient véritablement une chose, dure ou molle, rouge, noire ou verte. Le sceau est l'empreinte, la preuve qu'un contact a eu lieu entre deux choses, l'une qui n'est plus là et l'autre à laquelle il est physiquement, indissolublement lié.

Le sceau est la version unilatérale du mécanisme primitif qui porte en grec le nom de σύμβολον, [sym.bo.lon]. Un tesson est cassé en deux, les deux contractants (φίλος, [p^{hi}.los], l'ami et ξένος, [k^hse.nos], l'hôte étranger) conservent chacun une moitié. Les deux morceaux rapprochés ensuite attestent les relations d'hospitalité contractées antérieurement. Certains voient d'ailleurs derrière le nom *signum* (statue, signe) le verbe *secare* (couper) via le nom *segmentum* (incision, segment, statue). La branche grecque de la famille de « signe » est beaucoup plus convenue : σῆμα ([sɛː.ma], signe, augure, mais aussi, nous le reverrons, tombeau) est le doublet lexical de θαῦμα ([t^hau.ma], objet d'admiration, étonnement). Pour les Grecs, le signe est ce qui s'admire, se contemple, visuellement. Pour les Latins, le signe est ce qui se découpe, se segmente. Serait-ce

seulement par un effet de langage que j'ai développé mon intuition que la domination sémiotique (du grec σημειωτική, [se:me.io:ti.'ke:], étude, examen des signes) s'apparente avec la segmentation du monde en organes ? Quelle ironie !

Le sceau fonctionne à rebours du signe : postérieur à la coupure, il correspond finalement au « ET » de Gilles Deleuze et Claire Parnet. La chose qui n'est plus là continue de hanter la chose qui est là, attachée au sceau. Sa petite pastille est l'un des plus vieux dispositifs de transsubstantiation d'une chose en une autre par contact. Elle rappelle le mode opératoire du talisman (du grec τέλεσμα, ['te.le.zma], accomplissement, certificat, paiement, rite religieux *via* l'arabe **طالسم**, [t'ʔal.asm], sort, amulette). Ces pierres gravées d'images et de signes, qui canalisent les pouvoirs célestes, sont d'ailleurs au cœur du ressaut de la magie dite hermétique, à la Renaissance. Sceaux et talismans authentifient et autorisent la propagation d'une chose, respectivement matérielle ou spectrale, à travers une autre. Le sceau permet d'incorporer physiquement le pape dans sa bulle papale (*bullā* désigne le sceau de plomb), de reconnaître le visage du distributeur d'électricité dans un compteur électrique ou d'identifier telle vache « française » particulière, grâce aux dix chiffres qu'elle porte à l'oreille depuis la naissance. Bien loin de la cire, le sceau est au cœur de recherches actuellement très actives, sous le nom d'intrication quantique : deux particules peuvent avoir des propriétés indéfectiblement liées, quelque soit la distance entre elles. Les ap-

plications cryptographiques attendues indiquent qu'en continuant à déplier le « sceau », nous rencontrons le secret. Par l'expression « sous le sceau du secret », le secret a depuis longtemps emprunté sa matérialité au sceau : l'intégrité sémantique de l'un est garantie par l'intégrité physique de l'autre ; la soustraction au monde de l'un est le scellement opéré par l'autre. On peut « éventer » ou « briser » un secret car on peut ouvrir ou rompre le sceau qui le notifie et le tient reclus.

Dès lors, le sceau change de fonction : il cesse d'authentifier une transsubstantiation, il insiste désormais sur le caractère intrinsèque du secret qu'il enclôt. Il était traducteur ouvert et relié, il devient organe étanche, enveloppe imperméable. De symbole attendant son autre moitié, de talisman abouchant à des puissances suprêmes, il devient simple emblème, du grec ἔμβλημα ([em.ble-ma], petite partie insérée dans une partie plus grande). Voilà pourquoi le sceau hermétique est le « *sceau des sceaux* » ; sa réalisation est elle-même couverte par le secret. Le sceau était herméneutique, il devient hermétique : en français, ces deux adjectifs se partagent l'héritage d'Hermès depuis le début du XIX^e siècle. « Herméneutique » apparaît dans la sixième édition du dictionnaire de l'Académie, en 1835 : « qui interprète ». Et, si le même dictionnaire étend l'usage de l'adverbe « hermétiquement » au-delà de l'alchimie à l'occasion de son édition de 1798, l'adjectif « hermétique » n'apparaît avec un sens profane qu'en 1837, quand Honoré de Balzac écrit dans *César Birotteau* : « *La faillite est la ferme-*

ture plus ou moins hermétique d'une maison où le pillage a laissé quelques sacs d'argent. Heureux le négociant qui se glisse par la fenêtre, par le toit, par les caves, par un trou, qui prend un sac et grossit sa part ! » Vulgarisation vulgaire, fidèle à son siècle.

À peine vingt ans plus tard, c'est pour partie autour la technique du sceau hermétique que se noue l'une des controverses scientifiques les plus virulentes, si j'ose dire : celle qui oppose Louis Pasteur et Félix Pouchet. Quand il est question de décider si la génération spontanée existe ou pas — après deux mille ans de loyaux services —, le sceau hermétique devient crucial, sous les mains habiles de Louis Pasteur, pour convaincre l'Académie des sciences que l'apparition rapide d'organismes vivants dans la matière organique provient de leur arrivée par transport aérien et pas de la matière elle-même. Toutefois, Louis Pasteur inverse le sens de la protection hermétique des alchimistes : il étanchéfie ses vases pour rompre le mouvement proliférant de la vie, pour contenir sa colonisation de tout l'espace. Ce faisant, il crée une topologie non tautologique. Tout à l'heure, enhardi par l'assurance du détective Dupin et mes sarcasmes devant les *glitches*, je croyais que ma question était rhétorique : « y a-t-il une manière sûre de discriminer ce qui est dedans de ce qui est dehors ? » (sous-entendu : non !) Mais Louis Pasteur répond : oui ! Son savoir-faire expérimental parvient à établir une discrimination toute particulière. Il sépare, en laboratoire et pour un certain temps, l'inanimé de l'animé — inanimé au

sens d'épargné par le mouvement incessant de liaison-déliaison. L'asepsie consiste, plus qu'à détruire les microbes : à suspendre ce mouvement perpétuel. Louis Pasteur nous a rendus étrangers à ce qu'il y a d'angoissant dans la prolifération de la vie. Reviel Netz nous rappelle la vie d'avant les réfrigérateurs et la pasteurisation : « *Tuer un animal est un travail de Sisyphe. Vous arrêtez certes les battements de son cœur, mais des milliards de micro-organismes continuent de prospérer en lui. Vous pensiez avoir obtenu la maîtrise totale de l'animal en lui tranchant la gorge, mais tout ce que vous avez fait, c'est de vous lancer dans une nouvelle bataille pour en dominer le cadavre. (...) À la fin, vous perdrez, et plus longtemps vous attendrez entre le moment où vous avez tué l'animal et le moment où vous le mangerez, plus il est probable qu'il n'en restera rien de propre à la consommation humaine.* » L'asepsie détourne le savoir-faire hermétique et accomplit une prouesse en tout point inverse à celle du Grand Œuvre. Les alchimistes « luttent » leur œuf philosophique (au sens de mettre du « lut », mastic, ciment, joint), le protègent ainsi des « pollutions » et des « dilutions », afin de stimuler, d'accélérer les transformations spirituelles et vitales de la matière. La déliaison absolue de l'œuvre au noir n'est jamais qu'une première étape. La devise alchimique « *Solve & coagula* » mime le grand mouvement de déliaison-reliaison de la vie, d'une vie si large qu'elle prend en charge les métaux, dont ils cherchent à accélérer

la « gestation » et le perfectionnement, dans leur vase clos.

L'historien des religions Mircéa Éliade résume ce qui est tenu pour évident dans les antiquités autour du monde : « *si les sources, les galeries des mines et les cavernes sont assimilées à l'utérus de la Terre-Mère, tout ce qui gît dans le "ventre" de la Terre est vivant, encore qu'au stade de la gestation.* » Encore au XVI^e siècle, et pas seulement en Occident, si rien n'entrave le processus de « gestation », tous les minerais deviennent, avec le temps, de l'or. Peut-être est-ce encore à cette capacité de purification que nous confions nos déchets et nos cadavres, dans nos « centres d'enfouissement technique » et nos cimetières — j'aimerais tant que les ingénieurs de mon temps puissent le savoir, ou même seulement se poser la question ! Le sol est resté étrangement étranger à la science, longtemps — la pédologie en tant que telle naît en 1883 seulement. Quand on pensait au sol, avant cette date, s'imaginait-on immédiatement plongé dans les larges flancs de Gaïa ou de Gê — et donc plutôt en manque de géologue ? Se sentait-on tout de suite dans l'« autre monde », un monde objet d'exploitation minière et de phantasmagorie mais pas de connaissance scientifique ? Le sol roux que l'on effleure à la recherche de racines et d'insectes, le sol noir et peuplé où l'on macère, le sol meuble, spongieux, grouillant, où l'on s'enfonce, appartenaient-ils déjà, comme l'entrée des grottes, au monde secret des femmes ? Femmes à qui, selon l'anthropologue Alain Testart, toutes les sociétés

connues interdisent précisément de traverser le sol, de percer profondément les surfaces, par crainte que le trouble périodique de leur *matrice* n'éveille celui de *l'intérieur* de la terre ? Les sols sont remarquablement complexes. Pour être compris, ils mobilisent des connaissances qui s'ignorent mutuellement : hydrologie, mécanique, botanique, zoologie, chimie organique et minérale (car dans le sol carbone et silicium peuvent s'échanger les rôles)... On découvre alors, pris entre la « roche-mère » et nos pieds, des êtres vivants composites qui peuvent s'enrichir ou s'épuiser, durer ou mourir, s'étendre puis « tomber en poussière », comme nous. Des sols, l'embryon, l'enfant et l'humain gardent cette évidence mystérieuse d'un corps à la fois fabriqué et autonome, à la fois inerte et animé, à cheval sur des frontières inventées après le XVI^e siècle.

Au terme, la matrice s'ouvre : on en sort. Et quand on en sort, on se retrouve dedans : dans l'éternel retour épuisant-revigorant de la vie. Gaston Bachelard : « *Au moment où le coffre s'ouvre, (...) le dehors est rayé d'un trait, tout est à la nouveauté, à la surprise, à l'inconnu. Le dehors ne signifie plus rien.* » En cela, l'intériorité est doublement l'attribut de la matrice. Elle en fait l'inverse double de ce livre ouvert et fermé, qui me mène dehors lorsque j'y entre. Je me figure mal la porte de la matrice, pour autant. Comment entrer dans un germe, dans une graine ? Porte étroite, porte basse, par laquelle la grandeur se fait miniature, et la miniature rouvre sur l'immensité ? On pense aux tourments d'Alice, bien

sûr, mais peut-être est-ce Dédale qui résout l'énigme pour nous : pour relever le défi du roi Minos de faire passer un fil dans une coquille d'escargot, il perce un trou à son apex, attache un fil à une fourmi et lui fait faire tout le chemin du centre infime de la spirale jusqu'à son orifice béant. Daniel Arasse place un jalon sur les millénaires qui nous séparent de l'Antiquité, en nous apprenant à regarder *L'Annonciation* de Domenico Veneziano (1445). « *La perfection de ce petit panneau est à l'image de la perfection de la Vierge : perspective parfaite, centralisée, et au fond de la perspective une porte absolument disproportionnée. C'est une porte dans une muraille crénelée, donc une porte de ville, forcément très solide, qui ferme le jardin clos de la Vierge, inscrite au centre du tableau et cachant le point de fuite (...). Mais quand on regarde le verrou, on s'aperçoit que c'est celui d'une porte de placard. (...) La porte est à la fois le symbole du Christ et celui de la Vierge. La porte, c'est Jésus dans la Vierge, c'est donc forcément l'Incarnation qui échappe à la commensurabilité de la perspective qui raconte l'histoire visible de l'Annonciation.* » La porte d'entrée dans la matrice n'est pas celle par laquelle on en sort.

Adieu aux images masculines de la pénétration dans la matrice pour y planter une graine, comme le cheval de bois passe les Portes Scées de la cité de Troie, plein de vingt-trois hommes en armes prêts à tout saccager de l'intérieur. L'embryon n'est pas une telle « *sphère dans la sphère* », pour reprendre l'expression d'Yves Stourdzé.

Mais, même en tentant de me départir de cette vieille arrière-scène patriarcale, l'assonance persiste entre la ville emplissant son enceinte et la femme enceinte. Cette assonance antagoniste est relayée par la Renaissance, qui fait du corps de la mère du Christ un morceau d'architecture où se noue le mystère de l'Immaculée Conception — comment la fertilité, qui appelle la libre circulation du sang, peut-elle se combiner à la pureté d'un jardin clos, intact, impénétrable ? L'adjectif « enceinte » désigne celle qui ne peut plus porter de ceinture (*in-cincta*). Il est donc antinomique avec le substantif qui désigne la muraille ceinturant la ville. Par ce malentendu, la ville fortifiée, enroulée dans son enceinte, gagne une intériorité chaude et protectrice, nettement séparée d'un monde qui en devient l'extérieur — un monde hétéroclite fait de forêts primaires, de campagnes labourées, de météorologies extrêmes, de phantasmagories fabuleuses, de faubourgs boueux, bruyants et mal famés. Et, verticalement, la ville nous détache du sol et du ciel. Le philosophe Walter Benjamin le remarque : pour qui flâne dans Paris et ses passages, la ville transforme l'extérieur en un intérieur — on peut d'ailleurs s'y sentir « chez soi » sans que cela ne renvoie à un quelconque titre de propriété. Encore que.

De nombreux résultats électoraux en Europe dessinent une cartographie binaire : les villes et « le reste ». Seule l'anamorphose permet de mesurer visuellement comment une aussi petite portion du territoire peut imposer au « reste » ses choix *via* des élections démocratiques — précisé-

ment, c'est la démographie qui compte et non l'étendue spatiale. Cette juxtaposition n'est pas une coexistence pacifique. La métropolisation dit bien son ascendance colonisatrice : la ville-mère domine ses comptoirs, qui exploitent leurs hinterlands. Par une métonymie classique, beaucoup croient savoir, pour s'en réjouir ou s'en alarmer, que les classes sociales se répartissent de la même manière. Les réalités sont très diverses. La domination économique, elle, n'est ni le fruit de l'imagination ni le souvenir d'un passé révolu ; aujourd'hui encore, dans chaque décision de localisation d'une entreprise ou d'un service public, les métropoles pèsent de tout leur poids politique pour concentrer davantage d'emplois et d'aménités. Leur agressivité commerciale est prétendument tournée vers les grandes villes européennes « concurrentes ». Mais elle s'exerce en tout premier lieu comme exploitation des territoires qui les environnent directement. Il n'y a plus de bannissement possible ; même en *banlieue*, on reste à l'intérieur, si ce n'est de la ville, tout au moins de l'urbain. On nous rabâche que « bientôt, 80 % de l'humanité vivra en ville », comme si c'était un mouvement naturel ou même consenti, comme si c'était un progrès, une libération, au refrain, pas toujours faux, de « *l'air de la ville émancipe* », comme si les communautés rurales allaient s'entasser d'elles-mêmes et de gaité de cœur aux marches des métropoles. Comme si, en tout cas, vivre en milieu dense emportait la rupture des mauvais liens. L'amas urbain n'est pourtant jamais que le miroir en parpaings de la dy-

namique concentrationnaire du capital. Le « reste » est certes réputé rouler en diesel, voter FN et regarder TF1, mais ce sont les beaux quartiers qui dirigent le grand tri, qui président aux déliaisons et reliaisons sociales. Cela, les métropoles ne l'avouent jamais, préférant croire à la génération spontanée des étudiants, des artistes et des cadres supérieurs. La ville est lovée dans l'enceinte qui la scelle comme un secret.

La courageuse Médée, rédimée par l'écrivaine Christa Wolf, le découvre à ses dépens à propos de Corinthe : « *La cité est fondée sur un forfait. Qui révèle ce secret est perdu.* » Le secret infâme et politique — en l'occurrence l'infanticide de sa propre fille par le roi Créon — éveille le sceau, qui éveille la fermeture hermétique. Pourtant, l'intériorité de la ville fuit de toutes parts. Yves Stourdzé : « *À l'instar de la place-forte ou de la citadelle se superpose au tracé de l'espace fortifié, le lacs des tunnels et des caves, des labyrinthes et des catacombes, enfin des canalisations et des égouts. L'immobilité de la ville fortifiée est comme battue en brèche par le réseau des souterrains. Derrière le clavier, le réseau. (...) [La ville] brutalise simultanément l'ordre du déplacement et celui de la fixité pour les réunir en une émulsion instable.* » L'intériorité fuit, mais ce n'est pas par imperfection : c'est par nécessité. Étanche, la ville meurt. Son enceinte ne la protège que poreuse, traversée de portes et de cloaques. Le pont aérien de Berlin, du 24 juin 1948 au 12 mai 1949, mis en œuvre pour contourner le dernier siège urbain de l'histoire, donne la mesure du flux aspirant d'une

ville. En avril 1949, le pic est atteint avec 12.849 tonnes d'aliments, de charbon et de médicaments, transportées par plus de mille avions en vingt-quatre heures. Guère moins de déchets et de déjections ont dû aussi percer le blocus, dans l'autre sens. Reviel Netz a cette formule lapidaire pour ancrer dans nos esprits ce que signifie la domination économique des villes de la côte est américaine sur le reste du continent : « *Élever au Texas ; tuer à Chicago ; manger à New York* ». Je concluais ainsi mes notes de retour de New York, il y a presque quinze ans : « C'est à Chinatown que la piste du secret de la vie s'est faite plus précise. Ici, les animaux sauvages, araignées de mer géantes, anguilles vivaces et autres monstres de fantasmagorie, on ne les ausculte pas, on ne fouille pas leurs entrailles à la recherche de bonnes nouvelles sur nous, humains. On les *mange*. New York mange, mange sans cesse. L'odeur du bretzel brûlé marque chaque carrefour de son fumet âcre, le dispute aux *deli's* regorgeant de plats à emporter, vingt-quatre heures sur vingt-quatre. C'est la vérité du métabolisme : une re-composition incessante du monde et de ses éléments, au point que rien ne peut garder son nom. Ne s'y perd que notre intelligence bavarde, effilochée sous l'avalanche aphasique. Le secret de la vie ? Pour le connaître il suffit de le taire. »

À l'inverse des expériences de laboratoire de Louis Pasteur, plus les enceintes des villes sont scellées hermétiquement, plus elles perdent le contrôle sur la vie qui prolifère entre leurs murs. Les infections prospèrent et tuent autant que la

faim, durant les sièges. L'effroi est toujours vif lorsqu'on évoque le siège de Caffa, colonie génoise de Crimée, par les Mongols en 1346. Certains assaillants ont contracté la peste en Asie centrale ; leurs cadavres sont catapultés par-dessus les murailles : pont aérien de bacilles. Quand le siège est levé, les rares Génois survivants, contaminés, allument dans tous les ports de leur voyage de retour les foyers de l'épidémie qui va éradiquer près de la moitié de la population européenne en cinq ans. Par chance, certains germes sont plus foudroyants que la peste, et tuent leurs vecteurs trop vite pour que ne s'étende l'épidémie. C'est en moins d'une semaine que vingt-cinq légionnaires américains meurent de l'infection pulmonaire qui les a atteints lors de leur convention de trois jours, fin juillet 1976, à l'Hôtel Bellevue-Stratford, à Philadelphie. L'agence américaine de santé publique mène une enquête sans précédent ; dès septembre, elle abandonne l'idée d'un coupable « extérieur » pour se concentrer sur l'hôtel lui-même ; en janvier 1977, la bactérie responsable de ces morts est identifiée. Elle a colonisé l'eau de la colonne de refroidissement de la climatisation de l'hôtel, d'où la ventilation la propage à toute l'atmosphère intérieure. On en connaissait les effets depuis trente ans, mais on les croyait réservés aux non-humains. On la renomme *Legionella pneumophila*, dans un hommage au corps d'armée des soldats décédés où affleure, à contre-sens et de manière bien plus ténébreuse, une référence aux évangiles — « *Mon nom est Légion, car nous sommes nombreux.* » (Marc 5:9). En six mois, les

humains ont remporté une bataille de plus dans la guerre qu'ils mènent contre la prolifération de la vie. Mais l'espoir d'une bataille décisive s'éloigne, et rien n'invalide la mise en garde de Reviel Netz : « *À la fin vous perdrez.* » En France, on estime à près de vingt mille par an le nombre de décès dus à la pollution de l'air *intérieur*, pour moitié suite aux maladies cardiovasculaires qu'entraîne l'exposition aux particules fines. La moitié des logements, les deux tiers des maisons, ont des ventilations non réglementaires. Les bâtiments les plus performants en matière de consommation énergétique (bâtiments basse consommation ou bâtiments à énergie positive) sont aussi les plus étanches. Au cours des vingt-quatre heures d'une des journées de ma semaine de travail, je passe six minutes exposé à l'air libre. Le paradoxe veut que pour se protéger de la pollution de l'air extérieur, que l'on fustige à raison depuis que Louis Pasteur a ensemencé notre imagination de légions invisibles de démons aériens, les gens se calfeutrent plus hermétiquement chez eux, et meurent des mêmes moyens, concentrés. Que n'ont-ils entendu le récitant — « ne te réfugie pas dans la matrice ! »

Ici encore : la sécurité centralisée, les catastrophes surviennent. Pour prévenir de nouvelles batailles contre la légionellose — dix-huit morts à Lens en 2004, neuf morts à New York en 2015 —, nous avons durci les règlements sanitaires des climatisations. Dans les hôpitaux, notre lutte contre les maladies nosocomiales n'a jamais été aussi âpre et déterminée — en France, chaque année,

neuf mille personnes décèdent d'une infection contractée à l'hôpital. Dans les élevages, on vaccine à tour de bras, sans attendre qu'une épizootie ne justifie l'abattage préventif de millions d'animaux sains. Les bactéries sont les figures de l'ennemi. *A contrario*, il nous semble innocent de réunir deux mille légionnaires dans un même lieu fermé, en plein été. Innocent de rassembler, dans des hôpitaux toujours plus denses, des centaines de malades. Innocent d'entasser des dizaines de milliers de bêtes dans des hangars clos. Dans ma barre d'immeuble de huit cents logements — que ma famille aurait qualifiée, autrefois, de « cage-à-lapins » — on peut encore ouvrir les fenêtres. Viendra le jour où, au nom de la sécurité, notre immeuble devra respirer un air intérieur calibré, contrôlé, centralisé comme le sont pour nous déjà l'eau et le chauffage. La sécurité est pensée comme le respect des spécifications d'un contrat qui lie des systèmes indépendants. Dès lors, il faut que les points de contact entre ces systèmes soient peu nombreux, instrumentés, « monitorés » — ce sont les *checkpoints* où l'on pense avoir concentré le danger et où l'on peut amasser ses forces. Mais l'on est vite débordé ! Le géographe Jacques Lévy le constate : « *La frontière devient un système de goulots d'étranglement qui canalisent les franchissements, d'où le paradoxe souvent signalé que la frontière semble générer du mouvement au lieu de l'empêcher.* » Qu'une frontière puisse nous séparer de l'air que nous respirons — *au nom de notre sécurité* — constitue un jalon inédit de notre histoire de la division du monde en « organes », de

notre longue histoire qui nous rend acceptable d'interdire à une main affamée de saisir un aliment. Sans cynisme, nous pouvons prédire ce qui va se passer. L'air devenant contrôlé, il deviendra payant. Cette *res nullius* par excellence, « chose qui n'appartient à personne », qui est vitale pour chacun, va devenir le support d'échanges monétaires aux *checkpoints* mis en place. Oh, ce n'est pas l'air lui-même qui sera vendu, mais son traitement — très gourmand en énergie — et sa certification. N'est-ce pas ce qui est arrivé à l'eau, et même au sang humain ? On a le droit de donner son sang, pas de le vendre. Dès qu'il est collecté, pourtant, il dispose d'un « tarif de cession » défini par l'arrêté ministériel du 12 avril 2011 : cent-onze euros et seize centimes pour l'« unité adulte de sang total » (trois-cent-cinquante millilitres). Prélevé, concentré, traité, conservé, le sang devient à la fois source de commerce et d'accidents industriels. Au terme de cette déliaison-reliance instrumentée, les stratégies de l'exploitation ont gagné sur les deux tableaux : par la concentration, elles engrangent les « économies d'échelle » et monétarisent des choses pourtant exclues du commerce, puis, pour le traitement des « externalités négatives » consécutives à cette concentration, elles solvabilisent une nouvelle activité industrielle. Et lorsqu'on se propose de régler le problème en amont — par exemple limiter le diesel, les emballages, l'eau usée, les engrais —, c'est cette nouvelle activité industrielle en aval qui s'y oppose ! On croirait entendre le mendiant lépreux de *La Vie de Brian* se plaindre d'avoir été,

par sa guérison miraculeuse, privé de son gagne-pain !

De grands progrès ont ainsi été accomplis dans la filtration. Les images des « salles blanches » sont devenues banales. Leur atmosphère est normée par le standard ISO 14644-1, qui définit combien de particules de quelle taille contient chaque unité de volume de la salle. Adieu poussières, germes, spores, particules fines qui ne seraient pas du bon calibre. Les filtres *Ultra Low Penetration Air* se targuent de laisser passer moins d'une sur dix mille des particules dont la taille se tient entre 0,1 et 0,2 μm , soit la taille des bactéries les plus petites. Ils sont déjà en vente pour les particuliers qui voudraient purifier leur air intérieur (et concentrer les bactéries dans leurs filtres). De même, les nanotechnologies accomplissent des prouesses inouïes. En semant du nano-dioxyde de titane ou des ions d'argent sur les surfaces de notre quotidien, elles parviennent à les rendre bactéricides. Le slogan « *There's plenty of room at the bottom* » (Il y a plein de place en bas), titre d'une conférence du physicien Richard Feynman en 1959, où il évoque l'espace vide « entre les atomes », ne dit pas assez sa dette envers Lucrèce. Mais il nous fait prendre conscience que la notion d'étanchéité dépend de l'échelle de ce que nous souhaitons immobiliser. L'efficacité d'une frontière n'est pas intrinsèque, mais fonction de la taille des choses qu'elle doit enclore. Si ce sont des corps de bovins ou d'humains, le fil barbelé suffit — même si l'on voit à travers, même si les essaims, les gaz, les paroles

continuent leur chemin. Si ce sont des virus, il faut enrôler des armées d'atomes — qui n'arrêteront pas les humains. Si ce sont des atomes, il faut construire des dispositifs quantiques (car à cette échelle l'effet tunnel supplante l'effet tamis), sans parler des rayonnements divers qui ont le choix de leur ontologie, ondulatoire ou corpusculaire. Des murs immenses et opaques le long des frontières étatiques jusqu'aux surfaces bactéricides, nous mobilisons tous les échelons de la matière dans notre guerre mondiale contre la vie proliférante. Louis Pasteur nous a permis de gagner tant de batailles isolées — et de sauver tant d'humains et de non-humains d'une mort précoce. La variole a disparu de la surface du globe (ou presque, nous le verrons) ; nous voulons éradiquer maintenant tout le reste, vivre enfin *absolument* tranquille et régner *sans partage*. Car, décidément, nous n'apprenons pas. Nous nous sommes attaqué déjà massivement à des animaux d'une taille à peine plus grosse que les microbes. Quel succès ! La destruction des insectes « nuisibles » emporte aussi celle des pollinisateurs, sans qui l'agriculture disparaîtra aux trois-quarts. En prime, les pesticides ont des effets sur le corps humain qu'on découvre peu à peu, avec une frayeur grandissante. Et bien sûr, on ne fait guère que sélectionner les espèces les plus résistantes, qui nous conduisent à augmenter les doses sans plus d'effet — les rendements fléchissent, mais pas le nombre d'humains rendus malades. « *Si nous devons remporter une autre victoire de ce genre, nous sommes perdus.* »

Pyrrhus a gagné contre Rome en sacrifiant ses meilleures troupes, tandis que, nous dit Plutarque, « *comme une fontaine s'écoulant de la ville, le camp romain se remplit rapidement et abondamment d'hommes frais.* » Les scientifiques alertent depuis plusieurs années déjà sur la résistance de certaines souches de bactéries aux antibiotiques. Largement utilisés depuis la seconde guerre mondiale, les antibiotiques ont fait reculer considérablement la mortalité due aux maladies infectieuses comme la tuberculose ou la peste : leur prochaine inefficacité esquisse un avenir qui ressemble au passé, pour le pire. On estime déjà à plus de dix mille le nombre de décès annuels, en France, provoqués par des bactéries résistantes aux antibiotiques disponibles. Ces souches laissent nos médecins dans une « impasse thérapeutique » et nous face à la mort, mais qui continue de les sélectionner ? Qui continue de répandre dans les sols, dans les eaux, de telles quantités de médicaments utilisés « préventivement » ? Qui continue de véhiculer l'espoir qu'on puisse gagner « une fois pour toutes » cette guerre ? Qui nous lance dans cette course aux armements ? Qui continue de nous faire considérer les bactéries comme les ennemies de l'espèce humaine — ennemies infiltrées dont l'invasion colonise ce que nous croyons « notre » territoire ?

Yves Stourdzé rappelait qu'en France, toute technique importait en arrière-scène des impératifs de tranquillité publique et de résistance à l'invasion. Le mot « immunité » échange avec le mot « munition » des assonances trompeuses. Le

premier vient de *munus*, office, devoir, qui dérive d'une racine indo-européenne **mei* (changer, échanger). « Im-munité » signifie « exemption de devoir » (ou de fièvre lorsqu'on a déjà eu telle maladie). Il est de la même famille que « monnaie », « commun » ou « municipalité ». « Munition » vient de *munio*, fortifier, enceindre, qui dérive d'une racine indo-européenne homonyme **mei* (solidifier, établir), et appartient à la même famille que « munir » ou « muraille ». Que l'immunité et l'enceinte d'une ville cousinent par leur étymologie explique peut-être une partie des représentations que nous entretenons quant au fonctionnement de nos « défenses ». Sur ce point, nous ne valons guère mieux que les stratèges réunis par le Conseil supérieur de la guerre du 22 mai 1922, et qui décident « *d'entreprendre dès le temps de paix des organisations défensives en vue d'assurer l'inviolabilité du territoire national.* » Certes, le maréchal Foch s'emporte : « *L'inviolabilité du territoire n'est pas le but primordial à assigner aux armées. C'est un dogme périlleux ; si on l'impose comme premier devoir aux armées, elles pourront y succomber.* » Il est suivi par le maréchal Joffre : « *Ce serait se vouer à la défaite que de vouloir établir une nouvelle muraille de Chine !* » Mais avec le soutien du maréchal Pétain, la « Ligne Maginot » est décidée ; elle verra, partiellement, le jour — son efficacité en 1940 est oniriquement rapportée par Julien Gracq dans *Un balcon en forêt*, et d'ailleurs son nom signe aujourd'hui dans le langage courant le ridicule d'une défense en passoire. En revanche l'exigence

de l'« inviolabilité » du territoire national, elle, prime désormais dans les têtes. La constitution demande au président de la république d'être garant de l'« intégrité » du territoire national — sans doute pour euphémiser ce qu'il y a de sexuel et de religieux dans le « viol » et la « violation » par les guerriers. C'est bien le rempart, la muraille, la ligne fortifiée qui servent de modèle à notre rapport à la vie proliférante « extérieure ».

On ne progressera sur le terrain de la santé publique qu'en détruisant la représentation du corps humain comme un corps plein séparé, immune car enceint de sa peau comme d'une muraille de Chine. Georges Canguilhem insiste : la santé n'est pas « *la vie dans le silence des organes* », tranquillité publique derrière l'enceinte résistant aux attaques extérieures. À ceux qui aurait une représentation « westphalienne » de leur corps, rappelons qu'ils transportent avec eux, en eux, autant de cellules non-humaines que de cellules humaines. D'ailleurs, nous sommes porteurs de cent-cinquante types d'ADN différents : le « nôtre » ne compte que pour un parmi ceux d'une foule de bactéries, de champignons ou d'archées... Mieux : notre immunité, notre résistance au diabète et même notre personnalité semblent influencées par la composition de notre microbiome intestinal. La « *frontière entre les espèces* », création moderne que la post-modernité voulait sauver, est bien introuvable après ces découvertes. Ce sont des bactéries qui, tapissant nos entrailles, empêchent l'installation d'autres germes qui nous seraient moins profitables, voire dangereux. Par ironie,

notre immunité, au lieu d'être la muraille crénelée d'où nos courageux leucocytes détruisent les colonnes étrangères, ne fonctionne que parce qu'il n'y a pas de frontière entre les espèces, parce que « nous » sommes autant bactéries qu'humains. Comment expliquer les maladies auto-immunes, dont la prévalence est d'ailleurs croissante, sinon par la ressemblance entre « nous » et « elles » ? Comment, désormais, encore imaginer séparer la santé humaine de la santé animale, de la santé « tout court » ? Le concept de « *one health* » promu actuellement par l'OMS donne raison au docteur franciscain Alexandre de Hales, huit cents ans plus tard : dans les temps difficiles, les choses sont communes, et notre corps en fait partie. Hors du laboratoire, il n'y a pas pour la santé de topologie non tautologique.

Ce qui explique d'ailleurs que certains équipements scientifiques soient équipés de filtres de très haute efficacité non pas sur les canalisations qui les ventilent depuis l'extérieur, mais sur celles qui en extraient l'air intérieur et le rejettent dans l'atmosphère. En France, c'est le cas des deux laboratoires, l'un civil et l'autre militaire, qui sont classifiés « P4 » — pour « abritant des pathogènes de classe 4 », c'est-à-dire peuplés de non-humains mortels pour les humains, transmissibles par aérosol, sans vaccin connu ni thérapie efficace. À l'inverse des salles blanches où l'on grave des puces informatiques, la contamination à éviter en priorité est celle d'un épanchement vers l'extérieur. La domestication des non-humains ne s'est accompagnée de leur confinement que progressi-

vement, l'extensif devenant l'intensif, le disséminé le concentré ; il est aujourd'hui la règle. Les fils barbelés sont même superflus, qui rouillent discrètement en travers de tous nos paysages ruraux. Maintenant les bovins coulent leur vie entravés dans des hangars, chacun debout entre deux barrières galvanisées, simples amas de protéines animales déliés de leurs souvenirs de hordes et de prairies. La réponse à la pression que les troupeaux de non-humains mettent spontanément sur les limites artificielles imposées par les humains regagne une actualité et une urgence lorsque ces non-humains se trouvent être des virus Ebola, Marburg ou de la variole (eh oui, on en garde des souches à Lyon). C'est une autre métaphore que celle de la « Ligne Maginot » qui nous rappelle que toute frontière doit résister aussi à la *poussée interne*. À la manière d'un héros homérique qui doit empêcher les mauvaises paroles de franchir « *l'enclos de ses dents* », notre psyché doit retenir ses *pulsions*. Nous devons les séquestrer dans notre for intérieur — « for » ne vient certes pas de *fortis*, latin pour robuste et qui donne « fortifié », mais de *forum*, place publique, qui dérive lui-même de *foris*, porte, extérieur... L'oxymore topologique du « for intérieur » nous fait certes quitter les enceintes pour l'espace délibératif romain, pour ce dehors magiquement importé dans l'intériorité de notre esprit. Sigmund Freud nous encourage dans cette digression en comparant la « *vie animique* » à la ville par excellence : « *Faisons maintenant l'hypothèse fantastique que Rome n'est pas un lieu d'habitations humaines, mais un*

être psychique, qui a un passé pareillement long et riche en substance et dans lequel donc rien de ce qui s'est une fois produit n'a disparu, dans lequel, à côté de la dernière phase de développement, subsistent encore également toutes les phases antérieures. » C'est un appel impossible : représenter simultanément et au même endroit les monuments, enceintes, murailles, palais qui se sont successivement remplacés les uns les autres. La tentative avortée de Sigmund Freud nous livre toutefois une clé. Pour qui a des yeux pour voir, Rome déborde ses murs, c'est une effusion d'architectures carambolées : à une certaine échelle de temps, la ville se révèle en fait une joyeuse casserole de lait sur le feu. La ville, sur cette durée, est un cauchemar des patriotes patrimoniaux, parce que toujours de l'autre côté de ses propres murailles. Bloc de pierre laissé là comme par un glacier disparu, la Porte Saint-Martin que j'évoquais au début n'est-elle pas aussi la trace accessoire d'un tel épanchement ? Au gré d'une homonymie étymologique entre deux racines indo-européennes, **pel* (se couvrir) qui donne peau, poil, paille, et **pel* (battre, pousser) qui donne pouls, appel, le psychanalyste Daniel Anzieu note, dans ses études autour du *Moi-peau*, que *pellis* en latin signifie autant « la peau » que « tu pousses ». Faudrait-il voir la peau non pas comme ce qui nous protège de l'extérieur, mais comme ce qui protège l'extérieur de nos pulsions ?

Contre-exemple à ce que je continue de clamer, page après page de ce livre qui me mène dehors quand j'y entre, la peau est-elle l'évidence même

d'une topologie non tautologique ? C'est-à-dire, la peau distingue-t-elle avec assurance un dedans d'un dehors ? Je ne serais pas le premier à avoir ignoré l'évidence de la peau — comme une lettre volée — et à n'accorder d'importance qu'à ce qu'elle cache ou à ce qui l'entoure, à ce qu'il y a en-deçà et à ce qu'il y a au-delà. La médecine occidentale renaît en 1543 avec la publication par André Vésale de son traité fondateur de l'anatomie, *De humani corporis fabrica* (« de la fabrique du corps humain »). Son frontispice représente une séance de dissection anatomique dirigée par l'auteur : on est frappé par la densité de la foule d'hommes qui s'y pressent (il y a aussi un squelette démonstratif, un chien et un singe, aucun kangourou), tout autour du cadavre d'une femme, ventre ouvert, dont la matrice est exposée au grand jour. De Vésale jusqu'au XX^e siècle, la peau reste avant tout un sac — du grec σάκκος ([sak.kos] : cilice, sac de cuir), de la racine indo-européenne **tuakos*, peau, cuir — qu'il faut ouvrir pour *voir* ce qui se passe réellement *dans* notre corps. Cette prédisposition de la peau à subir cette ouverture, cette incision, cette déchirure se lit dans le mot grec pour « peau » ; δέρμα, [der.ma] découle du verbe δέρω ([de.rɔ:] : peler, dépouiller, écorcher), lui-même issu de la racine indo-européenne **derə*, déchirer, arracher. La peau, c'est ce qu'on enlève pour accéder au fruit — chair et connaissance. Dans la kabbale qu'Isaac Louria commence à enseigner en 1569, les קליפות ([qelippot], pelures, coquilles, enveloppes) sont les écorces qui enrobent les morceaux des

sept vases brisés par la surabondance de lumière ; elles empêchent d'accéder aux étincelles qui pourraient en émaner, démons qui obscurcissent ce qui devrait être clair. L'opacité et le mal collaborent, coïncident. La peau, c'est ce qu'on enlève pour révéler la lumière au cœur de chaque élément de matière.

Remettre la lumière au centre, c'est évidemment la grande inversion que produit la révolution copernicienne, publiée aussi en 1543. Centre et périphérie s'échangent, le cosmos s'organise toujours en cercles concentriques, mais le Soleil supprime la Terre en son centre. Nous saluons souvent cette inversion comme un repentir de l'arrogance humaine : notre espèce n'occupe pas le centre de l'univers, lieu privilégié, immobile, identifié dans le cosmos. Pour autant, si l'on refuse une histoire des sciences téléguidée par des évidences qui sont les nôtres et pas du tout celles du XVI^e siècle, on doit reconnaître l'influence sur Nicolas Copernic de la représentation ambiante, à la limite de l'impiété, d'un cosmos où le Soleil est tenu comme « *le dieu visible* » par la magie astrale bâtie sur des écrits attribués à Hermès Trismégiste : il s'en inspire d'ailleurs explicitement dans son traité ! Aussi, le goût pour le centre, où l'on peut reconnaître un orgueil typiquement hermétique, n'a pas été éteint par Nicolas Copernic, bien au contraire. André Vésale, qui publie son traité la même année, et qui met le corps humain au centre des attentions, s'y oppose donc moins qu'on a pu le dire. Son successeur William Harvey décrit ainsi le système circulatoire, qu'il découvre en 1628 :

« *Le cœur est le principe de vie et le soleil du microcosme, de même que le soleil mérite d'être appelé, toutes proportions gardées, le cœur du monde.* » La circulation sanguine, au XVII^e siècle, s'accorde au cycle de la pluie comme au mouvement circulaire des planètes. Le microcosme de l'intérieur de l'homme continue de miroiter au macrocosme qui contient l'homme. C'est en apparence toujours la même théorie que celle des Pères de l'Église. La révolution scientifique, qui sans l'avouer doit beaucoup à la magie hermétique de la Renaissance, tient à ce que macrocosme et microcosme sont désormais des mécaniques que l'action humaine peut diriger. Le corps humain n'y fait plus exception : selon André Vésale, il suffit de l'ouvrir et de l'observer avec méthode pour comprendre comment il fonctionne. Le médecin épistémologue François Dagognet va jusqu'à « *préconiser un "anti-vésalisme"* » tant ce traité d'anatomie joue à ses yeux, pour la médecine occidentale, le rôle d'un mauvais guide aimanté par le « *paradigme physiologique d'une intériorité essentielle.* »

Une fois à l'intérieur, l'anatomiste semble à son aise pour distinguer à l'œil nu ce qui véhicule et ce qui sépare, ce qui charpente et ce qui meut, ce qui se déplie et ce qui se rétracte. La forme des organes, extirpés de leurs tissus conjonctifs, donne une idée de leur fonction — car, faut-il le préciser, l'observation a plus que perturbé le fonctionnement de l'observé : elle l'a carrément rendu impossible ; il faut donc le deviner, par ce qu'on appellerait aujourd'hui une rétro-ingénierie. Cer-

tains cas, et non des moindres, résistent pourtant à cette induction de la fonction à partir de la forme. Thomas Willis se plaint, dans ses travaux pionniers sur l'anatomie du cerveau, en 1664 : « *Car dans la plupart des viscères et vaisseaux, on distingue par la vue les contenus et les humeurs, ainsi que leur passage dans les cavités plus grandes des contenant*s : *mais dans le cerveau et dans les nerfs, on ne voit ni les attroupements ni les impressions, nommément les Esprits Animaux eux-mêmes, ni même leurs traces ou leurs empreintes de pas.* » Comme le résume John Locke en 1668, cité par l'universitaire Claire Crignon, à propos de l'anatomie en général : « *Bien que nous coupions vers l'Intérieur, nous n'y rencontrons que l'Extérieur des choses, et nous nous retrouvons à contempler de nouvelles surfaces.* » Ce livre ouvert et fermé que je m'évertue à écrire, et toi, l'ami.e, à lire, aurait-il donc des prédécesseurs ?

L'idée vient de loin que l'intériorité contient la clé du secret, dont la vérité se révèle en effeuillant les voiles où elle s'enroule — qu'une fois que nous aurons franchi la surface, même feuilletée, nous toucherons non au vide mais au cœur. La première ruse de Prométhée, chargé de répartir les morceaux du taureau sacrifié entre les dieux et les hommes, consiste à donner aux os blancs un air appétissant en les recouvrant de graisse brillante, et à camoufler les chairs comestibles sous la peau de la bête, elle-même cachée, nous raconte Jean-Pierre Vernant, dans la γαστήρ ([gas.'te:ɪr], estomac, entrailles, utérus) de l'animal, la panse vis-

queuse et laide. Prométhée présente à Zeus sa proposition de partage. « Zeus regarde ces parts et dit : “Ah ! Prométhée, toi qui es si malin, si fourbe, tu as fait un partage bien inégal.” Prométhée le regarde avec un petit sourire. Zeus, bien sûr, a vu d’avance la ruse, mais il accepte les règles du jeu. Avec un air tout à fait satisfait, il prend donc la part la plus belle, le paquet de blanche graisse appétissante. Tout le monde le regarde, il défait le paquet et découvre les os blancs complètement dénudés. Zeus pique alors une rage épouvantable contre celui qui a voulu le duper. » La ruse de Prométhée pour voler le feu aux Olympiens repose d’ailleurs sur le même décalage entre apparence extérieure et réalité intérieure. À cet effet, il utilise une branche de fenouil, plante qui a la particularité d’être humide et verte à l’extérieur et sèche à l’intérieur. Ayant glissé le feu dans la tige de fenouil, à l’extérieur encore vert bien qu’à l’intérieur en braise, Prométhée peut redescendre parmi les mortels sans être inquiété.

Parmi la somme de « biais cognitifs » qu’énumère le psychologue économiste Daniel Kahneman et qui lui permettent de ridiculiser la psyché, celui dénommé « WHAT YOU SEE IS ALL THERE IS » (il n’y a rien d’autre que ce que tu vois) désigne la capacité humaine à prendre des décisions alors que l’information disponible est trop lacunaire. Que nous puissions agir « sans connaissance de cause » est un objet de raillerie ; là où certains dénigrent notre « irrationalité » ou notre ressemblance avec Épiméthée, le frère retardé de

Prométhée « qui ne réfléchit qu'après », nous pourrions saluer une splendide capacité de survie. Mais nous avons aussi développé une connaissance réflexive de ce biais, comme en témoigne l'enseignement du mythe de Prométhée. Jean-Pierre Vernant ne s'y laisse pas prendre : Zeus aurait de toute manière choisi les os blancs — symboles de la pérennité et, *via* la moelle, de la lignée. C'est le fait que Prométhée laisse croire à tous qu'il peut abuser Zeus qui met ce dernier en rage. Nous non plus, nous ne voulons pas être dupés. C'est la leçon du détective Dupin : à force de croire que la vérité est ce qui caché, que le secret appartient aux profondeurs, que le mensonge exige une intériorité soustraite aux regards, on finit par ne pas lire ce qui est pourtant écrit en gros caractères, en travers de la surface. Plus on se prend pour Zeus — et en France certains se disent, en 2017, jupitériens —, plus on passe à côté de l'évidente évidence. On veut en avoir « le cœur net », on ne parvient pas à se convaincre que ce qu'il y a « dedans », ce qui est caché à notre vision, puisse être moins important et moins intéressant que ce qui est « dehors », montré à tous — comme si une volonté malicieuse, prométhéenne, avait dérobé l'essentiel, l'essence, à notre témoignage oculaire. On continue de penser le corps humain comme celui d'un mollusque, bien à l'abri dans sa peau-coquille, qu'il faut aller déloger du fond de sa tranquillité souveraine pour en déchiffrer les secrets. Pourtant, nous rappelle François Dago-gnet : « *Le vivant, au cours de son évolution, a dû inverser sa propre constitution architecturale :*

il a renoncé à l'exosquelette, l'a transféré au-dehors, de telle manière qu'il pourra s'adosser d'ailleurs à lui et disposera au dehors ce qu'il avait primitivement enfoui à l'intérieur. Surgit alors un animal à la fois sensible et agile. » Si intelligence prométhéenne il y a eu, c'est bien celle d'un choix tactique validé par l'évolution : face au prédateur, l'anticipation et la fuite ont l'air d'avoir été plus efficaces que la résistance inerte de la carapace. Il est étrange de présenter *Iron Man* comme notre avenir, alors qu'il est assurément notre passé. Notre armure, nos os blancs, les millions d'années nous les ont fait avaler, et c'est dans la fine épaisseur du sac de peau qui les enferme que siège la puissance !

D'ailleurs, comme nous y appelle le chirurgien Henri Laborit dans son *Éloge de la fuite*, si nous voulions être pleinement humains, nous cesserions de discréditer les fuyards et les migrants — non par charité ou par éthique, mais parce que la fuite est la plupart du temps l'option la plus adaptée à notre constitution humaine, et d'ailleurs la source de la plupart de nos découvertes. Nous verrions aussi, par exemple, comme Jacques Lévy nous y invite, que l'on peut tuer tout un peuple en bloquant ses mouvements : « *les multiples restrictions à l'usage du réseau routier, les zones agricoles et les réserves naturelles, (...) [font] du territoire palestinien une série d'enclaves mal agencées et mal reliées entre elles. (...) Tout cela contribue à ce qu'on peut appeler un spaciocide, la destruction intentionnelle de l'espace palestinien en tant qu'environnement d'une société.* » Il est certain

que les États ont franchi, au XX^e siècle, une étape que ne doivent pas masquer l'échec de la Ligne Maginot ni la réussite de l'Union européenne. Reviel Netz nous la met clairement sous les yeux, depuis la guerre des Boers jusqu'à l'URSS, depuis le Texas jusqu'à Auschwitz. Le contrôle absolu des mouvements, humains ou non-humains, ne se déploie plus seulement selon des points (ports, villes fortifiées) ni des lignes (chemins de fer, routes), mais des surfaces entières (parcellisation serrée de l'espace). Il n'est plus besoin de camps, ou plutôt les camps sont maintenant des villes. La fuite est obligée de jouer sur les mots : c'est aussi une brèche dans l'étanchéité des limites. Gilles Deleuze et Claire Parnet : « *Fuir, ce n'est pas du tout renoncer aux actions, rien de plus actif qu'une fuite. C'est le contraire de l'imaginaire. C'est aussi bien faire fuir, pas forcément les autres, mais faire fuir quelque chose, faire fuir un système comme on crève un tuyau.* »

Au XXI^e siècle, ce n'est donc pas une surprise que les États disposent des moyens de tuer tous les humains, et même tous les non-humains — en un éclair, nucléaire, ou à petit feu, en rendant les fuites impossibles. L'étonnant, c'est le soutien que ces États obtiennent auprès de leur population, y compris dans les régimes démocratiques. On dirait même que c'est en réponse à la demande des populations que les États s'adonnent à la surenchère du contrôle, transforment la surface de la terre en un système de salles blanches, ultrafiltrées, monitorées, système où tous les flux sont séparés, calibrés, triés, titrés, recomposés, et qui dirige vers le

crématoire ceux que les grilles bloquent — bactéries suspectes, insectes voraces, fruits imparfaits, vaches presque folles, enfants migrant rejetés par la mer. De peur que ne se cache un criminel parmi les migrants accueillis en Allemagne et en Angleterre, des hommes y ont tué des élues. La « guerre préventive » occupe le débat public sans partage. La « lutte contre le terrorisme » justifie tous les écarts par rapport aux libertés publiques, avec la bénédiction de la « majorité silencieuse ». Un président de la république se vante des « opérations homo » (« exécutions extrajudiciaires », ou pour le dire clairement : assassinats prémédités) qu'il autorise. L'« état d'urgence » instauré en France en novembre 2015 sert plus à criminaliser les mouvements sociaux qu'à empêcher les attentats. Le paroxysme — à ce stade —, nous l'avons connu au moment de la discussion sur la déchéance de nationalité. C'est aussi le point le plus significatif, parce qu'une telle mesure est clairement contreproductive sur le plan de la prévention des attentats. On peut y lire en revanche une *ontologie du mal* particulière, dont nos dirigeants ont cru comprendre qu'elle était partagée unanimement par la population et selon laquelle le mal est un corps étranger qu'il faut expulser hors de soi. La menace ne peut venir que du dehors, ou alors elle s'est immiscée illégalement en dedans, et nous n'aurons de repos qu'en la réexpédiant au dehors.

Cette expulsion par le corps politique repose sur un mécanisme différent du sacrifice du bouc émissaire. Les terroristes, même s'ils ne sont ni des

soldats ni des civils, ne sont pas des innocents sacrifiés. L'appel à la déchéance de nationalité résonne dans notre relation au corps et à la maladie, et pas dans la résolution d'une crise mimétique telle que l'a décrite l'anthropologue René Girard. La croyance collective activée par la déchéance de nationalité relève plutôt de ce que François Dagognet dénonce sous le nom d'« *extériorisme* » : l'idée que recouvrer la santé, c'est vaincre « la maladie » que l'on se représente comme une chose douée d'un corps et d'une volonté, et que cette victoire passe par l'expulsion, l'expectoration, l'émonctoire, l'effusion, l'épanchement, l'expression, l'exsudation, l'évacuation de l'humeur noire, du pus, de ce corps et de cette volonté entrés dans notre corps contre notre volonté. Représentation tenace, depuis Hippocrate ! Et pas qu'en médecine. Le théoricien socialiste Ferdinand Lassalle, en 1852 : « *Le parti se renforce en s'épurant.* » La sous-culture abonde dans ce sens, bien au-delà des seuls films d'extraterrestres ; un exemple explicite, parmi tant, dans un film de 1999 intitulé *La Ligne verte* : un personnage doté de pouvoirs surnaturels parvient à extraire le cancer d'un tiers qu'il recrache ensuite sous la forme d'une nuée de particules noires. Bien que nous sachions tous que les cellules cancéreuses sont *nos* cellules, c'est un vrai réconfort de croire qu'elles proviennent d'une invasion extérieure. Les terroristes responsables des attentats de 2015 et 2016 sont *nos* concitoyens ; est-ce donc un réconfort de pouvoir les déchoir de leur nationalité, *post-mortem*, et de nous dire qu'au fond ils

n'étaient pas français, que depuis le début ils nous étaient étrangers, venus d'un dehors bien que nés en dedans ? Vieux échos de la colonisation et des délires démographiques, qui unifient dans le langage « fièvre jaune » et « péril jaune », « infestation », « infection » et « invasion ». Le psychiatre Frantz Fanon le pointait déjà en 1961, et l'on peut se demander si le polissage de notre langage a véritablement redressé les représentations mentales : « *M. Meyer pouvait dire sérieusement à l'Assemblée nationale française qu'il ne fallait pas prostituer la République en y faisant pénétrer le peuple algérien. Les valeurs, en effet, sont irréversiblement empoisonnées et infectées dès lors qu'on les met en contact avec le peuple colonisé. (...) Il faut mettre sur le même plan le DDT qui détruit les parasites, vecteurs de maladie, et la religion chrétienne qui combat dans l'œuf les hérésies, les instincts, le mal.* »

Longtemps la peau a été réduite à un rôle de membrane semi-perméable : empêcher d'entrer, faciliter la sortie ; πόρος ([po.ros], passage, pont, lit d'un fleuve), qui donne leur nom aux « pores » de notre peau, est apparenté à *porta*, ouverture dans l'enceinte d'une ville. François Dagognet y oppose sa « *théorie unifiée de l'épiderme* » : « *il tend aussi bien vers le rejet de l'étranger et du voisin que vers sa demande, bref, en lui et par lui, nous assistons à un trouble de la relation de l'intérieur et de l'extérieur, l'un et l'autre à la fois confondus et opposés.* » Au terme de son livre sur *La Peau découverte*, je suis surpris d'avoir appris si tard le rôle crucial du tégument (de *tego*, latin

pour couvrir, protéger, garder un secret) dans le système immunitaire, dans le système hormonal, dans le système circulatoire, dans le système nerveux, dans le système digestif et osseux même (de par son rôle dans la synthèse de la vitamine D) ! Ce rôle est tellement crucial que la réponse spontanée du corps à un choc hémorragique, qui consiste à concentrer le sang dans les « centres vitaux », cœur-cerveau-poumons, en abandonnant la « surface superflue » de la peau et des extrémités, a très peu de chances de succès. C'est Henri Laborit qui fait cette découverte, sur les champs de bataille : il faut contrer le « réflexe » qui pousse le sang à désertter la peau, en plongeant dans un coma artificiel le soldat grièvement blessé. C'est à tous les sens du terme que le chirurgien des armées « sauve la peau » de ses soldats.

De même, la métaphore des « centres vitaux » a été complètement réévaluée avec la création d'ARPANet, puis d'internet : la défense réticulée n'a plus grand-chose à voir avec l'imagerie qui présidait à la Ligne Maginot. Elle provoque, plus qu'une interversion, une confusion entre centre et périphérie : tout est exposé mais tout est redondant et connecté. La *blockchain* ne garantit pas l'authenticité d'une information par l'unicité d'un original conservé dans un coffre, mais au contraire par l'exposition de l'information multipliée dans des milliers de serveurs autour du globe. François Dagognet : « *Le cutané ne doit pas être conçu comme un lieu de passage ou un champ de bataille, mais comme la puissance même qui assure*

notre identité et notre défense. » Les sièges de l'intelligence et de l'action ne sont plus distribués le long de cette introuvable topologie qui distinguerait avec assurance dedans et dehors, fermé et ouvert, profondeur et surface, secret et public, opaque et transparent, décideurs et exécutants, *happy few* et οἱ πολλοί (« *hoï polloï* », les nombreux, la populace). Quand François Dagognet conclut que l'intérieur et l'extérieur sont « *à la fois confondus et opposés* », je me trouve revigoré dans mon errance entre les pages que tu feuilletes courageusement. La description clinique et fonctionnelle de la peau comme carrefour central et périphérique qui relie « *mille chemins* » suffira-t-elle pour autant à détruire, comme j'y appelais, « la représentation du corps humain comme corps plein séparé, immune car enceint de sa muraille-peau » ? Sans doute pas : comme le dit la maxime de l'écrivaine Madame de Staël, « *il n'y a de détruit que ce qui est remplacé.* »

Alors : quelles topologies alternatives à celle qui perpétue la croyance en une séparation nette et univoque entre un dedans et un dehors ? Au gré d'un décentrement bien plus radical que celui de la révolution copernicienne, François Dagognet nous fait voir notre corps tel que le perçoit le virus de l'herpès : deux moitiés, l'une en haut (bouche-nez) et l'autre en bas (organes génitaux), infectées sélectivement par ses versions HSV1 et HSV2. Autre exemple : la douleur qui annonce l'infarctus irradie le bras gauche. « *Pourquoi ? Il n'est de sensibilité que cutanée ; il faut en passer par elle.* » C'est un fait. Les viscères qui souffrent

ne s'expriment que par une douleur superficielle, à même la peau, et pas toujours dans une logique de proximité : une souffrance au lieu même du cœur exclut presque l'attaque de cet organe. L'acupuncture plante ses aiguilles à distance des organes qu'elle soulage objectivement (c'est-à-dire en double-aveugle). La solution à notre lumbago semble passer par nos chevilles, le dos de nos mains, nos oreilles ou notre lèvre supérieure, le long de lignes que le médecin suit du doigt sur notre peau. Les méridiens y dessinent une anatomie anti-vésalienne, très éloignée en tout cas de la « réalité » de la disposition de nos organes sous-jacents. François Dagognet propose une explication évolutionniste pour ce « chiffrement » qui a remplacé la proximité géométrique entre chaque organe et la zone de la peau qui lui est « reliée ».

« Le biotome, au départ, unit étroitement le dehors, le dedans et les liens entre eux (l'unité somato-dermique) ; rien ne pourra abolir cette parenté (une bande) même lorsque les deux extrémités s'éloigneront l'une de l'autre. Ainsi le seul redressement de l'homme qui a quitté la quadrupédie, a contribué à bouleverser les territoires jadis parallèles. »

Pour l'essentiel de notre vie, nous ne sommes que peau, surface exposée, sensible et puissante ; l'anatomie prométhéenne apprise depuis plusieurs siècles nous fourvoie dans l'interprétation des douleurs et signes que nous ressentons, comme le préfet passe à côté de la lettre volée. Pourquoi à l'inverse — sous le regard figé de l'écorché de plastique coloré qui enseigne les systèmes physiologiques bien organisés — ne pas

faire essayer aux élèves de primaire les quelques gestes de soulagement des douleurs communes ?

Après tout, la peau est aussi faite pour ça : se toucher soi-même ! En tout point de ses quelque deux mètres carrés, la peau peut à la fois exercer une pression et la ressentir, de même qu'elle émet sa chaleur et la reçoit. Plus fort : même sans contact, la peau nous repère dans l'espace. Le fameux « sixième sens », non l'intuition mais la proprioception, nous permet de percevoir la position et la vitesse des différentes parties de notre corps — relativement les unes aux autres (applaudir), relativement aux objets (verser de l'eau), relativement à la gravitation (faire un saut périlleux) ou à toute accélération (enchaîner les virages en voiture). En ressentant ces forces sans point d'appui, la peau fait également jonction entre le corporel et le spectral. Cette splendide capacité à s'éprouver soi-même, le goût joyeux des cabrioles et l'élargissement progressif de notre liberté par intégration, comme le note Jean-François Billeter, cette expansion progressive de soi par l'ingestion de choses et l'enrôlement d'outils, toute cette jubilation d'être vivant ne nous ramène-t-elle pas de nouveau dans une topologie du corps plein de lui-même, prêt à s'arroger le reste du monde ? Pas sans fausse conscience. L'universitaire Catherine Perret nous rappelle à nos souvenirs — enfouis ou refoulés, dont en tout cas l'intégration nous a libérés — d'enfant incapable de se tenir debout seul dans sa peau individuelle : « *Ce que nous voyons et ce qui nous émeut dans l'enfant qui apprend à se tenir en équilibre et à se*

déplacer comme il apprend ensuite à faire du vélo, c'est, épousant son adresse, le geste qui à bon escient le lâche et le rattrape avant qu'il ne tombe. C'est le fragile couplage des corps, à ce point où, s'exprimant dans le couplage physique des mouvements et des gestes, nous pouvons le voir se tracer dans l'espace. C'est le corps implicite du lien humain. » Quand l'enfant lâche, quand il est lâché, quand la fermeté de l'appui, puis l'effleurement du toucher, puis le fantôme de la chaleur s'estompent, quand les peaux se séparent, c'est le mécanisme archaïque du symbole (σύμβολον) qui s'opère : chacun part avec une partie d'un tout. Ceci n'est pas « ma » peau, c'est ma part d'une peau collective, et d'ailleurs je suis authentifié, nous nous reconnaissons mutuellement lorsque les peaux se touchent à nouveau.

Certains, doués d'une sensibilité « à fleur de peau », n'ont pas refoulé ce souvenir. Seymour Glass, dans une nouvelle de John Salinger : « *Quand je commencerai une thérapie, si jamais j'en commence une, j'espère profondément que l'analyste aura l'intuition de laisser un dermatologue assister à la consultation. Un spécialiste de la main. Mes mains portent les cicatrices du contact de certaines personnes... Certaines têtes, la couleur et la texture de certaines chevelures laissent des marques indélébiles sur moi. D'autres choses aussi. Charlotte s'était une fois éloignée de moi en courant, et j'ai saisi sa robe pour l'empêcher de sortir de l'atelier, pour la garder près de moi. Sa robe de coton jaune, je l'adorais parce qu'elle était trop longue pour elle. J'ai toujours*

une marque jaune-citron sur la paume de ma main droite. » La peau est un sceau. Mais, sauf traumatisme, ce n'est pas un scellement ni un emblème, c'est le « petit signe », la traduction ouverte, le mécanisme qui garde trace de la transsubstantiation secrète qu'accomplissent les naissances, en tant que séparations physiques ou psychiques — toutes symboliques au sens propre.

« *Les corps ne peuvent que s'échanger sous le secret des signes.* » Cette phrase de Sade m'accompagne depuis que Jean-Paul Curnier me l'a transmise il y a vingt ans. Elle n'a pour moi jamais perdu de son mystère — Jean-Paul a disparu tandis que j'écris ce livre, et je réalise quel élève décevant je fus. Jean-Paul Curnier en fait une clé qui ouvre des portes plus hermétiquement closes, qui mènent à Maurice Blanchot ou Pierre Klossowski. Cet aphorisme rejaillit spontanément ici dans une lecture moins philosophique que sensualiste, tandis que je mesure la superficialité épidermique des mécanismes de reconnaissance. Depuis le rapport intitulé *Soins maternels et santé mentale* que le psychiatre John Bowlby établit en 1951, à la demande de l'OMS, pour la protection des enfants sans foyer, la médecine sait que le maternage est aussi important pour la croissance infantile que la vitamine D, et d'ailleurs tout autant pour la santé adulte ultérieure. Les gestes spontanés de l'attachement ne forment plus, grâce à John Bowlby, le signe d'une régression à combattre. Ils sont désormais interprétés comme normaux et sains, même quand on a dépassé l'âge du nourrisson. De nombreuses expériences ont mon-

tré en effet que la « sécurité » — la fermeté, stabilité, fidélité — d'un lien pendant l'enfance rendait paradoxalement plus facile sa propre déliaison et le choix de nouvelles reliaisons. En un mot, le lien, s'il est sûr, facilite l'autonomie. Ce lien peut être de diverses natures, mais le contact, la pression, le toucher, lui sont des grandeurs centrales. L'essence du contact maternant consiste, dans les termes de François Dagognet, à éprouver « *une résistance non traumatisante, en accord avec sa propre enveloppe cutanée.* »

L'attachement se distingue donc nettement de la tentation de la matrice et de la déliaison absolue : le réflexe qui nous pousse à nous blottir dans un coin ou dans les bras d'un autre humain n'est pas le reflet d'un désir d'intériorité, d'une nostalgie d'un dedans, d'un lien étouffant, total, dépersonnalisant. La réassurance, on la recherche au contraire dans la sensation du contact superficiel sur tout notre corps, c'est-à-dire dans un espace entr'ouvert. Ainsi, « l'espace potentiel » entre la mère et son bébé définit pour le pédiatre Donald Winnicott un tiers vis-à-vis du dedans et du dehors, de l'ouvert et du fermé, du sujet et de l'objet ; c'est le lieu du jeu. Ainsi, le psychanalyste J.B. Pontalis sur l'amitié, « *un moyen de nous soustraire à la violence anonyme du monde dit extérieur et aux tourments du monde dit interne.* » Ainsi, Gaston Bachelard, au terme de la *Poétique de l'espace* : « *Alors, à la surface de l'être, dans cette région où l'être veut se manifester et veut se cacher, les mouvements de fermeture et d'ouverture sont si nombreux, si souvent*

inversés, si chargés aussi d'hésitation que nous pourrions conclure par cette formule : l'homme est l'être entr'ouvert. »

Tout cela me donne envie de me calfeutrer. Ce verbe, « calfeutrer », est d'ailleurs le fruit d'une histoire qui mérite d'être contée au coin d'un feu de cheminée (au mépris des particules fines). Il apparaît, sous la forme « calefestrer », le 5 juillet 1385, dans *Le Compte du Clos des Galées de Rouen*, au sens de calfater un navire. Le sens évolue : un siècle plus tard il est question de fermer hermétiquement des ouvertures qui laissent fuir la chaleur. « *Pour galefeustrer tous les huys, fenestres et croisées d'une maison de boys* », les *Comptes de l'Hôtel des Rois de France* aux XIV^e et XV^e siècles notent des dépenses de draps en 1478. Avec l'orthographe actuelle et le même sens, c'est en 1540 qu'on trouve trace de « calfeutrer », dans *Le Premier Livre de Amadis de Gaule*, par Nicolas Herberay des Essars. Selon le CNRTL, « calfeutrer » provient de l'altération de « calfater », avec développement d'un -r- épenthétique par croisement sémantique avec « feutre », le feutre ayant servi de bourre. « Feutre » est le doublet lexical populaire de « filtre », issu du latin médiéval « *filtrum* », lui-même emprunté au vieux francique « **filtir* », étoffe grossière. Nous en avons vu l'insolente prospérité actuelle. À l'inverse, c'est plutôt par sa généalogie que reluit la richesse de « calfater ». Mais elle confine à une véritable odyssée.

Les Gestes des Chiprois retranscrivent un manuscrit du début du XIV^e siècle qui utilise l'adjec-

tif « calafatés ». En latin médiéval, « *calafatus* », le calfat, est attesté en 1213 à Gênes et « *calafatatare* », le verbe, en 1318 à Rome. Il s'agit de l'importation du mot arabe قالف ([qa.la.fa]). Le premier dictionnaire de la langue arabe, كتاب العين ([ki.ta:b.a:l.ʔ'n], livre de la lettre « 'ayn », ou livre de la source), date du IX^e siècle, et mentionne le verbe جالف ([ǧa.la.fa.tʕa]) pour calfater, et جلفاط ([ǧil.fa:tʕ]) pour calfat. L'initiale ج [ǧim] a laissé la place au ق [qaf]. Si bien qu'à Cordoue, un poète mort en 915 se voit affublé du surnom de قلفاط ([qal.fa:tʕ]), « calfat ». On ne sait pas ce qui vaut cette appellation péjorative à Abu Abd Allah Al Qalfat. Est-ce son métier, ses origines modestes, ou la méchanceté dont il fait preuve dans ses satires ? Parmi les fragments conservés de son œuvre, ces vers, à jamais d'actualité : « *L'homme intelligent / Que peut-il espérer à une époque / Où les pieds ont remplacé la tête ?* » Par ricochet, au X^e et au XI^e siècle, le grec se dote également des mots καλαφάτης ([ka.la.'fa.tes], calfat) et καλαφάτησις ([ka.la.'fa.te.sis], calfatage). Le CNRTL considère que le latin médiéval « *calafatus* » du XIII^e siècle ne naît pas directement de ce grec récent ni d'un latin plus ancien, mais de l'arabe. Pour autant, ces mots grec et arabe dérivent eux-mêmes du bas latin « *calefare* » et du latin classique « *calefacere* », qui signifient « chauffer ». Tout ça pour ça ! Des siècles, des milliers de kilomètres, des langues qui fourchent, s'échangent et se redécouvrent, pour se rappeler simplement qu'il faut chauffer du goudron afin d'étanchéifier la coque des bateaux !

Plus à l'est, et bien des siècles plus tôt, cette technologie de l'étanchéité marine donne aussi un hoquet au langage. « *Fais-toi une arche de bois de gopher ; tu disposeras cette arche en cellules, et tu l'enduiras de poix en dedans et en dehors.* » Dieu s'adressant à Noé utilise le mot de « gopher » (גֹּפֶר en hébreu biblique), qui a la particularité d'être un hapax de la Torah, c'est-à-dire un mot qui n'y apparaît qu'une seule fois, en l'espèce dans la Genèse (6:14). On ignore de quelle essence de bois il s'agit. Mais il pourrait simplement s'agir de l'erreur d'un scribe, reproduite ensuite de manuscrit en manuscrit. Le mot aurait pu être initialement כֹּפֶר ([ko.fe.r]), qui désigne le bitume. Décidément, les langues véhiculent les mots de l'étanchéité tout autour de notre mer et de notre ère comme les Génois de Caffa la peste.

L'écrivain William Burroughs a au moins à moitié raison quand il révèle que « *Le langage est un virus venu de l'espace* » — on ignore encore d'où il vient, mais c'est assurément un virus ! L'étymologie directe des mots « langage » et « langue » ne donne certes rien de clair : comme l'anglais « *tongue* », ils découlent de l'indo-européen **dnǵʰwéh₂s*, qui donne une source commune à l'organe et à la fonction. Du côté grec aussi, leurs généalogies se fondent, dans γλῶσσα ([ˈglɔː.sɪa], langue, langage). Le Docteur « Panglosse », « glossolalie » et « gloser » gardent trace de cette branche mais seulement à charge — on y entend presque « bavardage ». En revanche, l'acte de dire, comme celui de lire, eux, conservent le sérieux et le discernement du latin *legō* et de son

ancêtre grec λέγω (['le.ɡɔ:], cueillir, choisir, rassembler, dire). Nous avons déjà croisé cette étymologie, sans la reconnaître, lors de l'évocation de la légionellose et de l'épisode de l'évangile de Marc (5:1-13). Jésus Christ y guérit un homme qui s'automutilait, possédé par les esprits impurs, errant parmi les tombes et qu'aucune chaîne ne parvenait à lier. Jésus lui demande son nom ; « καὶ λέγει αὐτῷ Λεγιῶν ὄνομά μοι, ὅτι πολλοὶ ἔσμεν. » (et dit à lui Légion nom [est] mien, car nombreux sommes). Certains considèrent que cette réponse joue sur l'étymologie commune entre λέγει (il dit) et Λεγιῶν (Légion). La troupe (*legio*), c'est ce qu'on amassé et trié — de trois à six mille soldats —, de même que le lecteur (*lector*) transforme en parole à voix haute les milliers de signes qu'il choisit et rassemble. Le caractère infectieux de la possession par les démons se confirme ensuite : à leur demande, Jésus les fait migrer du malheureux possédé vers un troupeau d'environ deux mille pourceaux qui paissait plus loin — au gré de ce que nous appellerions aujourd'hui une zoo-anthroponose. Il précipite ensuite ces animaux et les démons qu'ils contiennent du haut d'une falaise. René Girard discute la nature de ce sacrifice animal accompli sans broncher par le Christ. Je retiens pour ma part, de ce détail minuscule, ponctionné dans la version grecque de l'évangile de Marc, la possibilité de chaînage logos/Légion/multiplicité/infection.

Le thème du langage comme contamination est tout compte fait assez banal. Il prospère sans doute sur la capacité qu'ont les mots à modifier

notre métabolisme aussi intensément que les toxiques et les bactéries. Le langage partage également avec l'épidémie la disposition à faire des humains les vecteurs involontaires de son déploiement — depuis 1585, le français permet de « communiquer » une maladie. Par-delà le scandale assez convenu recherché par William Burroughs — considérer comme une maladie ce que les pères de la philosophie tiennent pour le propre de l'homme —, on peut également remarquer que le langage comme la bipédie nécessite, pour se déployer dans les générations, d'être à la fois irréductiblement propre à chaque humain et banalement commun à tous. Le langage et la bipédie, il faut se les approprier très intimement pour devenir humain ; et cet apprentissage n'oblige pas seulement à « s'ouvrir aux autres » : il faut réussir à fondre son individualité dans l'indistinction communautaire tout en restant soi-même. Bloqué au fond d'une telle impasse logique entre la partie et le tout, entre le particulier et l'universel, il ne reste qu'à renvoyer l'origine du langage à Dieu, aux démons... ou aux extraterrestres.

Ces impossibilités topologiques — une partie distincte et indistincte du tout — forment un point de passage obligé des linguistes qui s'interrogent sur le singulier utilisé pour « le langage », alors que dansent devant leurs yeux et tintent à leurs oreilles une véritable prolifération de langues. On estime aujourd'hui à six cents le nombre de « groupes linguistiques » actifs. Qui plus est, à l'intérieur de chacune de ces innombrables langues, une foison de jargons jaillissent

qui scellent leurs sous-communautés respectives. Dans son livre sur les *Langues obscures*, le philosophe Daniel Heller-Roazen : « *La philologie des langues indo-européennes a démontré que même l’idiome le plus ancien avait ses jargons ; au II^e millénaire av. J.-C. déjà, les langues étaient capturées et altérées en secret par des “bandes jargonnantes” qui, pour être sacerdotales, n’en étaient pas moins hermétiques.* » Ce n’est pas tout. Alors que la linguistique classique définit la parole comme un fil unidimensionnel où s’enfilent les mots comme les coquillages d’un collier (Ferdinand de Saussure : « *Le caractère linéaire de la langue exclut la possibilité de prononcer deux éléments à la fois.* »), dès que l’on se confronte à la réalité imparfaite de l’expression humaine et de sa compréhension, c’est une impression de feuilletage qui prime : superposition des intonations, des différentes combinaisons des phonèmes pris isolément et ensemble, polysémie des mots reconnus, registres affectifs allumés par les mots, associations libres des images et des sons... On peut parier en tout cas que sans cette indétermination, sans cette versatilité, les humains auraient vite trouvé le langage très ennuyeux — tandis que la jubilation illumine le visage des enfants qui réussissent leur premier jeu de mots !

Pour compliquer le tout, cet appareillage ne fonctionne pas séquentiellement. Je me souviens d’une expérience, dans mon laboratoire de sciences cognitives à l’EHESS, qui étudiait notre capacité à distinguer la séparation entre les mots de manière purement auditive. On passait aux

cobayes des enregistrements de la dissyllabe MATI ponctionnés aléatoirement en intra-mot (par exemple dans « automatique ») et en inter-mot (dans « pyjama tigré »), en leur demandant s'ils entendaient une césure ou pas. Ils se trompaient tellement que l'on a dû conclure ceci : avec notre seule oreille, on ne peut scinder la phrase en mots. Il faut, pour pouvoir rassembler les phonèmes en mots, accéder préalablement au sens. La langue que l'on entend n'est jamais loin de retourner au barbarisme, voire au borborygme, comme nous le rappelle Edgar Poe à l'occasion du *Double Assassinat de la rue Morgue*. Les différents témoins (auditifs) comparent la voix de l'assassin « *non pas à la voix d'un individu dont la langue lui serait familière, mais justement au contraire. Le Français présume que c'était une voix d'Espagnol, et il aurait pu distinguer quelques mots s'il était familiarisé avec l'espagnol. Le Hollandais affirme que c'était la voix d'un Français ; mais il est établi que le témoin, ne sachant pas le français, a été interrogé par le canal d'un interprète. L'Anglais pense que c'était la voix d'un Allemand, et il n'entend pas l'allemand. L'Espagnol est positivement sûr que c'était la voix d'un Anglais, mais il en juge uniquement par l'intonation, car il n'a aucune connaissance de l'anglais. L'Italien croit à une voix de Russe, mais il n'a jamais causé avec une personne native de Russie. (...) Or, cette voix était donc bien insolite et bien étrange, qu'on ne pût obtenir à son égard que de pareils témoignages ?* » Le Détective Dupin vient à nouveau au secours de l'évidence délaissée : cette langue

est celle d'un « barbare » à toutes les nations (*barbarus*, βάρβαρος, बर्बर, étranger) parce qu'elle n'est pas humaine — [*spoiler* : c'est la voix d'un orang-outang].

La version sonore de *La Lettre volée* confirme ce que nous avons déjà parcouru quant à la vision avec Leon Alberti et le MPEG-4 : on entend toujours plus que ce que l'on entend vraiment. Il n'y a pas de perception sans cognition, il n'y a pas de cognition sans préjugé. Et, de même que le triplet vision-cognition-représentation travaille chaque humain différemment, le langage n'est pas seulement « le propre de l'homme », il est le propre de *chaque* humain. Gaston Bachelard commence sa *Poétique de l'espace* par l'analyse du « doublet phénoménologique des résonances et du retentissement. Les résonances se dispersent sur les différents plans de notre vie dans le monde, le retentissement nous appelle à un approfondissement de notre propre existence. Dans la résonance, nous entendons le poème, dans le retentissement nous le parlons, il est nôtre. » La langue exerce sa puissance sur nous de la manière la plus totale lorsqu'elle accomplit l'impossible : utiliser les mots communs, ouverts à tous, pour animer la langue intérieure qui nous est propre, langue de perceptions, de souvenirs, de rêves et de sensations que nous ne maîtrisons que partiellement, parlée dans le secret le mieux scellé de nous-mêmes, et qui est alors à nous-mêmes révélée. Marcel Proust : « *Les beaux livres sont écrits dans une sorte de langue étrangère. Sous chaque mot chacun de nous met son sens ou du moins*

son image qui est souvent un contresens. Mais dans les beaux livres tous les contresens qu'on fait sont beaux. » C'est un lieu commun que le langage est tout à la fois un obstacle et un chemin. Comme l'illustre la dénomination des couleurs, l'incommunicabilité communique ; si j'écris « rouge », je ne peux pas voir ce que tu imagines, les deux moitiés du σύμβολον ne coïncident sans doute pas, mais nous nous entendons par-delà ce malentendu, notre échange est direct par-delà cette probable distorsion.

C'est ainsi, pas à pas, malentendu après malentendu, redressement après redressement, que l'on franchit, dans un sens et dans l'autre, l'abîme qui sépare le monde et le langage. L'épistémologue Bruno Latour plaide avec virulence contre les modernistes qui voudraient isoler plus sûrement la science « pure » de ses liaisons avec le monde « vulgaire », ses passions, ses subjectivités, ses mélanges indistincts d'humains et de non-humains. Pour lui, le travail de la science poursuit celui de tout langage : c'est un travail minutieux, itératif, de traductions, de distorsions, de transsubstantiations, d'appauvrissements et d'enrichissements, qui place un sceau (un référentiel géographique, par exemple) sur une nouvelle chose (des nombres, par exemple) afin de retrouver assurément la chose qu'on a rencontrée et laissée derrière soi (un lieu, par exemple) — indépendamment de toute ressemblance mimétique. « *On a pris la science pour un tableau réaliste en s'imaginant qu'elle copiait exactement le monde. Les sciences font tout autre chose — et les tableaux*

aussi d'ailleurs. Elles nous relient, par étapes successives, au monde, lui-même aligné, transformé, construit. Nous y perdons la ressemblance, c'est vrai, mais nous y gagnons quelque chose de plus : en pointant l'index sur les traits d'une inscription imprimée dans un atlas, nous pouvons, par une série de transformations toutes également discontinues, nous relier à [tel lieu-dit]. Jouissons de cette longue chaîne de transformations, de ces suites de médiateurs, au lieu de quémander les pauvres plaisirs de l'adequatio et du dangereux salto mortale [saut de la mort par-dessus l'abîme entre le monde et les mots] que William James a si superbement ridiculisé. »

En conclusion de ses réflexions sur l'espace, Gaston Bachelard explique en partie pourquoi, lorsque j'ouvre ce livre pour y entrer je me retrouve dehors : « *Le langage porte en soi la dialectique de l'ouvert et du fermé. Par le sens, il enferme, par l'expression poétique, il s'ouvre.* » L'outil que j'utilise pour explorer l'ouvert et le fermé, le langage, loin d'échapper aux tortueuses questions de la topologie de l'ouvert et du fermé, y est lui-même tout entier soumis. Cela excuse un peu mon écriture labyrinthique : comment aurais-je pu tracer droit avec une règle ondoyante ? Certes, en matière de langage, les termes « opacité » et « transparence » sont souvent préférés à leurs homologues « fermeture » et « ouverture ». Toutefois, et c'est la question principale que la citation soulève, une phrase est dite transparente lorsque son sens est évident, alors que Gaston Bachelard semble y voir un enfermement du lan-

gage. Cette inversion des valeurs est étonnante. Les savants et les intellectuels se dresseraient-ils contre la transparence au point d'y voir une fermeture ? Ne sont-ils pas, héritiers des Lumières, chargés par Elles de lutter contre l'obscur, l'opaque, l'inintelligible — contre ce qu'Elles dénigreront ensuite sous l'adjectif d'« hermétique », qui devient péjoratif en 1863, sous la plume de Théophile Gautier, qui moque les recherches des philosophes et « *leurs rêvasseries hermétiques* ». Cette inflexion en dit long sur l'entreprise sociale et politique que constitue la promotion d'une « Science » avec un « S » majuscule, détachée du cours vulgaire et contingent de l'histoire humaine.

C'est au milieu des années 1960 que l'historienne Frances Yates établit ce que doit l'émergence de « notre » science moderne à la lecture du *Corpus Hermeticum*. Ce manuscrit grec, retrouvé en Macédoine vers 1460 accompagné de textes de Platon, est rapporté à Florence pour nourrir le projet visionnaire de Cosme de Médicis. Marsile Ficin le traduit à sa demande en latin en 1463 — avant même les inédits de Platon qui l'accompagnaient, tant les *Hermetica* bénéficient d'une autorité supérieure à celle du philosophe grec, du fait de l'antériorité qu'on leur prête alors. Depuis Lactance au III^e siècle et Augustin au V^e, en effet, les Pères chrétiens croient que leur auteur déclaré, Hermès Trismégiste (« trois fois grand »), est un contemporain de Moïse, et que ses écrits recèlent à la fois les secrets les plus antiques des prêtres égyptiens et la prophétie de la

venue de Jésus-Christ. Cette « autorisation » de l'Église, répétée et déformée par Marsile Ficin, a permis la diffusion officielle du *Corpus Hermeticum* au début de la Renaissance. Son influence considérable tient sans doute à l'adéquation entre les attentes des savants du xv^e siècle et le réagencement qu'il véhicule des rapports entre l'homme et le cosmos.

La version hermétique de la Genèse confère en effet à Adam des pouvoirs divins, qui lui proviennent des Sept Gouverneurs. Aussi, après la Chute, l'Adam hermétique régénéré reconquiert le pouvoir qu'il avait sur la nature car il recouvre sa divinité. C'est la base de cet « humanisme » particulier à la Renaissance : l'homme est désormais considéré comme « *une grande merveille* » parce qu'il possède des pouvoirs pour connaître l'âme du monde et *agir* sur le cosmos. L'homme n'est plus seulement, comme le présentaient les Pères de l'Église, à la tête de toutes les créatures terrestres, microcosme miroitant le macrocosme : il porte en lui le pouvoir *créateur* divin. Mage, il est susceptible de déjouer même le déterminisme astral et de devenir maître de son destin.

Ainsi, les *Hermetica*, tout en feignant de respecter le cadre du christianisme, permettent d'envisager les productions matérielles ou intellectuelles les plus désobéissantes, et même de les réaliser, dans les domaines encore mélangés des arts, du droit, de la philosophie, de la médecine, de la science en général. On a vu Nicolas Copernic, en 1543, placer son héliocentrisme sous la protection et dans la filiation d'Hermès Trismégiste. Léonard

de Vinci, à la fin du xv^e siècle, comme John Dee au xvi^e, peuvent également s'essayer à la magie de la mécanique et des mathématiques sous le regard suspicieux d'un clergé prompt à la qualifier de sorcellerie. Au tournant du xvii^e siècle en France, on brûle des « sorciers » par centaines chaque année. Mais, plus que les condamnations par l'Église, ce sont de nouveaux scientifiques qui ferment la parenthèse de l'influence des *Hermetica*, au xvii^e siècle. En premier lieu, établie en 1614, la datation réelle de ces manuscrits les prive de leur autorité : ils ont été écrits vers le ii^e ou le iii^e siècle de notre ère ; l'influence merveilleuse qu'on leur prêtait sur Pythagore, Platon, l'Ancien et le Nouveau Testaments s'explique alors bien simplement ! Surtout, Francis Bacon, dès 1620, puis René Descartes en 1637, ainsi que Blaise Pascal, entreprennent de liquider le vieux monde de la Renaissance, son animisme presque panthéiste et sa magie pétulante, orgueilleuse. Certes, selon la formule marxienne, « *La première critique de toute science est forcément prisonnière de certaines présuppositions de la science qu'elle combat.* » Aussi trouve-t-on sans peine les traces d'hermétisme chez les astronomes à cheval entre xvi^e et xvii^e, comme Galilée et Kepler, et encore chez Newton, au tournant du xviii^e, sans parler des philosophes du progrès, Kant et Condorcet, jusqu'à la fin du xviii^e siècle. À l'inverse, le combat moral que mène Francis Bacon en faveur des sciences expérimentales et contre les élucubrations hermétiques le conduit à rejeter l'héliocentrisme, le magnétisme et les mathématiques — l'usage

opératif du nombre faisant indéniablement partie de la magie hermétique. Mais ces erreurs monumentales n'ont pas terni le triomphe de la fermeture opérée par Francis Bacon dans les sciences, de sa dénonciation de l'héritage hermétique et de l'arrachement de la science à l'histoire humaine et à la fréquentation de l'âme du monde.

Le triomphe est total, au point que Frances Yates nous engage à « *nous défaire de l'idée selon laquelle déceler des influences hermétiques chez telle ou telle grande figure de la Renaissance reviendrait à la dénigrer.* » Depuis quelques dizaines d'années, les sciences sont devenues, elles aussi, un objet de recherche scientifique — avec son lot de controverses et de faits établis, et surtout avec ses paradoxes : l'étude des pratiques scientifiques réelles dresse un tableau bien éloigné de la « Science » avec un « S » majuscule. Dans l'*Hippias mineur*, petit dialogue écrit dans sa jeunesse, Platon fait dire à Socrate qu'Ulysse, qui *sait* qu'il ment, est meilleur qu'Achille, qui *croit* dire le vrai. Platon abandonnera ensuite cette position à l'hubris trop évident. L'étude ethnologique des pratiques de laboratoire montre pourtant que le privilège du scientifique est d'être d'autant mieux autorisé à fréquenter l'opacité qu'il n'est pas dupe de la transparence. Dans son appel à résister au « sens qui enferme », Gaston Bachelard — à qui l'on doit d'ailleurs une *Philosophie du non* — me fait penser au petit roman de Vladimir Nabokov, *Invitation au supplice*. Le personnage principal y est « *accusé du plus épouvantable des forfaits, de turpitude gnoséologique,*

si peu convenable à exprimer qu'il fallait recourir à des euphémismes tels que : impénétrabilité, opacité, obstacle à la lumière ; condamné à la peine de mort pour ce crime... » En-deçà de l'humour grinçant de l'écrivain russe, il faut entendre, au premier degré, que se noue ici un enjeu vital.

L'inversion de valeurs entre opacité et transparence semble distinguer ceux qui ont un commerce intime avec le langage et la connaissance — avec le logos —, depuis un temps bien antérieur à la Renaissance, à Hermès Trismégiste, à Platon, et même à Homère. Ainsi, nous raconte Daniel Heller-Roazen, telle que l'ont créée et véhiculée les sages de l'Inde antique, « *la tradition enseigne que, sur terre, les corps [des dieux], étant absolument clairs, n'ont pas d'ombre. Eux-mêmes parlent vrai, car telle est leur nature. Leur langue est la « langue parfaite » qu'on appelle le sanskrit (संस्कृतम्, [s̄ṅ skṛṭəm]) : dans cet idiome, les mots sont les noms adaptés aux choses qu'ils désignent, et il se prêtent, par leur structure, à une analyse grammaticale si approfondie qu'elle ne laisse aucun résidu, et justifie donc chacun des traits linguistiques perceptibles dans ces mots. Néanmoins, on dit aussi, et on répète, que les dieux, par nature, “aiment l'occulte” et “détestent ce qui se donne à voir clairement”.* » Si bien que les dieux — selon les auteurs des textes antiques — vont s'amuser à substituer les lettres les unes aux autres dans le langage commun, à brouiller les pistes, à « chiffrer » même leurs noms. « *Les humains, par exemple, croient connaître parfaitement un dieu nommé Indra. Mais ils raisonnent*

avec un terme fabriqué artificiellement par les dieux sur la base d'un mot voisin. Le véritable nom de ce dieu, nous apprend le texte, est *Indha*, c'est-à-dire "allumeur", nom directement dérivé du radical verbal *INDH*, "allumer, brûler", et justifié par une certaine fonction d'embrasement qui est dévolue à cette divinité. » Beaucoup plus proche de nous, Pic de la Mirandole, l'élève de Marsile Ficin, beaucoup plus audacieux que son maître et d'ailleurs mort beaucoup plus jeune, consolide l'influence des *Hermetica* sur les esprits de la Renaissance en insistant sur leurs points communs avec la kabbale. Il utilise en particulier la Voie des Noms, une technique de méditation mise au point par un Juif espagnol, Abraham Aboulafia, connu pour avoir tenté de convertir le pape Nicolas III à son messianisme en 1280 et pour avoir mis au point un système d'assemblage des vingt-deux lettres de l'alphabet hébreu qu'il diffracte en d'infinies variétés combinatoires, augmentées encore de leurs transpositions en chiffres. C'est aussi du nom de Dieu qu'il est question ici — non pas le tétragramme divin *YHVH* (יהוה) mais son « grand Nom », composé des soixante-douze lettres qui rassemblent les dix noms de Dieu les plus courants.

Mes incessantes ponctuations étymologiques reflètent-elles mon insécurité quant au véritable sens des mots, suspectant l'intervention secrète d'un dieu facétieux ou d'un ange mélangeur de lettres ? Sont-elles dues à mon goût pour l'énigme, le paradoxe et la charade, qui cherche des obstacles à la lumière là où tout est pourtant

transparent ? Mon intellect se sent-il conforté dans son utilité, en vertu de la maxime marxienne selon laquelle « *Toute science serait superflue si l'essence et l'apparence coïncidaient.* » ? Est-ce utile de savoir que la « langue » grecque (γλῶσσα) s'apparente à une « pointe de flèche » (γλωξίς, [glo:.'k^hsis]) ? Bien sûr que non. Mais que l'on puisse « blesser » quelqu'un avec ses paroles devient, lorsqu'on a détaillé ce feuillet de connaissance, une possibilité déjà incluse dans le mot lui-même — redoublant la sensation de ce muscle seul capable de se durcir en une pointe. « Flèche » affleure sous « langue » : cette sensation est propre à ceux qui connaissent leur parenté occulte. Pour autant, elle est commune et même banale — par des métaphores transparentes du « trait de langage » ou de la « langue acérée ». Cette marche à rebours du temps ne nous rapproche d'aucune essence authentique : dans le sol du passé, les racines se divisent et s'entremêlent. L'étymologie nous aide précisément à mesurer l'insaisissable évanescence du langage, à la fois propre et commun, opaque et transparent, poétique et signifiant, ésotérique et exotérique. Dans toute langue, dans toute parole, dans tout mot, il y a un reste. Ce reste, on peut le négliger comme un résidu opaque, un rebut à jamais mineur, minoritaire, mais on peut aussi le considérer comme un *germe*, virus promesse d'épidémie, graine fissile à vocation majoritaire.

L'injonction d'être soi-même *et* de se fondre dans un commun universel forme une impossibilité topologique que le langage partage avec tout

corps politique. Les régimes fondés sur l'appartenance à une communauté générale qui tolèrent l'expression des voix individuelles — au rang desquels les démocraties — sont confrontés à la même difficulté de conserver l'unité globale du collectif tout en préservant le sens que chacun trouve à sa propre vie par ses propres moyens. Il n'est donc pas étonnant que le corps politique soit considéré, par Ernesto Laclau, comme plongé dans « *un espace discursif, si par discours on ne désigne pas seulement la parole et l'écriture, mais tout autant la liaison des mots aux actions qui leur sont attachées formant ainsi des totalités significatives.* » La « multitude » attachée au langage et qu'illustre le jeu de mot entre logos et Légion forme le passage entre le groupe d'humains et la langue qu'il reconnaît comme sienne. Ce passage respecte la topologie : un groupe sera d'autant plus fermé aux autres que sa langue sera, au moins partiellement, intelligible à ses membres seulement. Nous voici arrivés au moment où les deux sens du mot « hermétique » se rejoignent : l'intelligibilité est une frontière qui referme le groupe d'humains sur lui-même. Comprendre ce qui se dit, c'est se tenir à l'intérieur de cet enclos. Connaître le mot de passe du groupe, c'est être reconnu comme membre du groupe ; c'est, qui plus est, être reconnu pour ce qu'on parle, pas pour ce qu'on dit, et encore moins pour son travail ou ses vertus.

Le mot « schibboleth », importé directement de l'hébreu et qui signifie « mot de passe », condense dans son origine le caractère absolu de

la fermeture d'un groupe d'humains par le langage. C'est encore Balzac, dans une nouvelle de 1840, qui utilise le premier ce mot comme un nom commun désignant une reconnaissance inintelligible aux autres : « *les hommes peuvent être promptement et facilement jugés dès qu'ils consentent à venir sur le terrain des difficultés : il y a pour les hommes supérieurs des Shibolet, et nous étions de la tribu des lévites modernes, sans être encore dans le Temple.* » Il recommence en 1846 dans un passage des *Scènes de la vie parisienne*, sans plus faire apparaître la référence biblique et avec une autre orthographe : « *Le duc d'Hérouville, poli comme un grand seigneur avec tout le monde, eut pour le comte de la Palférine ce salut particulier qui, sans accuser l'estime ou l'intimité, dit à tout le monde : "Nous sommes de la même famille, de la même race, nous nous valons !" Ce salut, le schibboleth de l'aristocratie, a été créé pour le désespoir des gens d'esprit de la haute bourgeoisie.* » On mesure la férocité sous-jacente d'un tel désespoir en se reportant à l'épisode de l'Ancien testament qui fait du mot « schibboleth » (שיבולת, [šibbólet], épi de blé, flot) le « mot de passe » par excellence. Voici ce que rapporte le *Livre des Juges* (12:4-6) : « *Jephthé rassembla tous les hommes de Galaad, et livra bataille à Éphraïm. Les hommes de Galaad battirent Éphraïm, (...). /Galaad s'empara des gués du Jourdain du côté d'Éphraïm. Et quand l'un des fuyards d'Éphraïm disait : "Laissez-moi passer !" les hommes de Galaad lui demandaient : "Es-tu Éphraïmite ?" Il répondait : "Non." /Ils lui di-*

saient alors : “Hé bien, dis Schibboleth.” Et il disait “Sibboleth,” car il ne pouvait pas bien prononcer. Sur quoi les hommes de Galaad le saisissaient, et l'égorgeaient près des gués du Jourdain. Il périt en ce temps-là quarante-deux mille hommes d'Éphraïm. »

Comme souvent dans l'Ancien Testament, la sauvagerie est presque mélancolique : voici quarante-deux mille hommes égorgés, fauchés comme les « épis de blé » par la moisson, et jetés dans les « flots » du Jourdain, quarante-deux mille hommes qu'on ne pouvait distinguer de leurs bourreaux que par leur façon de prononcer, de manière dentale et non palatale, la fricative « *ʃ* » ([š], sch). Cette dérisoire variation de prononciation d'une même langue devient le critère suffisant d'assassins de sang froid qui en appellent à la légitime défense de leur groupe. La prononciation de la consonne « sch » dépend, comme tous les phonèmes, de son « acquisition », entre la naissance et l'âge d'un an environ. Les bébés de moins d'un an ne comprennent pas le langage parce qu'ils ont la capacité universelle d'entendre toutes les langues. C'est au bout de quelques mois que cette fusion dans l'indistinction prend fin : ils sont alors marqués au plus secret de leurs structures cérébrales par les phonèmes de la langue qui les a baignés. La « bonne » prononciation de la consonne « sch » est acquise inconsciemment ou elle n'est pas ; elle échappe à la volonté, elle est comme un secret opposé au locuteur lui-même. C'est donc une indéniable preuve d'authenticité.

En revanche, la distinction qu'elle fonde est relative. Comme les géographes Michel Lussault et Thierry Paquot le rappellent, « *la justification identitariste tend toujours à purifier et à homogénéiser les faits qu'elle prétend expliquer. Il lui faut en effet produire de toute force une autochtonie excluante.* » La prononciation, le phénotype, les croyances, l'ADN ou encore le biote offrent énormément de dimensions selon lesquelles on peut ranger les humains. Tout groupe monte en épingle les dimensions qui correspondent à ses frontières, et occulte toutes les autres, qui les traversent. Dans tout débat politique, il est donc crucial d'imposer le choix de ses dimensions : les arguments les plus objectifs en découlent ensuite sans peine. Toutes ces dimensions ne se valent certes pas. Mais, dans la mesure où l'on aurait soi-même pu se trouver de l'autre côté d'une autre frontière, si une autre dimension avait prévalu, aucune ne vaut qu'on devienne un assassin. Dans la prononciation exigée par les hommes de Galaad, ressurgit l'enfant (du latin *infans*, qui ne sait pas parler), le bébé (de l'onomatopée *bab*, commune à babil et Babel) : c'est un innocent qu'on met à mort. Comme souvent, ce massacre vétéro-testamentaire véhicule moins la gloire d'ancêtres sanguinaires qu'une mise en garde contre le sacrifice.

Évidemment, on ne peut résoudre « une fois pour toutes » l'impasse topologique de la partie distincte et indistincte dans le tout. Le philosophe Emmanuel Levinas a recours à une écriture aussi lumineuse qu'opaque pour décrire cette tension dynamique entre la transparence et le secret : « *la*

multiplicité ne peut se produire que si les individus conservent leur secret, si la relation qui les réunit en multiplicité n'est pas visible du dehors, mais va de l'un à l'autre. » Pourtant, les sociétés humaines formulent encore et toujours leur idéal comme le rêve d'être transparentes à elles-mêmes ; âge d'or qui prend la forme soit d'une totalité homogène et close sur elle-même, aux relations visibles du dehors et même fièrement revendiquées, soit d'une communicabilité totale, relation dénuée de secret, d'un langage d'avant Babel. Cet idéal trouve corps, selon Ernesto Laclau, dans la transparence d'un « *signifiant vide* ». Comme dans le slogan « plus de démocratie ! » ou « plus de justice ! », chaque groupe peut lire dans le signifiant vide ses propres revendications, pourtant différentes les unes des autres, voire inconciliables. Ce n'est pas de banale polysémie qu'il est question ici : le signifiant vide n'est ni flottant ni ambigu, il est devenu indéfinissable autrement que comme l'objectif (faussement) partagé par différents groupes dans la société. Ernesto Laclau décrit le mécanisme par lequel la revendication propre à un groupe prend en charge progressivement les revendications d'autres groupes, tout en s'émoissant et se déliant de son sens initial. C'est à la construction d'un corps politique qu'on assiste alors : des groupes d'humains poursuivant des objectifs différents, voire opposés, se mettent à les appeler du même nom, dont le sens initial s'évapore (« Égalité » ou « Liberté »...). Ils le répètent, le scandent, le brandissent sur des banderoles. Ils finissent par

croire que leurs objectifs si divergents sont les mêmes. Ils s'abandonnent à l'ivresse de l'air raréfié du signifiant vide, dans une désinhibition hilare semblable à la « *décharge* » qui accompagne la formation des foules.

Ernesto Laclau appelle « *hégémonie* » ce mécanisme, ce qui souligne sa violence — arracher ses signifiés à un signifiant n'est pas une opération anodine. Dans sa phase de croissance, quand toujours plus de groupes sociaux s'agrègent dans la reconnaissance du signifiant vide, l'hégémonie est consolidée par sa dynamique. Mais elle porte en elle l'inquiétude secrète de se savoir littéralement construite sur du vent. Aussi, à l'apogée de l'unité sociale, elle concentre sa violence contre le dernier groupe qui, irrémédiablement, répudie la transparence du signifiant vide. Ceux qui préfèrent conserver leur commerce intime avec le langage et la connaissance font courir à la société enfin réunifiée un risque inacceptable : que le secret du signifiant vide soit éventé — et que la société se disloque aussitôt. Christa Wolf retranscrit la raison réelle qui pousse Akamas, l'astrologue en chef de Corinthe, à punir l'étrangère Médée, déterminée à révéler l'infanticide fondateur de la ville : « *Le bien-être de mes chers Corinthiens dépend directement de ceci : ils doivent se sentir les gens les plus innocents qui soient sous le soleil. Il est ridicule de croire qu'on va rendre les gens meilleurs en leur disant la vérité sur eux. C'est alors qu'ils perdent courage et deviennent récalcitrants, dissolus, ingouvernables.* » Nos sociétés n'ont pas besoin d'invoquer les Lumières pour

dénigrer l'obscur et l'opaque ; elles défendent seulement la transparence vide de leur unité contre ceux que le retranchement de sens navre et n'enivre pas.

Le paradoxe de l'histoire des mages hermétiques, c'est qu'ils ouvrent, au péril de leur vie, la voie à la science dite « moderne » contre la parole autoritaire chrétienne et qu'ils sont ensuite discrédités avec mépris par ceux-là qui se sont engouffrés dans leur brèche sans danger. On peut bien railler sous l'adjectif « hermétique » leurs interminables descriptions des trente-six décans, leurs listes confuses d'anges, de planètes, de lettres et de qualités, leurs traités mal recopiés ou mal traduits, et souvent bien mal datés... mais on peut également comprendre que John Dee ait le sentiment d'être un innocent accusé à tort de sorcellerie et d'athéisme, comme il le clame dans sa préface aux œuvres d'Euclide, en 1570 : « *Quel Pays. Quel Peuple. Quelles Mœurs. Quelle est donc cette époque ! (...) Eh bien, Compatriotes perfides. O Compatriotes dénaturés. O Compatriotes ingrats. O Compatriotes Écervelés, méprisants et Arrogants. Pourquoi m'opprimez-vous si violemment par vos calomnies, contraires à la Vérité et contraires à vos propres Consciences ? En parole, acte ou pensée, ai-je jamais été blessant, préjudiciable ou injurieux envers vous et les vôtres en quelque façon ? J'ai si longuement, si chèrement, si prudemment, si douloureusement et si dangereusement cherché et travaillé pour apprendre la Sagesse et atteindre la Vertu, et à la fin, selon votre jugement, je suis pire qu'au début.*

Pire qu'un Fou. Un dangereux membre du Commonwealth. Pas un membre de l'Église du Christ. (...) Je vomis la Bêtise et la Méchanceté de mes Compatriotes qui ne peuvent souffrir aucun cours d'Études Philosophiques qui échapperait au Compas de leur Capacité, où ne peut se connaître la véritable et secrète cause de tels merveilleux Exploits Philosophiques. » Qu'il appartienne ou non à une société secrète, le mage-savant du XVI^e siècle a appris à ses dépens que les vérités les plus profondes et les plus pieuses ne peuvent être divulguées sans préparation. L'inintelligibilité du monde ne constitue pas seulement la matière première du savant ; elle lui sert aussi de refuge. L'idée que la vérité se découvre par degrés s'accorde bien à une structure sociale où l'autorité ne découle pas du statut ni de l'âge ou encore moins de la naissance, mais de la qualité du travail accompli pour gravir les sommets. Chaque pas permet d'embrasser un paysage plus vaste et plus complexe, pas de pénétrer une intériorité plus expurgée ; la hiérarchie ne monnaie pas de la *mancipatio* sur les humains qui marchent aux échelons inférieurs, mais, au contraire, de l'émancipation. Si bien que les sociétés initiatiques sont enviées et singées, avant d'être persécutées, par les organisations autoritaires.

On retrouve dans la colère précaire de John Dee à la fois l'indignation de Al Qalfat (« *L'homme intelligent / Que peut-il espérer à une époque / Où les pieds ont remplacé la tête ?* ») et celle du philosophe Jacques Derrida, interrogé par un journaliste sur le rejet de sa prose jugée trop

« hermétique » par certains. Là où John Deere range ses calomniateurs en quatre catégories (les bavards agités, les amis envieux, les zélotes imparfaits et les ignorants haineux), Jacques Derrida voit essentiellement deux types : « *D'abord ceux qui ne travaillent pas assez et se croient autorisés à le faire ; ceux-là s'essoufflent vite en supposant qu'un texte doit être immédiatement accessible, sans le travail qui consiste à lire et à lire ceux que je lis, par exemple. Puis il y a les non-lecteurs qui prennent prétexte de cette prétendue obscurité pour écarter, en vérité pour censurer quelque chose qui les menace ou les inquiète, les dérange. L'argument de la difficulté devient alors un détestable alibi.* » Il tombe trop vite sous le sens que ce sont les illettrés qui brûlent les bibliothèques — ce n'est jamais le cas et l'on aurait tort, là aussi, de considérer que l'obscurantisme se suffit à lui-même comme explication. Tous les arguments peuvent s'échanger, la revendication de l'opacité comme celle de la transparence peuvent avoir recours à l'exercice de la parole autoritaire. C'est alors que le masque sémiotique tombe ; le conseil ou le commentaire deviennent un *ordre*, dont il ne convient pas de discuter les raisons, la légitimité, les sous-entendus ni les conséquences, sous peine de voir son corps meurtri par la force. La douceur humaniste de l'équation *captation & cognition* ne voile plus son doublet bien réel, l'équation *chair & fer*.

Le texte jugé « hermétique » réveille souvent, à notre époque, le souvenir d'une parole d'autorité particulière : celle de l'échec scolaire. Il est en

général sans conséquence de rester interdit devant un livre qu'on ne comprend pas, comme devant une porte scellée ; à l'école, une telle anecdote peut prendre une connotation prophétique qui engage le reste de sa vie. Par le truchement du professeur, le texte juge. C'est une parole autoritaire ; le professeur se targue de prévoir l'avenir scolaire, et même professionnel, de l'élève ; il a d'ailleurs le pouvoir de l'orientation dans les filières. Pythie penchée sur le gouffre de Delphes, indéchiffrable aux profanes, ou démon de Maxwell au strabisme divergent, comptable de l'étanchéité relative des milieux, ou encore homme de Galaad exigeant la bonne prononciation, le professeur prend des décisions secrètes quant à notre avenir en fonction de notre capacité à déchiffrer un texte, à comprendre un énoncé. Non seulement notre échec nous frustre du plaisir de déplier-expliquer des inscriptions, mais on pressent qu'il va peser sur notre liberté à venir, sur la définition de nous-mêmes. Cela reste en général au niveau du pressentiment, et c'est ainsi que la prédiction opère le plus puissamment. Jusqu'au moment où l'on s'en libère... Jusqu'au moment où nous prenons conscience de l'étroitesse du décor où nous étions rangés, à l'école, en famille ; où l'on est assez vieux pour cesser d'avoir peur des prophéties. Mais, au lieu de reprendre goût aux textes devant lesquels on a échoué, l'on se venge souvent de l'humiliation reçue, de cette peur induite, contre les textes eux-mêmes. Comme s'ils étaient complices de leur utilisation frauduleuse par les professeurs, les clercs et les parents. De même que le

chien rebelle mord le fouet, pas le maître, on s'en prend plus facilement à ce qu'on ne comprend pas qu'à ce qui nous asservit.

Les textes difficiles sont d'ailleurs souvent écrits par des candidats tout désignés à notre revanche, tant ils sont des *barbares*. Sans aller, à ma connaissance, jusqu'à l'orang-outang, leur espèce inclut Emily Dickinson, qui se considérait comme le seul kangourou de la littérature, et D. H. Lawrence qui écrit : « *Si je suis une girafe, et les Anglais qui écrivent sur moi des chiens bien élevés, rien ne va plus, les animaux sont trop différents. Vous dites que vous m'aimez, croyez-moi, vous ne m'aimez pas, vous détestez instinctivement l'animal que je suis.* » Romain Gary : « *J'écoutais la voix de ma mère au téléphone. Je suis incapable de transcrire ici ce que nous nous sommes dits. Ce fut une série de cris, de mots, de sanglots, cela ne relevait plus du langage articulé. J'ai toujours eu, depuis, l'impression de comprendre les bêtes (...), j'ai toujours su reconnaître la voix de la femelle qui a perdu son petit.* » Écrire conduit à être « *des frontières, et d'ailleurs, trop souvent du mauvais côté* » (Martin Codax), même des frontières entre espèces, derniers remparts replâtrés de la modernité. Une fois que l'on a effacé la parole autoritaire qui fait du texte à déchiffrer un juge, on pourrait se demander à l'inverse pourquoi tant de gens lisent des livres si transparents. Je comprends le besoin de distraction, mais attend-on de ses amis qu'ils nous fassent simplement passer le temps ?

Ne sommes-nous pas en droit de demander que les livres nous transforment, c'est-à-dire qu'ils accomplissent sur nous la magie qui n'a cessé de vrombir dans les langues ? Que ce soit par le retentissement invoqué par Gaston Bachelard à propos de la poésie. Que ce soit par la répétition de mantras — qui emporte la sœur de Seymour Glass dans une nouvelle de J. D. Salinger, *Franny & Zooey*, ou la jeune Karen, membre de la secte Moon, dans *Mao II* de Don DeLillo. Que ce soit par l'impossibilité de se figurer ce que le langage peut pourtant exprimer dans les *kōan* (こうあん, « arrêt de jurisprudence »), ces courts échanges entre un maître zen et son disciple, marqués par l'absurde. Dans ces anecdotes, c'est le maître qui semble dire ou faire n'importe quoi, par exemple, quand il déclare : « *Le Bouddha, en folâtrant, a laissé s'échapper des mots de sa bouche d'or ; / Depuis lors, le ciel et la terre sont à jamais remplis de ronces enchevêtrées.* » — en écho à notre conversation sur le langage comme prolifération funeste. Mon *kōan* préféré provient du recueil, rassemblé en 1228 par le maître 無門慧開 (Wúmén Huìkāi), intitulé 無門關 (Wúménguān, *Passage sans porte* — un jeu de mot avec le nom de son auteur, une porte-fausse de plus dans ce livre...). « *En réponse à des questions qu'on lui posait sur le [Zen], [le maître] Gōuzhī ne faisait que lever un doigt. Un jeune novice se mit à l'imiter, et à quelqu'un qui lui posa la question : "Quelle est l'essence de la Loi que prêche votre maître ?", il leva lui aussi un doigt. Ayant appris cela, Gōuzhī prit un couteau et lui coupa l'extrémité du doigt.*

Le novice s'enfuit en larmes, criant de douleur. Rappelé par Gōuzhī, il se retourna, et vit celui-ci levant le doigt à son tour. C'est alors qu'il réalisa soudainement l'illumination. »

Les textes difficiles amputent le langage de son index : les mots ne peuvent plus montrer les choses du doigt, comme au bon vieux temps de la transparence ; mais il y a encore des choses à appréhender, des index à tendre. Il y a surtout une promesse : *derrière l'opacité, une plus grande lumière* — retentissement, salut, illumination, pouvoirs magiques. L'intérêt que Marsile Ficin, à partir de 1463, entretient pour la prose si ingrate du *Corpus Hermeticum* tient peut-être à la conjonction qu'elle offre, dans un même ensemble, entre la prophétie supposément très ancienne de l'avènement de Jésus-Christ et la révélation d'invocations magiques — très impies — pour animer des statues. Hermès Trismégiste légitime alors, au XV^e siècle, la remise en circulation de traités de magie médiévale, comme le *Picatrix*. Cet ouvrage qui, au yeux de certains historiens, est aussi crucial que les *Hermetica* pour comprendre la Renaissance italienne, a été diffusé deux cents ans plus tôt, en 1258, à partir d'un traité arabe du XI^e siècle intitulé غاية الحكيم ([ya:īrat a:l.ħa.ki:m], *Le But du sage*). On trouve dans cette compilation extensive toutes les connaissances d'alors en matière d'astrologie, d'alchimie, de talismans, qu'elles relèvent de la « magie naturelle » qui joue sur la similitude avec le monde visible ou de la « magie destinative » qui sollicite l'aide d'une intelligence supérieure de façon soumise ou comminatoire. Le

roi Alphonse X « le sage » qui préside à sa traduction — en castillan — est attaché à faire de Tolède le centre de connaissances et de création le plus ouvert et le plus complet : loin de saccager les bibliothèques après la reconquête de la ville, il invite les savants de toutes les religions et de toutes les langues à contribuer à son projet, qui est aussi politique qu'heuristique et artistique. Cosme de Médicis, François Ier, Frédéric II de Prusse et la famille Rockefeller feront ensuite de même pour leurs patries respectives, même si tous ne joueront pas avec des écrits aussi ardues ni avec des recherches aussi proches de l'hérésie.

De telles motivations extrinsèques contribuent sans doute beaucoup à rendre acceptable l'étude de textes incompréhensibles. Aujourd'hui encore, personne ne reproche d'être « hermétique » à un article médical dont le vocabulaire ésotérique pourrait receler la réponse à notre douleur. Qui osera s'en prendre aux tournures stylistiques de la sphère juridique française, qui entravent toute lecture profane d'une décision de justice, au point qu'un avocat ou un notaire doit nous en faire traduction ? Ne porte-t-on pas aux nues les programmeurs informatiques, véritables héritiers de la magie mécanique de John Dee, capables d'écrire et de lire le *langage machine* — et dont les derniers développements semblent, avec le *deep learning*, s'enfoncer dans des obscurités bien irrationnelles ? Pour tout un chacun, la motivation à comprendre ce qu'un « nom patronymique » désigne dans le moindre des formulaires est d'autant plus forte que le formulaire en question se tient

sur le chemin de l'aide sociale dont on dépend. Ces paroles d'autorité jargonnantes, qu'elles émanent de l'État ou des experts, des scientifiques ou des clercs, sont à cet égard aussi hermétiques que la recette, dans le *Picatrix*, pour détruire une ville avec un bout de papier enterré au bon moment.

Se tenir devant un texte obscur réclame un effort particulier. La lecture n'est pas fluide, unidirectionnelle, on relit sans cesse la même phrase dont le sens ne se ferme pas, ou bien la syntaxe est bancal, un mot s'accorde mal, est-ce une erreur typographique — faut-il lire « nomade » ou « monade », « inférieur » ou « intérieur », « signe » ou « saigne », « orange » ou « organe » ? —, est-ce un appel à la lecture d'un autre texte, d'un autre auteur, d'une autre langue, le sens du mot a-t-il été altéré par la traduction, quel était le mot dans la version originale, mais cela reste dissonant... Le lecteur est fidèle au slogan de Tertullien, « *Credo quia absurdum* », je crois parce que c'est absurde. Je lis parce que c'est obscur. Si le texte avait un sens transparent, je ne serais pas en train de le lire, c'est-à-dire de convoquer les légions de caractères, de mots, de sens, d'étymologie... Si la porte-fausse était ouverte, je ne serais pas en train d'attendre, de l'examiner et de ruminer devant elle. Si elle était évidemment fermée, je passerais comme devant un mur lisse. Mais, parfois, elle s'ouvre : la vie de Tyrone Slothrop ne prend-elle pas, à Nice, un virage à angle droit sans ralentir ? Les disciples des maîtres zen n'atteignent-ils pas l'illumi-

nation en franchissant cette porte sans porte, cette porte du chemin du non ?

Quand la motivation diminue, à l'inverse, le temps et l'attention que réclame la lecture d'écrits difficiles deviennent vite inacceptables : on ne sait pas où l'auteur « veut en venir », on ne sait même pas s'il est en accord ou pas avec nos « valeurs ». Les livres qui ne sont pas écrits pour « délivrer un message » ni pour être compris, qui ne s'« adressent » pas à un « public », qui n'annoncent pas la couleur quant à leurs intentions, sont tranquillement laissés de côté : invendus, inlus, pas même imprimés. Les règles de *L'Art poétique* de Nicolas de Boileau ont beau dater de 1674 — l'année où Colbert fait édifier la porte Saint-Martin —, elles semblent toujours régir les grandes maisons d'édition contemporaines dans leur exigence de transparence et d'égard pour le lecteur : « *N'offrez rien au lecteur que ce qui peut lui plaire. / (...) Il est certains esprits dont les sombres pensées / Sont d'un nuage épais toujours embarrassées ; / Le jour de la raison ne le saurait percer. / Avant donc que d'écrire, apprenez à penser. / Selon que notre idée est plus ou moins obscure, / L'expression la suit, ou moins nette, ou plus pure. / Ce que l'on conçoit bien s'énonce clairement, / Et les mots pour le dire arrivent aisément.* » Ces règles m'insupportent ! La colère qu'elles nourrissent en moi explique pour moitié l'existence du livre que tu tiens — ouvert ou fermé — entre tes mains amies. Boileau a manqué d'un maître qui lui coupe le bout de l'index, lorsqu'il le pointe à tout bout de champ sur les idées

« *plus ou moins obscures* » — alors l'illumination aurait pu lui faire respecter les « *nuages épais* » dont ils sont l'unique chemin.

Ni moins net ni plus pur : il n'y a jamais eu de modèle économique de l'édition ! Amazon s'est enfoncé un peu plus dans le ridicule numérique-technocratique en annonçant, en 2015, une rémunération des auteurs auto-publiés sur sa plateforme en fonction non pas du nombre de téléchargements mais du nombre de pages effectivement lues par les acheteurs, redressé par un coefficient, le « *Kindle Edition Normalized Page Count* », qui tient compte de « l'exigence » du genre du livre... Pour l'instant, les suggestions d'auto-recommandation des recherches sur Google ou les recommandations de lectures par les différents algorithmes ne me satisfont guère. Sans doute ne suis-je pas de mon temps ; je m'en remets encore beaucoup aux humains pour attacher de l'intérêt à tel ou tel livre « inconnu ». Je dois reconnaître que si l'auteur ne bénéficie pas de l'autorité d'un Hermès Trismégiste, il est parfois difficile de décider sur la seule base de son texte obscur si l'on a affaire à un génie ou à un abruti.

Ce n'est pas censé avoir d'importance. À ma décharge, en la matière, Dada a affolé toutes les boussoles il y a déjà cent ans. Tristan Tzara livre en 1920 sa méthode pour devenir « *un écrivain infiniment original et d'une sensibilité charmante, encore qu'incomprise du vulgaire* » : il suffit d'aligner des phrases tirées au hasard dans des coupures de journal ! En poussant au bout le constat que le lecteur produit un sens qui lui est

propre, y compris à contresens parfois des intentions de l'auteur, Tristan Tzara en appelle à une liberté absolue d'écriture tout en servant d'alibi réactionnaire aux lecteurs éconduits par des textes obscurs — alors forcément écrits par des cuistres ou des farceurs. Avec le manque de temps, je n'ai moi-même pas envie de m'y laisser prendre. Mystifications, fraudes, plagiats et canulars sont à éviter absolument ! Mais peut-on vraiment qualifier autrement les terreaux grossiers et sombres dans lesquels notre langage et notre connaissance trempent leurs racines les plus profondes ? Textes apocryphes, auteurs collectifs, copistes inventifs ou somnolents, traducteurs de traducteurs, oralités mal transposées, censures partielles, détournements et retournements, voilà les truchements par lesquels sont parvenus jusqu'à nous l'essentiel des textes antiques, gréco-romains ou judéo-chrétiens, et même de notre ère, la hiérarchie des anges décrite par celui (ou ceux) qu'on appelle maintenant le Pseudo-Denys, les *Institutes coutumières* rassemblées par Antoine Loysel, les *Éléments de mathématique* de N. Bourbaki ou les *Contes* de Charles Perrault... On a ri, mais Dada a dit la vérité aux hommes — s'ils l'avait écouté, ils seraient devenus « *récalcitrants, dissolus, ingouvernables...* » D'ailleurs, le langage du XV^e siècle a bien puni ce nihilisme prométhéen : Tristan Tzara consacre les dernières années de sa vie à découvrir des messages cachés dans les poèmes de François Villon. Ses recherches ne sont pas infructueuses, au contraire, elles font jaillir, sous le sceau des poèmes médiévaux, tant de significations refer-

mées, de noms propres, de testaments occultes, que la prolifération du langage le brûle et le noie en même temps.

Il n'en reste pas moins que la difficulté d'un texte peut être délibérée, et pas seulement pour que son auteur passe pour un écrivain original et incompris. Par exemple, ce livre entre tes mains, je ne l'ai pas « chapitré », à plus d'un titre. Bien sûr, j'en ai été tenté ; mais c'était une contradiction dans les termes de structurer par avance, avec un lot de frontières bien disposées, la topologie incertaine que je voulais capter au ras des mots, les sensations d'indétermination que lèvent l'ouvert et le fermé, le secret et la transparence, la frontière et l'exclusion, la contamination et le partage, la sûreté et l'alimentation... Avec des têtes de chapitre, la lecture aurait certes été plus simple, l'écriture plus « didactique ». J'aurais pu en préambule *pitcher* mon *statement* rassurant : me déclarer, sous les acclamations, partisan de l'ouverture politique contre le repli sur soi ; ou tout autant, sous les applaudissements, défenseur de l'intimité et du secret contre l'avènement d'une surveillance numérique surmultipliée. C'est dans ces termes pauvres et stériles que le débat public est aujourd'hui posé. C'est précisément contre cette réduction à des valeurs rudimentaires et univoques que je veux participer au débat public à propos de l'ouvert et du fermé. Je fais mienne la prière de Martim Codax : « *faites que je sois :/ limpide /rapide /lucide /et riche en coloris (...)/ quelqu'un qui connaît son métier /(un savoir in-*

transmissible /par bonheur /inutile) /le garçon / qui a le don/ d'illisibilité. »

Dans les pays industrialisés et casernés, après que les *sixties* hilares et exploiteuses ont déplacé les frontières du contrôle de la prolifération de la vie, la provocation anti-autoritaire prend parfois la forme d'un refus de toute fermeture du sens. Ainsi, dans les années 1970, à la revue *Tel Quel*, on pense que l'illisibilité est révolutionnaire, parce que d'un point de vue freudien, elle ouvre un champ au pulsionnel « censuré » par les règles linguistiques (identité, non-contradiction, genre) et d'un point de vue marxiste elle brise la lisibilité comprise comme un ensemble de codes linguistiques correspondant aux normes de la société bourgeoise (respect des règles linguistiques et génériques, *mimesis*, causalité, intention moralisatrice) : est illisible, ce qu'on ne veut ou peut pas lire, ou qu'on a pas le droit de lire, d'une certaine manière. Des théories similaires naissent en architecture, contre les murs même.

En musique et en pratique, John Cage entreprend le même travail sur le langage, selon sa formule : « *Syntaxe : arrangement de l'armée (Norman Brown). Langue libre de syntaxe : démilitarisation du langage.* » Selon une version de la recette de Tristan Tzara à la fois plus sophistiquée, plus spirituelle et plus radicale, il produit ses *Mots vides (Empty Words, 1975)* par une évaporation en quatre étapes du *Journal* de Henry David Thoreau (1843). Guidé par des tirages aléatoires du Yi-King, il en supprime d'abord des phrases, puis des parties de phrases, puis des

mots, et enfin des lettres. Son résultat final est paradoxal à double titre. La première surprise vient du rapprochement que je suis tenté de faire entre ses *Mots vides* et le « *signifiant vide* » d'Ernesto Laclau. L'illisibilité, l'opacité totale de l'œuvre de John Cage occupe le pôle opposé de celui de la transparence rassembleuse d'un slogan ultra-majoritaire. Et pourtant. Les enregistrements et les témoignages de la lecture publique qu'il en donne, le 2 décembre 1977, au Teatro Lirico de Milan, ne sont pas tous concordants, mais ils décrivent les dynamiques complexes, simultanées, collectives et contradictoires qui parcourent les « spectateurs ». Beaucoup sont frustrés et furieux d'être « libérés » de la forme d'obéissance propre au concert, même d'avant-garde — les Sex Pistols ont sorti leur album seulement un mois plus tôt : dans la salle, c'est aux Rolling Stones qu'il est fait appel pour sauver la soirée. Les insultes fusent, des pétards éclatent, couvrent la succession inexorable des syllabes qui semblent, comme dans la rue Morgue, appartenir à une langue *absolument* étrangère. Certains montent sur scène, ils gesticulent, haranguent la foule, proposent, de manière réflexive et à haute voix, un sens à l'action de quitter la salle et un sens à l'action de rester, essaient vainement de perturber le flot scandé de John Cage, installé à une petite table, en lui arrachant ses lunettes. Au bout des deux heures trente de phonèmes inhumains, l'« audience » — qu'on a entendue beaucoup plus que l'« artiste », car, comme le savent les situationnistes, « le Spectacle est dans la salle »

— applaudit à tout rompre. Dès le lendemain, la question porte sur les frontières de l'art, sur le prix de la place (deux-mille-cinq-cents livres) et sur la nature de John Cage, génie ou abruti. Mais le « signifiant vide » le moins signifiant a produit son effet sur la foule, réunie un instant dans les applaudissements finaux.

La seconde surprise dans les *Mots vides* est qu'en « *démilitarisant* » la frontière, en supprimant les clôtures entre les lettres, les mots, les phrases, John Cage nous plonge dans un espace hermétique. Il construit une situation où les deux acceptions contemporaines de l'adjectif « hermétique », étanche et illisible, s'opposent. Son « poème » est une forme complètement ouverte — les syllabes volètent sur la page comme des insectes — et complètement opaque — le blanc de la page pourrait être le noir de la nuit ou le bleu du ciel. John Cage prolonge l'intention de Henry David Thoreau ; il parvient à nous faire ressentir l'ouverture-fermeture d'une promenade solitaire dans une forêt familière-inconnue. C'est-à-dire l'expérience de la vie. « *Nous vivons dans un monde complexe : je crois que nous ne devrions pas nous en inquiéter, mais y plonger et nager.* » Cette *séance* milanaise du 2 décembre 1977 me revient en tête à chaque fois que, convoqué dans telle ou telle réunion de « créativité » ou de *design thinking* (*sic*), je suis sommé de « penser hors du cadre » (« *think out of the box* ») — j'entends The Fall chanter « *Open the box ! Open the Box ! /Open the goddam box !* », ravivant Pandore, Prométhée, Épiméthée. Je me

mords les lèvres. Ils sont décidément nombreux, dans la lignée de Boileau, à vouloir « m'apprendre à penser » !

Les partisans de l'euphonie qui me conseillent d'« écrire pour le lecteur » diffèrent peu des spécialistes de la créativité qui m'enjoignent de « sortir des sentiers battus » (ni de la foule qui répète à l'unisson le conseil de Brian, « *Oui, pensons par nous-mêmes !* »). Ils parlent de pensée, mais ils ne savent pas ce que c'est. Ils ne savent pas ce qu'ils font car ils sont possédés : c'est en fait la pensée qui parle par leur bouche, précisément ce type particulier de pensée qu'est la pensée instrumentale, ou pensée magique, c'est-à-dire la partie du langage dont on croit qu'elle agit sur la réalité. Laurent Binet a fait un roman de la fameuse fonction performative du langage, comme dans « je déclare ouverte la séance », phrase qui ouvre effectivement la séance. Plus encore, le langage modifie effectivement la réalité, directement — il n'est qu'à mesurer le pouls d'un humain buvant les paroles de l'être aimé —, ou indirectement, dans la direction qu'indique le signifié qu'il véhicule. C'est le langage de l'ordre donné, murmuré les dents serrées ou hurlé à pleine gorge, c'est le langage de l'adéquation parfaite des mots aux choses : « *Porte ce panier à ta grand-mère !* », « *Sésame, ouvre-toi !* », « *Montez la poutre plus haut, charpentiers !* », « *Tu seras ambassadeur de France, mon fils* »... S'il s'adjoint certaines conditions, l'ordre est exécuté, ce langage triomphe de la réalité : la prophétie se réalise, la formule magique a les effets tangibles es-

comptés. La pensée instrumentale est la partie non prononcée de ce langage. La pensée instrumentale et le langage ont enflé à proportion de la complexité que l'on reconnaît au monde, et dans laquelle on peut choisir, suivant les conseils de John Cage ou Bruno Latour, de *plonger*, ou, à l'instar de l'immense majorité de nos institutions, de *trancher* — comme on détaille les organes du regard, comme on ampute la main affamée attrapant l'épluchure, comme on décide de raser une forêt pour y voir clair. Explorer ou exploiter : telle est la question.

« Imaginer une solution » qui soit à l'extérieur des « cadres de pensée » tout en étant respectueuse de nos institutions et de la pensée instrumentale me semble vainement fructueux. Certes, certains articles de neurosciences rabattent la distinction entre exploration et exploitation à une simple préférence individuelle des uns à augmenter leurs gains et des autres à éviter toute perte. Mais peut-on vraiment réduire l'exploration de la complexité du monde à une sorte de recherche de nouveaux champs pétrolifères ? La découverte de nouveaux gisements ne permet que de différer la véritable « sortie de boîte », au contraire d'en sortir. Le délai de grâce que négocie l'attitude exploiteuse n'est jamais utilisé que pour trouver une « solution », une manière nouvelle de faire la même chose « *continué par d'autres moyens* ». Nous atteignons, une fois de plus, un paradoxe : les attitudes face au monde, par exemple choisir ou pas d'exploiter telle ressource, de tirer tel profit, d'espérer tel gain, d'aider telle personne,

d'avoir bien chaud, de ruser, de manger ce qu'on aime, sont des attitudes ni objectives ni subjectives. Ces choix appartiennent, pour une bonne part, non à nous-mêmes mais à la pensée instrumentale, au langage qui se targue de modifier la réalité. Et nous y tenons, à ce virus implanté au plus intime de chaque humain, parce qu'il nous donne l'impression de faire part d'une « intelligence collective » : il sauvegarde l'illusion de nous comprendre les uns les autres et de vivre dans un monde que le langage et la pensée peuvent non seulement décrire ou expliquer, mais même diriger ! L'attitude exploiteuse n'est pas une question économique, contrairement aux apparences, et elle n'est pas non plus morale, de responsabilité ou de libre-arbitre : elle n'est que la conséquence de notre abdication devant la pensée instrumentale, que nous choisissons de ne pas mettre en cause, de ne pas même identifier. « *Ce que nous avons pris, nous l'avons laissé, ce que nous n'avons ni vu ni pris, nous l'emportons avec nous* » : l'énigme involontaire des pêcheurs d'Ios (ils parlaient de poux et non de poissons) n'a pas tué Homère, le père de notre langue, pour rien.

La véritable « boîte » qui enclos notre époque et qui fait peser son couvercle sur notre climat, sur notre eau, notre air, notre biote, sur notre vie est la boîte de la pensée instrumentale. Emmanuel Levinas : « *“Je pense” revient à “je peux” — à une appropriation de ce qui est, à une exploitation de la réalité.* » Les démarches hermétiques (au sens contemporain, inintelligibles) sont les seules à « ouvrir la boîte ». Elles imposent ce que Jean-

François Billeter appelle un « arrêt » : « *Quand je m'arrête pour assister en spectateur à ce qui se passe en moi, je vois que la conscience n'est pas, comme je le croyais, un poste de commande à partir duquel je dispose de moi-même et des choses, mais une efflorescence de l'activité du corps, une luminescence qui se produit momentanément dans la nuit. Je puis alors songer à l'activité qui produit, porte et nourrit ma conscience. Je puis songer à toute l'activité qui, au-delà de moi, me produit, me porte et me nourrit, c'est-à-dire la nature dont je fais partie.* » Renoncer à l'exploitation, c'est accepter l'exploration. Explorer, c'est s'exposer à l'inintelligible sans plus s'en croire distinct. C'est « penser avec ET », c'est accepter pour l'adjectif hermétique deux sens inconciliables. C'est laisser monter la sensation d'ouverture-fermeture, de trop grand et de trop petit, comme lors d'une promenade solitaire dans une forêt. C'est se plonger dans un espace immense alors qu'on pense avoir besoin de se calfeutrer ; c'est à l'inverse percevoir distinctement toutes les clôtures alors que l'on craint déjà d'étouffer.

Nous avons la chance de pouvoir assister à la naissance du mot « claustrophobie » dans un mémoire du même nom, lu à la société médico-psychologique de Paris le 8 juillet 1879, par le Docteur Benjamin Ball. Cette communication présente quelques cas cliniques. Un jeune blennorragique plagie par anticipation une nouvelle kafkaïenne : « *il m'assura qu'il éprouvait dans ces moments une angoisse constrictive, comparable à*

celle qu'on pourrait ressentir en rampant à travers un passage de plus en plus étroit, jusqu'au point où, collé contre les parois, on ne pourrait plus ni avancer ni reculer. » Une mère de famille trentenaire, éloignée des siens à cause de ses accès de fureur, témoigne au style direct : « *Mon départ pour la campagne eut lieu il y a trois ans. Est-ce la solitude des bois, le calme de la nature ? toujours est-il que mon mal empira. (...) Je me relève la nuit pour aller m'assurer que la porte n'est pas fermée à clef. Si par hasard je la trouve fermée, j'appelle au secours, j'ai des hallucinations, je cours d'une pièce à l'autre pour chercher les clefs. Il faut pour calmer cet accès, que la porte soit ouverte ; aussitôt le trouble s'évanouit.* » Le Docteur Ball démontre facilement le caractère « mental » de ces affections, ni physiologiques ni objectives. Il n'en dit toutefois pas beaucoup plus, une fois qu'il a proposé pour ce mal un nom. À une esquisse italienne de « *clitrophobie* », qu'il juge « *équivoque pour des oreilles françaises* », il préfère celle de « *claustrophobie* ». Il concède toutefois que son néologisme est incorrect du point de vue étymologique, car il précède le φόβος grec ([p^ho.bos], effroi, fuite) de *claustra* latins (fermeture, clé, enclos), au lieu du κλειθρον ([k^hli.t^hron], loquet, serrure) grec attendu. On notera aussi l'oxymore qui naît d'un tel amalgame: une fuite provoquée par une fermeture. Ce livre est-il claustrophobe par excellence, dès que je l'ouvre pour y entrer, je me retrouve dehors !

Le nom de la terreur inverse respecte, lui, la division gréco-latine : « *agoraphobie* », forgé une

dizaine d'années plus tôt par un médecin allemand, utilise comme préfixe la grecque ἀγορά ([a.go.'ra:], marché, place publique, lieu de rassemblement) bien connue des démocrates de tous les siècles. Contrairement à l'utilisation qu'on en fait souvent, l'agoraphobie ne désigne pas la peur de la foule, qui répond au nom d'ochlophobie — car décidément tout a un nom ! Au contraire, l'accès d'agoraphobie se produit souvent dans les grands espaces vides, à découvert : dans les rues qui n'ont pas de boutiques, devant un vaste paysage, en face de longues murailles unies, soumis à la perspective fuyante du chemin de fer ou de la voiture, au milieu d'un bois, sur l'eau... À la différence du claustrophobe empêtré, la fuite de l'agoraphobe semble facile, mais voici que l'espace s'allonge à l'infini devant lui, comme lorsque James Stewart descend du clocher dans *Sueurs froides*, voici que le vide s'accroît, béant de toutes parts, que ses pas se rapetissent à mesure qu'il accélère l'allure : il va tomber, pris dans un vertige sans altitude, dans une perte des mesures, repères, frontières, dans une déformation oblique des perspectives.

La passion classificatrice de la médecine (car, comme dit la plaisanterie, « il vaut mieux mourir diagnostiqué ») pousse l'Association américaine de psychiatrie à produire, à intervalles réguliers, le *Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux*, DSM en anglais. La claustrophobie (peur des espaces étroits) et la cleithrophobie (peur d'être physiquement pris au piège) y sont maintenant référencées séparément — tant pis pour les

oreilles du Docteur Ball. Dans sa cinquième version, publiée en 2013, l'agoraphobie est traitée à part. Définie comme la peur de souffrir d'une attaque de panique dans une situation d'où il serait difficile ou gênant de *s'échapper*, elle se distingue désormais des autres attaques de panique, qui seraient provoquées spécifiquement par exemple par l'altitude, l'orage, les ponts, la vue du sang ou une porte fermée à clé... Aussi contestable qu'elle soit, cette distinction classificatoire de l'agoraphobie ainsi définie traduit la préoccupation grandissante des psychiatres américains vis-à-vis de patients qui préfèrent éviter de sortir de chez eux de peur, dehors, de ne pouvoir — par obstacle physique ou par pesanteur sociale — *fuir*. Pour près de 1 % des adultes américains, l'espace commun, la place publique, l'agora, est devenu un espace sans échappatoire possible, au terme d'un « spatiocide domestique », grand brouillage de l'ouvert et du fermé. On comprend aussi mieux le succès d'*Iron man* : s'il n'est plus possible de fuir, il nous faut un exo-squelette, au moins des gilets pare-balles pour nos enfants...

Une autre nouveauté du DSM-5 porte sur la classification de l'asphyxiophilie comme une sous-composante possible du « *désordre sexuel masochiste* ». Les polémiques sont toujours intenses sur la légitimité qu'aurait une association de psychiatres de considérer telle ou telle pratique sexuelle comme un trouble mental. Après tout, selon la formule de Georges Canguilhem, la santé, c'est plus que la santé. Il n'est donc pas étonnant que ce qui provoque chez certains humains une

sensation de mort imminente soit utilisé par d'autres comme une gratification sexuelle. Ce n'est évidemment pas sans danger : c'est même précisément le sujet. En juin 2005, à côté de Manchester, Kristian Eтчells, 29 ans, est retrouvé mort étranglé dans un placard chez lui, un cordon électrique autour du cou, à ses pieds une photo de femme déguisée en écolière. En des termes allusifs, la police confirme le caractère masturbatoire et non suicidaire de son acte. Deux ans plus tôt, il a failli gagner une élection locale en tant que candidat du *British National Front*. Il s'est illustré ensuite en menaçant un chauffeur de taxi d'origine pakistanaise avec un couteau de chasse et en attaquant une manifestation antinazie. Je sais bien que l'hypoxiphilie ou asphyxie érotique, comme toutes les paraphilies, concerne les humains indistinctement — certaines études évoquent une prévalence de plusieurs centaines de morts par an aux États-Unis en conséquence d'accidents lors de ces pratiques. Je ne peux pourtant pas m'empêcher de me demander si un lien particulier peut être noué, dans le cas de Kristian Eтчells, entre ses revendications de fermeture des frontières entre les pays, entre les « races », et le violent plaisir de ressentir, enfermé dans son placard, le cordon électrique comprimer ses artères carotides.

« *I can't breathe* » (je ne peux pas respirer) est l'un des slogans du mouvement *BlackLivesMatter* (la vie des Noirs, ça compte aussi). Ce sont les dernières paroles de Eric Garner, le 17 juillet 2014 à New York, tandis que l'agent de police qui vient

de l'arrêter sans raison, Daniel Pantaleo, utilise une technique d'étranglement officiellement interdite, ainsi que le montre une vidéo diffusée sur les réseaux sociaux, et le tue. L'acquittement du policier déclenche des manifestations dans tout le pays. Soudain, on découvre qu'Eric Garner n'est pas, loin s'en faut, une victime isolée du zèle assassin des policiers aux USA. Agoraphobie ou pas, l'ambiance semble proprement *irrespirable* dans un espace public américain, sillonné par des forces de l'ordre surarmées et paranoïaques, où toute esquisse de fuite justifie d'être abattu quand on est noir. Ces mélanges de fuite et de racisme me rappellent par contraposée un autre cas clinique, rapporté par le psychiatre Frantz Fanon, en exercice à Alger pendant la guerre : « *Cette jeune fille de 21 ans, étudiante, me consulte pour de petits phénomènes de type anxieux qui la gênent dans ses études et dans ses relations sociales. Paumes constamment moites, avec des périodes véritablement inquiétantes où l'eau "lui coule des mains".* » L'examen révèle que le père de la jeune fille, un haut fonctionnaire blanc qui vient d'être tué dans une embuscade, supervisait — selon elle, « *avec une rage forcenée* » — la torture de tous les jeunes Algériens de son âge, avec qui elle a grandi et joué. À la fin, elle déclare, « *Si j'étais algérienne, je serais au maquis.* » Il faut que quelque chose fuie, si ce n'est toi, ce seront les paumes de tes mains. Deleuze et Parnet, fuir, c'est faire fuir, « *faire fuir un système comme on crève un tuyau.* »

Frantz Fanon, avec une lucidité qui force le respect — en temps de guerre, la vérité est d'habitude la première victime —, discute le manichéisme entre colon et colonisé qui est tout à la fois la *summa divisio* de la colonisation et le principe moteur de la guerre de libération. Militant martiniquais engagé dans la décolonisation algérienne, il dénonce notamment les gestes que les colons vont faire en direction des colonisés pour les amadouer, pour s'acoquiner avec une classe moyenne sans rien céder sur la propriété ni l'organisation politique ou sociale. Il évoque aussi le cas de ces colons qui prennent sincèrement fait et cause pour les colonisés, et qui sont rejetés par les deux camps. Son ton est prudent. Il se tient loin de tout essentialisme : dans la norme qu'il projette, être enfant de colon n'est pas un crime en soi, pas plus qu'être colonisé n'offre une immunité. Mais il ne veut pas non plus intellectualiser l'expérience du colonisé. Frantz Fanon insiste beaucoup : c'est dans ses « *muscles* » que le colonisé ressent le « *fer* » brandi, à distance, par le colon.

C'est toujours un exercice difficile, périlleux même, de décrire la violence. Utiliser le langage, c'est déjà inscrire la domination énergétique dans un contexte sémiotique, c'est-à-dire émousser la particularité de l'équation chair & fer au profit de l'équation captation & cognition. Sauf à obtenir chez le lecteur le « *retentissement* » que Bachelard attend de la poésie — et qui m'a tellement ébranlé à la lecture de Robert Antelme ou de Charlotte Delbo —, écrire à propos de la violence

de la domination corporelle, c'est donc déjà suggérer des réponses factices. En « dépayasant » l'affaire dans les circonscriptions de la pensée instrumentale, où rien n'est vrai et tout est possible, on peut immédiatement faire au dominé le procès de sa frustration impuissante. Et l'on se prépare à lui reprocher de vouloir régler par ses muscles ce que la civilisation du droit règle par le langage. Qui ne le sait ! Depuis longtemps, avant même qu'Antoine Loysel ne le rapporte en 1608, « *On lie les bœufs par les cornes et les hommes par les paroles.* » Il faut dire que ceux qui n'ont jamais été la cible du racisme l'ignorent facilement : c'est « *sous le secret des signes* » que le venin s'échange, comme les corps. La violence corporelle des colonisés, bien plus que celle des colons, heurte les métropolitains. Comme le note Reviel Netz, « *Le monde [de la colonisation] diverge — d'un côté la bonne société, rejetant la violence avec un dégoût sans précédent, et, au loin, des aires d'expansion économique où un pouvoir d'une violence inédite arrache les profits nécessaire au maintien de la bonne société elle-même.* »

La grande puissance du langage, en particulier de la pensée instrumentale, c'est de faire passer pour des « solutions » des propositions énergétiquement impossibles ou sans lien avec le « problème » — produits typiques d'une séance de *brainstorming*. À une personne qui se plaint d'être victime de discrimination, la pensée instrumentale peut se considérer quitte en déclarant : « tu n'as qu'à ne pas y prêter attention, » ou « es-tu sûre de ne pas avoir été provocante ? » ou encore

« pourquoi tu ne t'es pas rebellé ? » La paresse intellectuelle et une empathie défaillante trouvent acceptable le renvoi dos-à-dos des dominants et des dominés. La formule « et-en-même-temps » est devenue l'emblème de cet ersatz de dialectique, garanti « sans déchirement absolu de l'esprit », ourlé d'un surcroît de supériorité pour les dominants, fiers de leurs nuances et de leurs audaces. La bonne société est si à l'aise avec les syllogismes devenus *hype* qu'elle rirait volontiers de ce philistin qui ne supportait pas le « et-en-même-temps » et qui, comme le raconte le philosophe Günther Anders, « *avant de s'installer dans sa maison, en mura l'entrée de l'extérieur parce qu'elle était "quelque chose d'ambigu, un trou dans son abri, une chose à moitié dedans et à moitié dehors," et qu'on retrouva mort de froid sur le seuil.* » La bonne société en rirait sans s'y reconnaître.

Tout est tellement plus simple quand on libère le langage du fil d'Ariane qui, après bien des virages, ramène du monde des mots au monde des choses et à leurs insupportables limitations ! Par la pensée, on peut gambader avec brio et sans dommage — mais aussi sans effet — dans le *no-man's land* qui court entre le dedans dominateur et le dehors dominé. Ah ! qu'un dominé y mette son pied, dans cette zone-frontière, sans savoir prononcer « *ψ* » comme il faut, qu'un dominant à la conscience malheureuse s'y aventure pour ne plus servir les intérêts de la bonne société : ils sont broyés aussitôt. Dans les faits, la bonne société ne diffère du philistin que parce qu'elle, elle

a choisi le dedans ; mais elle déteste autant le seuil — et meurt asphyxiée dans sa maison hermétiquement close.

Hermétiques, pourtant, — non pas d'Hermès Trismégiste, cette fois, mais du dieu Hermès lui-même — les carrefours, les intersections, les passages, les portes monumentales ou domestiques, les serrures, les bornes, parce que c'est là que surviennent les changements de direction, les inflexions de trajectoire, les accidents, les inversions, les pivotements, les catastrophes, les partages, les coups de cymbale. Coup du sort, coup de théâtre, coup de chance, chacun est un ἕρμαιον ([herma.ion]), don d'Hermès, dieu des orateurs et des prostituées. Ces « voies du milieu », qui serpentent entre dedans et dehors, qui chancèlent sur les seuils, qui zigzaguent entre le probable et l'imprévisible, ces rues bordées de maisons renfrognées qui parfois s'allument sont tout autant peuplées de fantômes d'Injustes cédant aux facilités de langage que de Justes pour qui le langage est encore attaché aux corps. Il faut s'y retrouver : les Justes ne minorent pas l'impossible auquel nous sommes tenus. L'historien du droit Pierre Legendre rappelle « *ce qu'il y a derrière les emblèmes, les images, les miroirs : un vide, le gouffre, l'Abîme de l'existence humaine. C'est cet Abîme qu'il nous faut habiter. La raison de vivre commence là.* » Dans une version infiniment plus douce, mais au fond aussi problématique, Gaston Bachelard : « *Pour bien dormir, il ne faut pas dormir dans une grande pièce. Pour bien travailler, il ne faut pas travailler dans un réduit.*

Pour rêver le poème et pour l'écrire, il faut les deux logis. » La philologue Barbara Cassin joue sur le double sens du mot « entre », impératif de l'hospitalité (« Entre donc ! ») et préposition du milieu, cet « inté-rieur » qui se tient à l'extérieur de ce qu'il relie, « inter-alle » distinct de ses bornes, « inter-médiaire » qui disparaît une fois la relation établie. « Entre » notifie la réciprocité (entremetteuse, entretien, interaction), mais aussi la complexité, voire la confusion (entremêlé, entre-lacs, interférence). Sur ce mot elle tente de bâtir un « *contre-imaginaire* » à l'adéquation territoire-nation-langue, représentation mentale qui justifie que nous laissions se noyer des migrants en dépit du devoir sacré du sauvetage en mer.

Pour « *faire de la frontière un "entre", titre au séjour,* » elle renvoie à la célèbre formule d'Umberto Eco, « *La langue de l'Europe, c'est la traduction* », activité hermétique par excellence (et herméneutique aussi d'ailleurs). C'est-à-dire que pour être à la hauteur du projet européen, il faut sans cesse inverser ses points de vue. Il faut questionner tout ce que nos langues charrient comme idées trop familières — renverser la tyrannie de la pensée instrumentale sur nos mots et nos actes. Il faut retrouver l'étrangeté des mots qui nous sont proches, explorer leur parenté avec les mots qui sont lointains — fantastique étude des radicaux indo-européens. Il faut douter de ce qui est transparent, quitte à rendre les hommes ingouvernables. Il faut prêter l'oreille à ce qui est incompréhensible, alphabets phonétiques ou chants d'oiseaux. Il faut habiter cet « entre », cet abîme

trop grand et trop petit, le rendre accueillant, hospitalier.

Personne mieux qu'Emmanuel Levinas n'a décrit l'impérieuse impossibilité de l'hospitalité. Notre époque, obsédée par les frontières, ne manque certes pas d'arguments rationnels ou politiques pour discréditer l'utopie d'un « titre au séjour » universel. Dans une étonnante résurgence du « péril démographique » et du malthusianisme, il est à tout bout de champ question des limites tolérables de notre « capacité d'accueil ». Avec le démographe François Héran, il faut pourtant se convaincre que ce qui est pointé comme une variable est en fait une donnée — flux migratoires et prévisions démographiques sont toujours plus forts que les politiques publiques — tandis que ce qui est brandi comme une contrainte impérative est la seule variable sur laquelle nous pouvons agir. Notre « capacité d'accueil », il ne tient qu'à nous de l'accroître, et ce n'est pas l'immensité de notre territoire national qui va nous limiter. Le comble de l'hypocrisie flétrit cependant toute une classe politique qui professe qu'il faut « avoir peur avec ceux qui ont peur » et faire droit à une prétendue « insécurité identitaire » des Français — que l'on croit discerner un peu trop facilement derrière « le vote FN », et qui cadre mal avec les élans d'entraide et de générosité dont les Français font preuve régulièrement. Reste qu'opposer au « repli sur soi » une injonction d'« ouverture aux autres » est une duperie.

L'impérieuse impossibilité de l'hospitalité ne relève pas des conditions financières ou morales, des mètres carrés ou du nombre de lits, ni de la volonté politique. Ce n'est pas seulement vrai de l'accueil des migrants, d'ailleurs. C'est une expérience que l'on peut faire avec les membres de sa propre famille si l'on décide de vouloir comprendre les mots d'Emmanuel Levinas : « *L'absolument Autre, c'est Autrui. Il ne fait pas nombre avec moi. La collectivité où je dis "tu" ou "nous" n'est pas un pluriel de "je". Moi, toi, ce ne sont pas là individus d'un concept commun. Ni la possession, ni l'unité du nombre, ni l'unité du concept, ne me rattachent à autrui. Absence de patrie commune qui fait de l'Autre — l'Étranger ; l'Étranger qui trouble le chez soi. Mais Étranger veut dire aussi le libre. Sur lui je ne peux rien. Il échappe à ma prise par un côté essentiel, même si je dispose de lui. Il n'est pas tout entier dans mon lieu. Mais moi qui n'ai pas avec l'Étranger de concept commun, je suis, comme lui, sans genre. Nous sommes le Même et l'Autre. La conjonction ET n'indique ici ni addition, ni pouvoir d'un terme sur l'autre.* » L'impossibilité de l'hospitalité est une impossibilité topologique : le chez soi est troublé, et autrui n'est pas tout à fait dans mon lieu. J'étais solidement ancré dans la joie d'être moi, Caliban dans son île, entouré de choses comme autant de prolongements de mon corps, nourritures et outils, un monde tout entier à mon service. J'avais oublié que je n'étais moi-même que la partie d'un tout ouvert et complexe, fait de voix qui m'ont baigné de phonèmes, de

mains qui m'ont tenu debout, de peaux qui m'ont rassuré, encouragé, quand je n'étais qu'exploration. Désormais corps plein détaché, libre et mobile, dévoué à l'exploitation — conforme aux attentes de notre société contemporaine. Et voici la tempête, voici que survient l'Autre. Je ne l'accueille pas dans mon lieu : sa présence, si j'y prends garde, m'extirpe de mon lieu, elle me fait « sortir de moi ».

Cette première impossibilité topologique — comment un « moi » peut-il « sortir de lui-même » ? — forme une expérience paradoxalement commune, si ce n'est banale : l'extase. Ce ravissement, cette transe, cette ivresse, cette stupeur, ce transport (ἔκστασις, ['ek.sta.sis], sortie de là où l'on se tient) semble faire partie des expériences universellement humaines. Des orgies dionysiaques aux expériences de mort imminente (*Near Death Experiences*), de la vision de Saint Paul aux vols chamaniques sibériens, du voyage nocturne de Mahomet au tantrisme tibétain, il est tentant de rassembler sous un même terme ces récits de « sortie de soi », et d'y repérer une constante de l'expérience d'être humain. Aldous Huxley, dans *Les Portes de la perception*, va jusqu'à y voir la force profonde qui fera toujours échouer les prohibitions absolues : l'humain étouffe dans son moi et brûle d'en sortir de temps en temps. C'est sans doute l'une des raisons qui expliquent que l'impossibilité économique-égoïste de l'hospitalité ne l'a jamais effacée des sociétés, pas plus que la santé publique ne parvient à supprimer l'usage des drogues. De même que la santé,

c'est plus que la santé, l'hospitalité répond à une pulsion bien plus constitutive de nos êtres que l'optimisation des gains — à condition qu'elle ne soit pas seulement une « ouverture aux autres », encore teintée de tous les compromis de la socialité, mais bien une « sortie de soi ».

Une seconde impossibilité topologique vient cependant compliquer la situation : la « sortie de soi », quand bien même elle serait provoquée par l'ivresse, n'est pas un simple « oubli de soi », une sorte d'effacement momentané ou de suicide temporaire. C'est une transe qui offre à l'extatique la révélation d'un absolu, d'un infini. Emmanuel Levinas : « *Elle se produit dans le fait invraisemblable où un être séparé fixé dans son identité, le Même, le Moi contient cependant en soi — ce qu'il ne peut ni contenir, ni recevoir par la seule vertu de son identité. La subjectivité réalise ces exigences impossibles : le fait étonnant de contenir plus qu'il n'est possible de contenir.* » L'hospitalité est impossible car l'apparition d'autrui fait surgir l'infini — en particulier sous la forme de la responsabilité infinie, asymétrique, envers autrui, qui manque à tellement de traités d'éthique contemporains. Or comment l'infini peut-il tenir dans un récipient fermé, c'est-à-dire qui contient ses limites ?

« *Le cerveau — est plus vaste que le ciel/ Car — mets-les côte à côte —/ L'un contient l'autre / Aisément — et toi — d'ailleurs —* » Il est facile aux poètes, ici Emily Dickinson en 1862, d'effacer cette impossibilité. Mais le problème a tracassé le Moyen Âge chrétien, dont on sait qu'il prend les

métaphores au sérieux. Poussant plus loin l'image de la Genèse d'un Dieu modelant l'humain dans une motte de terre — on notera chez les Grecs un mythe semblable, où Prométhée tient le rôle du fabricant —, Saint Paul compare en passant Dieu à un potier, et l'humain à un vase : « *ô homme, qui es-tu pour contester Dieu ? Est-ce que le vase d'argile dit à celui qui l'a façonné : Pourquoi m'as-tu fait ainsi ?/ Le potier n'est-il pas maître de son argile, pour faire de la même pâte un vase d'usage honorable et un vase d'usage indigne ?* » (Rom. 9:20-1) Il reprend une image déjà présente dans l'Ancien Testament — le prophète Jérémie rapporte les paroles de Dieu : « *Ne suis-je pas capable d'agir envers vous comme ce potier, maison d'Israël ? Oui, comme l'argile du potier, vous êtes entre mes mains.* » (Jér. 18:6) Et d'ailleurs, dans les Actes (9:15), Saint Paul lui-même est désigné par la voix de Jésus-Christ comme le « vase que j'ai choisi » (*vas electionis*, *σκεῦος ἐκλογῆς* — *vas* comme *σκεῦος* voulant dire également équipement, instrument). La métaphore de l'humain comme vase est très plastique et les exégètes ne s'en laisseront pas. Elle permet d'insister sur l'égalité entre les humains, tous faits de la même matière, mais aussi sur leur distinction, selon leur usage. Elle insiste sur le caractère amendable de l'humain — le vase que refait le potier — mais aussi sur les brisures irréversibles qui peuvent le réduire facilement en simples tessons. L'humilité de la condition humaine trouve une illustration propice avec cette boue immonde

qui ne trouve forme et durée que parce que le potier la façonne et la durcit au feu.

À partir du x^e siècle, on trouve des descriptions de Marie comme le vase capable de Dieu (*vas Dei capax*), prélude au « vase admirable », où la boue se transforme en or, refrain alchimique. Puis, au XII^e, des développements laissent entendre que le vase vaut moins que ce qu'il contient. La métaphore est filée au point que, l'historien Denis Hüe le rapporte, le vase non couvert est la figure de l'indiscipline, car il tient son contenu ouvert à toutes les souillures extérieures. À l'inverse, l'opercule est la figure du respect de la règle. Peu à peu se consolide une conception duelle du corps et de l'âme (et non plus ternaire, avec l'esprit), et s'impose la métaphore du corps, vase de l'âme — harmonique du jeu de mots pythagoricien qui fait du corps (σῶμα, [sɔː.ma]) le tombeau (σῆμα, [sɛː.ma]), que nous avons croisé sous le sens de « signe ») de l'âme. Au XIII^e siècle, le Docteur Bienheureux dominicain Thomas d'Aquin confirme la métaphore, tout en mettant en relief avec netteté l'impossible topologie d'un vase clos contenant l'infini : « *Les choses spirituelles contiennent ce dans quoi elles sont, ainsi l'âme contient le corps.* »

Plusieurs traditions, qu'elles adoptent ou pas la métempsycose, font du corps le « vêtement de chair » de l'âme. Elle est immortelle, il est périssable. Mais Thomas d'Aquin introduit un trouble dans cette métaphore vestimentaire : qui porte et qui est porté ? qui enveloppe et qui est enveloppé ? De l'âme et du corps, la topologie thoma-

sienne permet de ne pas décider. Ainsi, dans un passage éblouissant de l'Évangile de Marie-Madeleine — texte gnostique considéré comme hérétique, bien que contemporain des évangiles canoniques —, l'âme de Marie répond au désir : « *Moi, je t'ai vu, toi, tu ne m'as pas vue. Tu ne m'as pas reconnue. J'étais à toi, pour ce qui est du vêtement, et tu ne m'as pas sentie.* » J'ai envie d'y entendre l'indécision de Thomas d'Aquin : l'âme a-t-elle porté le désir comme un vêtement, dont elle se défait sur son chemin vers la sagesse — avec l'appel du conte de Gygès où la reine épiée en secret, en même temps qu'elle se dépouille de sa chemise, se dévêt de sa honte humaine. Ou bien a-t-elle servi au désir de vêtement elle-même, un vêtement si léger qu'il ne l'a pas senti ? N'est-ce pas en effet dans cette surface, douce, sensible, multiforme et chaleureuse comme la peau, que réside la puissance ?

La topologie thomasienne s'épanouit dans la gloire de la peau que célèbre François Dagognet. Elle s'accorde mal en revanche avec l'algèbre classique, qui aurait tendance à affirmer très simplement : $A \subset C \wedge C \subset A \implies A = C$ (si l'Âme est contenue dans le Corps et le Corps est contenu dans l'Âme, alors l'Âme et le Corps sont identiques). C'est à d'autres mathématiques, guère plus élaborées, de faire rentrer l'infini dans le fini. Ainsi $]0,1[$, l'intervalle des nombres compris *strictement* entre 0 et 1 diffère peu de l'intervalle $]1, +\infty[$ des nombres strictement supérieurs à 1, qui vont jusqu'à l'infini. On peut se rapprocher aussi près que l'on veut de zéro sans jamais pou-

voir l'atteindre, à mesure que son inverse s'éloigne à l'infini. Les bornes de l'intervalle ouvert n'en font pas partie ; elles sont comme des horizons, bien qu'à portée de main.

Après toutes mes tentatives infructueuses, je tiens enfin une topologie non tautologique ! C'est certes une interprétation relativement récente qui voit dans l'horizon un infini. Daniel Arasse, par exemple, est très clair : pour les perspectivistes de la Renaissance, le « point central » du tableau où convergent les parallèles n'est pas le point de fuite projection de l'infini, mais un simple repère à la hauteur de l'œil du spectateur. De même, les discussions sur l'infini du temps qu'est l'éternité l'ont longtemps considéré comme un temps qui ne passe pas, l'Αἰών [ai.'ɔ:n\]. Là encore, Thomas d'Aquin innove et « invente » un temps qui passe, sans connaître début ni fin : l'*ævum*. Il faut reconnaître qu'infini et mouvement s'accordent mal dans la tradition, qu'on pense à Icare qui veut s'en approcher en volant ou à Babel qui veut se construire jusqu'au ciel. Zénon d'Élée, disciple de Parménide, armé son fameux paradoxe de la flèche, tire de la convergence vers zéro la preuve par l'absurde que le monde est un, indivisible et immuable. Est-ce bien juste ? Penser que les choses sont communes, y compris les corps humains, m'a fait franchir les pseudo-frontières des nombreuses topologies tautologiques rencontrées dans ce livre. Je ne me sens pourtant nullement condamné à vivre dans un monde sans horizon, sans infini, sans hospitalité, bien au contraire.

Au fil d'un dialogue intitulé « De l'intelligence commune », le *Corpus hermeticum* a porté jusqu'à la Renaissance la vision épicurienne et joyeuse de la vie. Dans la version que m'a offerte mon meilleur ami, Hermès Trismégiste reprend ainsi son fils Tât, qui lui demande pourquoi meurent les êtres vivants : « *Ne dis pas cela, mon fils, c'est une expression fausse ; rien ne meurt, mais ce qui était composé se divise. Cette division n'est pas une mort, c'est l'analyse d'une combinaison ; mais le but de cette analyse n'est pas la destruction, c'est le renouvellement. (...) Tout ce qui se meurt est vivant, et la vie universelle est une transformation nécessaire. Dans son ensemble, le monde ne change pas, mon fils, toutes ses parties se transforment. Rien ne se détruit ou ne se perd, mais il y a une confusion dans les mots ; ce n'est pas la naissance qui est la vie, c'est la sensation ; ce n'est pas le changement qui est la mort, c'est l'oubli. »*

Quand, lors de l'apparition d'autrui, l'infini surgit, il ne me fige pas : il me projette sur l'horizon. D'ici se connaît en un instant la vie, prolifération incessante de déliaisons et de reliaisons, de métabolismes et de normes, de merveilles effroyables et de putréfactions joyeuses. Et c'est ainsi qu'il faut vivre, car vivre n'a pas d'autre sens : hermétiquement ouvert, inachevé.



www.impressiondelivre.com

Achévé d'imprimer en France en août 2017.
4 avenue d'Estienne d'Orves - 06000 NICE